

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

**MARCELO HENRIQUE LISBÔA DA SILVA**

**LIBERDADE INDIVIDUAL NA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU**

**GOIÂNIA**

**2021**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação       Tese

### 2. Nome completo do autor

Marcelo Henrique Lisboa da Silva

### 3. Título do trabalho

Liberdade individual na teoria política de Rousseau

### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
  - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

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

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 29/09/2021, às 16:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARCELO HENRIQUE LISBÔA DA SILVA, Usuário Externo**, em 30/09/2021, às 07:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2377601** e o código CRC **6FC02255**.

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

**MARCELO HENRIQUE LISBÔA DA SILVA**

**LIBERDADE INDIVIDUAL NA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU**

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

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli

**GOIÂNIA**

**2021**

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

Silva, Marcelo Henrique Lisbôa da  
Liberdade Individual na Teoria Política de Rousseau [manuscrito] /  
Marcelo Henrique Lisbôa da Silva. - 2021.  
CLI, 151 f.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2021.

1. Rousseau. 2. Liberdade. 3. Liberalismo. 4. Benjamin Constant.  
5. Isaiah Berlin. I. Moscateli, Renato, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº 26/2021 do PPGFil-UFG da sessão de Defesa de Dissertação de Marcelo Henrique Lisbôa da Silva, que confere o título de Mestre em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e quatro dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14:00 horas, via Google Meet, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "Liberdade individual na teoria política de Rousseau". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL-UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL-UFG), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Renato Moscateli, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e quatro dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um.

## TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 24/09/2021, às 17:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 24/09/2021, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Paulo da Costa Corôa, Usuário Externo**, em 24/09/2021, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2306033** e o código CRC **49343568**.

Referência: Processo nº 23070.045094/2021-51

SEI nº 2306033

*“Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma  
regra de administração legítima e segura, tomando os  
homens como são e as leis como podem ser”.*  
Rousseau, *Contrato Social*

*“Encontrar uma forma de associação que defenda e  
proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a  
força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só  
obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão  
livre quanto antes.*  
Rousseau, *Contrato Social*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela fé, na qual encontrei forças para superar meus próprios limites e dificuldades.

Agradeço ao querido Prof. Renato Moscateli por ter despertado em mim o interesse pelo tema desta dissertação, durante a ministração de suas aulas na graduação, pelas ricas orientações, pela paciência para ler meus escritos, pelas correções dos equívocos das minhas interpretações e pela perspicácia em identificar cada detalhe que precisava de atenção e cuidado, enfim, suas sábias orientações foram fonte de muito aprendizado.

Agradeço à querida Profa. Helena Esser dos Reis por ter me incentivado à pesquisa acadêmica ao dizer-me “você tem talento” em uma correção de um trabalho na disciplina de filosofia política no meu primeiro ano na faculdade, e, sobretudo, por me fazer acreditar nisso. Na verdade, a professora sempre foi e continua sendo muito generosa.

Agradeço ao professor Pedro Paulo da Costa Corôa pelos questionamentos feitos durante o exame de qualificação desta dissertação e por ter aceitado o convite para participar da banca de defesa da mesma.

Agradeço aos professores da Faculdade de Filosofia da UFG que contribuíram para minha formação acadêmica. Todos deixaram sua marca na minha mente e no meu coração.

Agradeço à querida Marlene por sua simpatia e boa vontade em me atender sempre que precisei de sua ajuda na secretaria da Pós-Graduação da FAFIL.

Agradeço às amigas e aos amigos do curso pelas conversas agradáveis enquanto tomávamos um cafezinho durante o intervalo das aulas, pelos conselhos e pela solidariedade mútuos.

Agradeço a um grande amigo, Douglas Duarte, que sempre esteve ao meu lado me encorajando a fazer o mestrado.

Agradeço aos meus filhos Quézia, Jonas e Pedro, pela compreensão de não ter o pai sempre presente, e à minha amada esposa Fernanda pelo companheirismo e dedicação.

## RESUMO

As obras políticas de Rousseau nos fazem pensar que a liberdade ocupa um lugar de proeminência entre os temas abordados por ele. O pensador de Genebra a defende tão fortemente ao afirmar que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem e aos direitos da humanidade”, mostrando que é incompatível com a natureza humana fazê-lo. Não são raras as referências à liberdade como fundamento de um Estado bem-ordenado, porquanto somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado e dar legitimidade às leis. Não obstante nos apresente sobretudo um pensamento direcionado à construção de uma república e, conseqüentemente, uma preocupação em garantir a liberdade política, é possível asseverar que nessa sociedade civil também existiria espaço para a liberdade individual. Entretanto, alguns intérpretes liberais veem sua teoria política como verdadeiro despotismo e o acusam de inimigo da liberdade. Portanto, o objeto da presente dissertação concentra-se fundamentalmente na compreensão dos conceitos de liberdade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, a fim de saber se as críticas que Benjamin Constant e Isaiah Berlin fazem ao pensamento político do filósofo se sustentam. Para isso, faz-se necessário analisar os diversos sentidos em que o termo liberdade é usado pelo filósofo, sobretudo no *Contrato Social*, bem como o pensamento dos liberais sobre o conceito de liberdade e seus argumentos contra Rousseau.

**Palavras-chave:** Rousseau; liberdade; liberalismo; Benjamin Constant, Isaiah Berlin.

## RÉSUMÉ

Les œuvres politiques de Rousseau nous font penser que la liberté occupe une place prépondérante parmi les thèmes qu'il aborde. Le penseur de Genève la défend avec tant de force lorsqu'il affirme que « renoncer à la liberté, c'est renoncer à la qualité de l'homme et aux droits de l'humanité », montrant qu'il est incompatible avec la nature humaine de le faire. Les références à la liberté comme fondement d'un État bien ordonné ne sont pas rares, car seule la volonté générale peut diriger les forces de l'État et légitimer les lois. Bien qu'il nous présente surtout une réflexion orientée vers la construction d'une république et, par conséquent, un souci de garantir la liberté politique, il est possible d'affirmer que dans cette société civile il y aurait aussi un espace pour la liberté individuelle. Cependant, quelques interprètes libéraux voient sa théorie politique comme un véritable despotisme et l'accusent d'être l'ennemi de la liberté. L'objet de la présente dissertation se concentre donc fondamentalement sur la compréhension du concept de liberté dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau, afin de savoir si les critiques que Benjamin Constant et Isaiah Berlin adressent de la pensée politique du philosophe se maintiennent. Pour cela, il est nécessaire d'analyser les divers sens dans lesquels le terme liberté est employé par le philosophe, surtout dans *Du Contrat Social*, ainsi que la pensée des libéraux sur le concept de liberté et leurs arguments contre Rousseau.

**Mots-Clefs** : Rousseau, liberté, libéralisme, Benjamin Constant, Isaiah Berlin.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I - SENTIDOS DE LIBERDADE.....</b>	<b>16</b>
1. Liberdade Natural.....	16
1.1. No estado puro de natureza .....	17
1.2. Independência.....	19
1.3 Consequência da natureza humana.....	26
1.4 Ausência de ligação política.....	27
2. Liberdade política.....	29
2.1 Condição humana antes do estado civil.....	30
2.2 Vontade livre e deliberação .....	32
2.3 Participação política .....	36
2.4 Alienação total.....	37
2.5 Votos da assembleia .....	40
2.6 Exercício da soberania.....	41
2.7 Obediência à lei .....	43
3. Liberdade moral.....	44
3.1 O homem no estado de natureza.....	45
3.2 Liberdade moral no estado civil .....	48
4. Liberdade individual.....	53
 <b>CAPÍTULO II – CRÍTICAS LIBERAIS À TEORIA POLÍTICA ROUSSEAUNIANA E POSSÍVEIS RESPOSTAS .....</b>	 <b>58</b>
1. Sobre o liberalismo.....	58
2. Benjamin Constant .....	64
2.1 Pontos de aproximação entre Constant e Rousseau .....	66
2.2 Pontos de distanciamento e críticas .....	70
2.2.1 A soberania pode dar-se em representação.....	71
2.2.2 Dificuldade de reconhecer e expressar a vontade geral.....	76
2.2.3 O poder da vontade geral.....	87

	11
2.2.4 Soberania: liberdade e garantia constitucional .....	104
2.2.5 Perda da condição de igualdade.....	109
2.2.6 Prerrogativas da sociedade e do governo .....	111
2.2.7 A religião civil.....	118
3. Isaiah Berlin.....	123
3.1 Liberdade negativa .....	124
3.2 Liberdade positiva .....	127
3.3 Críticas de Berlin a Rousseau .....	128
3.3.1 Solução de Rousseau para o problema entre liberdade e autoridade.....	128
3.3.2 A metafísica de Rousseau.....	138
3.3.3 Forçar a ser livre .....	142
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>148</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>152</b>

## INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação de mestrado é a liberdade individual no pensamento político de Rousseau. Trata-se de uma reflexão a partir da crítica que alguns liberais teceram ao filósofo acusando-o de ser inimigo da liberdade, ou de que seu modelo republicano de Estado na verdade não passa de um totalitarismo travestido de liberdade, especialmente Benjamin Constant e Isaiah Berlin. Temos, portanto, o objetivo de analisar os argumentos desses críticos para saber se de fato eles sustentam adequadamente a conclusão de que Rousseau aniquila a liberdade individual com sua teoria política, por um lado, e, por outro, os argumentos do próprio filósofo genebrino, a fim de tentarmos oferecer algumas respostas possíveis às críticas desses pensadores.

Para tanto, o trabalho está estruturado em dois capítulos. No primeiro, investigamos os sentidos do termo “liberdade” no pensamento do filósofo, já que ele o menciona ora no sentido natural, ora no sentido político, em um momento ele fala em liberdade civil, em outro, em liberdade moral e individual. Sobre este último sentido, em especial, é importante frisar que a expressão “liberdade individual” não aparece de forma literal no *Contrato Social* como as demais. Contudo, é possível encontrarmos nesta obra e em outras o sentido que ela traz. Portanto uma análise mais aprofundada desse conceito se faz necessária a fim de podermos compreender de que maneira ele é utilizado por Rousseau.

Em linhas gerais, podemos dizer que liberdade natural diz respeito à independência do homem em relação aos demais, no sentido de bastar a si mesmo. Já a liberdade política significa participar do poder legislativo ou, nos termos de Rousseau, do exercício da soberania. Newton Bignotto comenta que “não existe, [...] um corpo político fundado na liberdade que não reconheça [...] a possibilidade de todos participarem não somente do momento da criação das leis, mas também dos negócios públicos ordinários” (2013, p. 194). Com efeito, podemos dizer que a cidadania está diretamente ligada a esse sentido do termo. Já por liberdade moral entende-se a capacidade de o homem agir segundo as normas estabelecidas por ele mesmo. Como a moralidade requer necessariamente convivência com o outro para que faça sentido, é possível afirmar que ela se origina a partir da segunda fase do estado de natureza (como vista no *Discurso sobre a origem da desigualdade*), quando o homem começa a desenvolver as primeiras relações familiares. E, por fim, a liberdade individual é aquela

experimentada dentro do espaço da vida privada, no qual estamos livres da interferência das leis do Estado.

Como parte de nossas investigações, consideramos importante e necessário incluir as análises de alguns conceitos<sup>1</sup> do pensamento do autor, os quais talvez pareçam nos afastar da centralidade da nossa investigação. Porém, como na nossa visão eles possuem relações diretas ou mesmo indiretas com o nosso tema, não nos furtamos em enfrentá-los com a devida atenção. Trata-se, portanto, de um esforço para compreender a maneira como esses conceitos são articulados por Rousseau sob a perspectiva da liberdade. De acordo com essas análises, foi possível comparar o pensamento do filósofo de Genebra com o dos liberais Constant e Berlin, para sabermos se de fato os sentidos do termo liberdade utilizados por eles possuem características comuns ou se são completamente diferentes um do outro.

No segundo capítulo, analisamos inicialmente os argumentos de Benjamim Constant, o qual acusa o sistema político rousseauiano de fornecer um desastroso pretexto a mais de um tipo de tirania, visto que a vontade geral concebida no *Contrato*, além de ser arbitrária, também impediria a liberdade individual. Tomamos como ponto de partida a conferência intitulada *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, onde Constant explica que, para os modernos, a liberdade individual é uma necessidade que não havia no mundo antigo, cujo significado consiste no “direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e exercê-lo; de dispor de sua propriedade e até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos” (1980, p. 10), isto é, independência individual. Em seguida, recorreremos em grande parte a outro texto de Constant chamado *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*. Neste, o pensamento político do filósofo genebrino recebe críticas em vários pontos. Por exemplo, quanto à questão de a soberania não poder dar-se em representação; a dificuldade de se reconhecer e expressar a vontade geral; o de que o poder da vontade geral é na verdade ilimitado; a confusão conceitual entre liberdade e garantia constitucional, bem como, prerrogativas da sociedade e do governo; perda da condição de igualdade e, por fim, a crítica de que a religião civil acaba interferindo na liberdade individual.

Entre esses pontos, o mais difícil de ser enfrentado foi o da religião civil. Vimos que Rousseau defende a importância da religião para a constituição do Estado

---

<sup>1</sup> Estado de natureza, alienação, sufrágio e soberania são alguns exemplos.

republicano, e dá a entender que ela está entre os assuntos que dizem respeito à utilidade pública, posto que as crenças religiosas, de um modo geral, influenciam diretamente na maneira como as pessoas se relacionam com o Estado. Mas quando a religião se restringe ao foro íntimo de cada um, não há motivos de preocupação, digamos assim, para o Estado. Por outro lado, quando ela modifica o comportamento dos indivíduos em relação aos deveres cívicos, bem como para com os seus concidadãos, não só interessa ao corpo político, como, pela mesma razão, adentra os limites do poder do soberano, dando a este o direito de interferência.

Outro crítico é Isaiah Berlin, o qual afirma que Rousseau destrói a liberdade individual com sua teoria da vontade geral, porque haveria grande diferença entre aquilo que nós desejamos e aquilo que o soberano quer que desejemos. Para Berlin, a vontade geral tolhe a liberdade individual, é paradoxal e metafísica, porque defende a existência de um bem desejado por “eus” reais não empíricos. Do ponto de vista da lógica tradicional, trata-se de um conceito cujo valor de verdade não pode ser medido, uma vez que não é encontrado na realidade.

Berlin também afirma que a solução rousseauiana para o problema entre liberdade e autoridade não se coaduna com a realidade, visto que ele não teria concordado com a proposta da maioria dos pensadores do século XVIII de que não é possível haver, ao mesmo tempo, liberdade absoluta e autoridade absoluta. Esta solução era inaceitável para Rousseau. Em seu lugar, ele teria postulado a existência de um ponto no qual a linha da liberdade e a da autoridade coincidiriam, de modo que essas grandezas, por assim dizer, se tornariam uma coisa só. Observamos nessa crítica de Berlin que o conceito de liberdade negativa, colocado por ele como ausência de intervenção ao que os indivíduos desejam fazer – visto que os mesmos possuem desejos, inclinações, impulsos, e qualquer coisa que os impeça de realizar esses desejos constitui-se em obstáculo –, não encontra nenhuma correspondência no pensamento de Rousseau. Vimos que liberdade, para o filósofo genebrino, nesse aspecto, não consiste em se fazer tudo o que se quer, mas em não nos submetermos à vontade de terceiros e nem os submeter à nossa.

Por fim, analisamos também uma passagem muito importante do pensamento do autor em relação à liberdade individual. Trata-se da passagem na qual Rousseau afirma que se o membro do corpo político se “recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçao a ser livre” (1973, p. 42). No contexto dessa passagem, aparentemente problemática, o autor

reconhece que cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou divergente da que tem como cidadão, isto é, pode ser que nem sempre o interesse particular coincida com o interesse da vontade geral, pois cada um possui uma existência absoluta e naturalmente independente (ROUSSEAU, 1973, p. 41). Com efeito, o indivíduo pode pensar que agir de maneira a privilegiar o interesse comum lhe traz mais prejuízo do que aos demais, ou que ele não ganha nada ao prezar a causa comum, de modo que não faria sentido ir por um caminho que, embora seja benéfico a todos, não seria tão bom para ele. Por outro lado, Rousseau comenta que o ato de associação faz com que haja um compromisso recíproco entre o público e os particulares. A natureza do compromisso, da perspectiva dos particulares, possui uma dupla relação, ou seja, como membros do soberano eles se comprometem em relação a si mesmos, e como membros do Estado, se comprometem com o soberano (ROUSSEAU, 1973, p. 40). Em outras palavras, os particulares estão comprometidos em elaborar as leis por um lado, e por outro, estão comprometidos em cumpri-las. Relacionando isso ao caso do indivíduo que não quer seguir a vontade geral, significa dizer que ele usufrui dos direitos de cidadão sem, contudo, cumprir os deveres de súdito, o que para Rousseau caracteriza completa injustiça. Portanto, parece correto e justo fazer com qualquer membro do corpo que não queira seguir o interesse comum seja constrangido a tal. Se não, o contrato não passaria de um formulário vão (ROUSSEAU, 1973 p. 42). O problema, porém, é que constranger ou “forçar a ser livre” são atitudes que parecem não se coadunar com a ideia de liberdade. A questão, então, pode ser colocada da seguinte maneira: como forçar alguém pode significar torná-lo livre?

## CAPÍTULO I - SENTIDOS DE LIBERDADE

Benjamin Constant e Isaiah Berlin são enfáticos na crítica ao filósofo genebrino de que sua teoria política é autoritária e, em virtude disso, ele seria um verdadeiro inimigo da liberdade. É preciso, no entanto, investigar essa questão com cuidado, enfocando especialmente o *Contrato Social* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pois são obras que comportam o eixo teórico da filosofia política de Rousseau e, portanto, revelam aquilo que o autor pensa a respeito da liberdade.

Seria simples mostrar a definição desse conceito se Rousseau fosse específico em explicar, com riqueza de objetividade, como ele utiliza o termo nos diversos momentos de sua obra. Mas não lemos em parte alguma ele afirmar diretamente, palavra por palavra, por exemplo, que liberdade política consiste na participação direta da criação das leis, que liberdade natural é independência, ou ainda, que liberdade individual é aquela desfrutada dentro do espaço da vida privada. Apenas liberdade moral é definida de forma explícita como obediência às leis que o homem dá a si mesmo. Neste capítulo, portanto, faremos uma análise dos sentidos em que o termo é utilizado, a fim de podermos compará-los aos sentidos em que os críticos do genebrino o utilizam, e assim sermos capazes de afirmar se eles estão falando da mesma coisa, ou se um erro categorial está sendo cometido, pois o próprio Rousseau afirma que “não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa” (1973, p. 34). Assim, entendendo cuidadosamente os sentidos do termo liberdade, poderemos verificar em que medida as críticas dos liberais se mantêm.

### 1. Liberdade Natural

Iniciamos nossa reflexão do termo liberdade considerando-o sob a perspectiva natural. Para isso, analisaremos os argumentos do filósofo genebrino contidos especialmente no *Segundo Discurso* sobre algumas características do homem no estado de natureza e como essas características se relacionam com a liberdade natural. Baseados nesses argumentos, entendemos que o sentido do termo corresponde à independência do indivíduo em relação aos demais. Em outras palavras, na fase inicial do estado de natureza, cada um conta apenas com suas próprias forças para conservar-se, e isso significa que os homens bastam a si mesmos. Veremos ainda que a liberdade natural implica o cuidado que cada um dispensa a si mesmo, de forma a atender às suas

necessidades físicas. E finalmente, considerando o *Contrato social*, podemos afirmar que liberdade natural diz respeito à ausência de ligação política, porquanto Rousseau afirma que rompido o pacto social, cada um volta à condição anterior a este. A questão que se coloca é: será que Rousseau está dizendo que retornaremos à vida solitária do estado de natureza ou apenas que não faremos parte de nenhum corpo político? E ainda: faz sentido falarmos em liberdade natural fora de um contexto jurídico? A liberdade do homem natural é sinônimo de liberdade natural? Vamos analisar.

### 1.1 No estado puro de natureza

Para entendermos esse sentido de liberdade, é preciso considerar que no estado de natureza existem fases<sup>2</sup> que caracterizam o modo de vida do homem. Na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau descreve o homem como um ser que vivia completamente isolado dos demais, sem nenhum tipo de relação social permanente, “sem propriedade de qualquer espécie”, abrigando-se em qualquer lugar e, frequentemente por uma noite (ROUSSEAU, 1973, p. 253). Trata-se, portanto, do puro estado de natureza. Neste, o autor também afirma que o homem não possuía domicílio fixo, e não sentia necessidade dos outros, mesmo porque era raro encontrar outro homem, e se encontrasse, eles não se falavam porque não havia linguagem<sup>3</sup> até então. Rousseau comenta que eles se “encontravam talvez somente duas vezes na vida” (1973, p. 252), de modo que, eles não se conheciam. Há uma menção dessa ideia no *Emílio*, quando Rousseau diz que o homem primitivo não sabe o que seja uma rotina, um costume, um hábito, o que fez ontem não influi no que faz hoje e nunca segue uma fórmula (1999, p. 196).

Outro ponto sobre o estado puro de natureza é que a relação íntima ou a satisfação sexual, segundo Rousseau, ocorria por acaso e dependia da ocasião e do

---

<sup>2</sup> Rousseau deixa claro, logo nos primeiros parágrafos do *Segundo Discurso*, que apesar de ser importante examinar a origem do homem desde o “primeiro embrião da espécie”, para bem julgar o estado natural, ele, no entanto, deixa de lado uma análise do ponto de vista anatômico, ou seja, se as unhas do homem eram retorcidas como garras, se era peludo como um urso ou se andava com quatro pés, como imaginava Aristóteles, e começa sua análise partindo do ponto de como o homem como era conhecido em sua época, ou seja, supondo o homem “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas”, (ROUSSEAU, 1973, p. 244). Nesse sentido, é importante dizer que Rousseau faz apenas “conjecturas vagas e quase imaginárias” (1973, p. 243).

<sup>3</sup> Nesse sentido, Rousseau comenta, no *Segundo Discurso*, que o homem só desenvolveu a linguagem porque precisou persuadir os outros homens quando estavam reunidos (1973, p. 254). Mas isso aconteceu bem posteriormente em relação à fase de que estamos tratando. A única linguagem que dispunha nessa fase era o grito da natureza, e a usava apenas quando precisa de socorro ou quando estava em perigo, ou ainda quando sentia fortes dores. De qualquer modo, “não era de muito uso no curso comum da vida” (ROUSSEAU, 1973, p. 254).

desejo, e assim que terminava o ato sexual, cada um seguia seu caminho, voltando a ficar só. Ele diz: “os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente, segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade” (ROUSSEAU, 1973, p. 253). Em outro lugar, ele afirma que a relação sexual era desprovida de qualquer sentimento, o contato era puramente animal, e “uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais” (ROUSSEAU, 1973, p. 266). Nem mesmo a relação entre mãe e filho perdurava. A mãe amamentava o filho por sua própria necessidade (talvez seja porque suas mamas ficavam doloridas e o leite vazava pelo bico do seio), mas com o passar do tempo, a amamentação se tornava algo ruim, de modo que continuava a fazê-lo não porque precisava, mas pela necessidade do filho (ROUSSEAU, 1973, p. 253). E este, por sua vez, assim que “tinha forças para procurar pasto, não tardava a abandonar a própria mãe” (ROUSSEAU, 1973, p. 253). Rousseau diz que: “O próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela” (1973, p. 266). Eles então se afastavam e nem eram mais capazes de reconhecer um ao outro (ROUSSEAU, 1973, p. 253). Esse modo de comportamento entre mãe e filho sugere, pois, uma tendência natural ao afastamento. Rousseau diz ainda: “é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante” (1973, p. 256). E mais: “Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavras, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes”, assim vivia o homem natural (ROUSSEAU, 1973, p. 262). Sobre o completo desinteresse do homem primitivo pela convivência e sua falta de aspiração pela vida social, Robert Derathé explica:

O primitivo basta-se a si mesmo, ele dispensa facilmente a assistência dos seus semelhantes, ele não experimenta nenhum desejo pela vida em sociedade, que, aliás, ele é absolutamente incapaz de conceber. Enquanto vive no isolamento, ele não aspira de modo algum a vida social, dela não sente de modo algum necessidade. Sob sua forma primitiva, a sociabilidade se reduz, para Rousseau, ao sentimento de piedade, que ele descreve tão longamente no *Discurso sobre a desigualdade*, e sobre o qual insiste novamente no *Emílio* (2009, p. 226).

Todos esses argumentos demonstram que o homem, na fase inicial do estado de natureza, tinha uma vida independente.

## 1.2 Independência

A partir desse ponto, vamos considerar as passagens que não dizem mais respeito àquela fase inicial do estado natural, mas a uma na qual começam a surgir as primeiras relações sociais. Nessa fase é possível perceber que, apesar de se formarem as primeiras famílias, a independência ainda faz parte da característica do homem primitivo. No *Segundo Discurso*, Rousseau diz o seguinte: “[...] o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto necessário seu auxílio, tornando-se depois disso iguais, e então, o filho, inteiramente independente do pai, só lhe deve respeito sem nenhuma obediência” (1973, p. 279). É possível afirmar com base nessa passagem que a liberdade natural significa, por um lado, independência e, por outro, não sujeição. Assim, mesmo que a ideia de não sujeição esteja mais ligada à liberdade política do que à liberdade natural propriamente, de certa forma, porém, ela já está presente, por assim dizer, nessa segunda fase do estado de natureza, posto que a não sujeição ocorre numa relação entre pai e filho, onde este deixa de obedecer ao tornar-se igual ao pai. No *Emílio* Rousseau afirma que o homem natural (selvagem) não obedece a ninguém e não tem outra lei senão sua vontade (1999, p.130).

Quanto à ideia de independência de fato, seu significado consiste basicamente em bastar a si mesmo ou não depender de ninguém para sobreviver. Assim, podemos imaginar que o filho, à semelhança do homem na fase inicial do estado natural, tendo atingido a idade suficiente para prover a própria subsistência, abandona os pais e passa a ser o único juiz dos meios necessários para conservar-se, tornando-se senhor de si. Isso significa que ele irá, por exemplo, caçar, pescar, colher frutos das árvores, etc., como lhe aprouver, sem consultar, sem pedir permissão, sem ter que dar satisfação, porque não apenas não depende de ninguém, bem como ninguém depende dele. Robert Derathé comenta, nessa perspectiva, que o estado de natureza é essencialmente um estado de independência. Vejamos o que diz: “admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais” (DERATHÉ, 2009, p. 197). No *Emílio*, Rousseau comenta que o homem natural “*não cede à autoridade* nem ao exemplo, e só age [...] como lhe convém” (1999, p. 196) (grifo meu). Edgard Cabral Cardoso contribui no entendimento dessa ideia ao afirmar que “cada indivíduo, bastando a si mesmo, permanece assim indiferente aos outros homens, pois que raras são as ocasiões do contato, e quando se

dão, se desfazem de pronto, mantendo cada qual sua independência” (2006, p. 13).

Há outra passagem que nos ajuda a perceber uma característica da liberdade natural. Ela está no capítulo VIII do *Contrato Social*. Neste capítulo, Rousseau trata das vantagens do estado civil ou, em outras palavras, de alguns aspectos da vida do indivíduo antes e depois do contrato social. Na verdade, ele faz uma comparação entre o estado de natureza e o civil, e conclui que, com o contrato social, perdermos a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventuramos e podemos alcançar, e ganhamos, no lugar daquela, a liberdade civil e a propriedade de tudo que possuímos (ROUSSEAU, 1973, p. 42). É possível afirmar, com base nas palavras do filósofo, que liberdade natural significa poder fazer tudo aquilo que um indivíduo se propõe a fazer, de ir até onde seus braços e pernas podem levá-lo, cujo único limite está nas próprias capacidades ou forças físicas (ROUSSEAU, 1973, p. 42). Com efeito, o indivíduo pode ir e vir aonde puder e quando quiser, se ele tiver condições físicas e disposição para isso. Pode também, por ser naturalmente livre, colher e comer a variedades de frutos que desejar se for capaz. Pela mesma razão, pode escolher uma gruta para passar a noite, produzir instrumentos, por exemplo, uma vara para pescar, posto que teve habilidade para fazê-lo, bem como pode ou lutar pela gruta que estava em posse de outro indivíduo ou para conservar aquela em que fora o primeiro ocupante. Evidentemente que ele não pulará de cima de uma árvore alta, pois, se pular, dependendo da altura, é provável que se machuque ou morra. De certo que não ousaria fazer isso, pois, segundo Rousseau, a primeira preocupação que o homem teve foi com a própria conservação (1973, p. 266), e o amor ao bem-estar era o único móvel das ações humanas (1973, p. 267). De qualquer maneira, podemos dizer que a força física está ligada aos limites do próprio corpo. Sobre isso Rousseau comenta no *Emílio*: “quem faz o que quer é feliz quando basta-se a si mesmo; é o caso do homem que vive no estado de natureza. Quem faz o que quer não é feliz quando suas necessidades ultrapassam suas forças” (ROUSSEAU, 1999, p. 77). Nesse mesmo sentido, Edgard Cabral Cardoso comenta que no puro estado de natureza a força é o juiz das disputas (2006, p. 16). E diz ainda:

Esta independência do indivíduo no estado de natureza, calcada sobre sua auto-suficiência, é precisamente a determinação da liberdade natural. Todo indivíduo no estado de natureza é livre para fazer tudo aquilo que estiver ao alcance de suas capacidades, ou pelo menos tentar fazer tudo aquilo que ele acredita estar ao alcance de suas capacidades. Não há aí qualquer limitação externa ao homem, mas

única e exclusivamente suas limitações intrínsecas determinadas por sua constituição natural (CARDOSO, 2006, p.15).

E de acordo com Elaine Camunha, ter liberdade natural:

significa que se faz tudo o que se quer, como impor uma opinião a outrem, adquirir, usurpar ou proteger um bem etc., até o limite dos meios de cada um. Assim, a aquisição do que se deseja é proporcional à força que se tem, de modo que quanto mais força alguém possui, mas satisfeita é a sua vontade (2005, p. 52).

Continuando a explicação, se independência é, por assim dizer, a principal característica da liberdade natural, se ela desaparece, a liberdade natural, por sua vez, se colapsa. É isso que Rousseau nos explica no *Segundo Discurso* ao falar a respeito da condição necessária para acabar com a liberdade natural, a saber, a dependência do outro para a própria conservação. Como é uma passagem bastante significativa para o que estamos tentando explicar, mesmo sendo um pouco extensa, fazemos questão de colocá-la na íntegra. Nela Rousseau diz:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicavam a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, [...] mas, desde o instante em que um homem sentiu a necessidade do socorro de outro, desde de que se percebeu útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão [...] (1973, p. 270).

Mas até chegar a esse ponto, um longo caminho foi percorrido. Seria interessante acompanhar todo o percurso realizado hipoteticamente pelo filósofo, até o momento mencionado. Mas, como alguns deles nos afastariam do nosso objetivo, faremos apenas uma breve passagem, focando nossa atenção tão somente nos argumentos que explicam como a dependência se introduziu na vida do homem.

Primeiramente, surgiram dificuldades na obtenção de alimentos, como a altura das árvores e a concorrência com outros animais. A diferença das terras, dos climas e

das estações também dificultaram a vida humana, pois à margem do mar e dos rios eles acabaram inventando a linha e o anzol para poderem se alimentar. Aqueles que viviam mais longe do litoral inventaram o arco e flecha. Essas dificuldades, contudo, não justificam uma aproximação. Rousseau supõe que foram “grandes inundações ou tremores de terra que cercaram com água ou precipícios regiões habitadas” (1973, p. 269), e também revoluções no planeta que formaram ilhas, de modo que os homens que viviam nesses lugares foram forçados a se aproximarem. Eles também acabaram aproveitando essa nova condição no sentido de que, quando tinham necessidade, se uniam em bandos para capturar uma presa. Uma sucessão imensa de acontecimentos se fez necessária para os homens chegarem a estabelecer as primeiras sociedades, tanto que Rousseau dá um salto de séculos, pela abundância de coisas que teria a dizer, mas o tempo não lhe permitiria fazê-lo (1973, p. 268). Assim, o próximo passo que o homem dá foi construir uma moradia. Isso possibilitou o surgimento das famílias, que acabaram se tornando uma pequena sociedade, e nasceu a ideia de uma espécie de propriedade. Rousseau comenta que tudo começa a mudar de aspecto, tendo em vista que, de uma vida nômade, as pessoas passam a se fixar num lugar, formando com isso uma nação particular ligada não por leis, mas por costumes semelhantes, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos (1973, p. 269). O filósofo comenta que na época desses acontecimentos<sup>4</sup>, os homens já estavam longe do primeiro estado de natureza (ROUSSEAU, 1973, p. 270).

Assim, a partir do momento em que o indivíduo, para fazer as coisas que desejava, passou a depender do auxílio de outras mãos ou sentiu necessidade do socorro do outro, começou a deixar de ser livre do ponto de vista natural. No estado puro de natureza, afirma Rousseau, os homens “viveram tão livres” quanto podiam porque faziam tudo sem depender dos demais. Suas obras restringiam-se apenas àquilo que um único homem podia criar (1973, p. 270).

Sigamos agora o argumento do autor do *Segundo Discurso* sobre a origem da sociedade civil. Ele diz o seguinte: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1973, p. 265). Para Rousseau, portanto, o estado civil se torna possível a partir do momento que o homem

---

<sup>4</sup> Por exemplo, os homens criaram o hábito de se reunirem em frente de suas casas ou em torno de uma grande árvore, e logo surgiram a música e as danças, bem como, o olhar que lançaram um para o outro fez nascer a ideia de comparação, que não é senão o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício (ROUSSEAU, 1973, p. 269).

introduz a ideia de propriedade. Mas ele explica que “foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumenta-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza” (ROUSSEAU, 1973, p. 265 e 266). Acima mencionamos apenas alguns desses progressos. Assim, é possível dizermos que quando a ideia de propriedade se estabeleceu de fato, o homem já havia perdido boa parte de sua liberdade natural, pois como o próprio Rousseau comenta, a ideia de propriedade não nasceu abruptamente (1973, p. 265). As relações de dependência já estavam estabelecidas de certa maneira.

Avançando na explicação, a propriedade foi um elemento decisivo que faltava para destruir por completo a liberdade natural, pois ela intensifica ainda mais a relação de dependência que, neste caso, ocorre entre proprietário e não proprietário, fazendo com que o trabalho deixasse de ser espontâneo para se tornar compulsório, produzindo escravos e pobreza extrema (ROUSSEAU, 1973, p. 271). Evidentemente, sem essa relação de dependência não seria possível sujeitar o homem. Em outras palavras, a dependência é condição necessária para haver sujeição (ROUSSEAU, 1973, p. 264).

No *Emílio* há uma passagem na qual Rousseau explica que liberdade natural tem a ver com não depender de auxílio, ou seja, agir somente dentro do limite de nossas próprias forças. É um trecho longo, porém muito importante para compreensão do seu pensamento. Ele diz:

Tua liberdade, teu poder só vão até onde vão tuas forças naturais, e não além; todo o resto não passa de escravidão e de prestígio. A própria dominação é servil quando depende da opinião, pois dependes dos preconceitos dos que governas pelo preconceito. Para conduzi-los como queres, deve conduzir-te como eles querem. Basta que eles mudem de maneira de pensar e terás forçosamente de mudar de maneira de agir. Os que estão perto de ti só têm de saber governar as opiniões do povo que acreditas governar [...]. Faça o que for, nunca tua autoridade real superará tuas faculdades reais. Assim que for preciso enxergar pelos olhos dos outros, será preciso querer pelas suas vontades. Meu povo é meu súdito, dirás altivamente. Seja. Mas tu, quem és tu? O súdito de teus ministros. E os ministros, quem são eles? Os súditos de seus empregados, de suas amantes, dos criados de seus criados. Tomai tudo, usurpai tudo, e depois gastai o dinheiro à mancha; erguei baterias de canhão; montai cadafalso e rodas; promulgai leis e éditos; multiplicai os espíões, os soldados, os carrascos, as prisões, as cadeias; podres homenzinhos, de que vos serve tudo isso? Não sereis melhor servidos, nem menos roubados, nem menos enganados, nem mais absolutos. Continuareis a dizer: nós queremos, e continuareis a fazer o que os outros querem. O único que faz a sua vontade é aquele que não precisa para tanto colocar o braço de outrem na ponta dos seus. [...] O homem

verdadeiramente livre só quer o pode e faz o que lhe agrada (ROUSSEAU, 1999, p. 75-76).

Na mesma perspectiva, encontramos no *Segundo Discurso*:

o homem, de livre e independente que era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, [...] a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (ROUSSEAU, 1973, p. 273).

Concluindo este ponto, diante da passagem do *Contrato Social* em que Rousseau fala a respeito das *primeiras sociedades*<sup>5</sup>, podemos afirmar que a liberdade natural possui o sentido de não se ter qualquer tipo de obrigação em relação ao outro. Rousseau comenta na passagem que o homem, assim que atinge a idade da razão – idade em que é capaz de prover a própria subsistência –, torna-se, em virtude disso, dono da própria vida. Antes, porém, de alcançar essa idade, o filho está ligado ao pai, por dele depender para conservar-se, e o pai de certa maneira está ligado ao filho pelos cuidados que lhe deve. Isso significa que durante a fase da infância, o pai tem obrigação de cuidar do filho, e este, por sua vez, obrigação de obedecê-lo. Mas quando os cuidados paternos não são mais necessários, isto é, quando o filho está grande e forte o bastante para zelar por si mesmo, ambos se tornam livres de suas obrigações. Essa ideia tem muito a ver com a ideia de independência. Na verdade, não ter obrigação para com os demais seria uma consequência da independência.

No *Emílio*, há uma passagem na qual a liberdade natural parece ter o sentido de sermos dependentes apenas da necessidade. Nela, Emílio diz quanto mais observava as obras<sup>6</sup> dos homens, mais notava que, de tanto eles quererem ser independentes, mais se tornavam escravos, e gastavam a própria liberdade em vãos esforços para garanti-la (1999, p. 667). O problema observado pelo personagem da obra é o apego das coisas que, por sua vez, causa dependência. Assim, os termos liberdade e dependência são

---

<sup>5</sup> Livro I, Capítulo II.

<sup>6</sup>Essas obras foram observadas por Emílio durante uma viagem que durou quase dois anos pelos grandes e pequenos Estados da Europa, ou seja, trata-se da análise de leis e instituições políticas. Assim, essa observação não trata de homens no estado de natureza, estamos cientes disso. No entanto, cremos que seja possível aplicar ao sentido de liberdade natural, sem forçar uma interpretação, pois Rousseau está falando de liberdade no sentido de não depender de coisas desnecessárias, como veremos. De qualquer maneira, se Rousseau está se referindo à liberdade política exclusivamente, a não dependência seria algo comum aos dois sentidos de liberdade, cuja diferença seria, no sentido político, a não dependência pessoal (ROUSSEAU, 1973, p. 42).

mutuamente excludentes. Com efeito, se alguém desejar ser livre, mas ao mesmo tempo se apegar às coisas, como os bens materiais ou o poder, por exemplo, cairá numa contradição. É o caso dos homens mencionados acima. Rousseau conta que eles, para não cederem à torrente de coisas, apegavam-se a mil coisas (1999, p. 667). Isso é uma contradição! O conselho, digamos assim, para resolver o problema é simples: “acho que para nos tornarmos livres nada temos que fazer; basta não querer deixar de sê-lo” (1999, p. 667). Para compreendermos esse conselho, vamos para outra passagem no mesmo livro, onde se lê: “Naturalmente os homens não são nem reis, nem nobres, nem cortesões, nem ricos; todos nascem nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie; enfim, todos são condenados à morte” (1999, p. 288). Portanto, ceder apenas à necessidade significa ceder às coisas que fazem parte da existência humana e que não podem ser mudadas, como por exemplo, ser uma criatura com faculdades limitadas, que está sujeita a adoecer e a morrer, que é incapaz de realizar todos os seus desejos, etc. Justamente por serem necessárias, cabe aceitá-las e buscar viver o melhor possível tendo isto em mente. Nesse sentido, vejamos um trecho um pouco longo, que reproduz mais algumas ponderações de Emílio:

Venha ela [a necessidade] quando quiser, deixar-me-ei levar sem constrangimento, e, como não quero combatê-la, a nada me apego para me segurar. Procurei em nossas viagens saber se encontraria algum cantinho de terra onde pudesse ser absolutamente meu; mas em que lugar junto aos homens não dependemos mais de suas paixões? Tudo bem examinado, descobri que meu próprio desejo era contraditório, pois, ainda que eu não dependesse de nenhuma outra coisa, dependeria pelo menos da terra em que me tivesse estabelecido; minha vida estaria ligada a essa terra como a das dríades estava ligada às suas árvores; descobri que, sendo domínio e liberdade duas palavras incompatíveis, eu não podia ser dono de uma cabana deixando de sê-lo de mim (ROUSSEAU, 1999, p. 667-8).

Portanto, o homem naturalmente livre é completamente senhor de si. Sua única obrigação é o cuidado que deve a si mesmo. Ele é livre naturalmente, sobretudo porque é independente. Qualquer vínculo de obrigatoriedade e de dependência dos demais não existe no estado de natureza. Eis a razão de estar subtendido no pensamento rousseauiano que a liberdade natural é perfeita no sentido de que nesta somos completamente independentes. Ele diz: “As crianças, até mesmo no estado de natureza, gozam de uma liberdade imperfeita semelhante àquela que os homens gozam no estado civil” (1999, p. 77), pois neste estado há em certa medida relações de dependência

mútuas.

### 1.3 Consequência da natureza humana

Rousseau também afirma que a liberdade natural, além de ser comum a todos os homens, é também uma consequência da natureza humana (1973, p. 29), no sentido de que todos buscam os meios necessários de conservar-se. Georges Beaulavon, em uma nota de rodapé do *Contrato Social*, nos ajuda a compreender o significado da expressão “natureza humana” dizendo que não se trata de qualquer noção metafísica, mas apenas de condições fisiológicas e psicológicas (ROUSSEAU, 1973, p. 29). Assim, podemos afirmar que a necessidade de conservação obriga o homem a alimentar-se, pois se trata de uma necessidade fisiológica. E ao chegar à fase física na qual se torna grande e forte o bastante, buscará ele próprio sua comida, haja vista que se sente capaz para isso, e portanto, não quer depender dos pais. Trata-se de atender a uma necessidade psicológica. No contexto da passagem acima, Rousseau afirma que a primeira lei do homem é proteger a própria conservação e seus primeiros cuidados são para consigo (1973, p. 29). Nesse aspecto, Vital Francisco Celestino Alves comenta:

A liberdade natural, como sustenta o genebrino, é o primeiro de todos os bens e a felicidade consiste no bom uso dela. Ser livre é *cumprir os desígnios da vida humana em consonância com a ordem da natureza*. O homem guarnecido de sua liberdade natural é tão somente aquele que *sente e conduz suas ações seguindo as inclinações da sua própria natureza*. É estar em harmonia consigo. Segundo Rousseau, *a liberdade faz parte da constituição humana* (ALVES, 2017, p.132) (grifo meu).

É possível, diante do que foi posto, fazermos uma relação entre liberdade natural e o *amor de si*. Rousseau explica no *Segundo Discurso* que “o amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação” (1973, p. 313). Ou seja, em virtude desse amor, o homem guia suas ações na direção da própria sobrevivência e bem-estar. Segundo Rousseau, o amor de si está presente desde os primeiros momentos da vida humana e permanece até os momentos finais. Ele explica isso no *Emílio* da seguinte maneira:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. [...]

*Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante cuidado é e deve ser zelar por ela continuamente* (1999, p. 273-274). (grifo meu)

Assim, por amar a si mesmo, o homem procura sempre o seu próprio bem e cuidado. De modo que, quando atinge a idade em que não precisa mais dos cuidados dos pais, desliga-se deles, porque é natural que procure sua independência, assumindo ele mesmo o controle das ações necessárias para conservar-se.

#### **1.4 Ausência de ligação política**

A passagem para explicar esse aspecto da liberdade natural está no Capítulo VI do Livro I, “Do pacto social”. Nela, Rousseau explica que se o pacto social for violado, “cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional, pela qual renunciara àquela” (1973, p. 38).

Vimos acima que a liberdade natural faz parte do puro estado de natureza. Entretanto, podemos dizer que ela não é exclusiva daquele estado, pois se Rousseau afirma que podemos retomar nossa liberdade natural no caso de violação do pacto, significa que podemos viver livres do ponto de vista natural fora de um ordenamento político. Em outras palavras, liberdade natural não é sinônimo da condição primitiva do ser humano, mas simplesmente ausência de ligação política, pois se a liberdade natural supusesse o estado de natureza original, como voltaríamos a viver num “estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá” (ROUSSEAU, 1973, p. 234)? Assim, a liberdade natural pode ser pensada também num mundo após um pacto ter ocorrido e se desfeito.

Para contribuir com nossas reflexões, vejamos o posicionamento do comentador Renato Moscateli de que a liberdade natural deve ser considerada do ponto de vista jurídico. Ele questiona, com base no que Rousseau diz<sup>7</sup> sobre as vantagens de trocar a independência natural pela liberdade civil se, tomando o estado de natureza como parâmetro, não seria mais adequado falar em independência no estado natural do que em liberdade<sup>8</sup> (2008, p.71). Isso porque no cálculo feito por Rousseau na transição do modo de vida natural para o social, deve ser assegurado que os homens permanecerão livres. Nessa transição, a liberdade que os homens possuem no sentido de não dependerem da

---

<sup>7</sup>*Contrato Social* (livro II, capítulo IV).

<sup>8</sup> No sentido metafísico e não propriamente liberdade natural, pois como veremos, ele diferencia a liberdade do homem natural da liberdade natural.

vontade arbitrária de ninguém no tocante à sua conservação, será mantida no estado social. Porém, com uma diferença. O limite da liberdade não será mais a força física de cada um, mas a vontade geral, que é a vontade deles mesmos. Por conseguinte, os homens ganham o equivalente do que perderam, a saber, a liberdade civil no lugar da independência natural (ROUSSEAU, 2008, p.72). Ainda assim, Rousseau afirma claramente que a liberdade natural deve ser substituída pela liberdade civil. Como, então, explicar essa substituição se o que havia no estado natural era apenas independência? Para sustentar seu pensamento, o comentador diz que é necessário entender que a liberdade do homem natural não é um simples sinônimo da liberdade natural. Para isso, deve-se considerar o uso do termo liberdade no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Contrato Social*. Ele diz:

No primeiro, o objetivo é reconstruir a história hipotética da gênese da sociedade tendo o homem selvagem como ponto de partida, e ao desempenhar essa tarefa Rousseau acaba narrando também as origens da liberdade como algo oposto ao impulso do instinto natural, como uma qualidade metafísica. No segundo, a intenção é analisar os princípios do direito político, e nessa discussão inclui-se o conceito de uma liberdade chamada de natural porque tem “por limites apenas as forças do indivíduo” (MOSCATELI, 2008, p. 72).

Assim, segundo Moscateli, o uso do termo liberdade natural faz sentido se considerado sob o ponto de vista jurídico, ou seja, liberdade natural em contraste com a liberdade civil, dado que os contextos das passagens nas quais Rousseau se refere à liberdade natural, tanto no *Contrato Social* quanto no *Segundo Discurso*<sup>9</sup>, dizem respeito ao direito político<sup>10</sup>, “demonstrando que faz sentido apenas depois que a instituição do Estado é posta em cena, quando pode ser pensada em oposição à liberdade civil” (MOSCATELI, 2008, p. 73). Com efeito, a liberdade natural, segundo o comentador, pode ser entendida, de um ponto de vista jurídico, como ausência de ligação entre os homens, ou ainda, a condição de estar fora de qualquer tipo de pacto de associação. Assim, a afirmação contida no *Contrato* de que se houver a quebra do pacto social, cada um tem o direito de retomar sua liberdade natural, significa que o homem voltará a gozar de sua independência natural exatamente como a desfrutava antes do pacto. Ainda segundo Moscateli, isso não significa que o homem voltará a viver como um simples animal, ou que voltará ao seu estado primitivo, mas simplesmente que não

<sup>9</sup> Ver Rousseau (2003, p. 178 e 185).

<sup>10</sup> Isto é, aquilo que se relaciona ou resulta a partir de um acordo entre as partes.

fará mais parte de um corpo político. Portanto, liberdade natural significa aquela liberdade “que os indivíduos desfrutam ao viverem fora de qualquer associação política” (MOSCATELI, 2008, p. 73).

Portanto, se a liberdade natural significa independência, deve-se fazer a ressalva de que ela não diz respeito somente a uma independência como se pode ter no puro estado de natureza, mas à condição de se estar fora de qualquer pacto social.

Apesar do fim do estado puro de natureza, i.e., do estado de completo isolamento – quando as relações sociais se desenvolvem e se formam as primeiras famílias –, ainda faz sentido falar que os filhos, ao se tornarem independentes dos pais, gozam de liberdade natural para cuidarem da própria vida. Se eles, entretanto, decidem continuar obedecendo, será um tipo de convenção, mas não se trata de uma relação política, de acordo com Moscateli (2008), pois esta implica um pacto de associação ou a formação de uma comunidade civil.

## **2. Liberdade política**

As obras de cunho político de Jean-Jacques Rousseau não apresentam uma passagem específica na qual ele afirme diretamente o que seja liberdade política. Na verdade, ele não usa a expressão “liberdade política”, pois prefere empregar “liberdade civil” para se referir ao tipo de liberdade de que desfrutam os membros de uma república. Entretanto, numa leitura atenciosa do *Contrato Social*, é possível depurar com certa segurança aquilo que o filósofo pensava acerca do assunto. Assim, com base nessa leitura, observamos que liberdade política está relacionada principalmente com a deliberação pública ou a participação dos cidadãos<sup>11</sup> na elaboração das leis. Ela também possui algumas características que compõem, por assim dizer, o seu conteúdo. Entre elas, sublinham-se a questão de ela ser resultado de uma convenção e, por outro lado, a questão de que liberdade política tem a ver com não estar sujeito à vontade de outrem, bem como não sujeitar ninguém a nossa vontade.

Tomando essa perspectiva do conceito como chave de leitura, consideramos importante fazer, em primeiro lugar, uma breve análise do pensamento do filósofo com respeito à condição dos homens antes do estado civil, posto que, segundo Rousseau, eles chegaram a um ponto em que se não se unissem, pereceriam (1973, p. 37). Mas que

---

<sup>11</sup> Segundo Rousseau, quando os homens realizam o pacto social, eles recebem, em particular, o nome de cidadãos, pois participam da autoridade soberana, ou seja, do poder de fazer as leis do Estado. Ver o *Contrato Social*, Livro I, Capítulo VI.

ponto foi esse? Uma descrição resumida da histórica hipotética descrita por Rousseau nos ajuda a compreender por qual a razão os homens uniram-se, e também a perceber que algumas noções da liberdade política começaram, em certa medida, a surgir no estado de natureza em sua segunda fase. Portanto, nossos comentários sobre isso estão baseados principalmente nas passagens do *Segundo Discurso* e em apenas uma passagem do *Contrato Social*, como veremos. Em seguida, exploraremos as passagens que mencionam direta e indiretamente a liberdade política como expressão da vontade livre e deliberativa, participação pública, alienação, votos da assembleia, exercício de soberania e obediência às leis.

### **2.1 Condição humana antes do estado civil**

Rousseau afirma no *Segundo Discurso* que a condição nascente do homem no estado de natureza era de quase completo isolamento (1973, p. 256, 266). Ele não tinha qualquer necessidade de seus semelhantes, pois bastava a si mesmo (1973, p. 262). Durante os primeiros tempos da narrativa conjectural exposta pelo filósofo, lemos que surgiram algumas dificuldades, como por exemplo, a altura das árvores, a concorrência com os outros animais por alimento, a ferocidade destes que lhe ameaçavam, invernos longos, anos estéreis e rudes, verões escaldantes, entre outros (ROUSSEAU, 1973, p. 266). Essas dificuldades, todavia, não foram suficientes para justificar a procura de assistência, pois, apesar de cruéis, por assim dizer, o homem foi capaz de conservar-se sem o auxílio dos demais. Essas adversidades, obrigando-o aos exercícios do corpo, o tornaram cada vez mais forte, ágil, rápido na corrida e vigoroso no combate (1973, p. 266). Segundo Rousseau, o homem “aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens” (1973, p. 266). Entretanto, ele comenta no *Contrato Social* que surgiram novos obstáculos no estado de natureza que sobrepujaram, pela sua resistência, as forças que o homem possuía para enfrentá-las (ROUSSEAU, 1973, p. 37). Se considerarmos que esses obstáculos surgiram na segunda fase do estado de natureza – na qual os homens já estavam vivendo em família e, por causa disso, perderam um pouco de sua ferocidade e vigor e, portanto, eram menos capazes de combater as bestas selvagens (ROUSSEAU, 1973, p. 268), e que já estavam enfraquecidos por causa da fabricação de instrumentos para satisfazerem suas necessidades – podemos conjecturar que eles se tratam de dificuldades para obter alimentos, somada à sua perda de capacidade para adquiri-los. Assim, os homens não tiveram alternativa, a não ser contar

com a assistência de seus semelhantes para poderem conservar-se. Caso não mudassem de vida –, isto é, se não se unisse aos demais –, o gênero humano desapareceria (ROUSSEAU, 1973, p. 37).

No *Segundo Discurso* Rousseau explica que somente em situações raras os homens contavam com o auxílio dos demais, a saber, quando havia um interesse comum. Nesse sentido, por exemplo, eles se uniam em bandos, ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre (ROUSSEAU, 1973, p. 267). Assim, fazendo uma relação entre essa ideia descrita no *Segundo Discurso* ao que o filósofo escreve no *Contrato*, podemos pensar que essas situações raras se tornaram cada vez mais frequentes, até chegarem àquele ponto de grandes dificuldades (escassez de comida, por exemplo) no estado de natureza, e que por isso, tiveram de se unir uns aos outros. Rousseau fala também em grandes catástrofes terrestres, como inundações e terremotos, os quais formaram ilhas e forçaram as pessoas a viverem juntas. No entanto, serem forçadas a viverem juntas por circunstâncias geológicas e climáticas ainda não é suficiente para obrigá-las a agir em comum acordo. Tais circunstâncias apenas favorecem uma aproximação física. Mas a necessidade pela busca de alimento constitui o fator principal da união entre elas. Dizendo de outra maneira, a necessidade<sup>12</sup> foi responsável por fazer com que os indivíduos formassem um conjunto de forças para enfrentar os novos obstáculos do estado de natureza, pois, de acordo com Rousseau, a força de cada um não era o bastante para suportar e superar as grandes adversidades (1973, p. 37). Portanto, o quadro descrito pelo autor parece indicar que a partir do momento que a natureza ameaçou a sobrevivência dos homens, e estes não podendo resistir sozinhos, uniram-se em torno de um interesse comum, a saber, a própria conservação.

Posto isto, é possível afirmar que a união em torno da busca por alimento introduz a noção de deliberação, pois de uma maneira ou de outra<sup>13</sup>, eles precisavam decidir sobre como ou o que fazer para obterem alimento. Mas essa união inicial, ainda

---

<sup>12</sup> No *Emílio*, Rousseau explica que, no fundo, o que nos leva a precisar do outro é a nossa fraqueza. Vejamos o que diz: “A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles” (1999, p. 286). Nesse sentido Arlei de Espíndola comenta que “está na fraqueza e na impotência de Emílio, que tendem a fazê-lo sentir o peso da sua solidão, a pedra de torque para o despertar da sociabilidade. É resultante de sua miséria, portanto, a precisão e o interesse de sair do estado de isolamento (2007, p. 85).

<sup>13</sup> Alguma forma de comunicação gestual ou sonora, ainda bem rudes.

fraca<sup>14</sup>, não diz respeito à união política, evidentemente. Trata-se – não obstante haja um interesse comum – apenas de uma agregação para propósitos imediatos. De qualquer modo, sendo forçados pelas adversidades a se aproximarem, e entre essas adversidades pode-se incluir a oposição dos interesses particulares<sup>15</sup>, os indivíduos teriam que empenhar os únicos instrumentos de que dispunham para conservar-se, a saber, sua força e liberdade sem se prejudicar. A questão é como fazer isso? A resposta para essa questão é o *Contrato Social*. Nesta obra, observamos a preocupação do filósofo com a liberdade no que diz respeito ao ordenamento social. Vejamos suas palavras: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1973, p. 38). Nessa frase há duas expressões que podem ajudar na compreensão da liberdade política. São elas, “forma de associação” e “só obedece a si mesmo”.

## 2.2 Vontade livre e deliberação<sup>16</sup>

Inicialmente, vamos analisar uma passagem do *Contrato Social* no Capítulo II do Livro I, a fim de podermos perceber como algumas noções do conceito, a respeito das quais estamos tentando indicar, podem estar presentes no estado de natureza. Sabemos que o autor não está se referindo a elas de modo direto. Entretanto, é possível afirmar que as noções de vontade livre e deliberação podem compor a ideia de liberdade política. Vejamos.

Segundo Rousseau, quando os filhos se tornam iguais aos pais, ou seja, quando atingem a idade da razão, é natural que eles se desliguem de seus pais e passem a viver

---

<sup>14</sup> Fraca porque, segundo Rousseau, os homens estavam começando a “adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los” (1973, p. 267) em virtude das situações em que precisavam da assistência um do outro. A união durava somente até conseguirem o que queriam. Além de ser passageira, a união era instável. Nesse sentido, Rousseau conta, por exemplo, que se eles se unissem para caçar um veado, “cada um sentia que para tanto devia ficar no seu lugar” (1973, p. 267). Mas se passasse uma lebre ao alcance de um deles, não há dúvida de que abandonaria o cerco ao veado e perseguiria a lebre, pouco se importando com o compromisso que fizera com o grupo pela caça ao veado. Além disso, para eles não havia previdência e não se preocupavam com o futuro distante, nem mesmo com o dia de amanhã (ROUSSEAU, 1973, p. 267).

<sup>15</sup> Imaginemos, por exemplo, se na busca por alimentos, não haja acordo sobre o cardápio, digamos assim, quando cada um deseja comer algo diferente do outro, por exemplo, um deseja veado, outro peixe, outro coelho, e assim por diante. O que poderá acontecer? Todos ficarem com fome, porque sozinhos não conseguem capturar a presa, mas juntos há mais chance de conseguir. Rousseau comenta “se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou” (ROUSSEAU, 1973, p. 49) (grifo meu).

<sup>16</sup> Na verdade, esse subitem e os demais dentro deste tópico seguem a mesma linha de raciocínio. No entanto, achamos por bem fazer essas divisões didáticas, tendo em vista proporcionar ao leitor um modo prático para relacionar as ideias.

por conta própria. Entretanto, se os filhos desejarem continuar ligados aos pais, será um ato livre da vontade deles. Os pais, por sua vez, podem ou não concordar. De todo modo, se continuarem ligados será por convenção. O que estamos tentando dizer é que tanto os pais quanto os filhos deliberam acerca de permanecerem unidos e fazem isso porque querem voluntariamente. Como dissemos acima, essa convenção da família<sup>17</sup> não é política<sup>18</sup>, porque está circunscrita ao âmbito privado. Todavia, o que é importante para nosso assunto é percebermos que nesse exemplo todos demonstram sua vontade livremente. Vemos que não há uma imposição nem dos pais de manterem os filhos ligados a si, nem dos filhos de obrigarem os pais a aceitá-los. Pais e filhos, pois, formam as primeiras sociedades convencionais a partir de uma decisão voluntária e autônoma na qual resolvem ficar ligados uns aos outros.

Pensando nas características acima mencionadas, vejamos agora o *Contrato Social*, o Capítulo V do Livro I, que indica a liberdade política como deliberação. Nela Rousseau escreve: “Um povo, diz Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de dar-se a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública [...]. [mas] conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo” (1973, p. 37).

Há dois elementos nessa passagem sobre a liberdade política como deliberação pública. O primeiro diz respeito a um povo entregar-se a um rei, e o segundo, à formação do povo enquanto tal. Nos dois casos está pressuposto o processo deliberativo, visto que ambos resultam de uma convenção. Nesse sentido, Rousseau diz para Grotius que antes de um povo decidir dar-se a um rei, houve uma deliberação, na qual os homens, reunidos em torno de um interesse comum, decidiram formar um só corpo<sup>19</sup>. Esse corpo social, chamado de povo, é resultado, portanto, de um acordo unânime entre os indivíduos. Eis a razão da legitimidade dos homens, como povo,

---

<sup>17</sup> Rousseau diz que a família é a única sociedade natural. Ainda assim, quando pais e filhos decidem permanecer ligados depois que os filhos crescem, ou seja, quando atingem a idade da razão, tal ligação já não é mais natural, e a família só se mantém por convenção (1973, p. 29). E mais: “O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames” (1973, p. 268).

<sup>18</sup> Uma sociedade, para que possa ser considerada política, deve, além de ser resultado de uma convenção, ligar-se por regulamentos e leis. Mesmo uma reunião de famílias, pode-se dizer que esta constitui uma nação particular, ligada por costumes e características comuns, pelo mesmo modo de vida e alimentos e pela influência comum do clima, segundo Rousseau (1973, p. 269), mas não é um corpo político.

<sup>19</sup> Esse ato é, por assim dizer, o primeiro ato deliberativo. “Constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (ROUSSEAU, 1973, p. 37). É a primeira de todas as convenções, da qual se seguirão, por exemplo, desejar entregar-se a um rei, ou até mesmo dar-se a um chefe, como também “a lei da pluralidade dos sufrágios”.

escolherem um governante para si, porque se não há uma convenção anterior em que tenha ficado estabelecida uma unidade, a eleição de um rei teria de ser unânime para ser legítima, porquanto caso os indivíduos não fossem um só corpo, por que os menos numerosos seriam obrigados a se submeter à decisão dos mais numerosos? É a pergunta que Rousseau faz (1973, p. 37). E ainda, “donde sai o direito de cem votar em nome de dez que não o querem de modo algum?” (ROUSSEAU, 1973, p. 37). Somente se forem um só corpo, uma decisão majoritária torna-se legítima. A própria lei que determina as regras do sufrágio, de acordo com Rousseau, pressupõe deliberação pública. Assim, uma convenção, social ou política, para que tenha legitimidade, os indivíduos envolvidos devem ter plena oportunidade de expressarem suas opiniões a respeito de qualquer assunto de interesse coletivo, participando dessa maneira do processo deliberativo.

Ainda no Capítulo V do Livro I, é possível encontrar mais um exemplo do que seja liberdade política como deliberação pública. Rousseau afirma que há grande diferença entre “subjugar uma multidão e reger uma sociedade” (1973, p. 36). A diferença consiste basicamente em função da submissão, do interesse a ser atendido e do bem a ser obtido. Uma multidão significa que os homens, mesmo estando reunidos fisicamente, eles estão isolados uns dos outros, no sentido de que cada um busca o seu interesse particular ou de outro, que pode ser de apenas um indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Por essa razão, Rousseau vê numa multidão, homens submetidos a um só<sup>20</sup>. Ele diz: “Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação” (ROUSSEAU, 1973, p. 36). Por outro lado, uma multidão pode perder sua característica qualificadora e ganhar a qualidade de sociedade, ao deixar de submeter-se ao interesse privado, buscando o interesse comum. Portanto, por definição, o interesse só pode ser considerado comum e condizente com o bem público, se todos tiverem oportunidade de se expressarem de alguma maneira<sup>21</sup>. Do contrário, como se poderia dizer que tal coisa é pública ou comum?

Complementando ainda essa ideia, podemos afirmar que numa associação todos podem decidir voluntariamente de acordo com suas convicções, porque nesse arranjo político ninguém está obrigado a fazer a vontade do outro. O mesmo não pode ser

---

<sup>20</sup> Considerando o contexto histórico, Rousseau expressou-se em referência a um rei. Mas, “um só”, figura sempre o interesse de um particular, que pode remeter não apenas a um rei, mas a todos quantos essa qualificação possa ser concatenada.

<sup>21</sup> Não necessariamente falando, porque a opinião de cada um pode ser conhecida por meio do sufrágio. Comentaremos isso mais à frente.

afirmado de uma agregação, pois onde há submissão, os membros não passam de escravos. Com efeito, não se escutam as vozes das pessoas, por não haver espaço para deliberação pública, e de fato é impossível que exista tal ambiente nesse modelo, haja vista que prevalece sempre o interesse privado do governante ou do grupo a que se está submetido. Nunca é possível chegar ao bem público ou ao interesse comum, simplesmente porque ele não existe numa agregação. Vale a pena insistir na afirmação de que a liberdade política é condição necessária para que qualquer arranjo social receba o nome de corpo político. Rousseau comenta no *Segundo Discurso* que num sistema político despótico, por exemplo, o único que faz uso da palavra é o déspota, sua palavra é lei, e “a única virtude que resta aos escravos é a mais cega obediência” (1973, p. 286), ou seja, nesse modelo de ordenamento político os súditos nada são. Com efeito, onde o direito à expressão é cerceado e a liberdade política é tolhida, tem-se um governo da “lei do mais forte” (ROUSSEAU, 1973, p. 286), isto é, uma forma de organização ilegítima. Edgard Cabral Cardoso, em seu comentário sobre a corrupção do Estado, de certa forma mostra a diferença entre uma agregação e uma associação:

A usurpação do Estado por parte do indivíduo é de tal forma contrária aos fundamentos do verdadeiro pacto social que aí não mais reina a liberdade, seja ela em seu momento natural, pois que há sujeição ao outro, seja em seu momento civil, pois que a lei não mais é determinada segundo os mandamentos da vontade geral, mas segundo os interesses particulares do indivíduo. Assim, vemos, no caso extremo da corrupção, uma massa de homens absolutamente não livres, sob o nome de súditos, e um único indivíduo livre, o déspota, que goza de sua liberdade natural acrescida de novas forças trazidas pela usurpação do Estado (CARDOSO, 2006, p. 17-18).

Considerando os componentes que caracterizam uma associação, pode-se observar que o ato de associar-se pressupõe a vontade livre de cada um de unir-se aos demais em torno de um bem comum<sup>22</sup>. Por outro lado, é possível objetar que os homens se uniram não por vontade livre, mas por necessidade, isto é, por causa das grandes dificuldades no estado de natureza e da sua própria fraqueza. Entretanto, observando com atenção o que Rousseau diz, mesmo que a necessidade justifique uma união, seja ela uma agregação ou uma associação, no *Contrato Social* a preocupação do autor é com a formação de um corpo político legítimo e, para isso, é essencial que cada

---

<sup>22</sup> Segundo uma nota de rodapé, Lourival Gomes Machado comenta que “No contexto social, [...] o bem comum é noção coletiva, incluindo-se por isso mesmo, na consciência de cada um, e todas as decisões, visando a atendê-lo, serão decisões de um “corpo político”, isto é, de uma sociedade consciente de sua unidade, necessidades e aspirações (ROUSSEAU, 1973, p. 36).

indivíduo queira livremente unir-se aos outros. Em outros termos, embora a necessidade tenha sido e continue sendo responsável por unir os homens, não é ela que caracteriza o corpo político, e sim a vontade livre. Nesse sentido, vontade livre significa não submeter-se<sup>23</sup> à vontade de outro homem e nem submetê-lo à sua. Por isso, dentro da lógica do pensamento de Rousseau, obedecemos somente a nós mesmos. A expressão “só obedece contudo a si mesmo” implica que a liberdade política possui aqui dois aspectos básicos. O primeiro, como já foi mencionado, a não sujeição. O segundo, a autonomia ou autodeterminação. Nesse sentido, Rousseau comenta que “para se alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo<sup>24</sup>” (1973, p. 53). Ou seja, cada um opina não de acordo com um partido, uma facção, uma seita, etc., mas de acordo com o próprio sentimento ou pensamento, orientando-se somente por si mesmo. Portanto, na forma de associação republicana delineada por Rousseau, os homens são livres do ponto de vista político porque agem somente de acordo com a própria consciência, e jamais são submetidos ou dependentes da vontade de particulares.

### 2.3 Participação política

Nessa “forma de associação” republicana é possível perceber que a liberdade política se manifesta na participação de cada um dos associados nas decisões de interesse coletivo. Isso porque “o ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (ROUSSEAU, 1973, p. 39), sendo o mesmo responsável por elaborar as leis do Estado. Como vimos, é exatamente isso que dá legitimidade ao pacto social. Quando – desde sua origem, passando por todos os seus

---

<sup>23</sup> Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau explica que liberdade política não significa fazer o que se tem vontade, mas não estar submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa (Rousseau, 2006, 371-372). Vontade no contexto da passagem quer dizer fazer o que se quer sem se importar com o outro. Portanto, Rousseau critica àqueles que pensam que ser livre é fazer o que se quer mesmo que pra isso alguém seja prejudicado. É claro que ninguém pode ser considerado livre se não faz o que tem vontade. Mas a vontade para ser livre, politicamente falando, precisa está dentro dos parâmetros da justiça. Ou seja, só pode ser satisfeita se e somente se não prejudicar a liberdade do outro. Assim, pode-se afirmar que a liberdade é política por se tratar da satisfação da vontade comum em oposição a vontade privada. Rousseau diz que: “na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer o que a liberdade de um outro lhe proíbe, e a verdadeira liberdade jamais é destrutiva de si mesma” (2006, 371-372).

<sup>24</sup>No terceiro capítulo pretende-se explicar que apesar de que cada um vota de acordo consigo mesmo, o voto, no entanto, deve expressar o que é melhor para a comunidade, ou seja, a vontade geral. Neste sentido, trata-se de mostrar como se forma essa vontade nos indivíduos, já que ela não é natural como a vontade particular.

movimentos – há diálogo público, no qual todos os membros têm oportunidade de manifestar abertamente sua vontade, seus pensamentos, suas sugestões, ideias e críticas, sem nenhum constrangimento, em busca do bem coletivo, pode-se afirmar que aí existe um legítimo corpo político. Sobre a participação política, Paulo Sérgio Cruz Barbosa comenta: “como é possível a realização do pacto social? A possibilidade da efetivação deste está na participação política” (2013, p. 72); e mais: “a participação do cidadão na comunidade é necessária para a construção da liberdade política” (2013, p. 72), visto que “o pacto social dá ao cidadão o direito de participar e pertencer diretamente ao corpo político tendo que obedecer somente à vontade geral” (2013, p. 76).

Outra passagem do *Contrato Social* onde há indícios que podem ser usados para sustentar a ideia de participação política como expressão de liberdade, encontra-se Capítulo II do Livro IV, que trata do tema dos sufrágios. Nela Rousseau comenta que quando uma lei é proposta na assembleia do povo, cada um dos membros do soberano deve manifestar sua opinião acerca de tal lei, a fim de se saber se a mesma está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles (1973, p. 127). É verdade que o autor não era favorável a longas discussões (1973, p. 125), pelo risco que estas poderiam trazer no sentido de mais prejudicar do que ajudar na busca de consensos sobre a vontade geral. Isso não significa, contudo, que não se pode debater de modo algum. Há um lugar para os cidadãos poderem participar, por meio da comunicação verbal, com suas opiniões, mas a mais objetiva, favorável ou definitiva, digamos assim, é aquela feita por meio do sufrágio. Vale lembrar que o soberano é “composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia” (ROUSSEAU, 1973, p. 39). Isso quer dizer que cada cidadão não somente tem direito de participar das assembleias populares, bem como deve exercê-lo para que o soberano seja constituído como tal e as leis tenham verdadeira legitimidade.

#### **2.4 Alienação total**

Como afirmamos, este tópico faz parte do nosso esforço para compreendermos o pensamento político de Jean Jacques-Rousseau, a fim de que nossas reflexões possam ter ligações corretas com o tema geral proposto. Trata-se, portanto, de um enfrentamento direto das ideias do autor para sabermos discerni-las bem e até que ponto são elas adequadamente expostas nas críticas dos liberais.

Assim, para que a união política seja justa e perfeita tanto quanto possa ser, é fundamental e necessário que cada um se entregue, com todos os seus direitos, a toda a

comunidade. Essa alienação total é um ato deliberativo e, portanto, pressupõe a liberdade política.

Se atentarmos para o objetivo que Rousseau pretende alcançar ao propor esta condição, percebemos a coerência de seus argumentos a respeito da alienação, bem como, por meio desta, a possibilidade de atingir seu alvo. Ora, se cada um se entrega totalmente, e nesse sentido compreende que não pode reservar absolutamente qualquer direito somente para si<sup>25</sup>, e por outro lado, entende também que não pode pedir um direito que não possa ser concedido aos demais, haverá com isso igualdade de condições, e por haver igualdade de condições, haverá uma sociedade igualmente justa<sup>26</sup>. Consideremos, por exemplo, a hipótese de alguém desejar ter o direito de explorar outro indivíduo. Então, deve lembrar-se da condição necessária da alienação, ou seja, esse direito será concedido aos demais sem exceção. A questão que se coloca é: será a exploração algo bom? A lucidez de um homem permitiria a este deixar-se explorar? Sendo assim, por que alguém desejaria prejudicar outro indivíduo sabendo que o mal cairia sobre si também? Isso é pouco provável. Por isso Rousseau afirma que “ninguém” se interessaria em tornar a alienação onerosa. Por outro lado, querer o bem para si<sup>27</sup> parece ser o mais razoável e natural. Sobre isso, diz o autor:

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 (ROUSSEAU, 1999, p. 377).

---

<sup>25</sup> Se algum particular reservasse somente para si algum direito, como não há um juiz entre ele e público, ele próprio julgaria suas ações e não demoraria, segundo Rousseau, a querer julgar os demais. Nesse caso, haveria desigualdade e injustiça. Nesse sentido, diz o autor, “o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã” (ROUSSEAU, 1973, p. 38-39).

<sup>26</sup> No início do *Contrato*, Rousseau afirma que se esforçará para unir aquilo que o direito permite ao que o interesse prescreve, “a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”, pois pergunta se pode existir “alguma regra de administração legítima e segura”. Com isso ele mostra que seu propósito é oferecer um modelo de ordenamento político legítimo, cujo fundamento se estabelece no princípio da justiça. No *Emílio*, Rousseau comenta que *justiça* não é apenas uma palavra abstrata, ou um mero ser moral formado pelo entendimento, mas verdadeira afecção da alma iluminada pela razão, que por sua vez não é mais que um processo ordenado de nossas afecções primitivas (Rousseau, 1999, p. 308). Isso significa que nos importamos com o outro por extensão do amor que temos por nós mesmos. Rousseau comenta que “o amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana” (1999, p. 308).

<sup>27</sup> Segundo Rousseau, o primeiro sentimento que temos é o cuidado por nós mesmos. Ele chama esse sentimento de “amor de si”. Esse amor nasce conosco e nunca nos abandona. Ele é a fonte de nossas paixões, e dele derivam todas as outras (1999, p. 273). Rousseau diz que “o amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; e como zelariamos dessa maneira se não tivéssemos por ela o maior interesse?” (1999, p. 274).

Não obstante a alienação ser um dos elementos necessários para atingir uma sociedade bem ordenada, em lugar algum ela deve ser imposta, para Rousseau. Se levarmos em conta a importância e o lugar de primazia que a liberdade possui no pensamento político do filósofo genebrino, presume-se que cada um é livre para pensar a respeito e decidir o que fazer. De qualquer modo, é importante perceber que decidir na direção da alienação seria, de certa maneira, optar por aquilo que é vontade geral<sup>28</sup>, pois esta é “sempre partidária do interesse público, isto é, da equidade, de maneira que é necessário apenas ser justo para se estar seguro de seguir a vontade geral” (ROUSSEAU, 1995, p. 31).

O filósofo explica que a vontade geral nada mais é senão a vontade dos cidadãos por aquilo que é comum a todos e a cada um. É por essa razão que não podemos pensar que a vontade geral é a vontade de todos, pois a vontade só pode ser considerada geral se e somente se ela representar o interesse comum, caso contrário, não passará de uma soma das vontades particulares. Dizendo de outra maneira, o que faz a vontade ser geral é, sobretudo, o que existe de comum nos vários interesses individuais; ou ainda, o ponto em que todos os interesses concordam. O autor afirma que quando os homens se acham reunidos em assembleia, considerando-se tão somente um único corpo, eles têm apenas uma vontade comum, a saber, sua conservação e o bem-estar geral (ROUSSEAU, 1973, p. 49). Portanto, quando “cada um põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral” (ROUSSEAU, 1973, p. 39), o resultado não seria o bem comum? Será que ao decidirmos entregar-nos, não estaríamos reconhecendo a igualdade e a justiça como um bem comum? Se a vontade geral é sempre certa e o povo sempre irá querer seu próprio bem (ROUSSEAU, 1973, p. 52), podemos dizer seguramente que a igualdade e a justiça se encontram entre aqueles objetos de interesse comum. A justiça é, de todas as virtudes<sup>29</sup>, a que mais concorre para o bem comum, afirma Rousseau no *Emílio* (1999, p. 336). A menos que a pessoa seja má<sup>30</sup> cidadã, ela sempre desejará a justiça.

---

<sup>28</sup> No segundo capítulo, ao tentarmos responder as críticas dos liberais, analisaremos mais profundamente os argumentos de Rousseau acerca desse conceito tão importante na sua teoria política.

<sup>29</sup> Desenvolveremos alguns argumentos sobre a relação entre a consciência moral e a vontade geral no item que trata da solução de Rousseau para o problema entre liberdade e autoridade no capítulo 2. De qualquer modo, a deliberação da vontade geral sempre pressupõe liberdade política.

<sup>30</sup> Má no sentido de não agir de acordo com a vontade geral ou no sentido de colocar seus interesses particulares ou privados acima do interesse comum. Mas é mau, sobretudo por abafar a voz da consciência moral (explicarei o sentido desse termo no capítulo 2). Nesse sentido Rousseau comenta que o preceito de agirmos para com os outros da maneira como queremos que eles ajam para conosco está fundamentado na consciência e no sentimento, pois qual a razão de me colocar no lugar do outro e ainda mais sabendo que jamais estaria no lugar dele? E também, o que garante que o outro fará aquilo que fiz

## 2.5 Votos da assembleia

Como foi mencionado no item anterior, o pacto social produz um corpo moral e coletivo, no lugar da pessoa particular de cada contratante, o qual é responsável por fazer as leis do Estado. Esse corpo é chamado de soberano por seus súditos. É possível percebermos a liberdade política sendo exercida nos votos das assembleias soberanas. Rousseau comenta que a pessoa pública, formada a partir da união das pessoas particulares, é composta “de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (1973, p. 39). Logo, presume-se que cada membro do corpo político possui uma função, e o desempenho desta é imprescindível para que o corpo funcione adequadamente. Se considerarmos esta função do ponto de vista político, trata-se de participar da assembleia para contribuir com as deliberações públicas. Assim, cada voto é indiscriminadamente essencial nesse processo, porquanto por meio do voto de todos os cidadãos, as decisões tomadas podem ser legitimadas, e por outro lado, podem alcançar a vontade geral. Portanto, as assembleias constituem os espaços para debates<sup>31</sup>, discussões, opiniões, manifestações, críticas, posicionamentos, divergências, enfim, um lugar absolutamente público no qual a liberdade política pode e deve ser plenamente exercida.

Rousseau denomina esse corpo político ou pessoa moral sob perspectivas diferentes, não obstante se trate da mesma pessoa. Ele diz que a união das pessoas particulares era chamada antigamente de cidade, hoje, porém, é chamada de república. Quando o corpo é visto por dentro, digamos assim, por seus membros, ele é chamado de Estado, quando passivo, e soberano quando ativo<sup>32</sup>. “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam em particular, *cidadãos*” (ROUSSEAU, 1973, p.39). É importante notar que como cidadãos, os membros do corpo participam da autoridade soberana, ou seja, eles têm o dever ou a

---

quando estive no seu lugar? Rousseau diz: “o mau tira vantagem da probidade 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” (1999, p. 308 numa nota de rodapé).

<sup>31</sup> Segundo Rousseau, quando a vontade geral deixa de prevalecer, significa que o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, em seguida surgem contradições e debates (1973, p. 124). Ele também afirma que “quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante será a vontade geral; porém os longos debates prenunciam o declínio do Estado” (ROUSSEAU, 1973, p. 125). Essas passagens parecem indicar que Rousseau não é muito favorável aos debates. No entanto, o problema parece não ser o debate em si, mas riscos de nos afastarmos da vontade geral quando eles são longos.

<sup>32</sup> Os termos “ativo” e “passivo” se diferenciam no sentido da função que o corpo executa. No momento de fazer as leis, ele chama-se de soberano. Ao executá-las, ele é passivo.

responsabilidade pela elaboração das leis. A cidadania, portanto, no sentido atribuído por Rousseau, garante a todos os associados liberdade política.

## 2.6 Exercício da soberania

Há uma relação entre a associação e o exercício da soberania. Como vimos, numa associação cada um dos associados só obedece a si mesmo, não havendo, portanto, submissão; já numa agregação, Rousseau comenta que não ver senão uma multidão subjugada a um senhor (1973, p. 36). Essa relação consiste, por assim dizer, na autodeterminação, no sentido de não haver um poder acima do soberano. Isso não significa que ele pode fazer qualquer coisa que quiser<sup>33</sup>, e sim que não obedece a ninguém, mas somente à própria vontade.

Rousseau comenta que “[o] pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania” (1973, p. 54) E também afirma que “[o] soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser” (1973, p. 41). O soberano pode, então, legislar livremente de acordo com sua própria vontade. Nesse sentido, a possibilidade de se transferir a vontade do soberano para outrem não se coaduna com a natureza da soberania (ROUSSEAU, 1973, p. 50), porque o soberano é, por definição, um ser coletivo, “só pode ser representado por si mesmo”. Isso significa que os membros do corpo político precisam estar reunidos<sup>34</sup> para que haja soberania e para que a vontade seja considerada geral. Caso contrário, com que segurança se pode afirmar que tal vontade é do povo se ele não estiver presente? Não há coerência. Portanto, o próprio povo deve manifestar o seu desejo. Ele pode, contudo, transferir a execução de sua vontade, mas seria nulo e contraditório fazer isso com a própria vontade. Por essa mesma razão, a vontade do soberano não pode ser dividida, porquanto havendo apenas uma parte do povo, a vontade será somente dessa parte. Assim, “a vontade ou é geral ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 1973, p. 50).

---

<sup>33</sup> No capítulo 2, pretendo explicar os limites do poder soberano como parte da resposta às críticas liberais.

<sup>34</sup> Rousseau comenta no Capítulo XII do livro III sobre a necessidade do povo se reunir para poder legislar. Ele diz: “Não tendo o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse *reunido*. O povo reunido – dir-se-á –, que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o foi há dois mil anos. Os homens mudaram de natureza?” (1973, p. 109, grifo meu). E também: “Enquanto muitos homens *reunidos* se consideram um único corpo, eles não tem senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem estar” (ROUSSEAU, 1973, p. 123, grifo meu).

O filósofo explica que no primeiro caso, “essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto” (ROUSSEAU, 1973, p. 50).

Outra implicação da soberania consiste em não poder fazer compromissos futuros que signifiquem sua submissão a uma vontade particular. No caso, por exemplo, do soberano querer, no presente, aquilo que um homem qualquer deseja, não há problema algum, porque o soberano tem como saber se tal vontade é ou não é contrária à vontade geral. Isso pode acontecer quando a vontade particular e a geral coincidem. Mas no caso de se comprometer com o que tal homem vai querer futuramente é absurdo, segundo Rousseau, por que o que garante que haverá coincidência novamente? Portanto, fazer esse tipo de compromisso futuro é “submeter a vontade a grilhões” (ROUSSEAU, 1973, p. 41).

Considerando os argumentos acima, de que o soberano age somente por conta própria, que sua vontade não pode dar-se em representação, que seu poder não pode ser dividido, que não pode fazer compromissos futuros que a sujeitem a alguém, é possível afirmar que a soberania concede a cada membro da associação um espaço livre de qualquer dependência de terceiros, para poder colocar em prática sua liberdade política.

Uma passagem fundamental que exemplifica a liberdade política como exercício da soberania encontra-se no Capítulo VI do Livro II do *Contrato*, quando Rousseau diz que “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade” (1973, p. 59). Isso nada mais é senão definir o modo como o corpo político agirá para conservar-se. Ele fará isso por meio da elaboração das leis<sup>35</sup>. É necessário, portanto, que o povo se reúna a fim de poder estatuir para si. Parece claro que isso requer o envolvimento de todos os membros do corpo para que o bem a ser encontrado não seja de apenas uma parte, mas seja de fato do corpo inteiro. Assim, estar presente nos debates e nos diálogos das assembleias, manifestando abertamente suas opiniões e votando sobre as matérias de natureza comum, demonstra a natureza da liberdade política.

Portanto, agir de acordo com a lei que se estatui para si mesmo, além de demonstrar liberdade política, demonstra também uma relação com a liberdade moral. Nesse sentido, o comentador escreve que “a liberdade política somente será possível

---

<sup>35</sup>A lei nada mais é senão o registro da vontade exclusiva do corpo político. Ela se pauta, em todos os casos, pela vontade geral e sempre representa o bem público. Pretendo aprofundar esse conceito na resposta aos críticos liberais de Rousseau, no capítulo 2.

quando houver responsabilidade moral que é a obediência à lei” (BARBOSA, 2013, p. 83).

## 2.7 Obediência à lei

Um ponto fundamental da liberdade política diz respeito à obediência às leis. Como vimos acima, Rousseau explica que o corpo político formado a partir do ato de associação, apesar de ser chamado por diferentes nomes, trata-se da mesma pessoa pública. O mesmo acontece em relação aos membros. Para explicar essa afirmação, vejamos a diferença de papéis atribuída por Rousseau às pessoas que compõem o corpo político. Ele diz que o membro do soberano, no papel de criador das leis, é cidadão. Quando, porém, se encontra na obrigação de obedecê-las, é súdito (ROUSSEAU, 1973, p. 39). Portanto, embora se trate da mesma pessoa, a qualidade de *súdito* é diferente da de *cidadão*, e é preciso saber diferenciá-las para não haver confusão no uso desses termos (ROUSSEAU, 1973, p. 40). Assim, considerando essas perspectivas, poder-se-ia pensar que há diferença entre liberdade civil e liberdade política, no sentido de que os membros, na qualidade de cidadãos, exercem a liberdade política, e na qualidade de súditos, obedecendo às leis que eles mesmos instituíram, exercem a liberdade civil. Rousseau, no entanto, não parece fazer uma distinção, no *Contrato Social*, entre esses termos. Em nossa compreensão, o conceito de liberdade civil usado por ele engloba tanto a participação no poder soberano quanto a obediência às leis da vontade geral. A diferença mesmo seria somente de perspectiva, mas conceitualmente, trata-se do mesmo sentido de liberdade.

Na passagem do estado de natureza para o estado civil, houve uma substituição da liberdade natural pela liberdade civil. Aquela conhecia seu limite apenas nas forças físicas de cada indivíduo, esta, porém, conhece apenas os limites da vontade geral. Isso significa que no estado de natureza o homem pode fazer tudo o que quer, a não ser que não consiga por uma questão de limitação física. Ele tem “direito ilimitado a tudo o que aventura e pode alcançar” (ROUSSEAU, 1973, p. 42). Assim, se ele deseja se alimentar do fruto de uma árvore, que esteja ao alcance de seus braços, nada poderá impedi-lo. O mesmo acontece com a liberdade civil. Os membros podem fazer tudo o que a lei lhes permitir. Falando de outra maneira, assim como o homem natural não pode ir além de sua capacidade física, o homem civil não pode agir contrariamente à lei. Com efeito, a

liberdade civil ou política representa o dever de cumprir aquilo que é regulado pelo soberano<sup>36</sup>. Nesse sentido, Paulo Sérgio Cruz Barbosa comenta que:

O outro aspecto que pode ser sinônimo de liberdade política é exatamente a obediência à lei. Depois que o povo como soberano cria as leis, resta agora como súdito, obedecê-las. É nesse sentido que a fonte da soberania está na responsabilidade moral de cada cidadão que forma o corpo político. Ao obedecer a si mesmo o povo está sendo justo consigo e construindo a liberdade política (2013, p. 83).

No Capítulo VI do Livro II do *Contrato Social*, o filósofo responde a uma dúvida referente à liberdade política, a saber, como podemos ser livres estando sujeitos à lei? A resposta consiste em mostrar que como a lei não passa do registro da nossa vontade, não há contradição. Em outros termos, haveria contradição no conceito somente se nossa submissão fosse a uma vontade particular. Assim, somos livres para obedecermos à lei que nós mesmos contribuímos para a sua criação.

Por fim, no capítulo<sup>37</sup> no qual Rousseau trata especificamente da lei, ao comentar que “quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista” (1973, p.60), isso parece indicar que se trata da mesma matéria e das mesmas pessoas, ou ainda caso se queira, da lei e do povo. A diferença é de perspectiva, ou seja, de um lado, as pessoas cumprem o papel de cidadãs na criação das leis, e do outro, as mesmas pessoas exercem o papel de súditas na obediência às leis que elas próprias elaboraram. Lourival Gomes Machado observa o seguinte: “Os dois pontos de vista são o ponto de vista dos membros do soberano, ao estatuírem a lei, e o ponto de vista dos súditos, que a obedecerão, tendo-se presente que membros do soberano e súditos são os mesmos indivíduos que constituem o copo político (ROUSSEAU, 1973, p. 60).

### 3. Liberdade moral

No *Contrato Social*, Rousseau afirma que liberdade moral é a “única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si, porque o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade” (1973, p. 43). A fim de podermos compreender com mais clareza esse tópico sobre a liberdade moral dentro do

---

<sup>36</sup> É chamado assim chamado por seus membros na condição de *ativo*, ou seja, quando a multidão encontra-se reunida em um corpo para elaborar as leis (Rousseau, 1973, p.39 e 41).

<sup>37</sup> Capítulo VI do Livro I do *Contrato Social*.

*Contrato*, é necessário considerar a forma como o filósofo caracteriza o homem no estado de natureza no tocante à moralidade, para em seguida percebermos de que modo a liberdade moral se torna uma realidade no estado social.

### 3.1 O homem no estado de natureza

O homem selvagem é *amoral*. Rousseau escreve 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” (1973, p. 257). Um dos argumentos que explicam a amoralidade no estado de natureza é que nessa condição os homens eram completamente independentes uns dos outros. Não havia deveres comuns e cada um estava interessado apenas na sua própria conservação e no seu bem-estar. Suas ações se limitavam a atender às suas necessidades físicas. A vida era “simples, uniforme e solitária” (ROUSSEAU, 1973, p. 247). O homem selvagem era autossuficiente e os outros lhe eram indiferentes. De acordo com Rousseau: “é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que de um macaco ou de um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo” (1973, p. 256). Nessa perspectiva, Lili Pontinta Cá comenta que

esse homem recebia tudo aquilo que era necessário para sua sobrevivência da própria natureza. Ele não conhecia alguns mecanismos que o homem social precisa para se manter, já que a própria natureza sabe muito bem cuidar dele, lhe dotando de elementos necessários para sua manutenção e conservação, sem necessitar de outrem ou de faculdades artificiais. [...] O homem natural era autárquico, pois a natureza lhe concedeu uma condição cuja independência do outro é plena, isto é, em nada precisava de seu semelhante – relação não fazia parte da sua vida. (2014, p. 268)

Importa dizer ainda que neste estado de natureza as ações humanas eram guiadas por dois sentimentos naturais – o amor de si e a piedade. Em virtude desse amor, o homem buscava seu bem-estar e subsistência. O filósofo o define da seguinte maneira: “o amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação” (ROUSSEAU, 1973, p. 313). Isso significa que o homem não deseja prejudicar os demais, mas deseja apenas sobreviver e desfrutar dos dons que a natureza lhe oferece. No *Segundo Discurso*, o autor comenta que podia imaginar o homem

“fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades” (ROUSSEAU, 1973. p. 244) As suas atividades, portanto, estavam direcionadas a esse fim. E mais,

O homem selvagem depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Caso, por vezes, tenha que disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes, sem antes ter comparado a dificuldade de vencer com a de encontrar em outro lugar sua subsistência, e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz (ROUSSEAU, 1973. p. 298).

Com efeito, ele até poderia infligir uma violência a outro homem, mas era impossível à vítima pensar que aquele lhe fez alguma maldade ou que teve a intenção de prejudicá-lo ou ofendê-lo. Na violência que os homens faziam um ao outro no estado natural, não havia qualquer tipo de maldade, insolência ou despeito (ROUSSEAU, 1973. p. 313), mas apenas uma disputa por alimento em que o mais forte vencida. O que perdia não se sentia ofendido. O que poderia acontecer era sentir dor por um mau êxito na disputa de uma caça, apenas isso, mas jamais ódio ou desejo de vingança, pois estas paixões nascem após uma ofensa. E ofensa só é possível no estado de convivência social, tendo em vista que a ofensa significa uma vontade deliberada de fazer o mal ao outro. É o desprezo pela pessoa do outro. E homens que viviam sozinhos e isolados, que ainda não tinham aprendido a compararem-se e a apreciarem-se, que se pautavam por si mesmos, que só olhavam para si porque não havia mais ninguém que pudesse ser expectador deles a não ser eles mesmos, sendo seus próprios juízes em relação aos seus méritos pessoais, esses homens simplesmente não poderiam ofender um ao outro. Apenas em sociedade a ofensa é produzida no coração humano, bem como os males que dela decorrem. Portanto, guiado por essa paixão natural, não havia razão para um homem fazer bem ou mal a outro. Não havia, com efeito, “nem mal a temer nem bem a esperar de ninguém” (ROUSSEAU, 1973, p. 257).

Sobre a piedade, Rousseau afirma:

Representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ele nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer a sua voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou um

velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte (1973. p. 260).

Vimos que o amor de si leva o homem a velar por si, e nessa passagem o autor diz que a piedade o modera. É possível afirmar que para conservar-se, o homem seria capaz de fazer qualquer coisa. Entretanto, ao ver a infelicidade e a dor de seu semelhante, ele se sensibiliza, se compadece, sente uma repugnância imediata, que está para além de qualquer raciocínio. Ou seja, ao mesmo tempo em que sente a necessidade de cuidar de si mesmo, se esse cuidado custasse o sofrimento de seu semelhante, ele seria capaz, pela piedade, de abrir mão do cuidado de si mesmo naquele momento, visto que sofreria diante da dor do outro. Trata-se, pois, de um impulso natural que o impede de prejudicar a outrem, a menos que a sua própria vida ou subsistência seja ameaçada. Neste caso, ele não teria outra escolha, preferiria a si mesmo.

Outro ponto é que quando se fala em moralidade, necessariamente o termo pressupõe deveres comuns entre pessoas comprometidas com eles, bem como a existência de relações sociais duradouras. A moralidade, pois, requer convivência para fazer sentido, tendo em vista que ela se direciona ao outro. A questão que se coloca é: como pode existir moralidade entre indivíduos que vivem isolados, que nada tem a ver um com o outro, que se encontram esporadicamente, onde mesmo a relação sexual é casual e, tão logo satisfeito o desejo, cada um volta a seguir seu caminho (ROUSSEAU, 1973, p. 253) sem mais se reconhecerem (ROUSSEAU, 1973, p. 266)? Onde nem mesmo a relação entre mãe e filho perdura (ROUSSEAU, 1973, p. 253)? Esse era o modo característico de vida do homem natural, segundo Rousseau, errante pelas florestas, sem guerra e sem qualquer comunicação ou ligação (1973, p. 262).

Outro ponto, diz respeito à oposição entre a expressão “impulso do mero apetite é escravidão” e a expressão sobre a liberdade moral ser “a única a tornar o homem verdadeiramente livre”, contida no *Contrato*. Seguramente, a primeira indica que o homem selvagem, por guiar-se apenas por seus apetites, era “escravo” deles. De acordo com Moscateli, essa escravidão, nos termos de Rousseau, “não é algo mau em si mesmo, pois constitui uma condição análoga à dos outros animais, que se dá na imediatez das relações com o mundo” (2008, p. 61). Rousseau comenta que “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, (...) começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais” (1973, p. 142). Ainda nesse sentido, o filósofo

afirma que o homem selvagem, por não fazer uso da razão ainda, não tem necessidade de outro guia além dos seus instintos naturais, sendo por isso governado somente por seus apetites (1999, p. 1.137).

### 3.2 Liberdade moral no estado civil

Com efeito, seria um erro anacrônico, na verdade, desenvolver quaisquer comentários explicativos acerca da liberdade moral levando em consideração o estado puro de natureza. Isso porque a moralidade tem origem somente a partir do estado social<sup>38</sup>. Um longo caminho<sup>39</sup>, entretanto, foi percorrido para que uma ação fosse considerada moral.

Quando, porém, em virtude de uma série de acontecimentos<sup>40</sup>, o homem começou a ter consciência de seus atos, percebeu que não era como os animais, que era capaz de se afastar do impulso do mero apetite, a determinar-se por sua própria vontade e não mais pelo arbítrio da natureza. Eis a passagem no *Segundo Discurso* na qual Rousseau declara isso explicitamente:

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 (1973, p. 249).

---

<sup>38</sup> Não necessariamente o estado politicamente bem ordenado, como o do pacto social descrito pelo filósofo, mas simplesmente um estado no qual o homem já começou usar e a desenvolver suas potencialidades até então adormecidas.

<sup>39</sup> Enquanto a natureza forneceu tudo o que era necessário no tocante à conservação do homem, não houve necessidade de mudança, porque tudo de que precisava para sobreviver estava à sua disposição. Mas surgiram circunstâncias acidentais, tais como terremotos, inundações, escassez de alimento, e coisas semelhantes, que forçaram os homens a se aproximarem uns dos outros. Rousseau diz que em algumas regiões se formaram pequenas ilhas devido às inundações (1973, p. 269). Moscateli comenta que sem essas circunstâncias, “talvez os homens nunca teriam começado a exercer as faculdades virtuais que lhes permitiram as primeiras comparações e os primeiros juízos” (2008, p. 66).

<sup>40</sup> Nesse sentido, Moscateli escreve “Gradativamente, confrontando-se com os obstáculos colocados pelas mais diversas circunstâncias diante da satisfação de suas necessidades, o homem aprende a contorná-los de muitas formas diferentes, e esse é o caminho que, ‘fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano si mesmo e da natureza’” (2008, p. 63). Nesse sentido, Rousseau afirma que: “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande. [...] Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (1973, p. 269).

Essa afirmação mostra a diferença entre o homem e os animais, e o caracteriza como agente livre<sup>41</sup>, no sentido de ser capaz de determinar-se. Isso significa que ele é livre para agir de acordo com sua própria vontade e não de acordo com uma determinação irrevogável da natureza. Dizendo de outra maneira, embora a natureza tenha dado ao homem o impulso do apetite, assim como o fez com todos os animais, o homem possuiu a capacidade de não agir segundo esse impulso. Por essa razão, a natureza não consegue dominá-lo. A esse respeito, Rousseau explica que “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 o outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham” (1973. p. 249). Ou seja, para o animal, é impossível desviar-se da norma que a natureza lhe ordenou, pois age por instinto somente. Já o homem pode afastar-se da regra que o instinto lhe prescreve, pois, “por um ato de liberdade” (ROUSSEAU, 1973. p. 249), somente ele é capaz de escolher por vontade própria. Segundo Rousseau, sentir que pode fazer isso é atributo metafísico (1973, p. 249). Portanto, mesmo que a natureza se manifeste sobre o homem – como o faz com todos os animais –, ela não o conduz à revelia dele mesmo, pois somente o homem é verdadeiramente senhor de si e o autor das regras que determinam suas ações.

Mais um ponto que pode ser analisado sobre o assunto é que o homem que reflete ao olhar para si e, em virtude disso, é capaz de perceber que é livre para determinar-se, já não pode ser mais aquele selvagem do puro estado de natureza. A questão que está sendo colocada é: será que a capacidade de refletir sobre as próprias ações e, sobretudo, ter a consciência disso, não seria uma prova de que o estado de natureza está desaparecendo? Moscateli coloca a questão da seguinte maneira:

Quando (...) o homem se reconhece livre para aceitar ou negar os comandos da natureza, ou seja, que ele tem consciência dessa liberdade, Rousseau não está falando de um ser que já se distanciou muito do homem natural e que alcançou um estágio em que pode realizar atos puramente espirituais? (2008, p. 63).

O comentador aponta que, para Rousseau, a consciência anda lado a lado com a capacidade de reflexão. Sendo assim, como o homem primitivo que até então nada comparou e que não fez relações, pode ter consciência de sua liberdade? Na *Carta a*

---

<sup>41</sup>Ele não somente é livre, ele sabe que o é. O homem tem poder para lançar o olhar sobre si mesmo e ser capaz de se diferenciar por essa propriedade. Os animais possuem apenas instintos que os determinam.

*Christophe de Beaumont*, Rousseau diz:

a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la. A consciência, portanto, não existe no homem que ainda nada comparou e que não percebe suas relações. Nesse estágio, o homem conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar como estando em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém. Ele não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é estúpido – foi isso o que mostrei em meu *Discurso sobre a desigualdade* (2004, p. 17).

Com base nesses argumentos fica difícil afirmar que a liberdade moral está presente estado natural primitivo<sup>42</sup>. Parece fazer mais sentido dizer que ela surge somente a partir do momento em que o homem começa a fazer relações, a comparar-se aos animais e aos demais homens, e a meditar acerca de suas próprias ações. Nesse momento, graças à perfectibilidade, ou seja, graças à “faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que com o auxílio das circunstâncias, desenvolve todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p. 249), o homem, diferentemente dos animais que agem e se comportam da mesma maneira com os passar dos anos, é capaz de transformar-se e de adaptar-se às novas mudanças. Por causa da perfectibilidade, ele adquire e acumula experiências, se aperfeiçoa e desenvolve não apenas a possibilidade das virtudes, mas também dos vícios. Assim, dependendo das circunstâncias, como foi o caso, o homem desenvolveu sua faculdade reflexiva. Por fim, Rousseau é claro ao dizer que a aquisição do estado civil é acompanhada pela liberdade moral (1973, p. 43).

Voltando à passagem já citada, podemos afirmar que liberdade moral significa, por um lado, estabelecer para si as próprias regras e, por outro, seguir essas regras. É interessante notar, de acordo com Rousseau, que o que faz o homem deixar de ser um animal estúpido e limitado para tornar-se verdadeiramente um ser inteligente e um homem<sup>43</sup> (ROUSSEAU, 1973, p. 42), é exatamente essa capacidade. Ela está entre as vantagens obtidas no estado civil. Robert Derathé comenta que “a liberdade moral é o

---

<sup>42</sup> Rousseau afirma que apenas o estado primitivo do homem é o verdadeiro estado de natureza (nota nº 15 do *Segundo Discurso*).

<sup>43</sup> Segundo Lili Pontinta Cá, “O homem natural rousseuista em nada superava os animais. No entanto, a despeito disso, havia nele, em potência, propriedade capaz de levá-lo a agir contrário à vida animalesca, isto é, apesar da sua equiparação com o animal no estado primitivo, havia a possibilidade de subtrair o mecanicismo no homem e torná-lo capaz de agir, também, de acordo com a parte espiritual ou metafísica, pois o homem rousseuista é um ser dotado de mais de uma substância, ou seja, é um ser físico-espiritual” (2014, p. 269).

verdadeiro benefício que o homem retira da instituição da sociedade civil. A disciplina que lhe impõe a vida social o obriga a fazer uso de sua razão e a tornar-se um homem digno desse nome” (2009, p. 360).

Nesta afirmação é possível perceber, em certa medida, uma relação entre liberdade moral, virtude e a vontade geral. Para isso, é necessário observar o que Rousseau afirma no verbete sobre a *Economia política* acerca da virtude. Eis a passagem:

Deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então fazer com que todas as vontades particulares se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo em uma única palavra – basta fazer reinar a virtude (ROUSSEAU, 1996, p. 34).

Vimos que a liberdade moral significa agir de acordo com o próprio preceito. A vontade geral corresponde àquilo que há de comum entre os diversos interesses. Já a virtude é a capacidade de conformar a vontade particular à geral. O problema, no entanto, é que nem sempre a regra que o indivíduo estabelece para si coincide com a vontade coletiva, o que também pode acontecer em relação ao interesse particular. Rousseau comenta que uma é a vontade do homem e outra é a vontade do cidadão, e elas nem sempre concordam. Ele diz:

Cada indivíduo, com efeito, pode como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio (1973, p. 41).

Na verdade, isso não seria um problema se os indivíduos fossem ensinados, por exemplo, a serem bons no sentido de amarem a sua pátria. Mas somente no ideal de um Estado republicano é possível que elas estivessem sempre reunidas. Em outras palavras, as leis criadas por meio da vontade geral expressariam, evidentemente, aquilo que é do interesse comum e os homens não teriam dificuldade de identificar seu interesse<sup>44</sup> particular no interesse comum. É verdade que esse estado não é real. Por

---

<sup>44</sup>Esse tema do “interesse” é fundamental neste trabalho. Irei tratá-lo com mais cuidado no segundo capítulo.

outro lado, é possível identificar, no pensamento do filósofo, pelo menos duas formas possíveis de nos aproximarmos do ideal republicano. São elas o desenvolvimento da virtude cívica e a participação direta da criação das leis e dos negócios públicos. Rousseau fala da importância e do papel que a virtude tem na vida daqueles que a fazem reinar, a saber, fazer com que todas as vontades particulares convirjam à vontade geral. E segundo, ele comenta na dedicatória do *Segundo Discurso* sobre seu desejo de ter nascido num

país no qual o soberano e o povo não pudessem alimentar senão um único e mesmo interesse, a fim de que todos os movimentos da máquina tendessem sempre para felicidade comum. Não podendo tal coisa suceder, a menos que o povo e o soberano não sejam senão uma mesma pessoa, conclui-se que eu desejaria ter nascido sob um governo democrático, sabiamente equilibrado (1973, p. 224).

Portanto, embora admita que seu desejo se trate de um ideal, ele aponta caminhos para que o problema entre a vontade particular e a vontade geral pudesse ser resolvido, pois em um governo democrático, elas poderiam ser reunidas de maneira tal que poderiam ser confundidas uma com a outra.

Assim, apesar das diferenças entre o interesse particular e o interesse público, podemos dizer que há uma relação no conteúdo das leis que pode se aplicar a ambas, pois aquilo que constitui o bem da comunidade parece ser, até certo ponto, o bem do indivíduo particular, posto que não há como separar o homem do cidadão nesse sentido; ou seja, se o indivíduo está, enquanto súdito, obedecendo àquilo que determinou enquanto cidadão, ele age moralmente, porque age segundo suas próprias regras. Renato Moscateli comenta nesse sentido que “o homem virtuoso aprende a conhecer e a amar a ordem para além de suas meras aparências, a sacrificar de bom grado o seu interesse pessoal ao interesse comum quando necessário” (2012, p. 145).

Outro ponto acerca da liberdade moral é vermos que embora seja necessária, ela não é suficiente para assegurar o cumprimento das leis, uma vez que nem sempre os homens são virtuosos, no sentido de agir de acordo com as regras que eles mesmos criaram e prometeram obedecer. Por conseguinte, são necessários outros meios para assegurar o cumprimento dos deveres civis, tais como as leis (entre elas as criminais) e o governo, e instituições como a censura e a religião civil. Estes seriam, portanto, outros caminhos para a realização de um estado republicano conforme idealizado pelo filósofo

---

de Genebra.

Por fim, vamos destacar certa independência que existe entre a liberdade política e a liberdade moral. Para isso, citamos um comentário do Renato Moscateli, cuja contribuição auxilia no entendimento dessa questão:

Embora as duas formas de liberdade possam ser reunidas no ideal do regime republicano, não me parece que uma seja, necessariamente, condição inicial para a existência da outra. A liberdade política tem um âmbito coletivo, pois sua efetividade depende intrinsecamente da maneira como a sociedade civil está organizada, a fim de que seus membros sejam livres porque participam da soberania e obedecem somente à vontade geral – que é a deles –, e não ao arbítrio particular de quem quer que seja. A liberdade moral, por seu turno, a despeito de só surgir graças à socialização, possui um âmbito mais individual, já que consiste na capacidade de o sujeito agir virtuosamente, guiando-se por sua própria razão e sua consciência, sem se deixar manipular pelas simples opiniões alheias. A obtenção de tal liberdade não depende inerentemente de se viver em um Estado legítimo, nem sequer da posição social da pessoa, pois é algo que, para citar dois exemplos históricos, estaria ao alcance tanto de um imperador, como Marco Aurélio, quanto de um escravo, como Epicteto (2012, p. 145).

Portanto, um indivíduo pode ser livre do ponto de vista político por possuir direitos de cidadão dentro de uma república e, no entanto, não ser livre do ponto de vista moral se sua obediência às leis for algo meramente motivado por uma coerção externa (imposição da força pública, medo da punição pelo descumprimento, por exemplo), pois então ele não age conforme seus princípios. O contrário também seria verdadeiro, ou seja, ele pode ser moralmente livre por seguir rigorosamente o padrão de comportamento que determinou a si mesmo, e não participar de nenhuma ordem republicana.

#### **4. Liberdade individual**

Iniciaremos nossos comentários acerca da liberdade individual observando as seguintes afirmações de Rousseau no *Contrato Social*: a primeira diz respeito à “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (1973, p.38); a segunda diz que “[i]mediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo” (1973, p. 39); e a terceira afirma que “o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus membros” (1973, p.54). Diante dessas afirmações, poder-se-ia presumir que não há espaço para a liberdade individual no pensamento republicano de Rousseau.

Entretanto, uma leitura cuidadosa de sua teoria política não nos permite tirar essa conclusão. Ao analisarmos os argumentos do filósofo nestas e em outras passagens, verificamos que a liberdade individual é preservada. Vejamos, então, como é possível demonstrar isso.

Todo contrato pressupõe, evidentemente, a existência de cláusulas. Elas são o registro daquilo que os interessados no contrato devem ou não fazer, ou seja, registro dos direitos e deveres. As cláusulas da proposta de Rousseau para resolver o problema político, por assim dizer, de como conciliar autoridade e liberdade, resumem-se todas a uma entrega sem reservas de cada um dos contratantes a toda a comunidade. Mas é preciso compreender o sentido dessa entrega.

Rousseau explica que alienar significa dar ou vender. Para ele, a possibilidade de alguém se entregar gratuitamente é absurda e não faz sentido. Um escravo, por exemplo, ao alienar-se, ele não se dá, mas vende-se para não morrer de fome. O que o autor está dizendo é que para que uma entrega de si faça sentido, tem que haver algum proveito. Em sua análise dos ordenamentos sociais, ele escreve, “A família é, pois, se assim se quiser, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai; o povo, a dos filhos, e todos, nascidos iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio” (ROUSSEAU, 1973, p.29-30). Qual o proveito, então, de se entregar completamente à comunidade? Já analisamos esse assunto sob o ponto de vista da liberdade política. Agora, vamos considerá-lo tendo em mira a liberdade individual. Vejamos.

No *Contrato Social*, Rousseau diz que ao se fazer tal alienação, “ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem” (1973, p. 39). Se por um lado a alienação implica certas perdas, por outro, implica ganhos. Em outros termos, nós perdemos pra ganhar. Ele cita, por exemplo, que perdemos a liberdade natural, mas no lugar dela, ganhamos a liberdade convencional. Perdemos a posse de um terreno ou o direito do primeiro ocupante (ROUSSEAU, 1973, p. 41), mas ganhamos o direito à propriedade. Agora, em relação à liberdade individual, não há nenhuma afirmação direta de algo que ganhamos que corresponda a ela. Mesmo assim, seria falso afirmar que ela se mantém, então, no estado civil? Cremos que não. Nesse sentido, precisamos entender que Rousseau não descreve um quadro comparativo de equivalência sobre tudo o que perdemos e ganhamos com a mudança do estado de natureza para o estado civil e nem com sua proposta de alienação total. No entanto, alguns dos exemplos citados por ele são suficientes para compreendermos as vantagens

obtidas no estado civil e na alienação. E a propósito disso, sua declaração é que ganhamos muito mais do que perdemos, e que, na verdade, fizemos uma troca vantajosa. Todavia, desenvolveremos mais à frente o argumento de que a liberdade individual é preservada no Estado bem-ordenado rousseauiano, por tratar-se simplesmente de uma parte da existência das pessoas cujo interesse não compete ao Estado.

Além disso, Rousseau descreve algumas questões envolvidas no ato de alienação. Segundo ele, o compromisso de cada um dos indivíduos de alienar-se totalmente, bem como aos seus direitos, bens e liberdade, a toda comunidade, é mútuo. Isso quer dizer que a condição é igual para todos e ninguém pode reclamar qualquer benefício para si que os demais não o possam da mesma maneira, de modo que ninguém sofre prejuízo algum, porque sendo a condição igual para todos, não é do interesse de ninguém fazer mal a si mesmo. Também não é concedido, pela mesma razão, qualquer direito ou obrigação que não seja concedido a todos igualmente. Eis a razão porque esta união é tão perfeita quanto pode ser (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Observamos no contexto do *Contrato* que há uma diferença entre alienação e renúncia no que diz respeito à liberdade. Quando o autor toca no tema da liberdade, suas palavras são a de que sua renúncia “não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de *toda e qualquer* liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações” (ROUSSEAU, 1973, p. 33) (grifo meu). De fato, pode-se afirmar que não existe no pensamento rousseauiano a possibilidade de renúncia da liberdade. Por outro lado, em outra passagem, ele afirma que se houver violação do pacto social, cada um volta ao estado de natureza, “e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual *renunciara* àquela” (ROUSSEAU, 1973, p. 38) (grifo meu). O sentido do termo *renúncia* aqui é apenas o de uma troca, como foi dito acima, da liberdade natural pela liberdade política, e não de se abrir mão dela; por conseguinte, não há contradição no pensamento do autor.

Vejamos de que maneira a liberdade individual está presente na teoria política rousseauiana. Eis a passagem que mais parece indicar sua existência:

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

Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade (ROUSSEAU, 1973, p. 54).

Apesar de Rousseau dizer que o corpo político tem poder absoluto sobre seus membros, não significa que esse poder seja ilimitado no sentido de interferir em tudo o que diz respeito à vida de seus membros. O filósofo é claro ao afirmar que “além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõe, e cuja vida e liberdade independem dela”. Não há como deixar de reconhecer diante dessa frase que Rousseau dá o devido valor à vida e à liberdade individual das pessoas particulares. Em outras palavras, podemos dizer que ele reconhece que existe uma parte da vida delas que está fora do controle do Estado, livre de interferência, um espaço livre de regulamentação do corpo político, pois diz respeito à existência privada dos indivíduos, cujo valor não é útil para o corpo político. Nesse espaço, o indivíduo pode fazer o que quiser, porque não há nada que possa interessar ao público. É claro que não pode perturbar a liberdade do próximo, esse é o limite de sua liberdade individual. As coisas que pode fazer concernem, por exemplo, à vestimenta, ao estilo de música, à profissão, ao lazer, etc. Todavia, se o um povo soberano quiser fazer leis que digam respeito a esses assuntos, ele pode fazê-lo. Vejamos a questão do lazer, por exemplo. Rousseau considerava correto que a República de Genebra proibisse a instalação de um teatro na cidade, pois via que essa forma de entretenimento era contrária às boas instituições políticas, sociais e morais lá existentes. Ou seja, o autor não delimita áreas que, *a priori*, estejam livres da regulação das leis. Isso depende sempre daquilo que cada soberano vê como sendo ou não de interesse público.

Diante do que acabamos de dizer, alguém poderia pensar que o Estado, apesar de considerar as pessoas particulares e, portanto, conceder-lhes um espaço livre de interferência, ainda assim pode, a qualquer momento, considerar útil, por exemplo, escolher a profissão das pessoas. Para isso, devemos entender o que Rousseau entende por lei. Vejamos:

Mas quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto com um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei (1973, p. 60).

Diante disso, é preciso refletir<sup>45</sup> se a profissão das pessoas é do interesse público. Seja como for, precisamos observar que embora a alienação dos pactuantes à comunidade seja total – isso quer dizer tudo mesmo (vida, poder, bens, liberdade) –, o soberano não se interessa por tudo, mas apenas pela parte útil para a sociedade. Portanto, referente a tudo o que é entregue a comunidade, há uma medida que não lhe importa. Ela é, por assim dizer, o lugar no qual as pessoas podem gozar sua liberdade individual. Como veremos mais adiante, o poder do soberano sobre os súditos só vai até o ponto do que é útil ao Estado. Então, com isso em mente, poderíamos discutir sobre até onde deve se estender o direito do soberano de considerar de interesse público o que ocorre na vida dos súditos. Uma resposta plausível seria: até o ponto no qual as pessoas estão dispostas a se comprometer consigo mesmas. Sendo assim, fazemos a seguinte pergunta: os súditos estariam dispostos a permitir que o Estado controlasse suas vidas até nos pequenos detalhes? Ou até naquilo que não importa aos outros? Ficam as questões, por enquanto. Sabemos que não é tão simples assim resolver essa questão, tendo em vista que quem pode saber disso é o próprio soberano, que por sua vez é formado pelos súditos, que no momento de instituir as leis são cidadãos, ou seja, tratam-se das mesmas pessoas. O problema, portanto, parece ser o de encontrar a vontade geral neste caso. De qualquer modo, mesmo que a vontade geral não possa errar, e que nas repúblicas bem ordenadas essa vontade tende a prevalecer, se as pessoas entenderem que podem ir bem longe nessa regulação do âmbito privado, abre-se caminhos para equívocos, pois o resultado da votação nas assembleias populares nem sempre expressa o bem comum. É possível ocorrer, por exemplo, que a vontade particular de um grupo de cidadãos prevaleça em um determinado momento da elaboração das leis, no sentido de fixar controles muito abrangentes sobre as vidas de todos os membros do corpo político.

---

<sup>45</sup>Desenvolverei essa discussão apenas no capítulo 2. Por ora, meu interesse é apenas demonstrar alguns aspectos da liberdade individual.

## CAPÍTULO II – CRÍTICAS LIBERAIS À TEORIA POLÍTICA ROUSSEAUNIANA E POSSÍVEIS RESPOSTAS

Nessa parte do trabalho, propõe-se analisar as críticas de alguns liberais como Benjamin Constant e Isaiah Berlin dirigidas a Rousseau, no sentido de que as ideias políticas do filósofo genebrino são despóticas ou até mesmo totalitárias e, portanto, ele seria um inimigo da liberdade. Assim, na primeira parte do capítulo, será feita a exposição dos argumentos dos referidos críticos, e, em seguida, trataremos diretamente do pensamento de Rousseau, sobretudo no *Contrato Social*, de modo a verificar se essas críticas dos liberais se sustentam em sua totalidade ou, pelo menos, em quais pontos é possível concordar ou discordar deles.

Porém, antes de começar a análise das críticas dos liberais, seria importante fazer uma breve<sup>46</sup> exposição sobre o próprio liberalismo de um modo geral e, em seguida, apontar para o sentido utilizado como referência na dissertação.

### 1. Sobre o liberalismo

O que é o liberalismo? Seja qual for a resposta a essa questão, ela não é simples, dada a complexidade dessa corrente de pensamento. Os pontos de vista sobre a ideologia liberal são tão diversificados que nem mesmo entre os próprios liberais e seus críticos há consenso sobre o termo (FREEDEN, 2015, p. 22). Ronald Dworkin afirma que a palavra “liberalismo” foi usada, desde o século XVIII, para descrever aglomerados de ideias políticas diferentes e sem nenhuma ligação importante de princípio entre eles (2001, p. 272). Andrew Vincent comenta que “o liberalismo é a mais complexa e intrigada das ideologias” (2010, p. 23)<sup>47</sup>. Segundo este mesmo autor, o uso mais antigo do termo liberal foi na Idade Média com o sentido de educação, isto é, uma educação mais ampla e abrangente (2010, p. 23). Também foi aplicado ao termo liberal o sentido de um comportamento reprovável ou vergonhoso<sup>48</sup> do ponto de vista moral, algo que implicava permissividade, o qual, a partir do final do século XVI, passou a significar liberdade sexual, falta de consideração pelas leis morais e um

---

<sup>46</sup> Não há qualquer intenção de aprofundar nenhum dos conceitos apresentados sobre o liberalismo. Nosso objetivo consiste simplesmente em apresentar algumas noções básicas desses conceitos, de modo a fornecer ao leitor não somente uma referência, mas também fazê-lo perceber a relação com o tema deste trabalho dissertativo.

<sup>47</sup> “Liberalism is the most complex and intricate of ideologies”. As traduções dos textos de Vincent e Freedden são de minha responsabilidade.

<sup>48</sup> Esse uso do termo se parece com a palavra “libertinagem” (VINCENT, 2010, p. 23).

distanciamento das opiniões da religião. Um terceiro sentido do termo foi identificado com certos valores morais tais como tolerância, desenvolvimento, liberdade e individualismo, que farão parte da mente liberal, por assim dizer, no século XIX. Andrew Vicent comenta que é nesse sentido que termo "liberal" é usado para descrever pensadores como John Locke ou Montesquieu, os quais são anteriores à existência da ideologia e da palavra "liberalismo" no pensamento europeu (2010, p. 23). Por fim, o termo "liberal" foi utilizado no sentido político pela primeira vez na Espanha no séc. XIX, por um grupo que fez oposição à monarquia (VINCENT, 2010, p. 24).

Ao fazer uma análise morfológica<sup>49</sup> do liberalismo, Michael Freedden comenta que existem algumas diferenças dentro do pensamento liberal. Em primeiro lugar, o peso dado a cada conceito dentro do liberalismo é diferente. Por exemplo, uns dão mais ênfase a uma forma de preservar a liberdade individual, enquanto outros se preocupam mais com o interesse coletivo. Nesse sentido, ele afirma que: "Os ingredientes básicos do coquetel liberal podem ser parecidos, mas a quantidade de cada ingrediente pode mudar"<sup>50</sup> (2015, p. 36). Em segundo lugar, cada um dos conceitos liberais carrega mais de um significado. Por exemplo, liberdade pode ser compreendida como ausência de restrição de um poder externo, o que nos permitiria autodeterminação, mas também pode se referir à possibilidade de cultivar o próprio potencial para facilitar o autodesenvolvimento. Freedden conclui: "Em última análise, não há uma fórmula correta, nem uma ideia totalmente objetiva, a partir da qual se determine de uma vez por todas o que o liberalismo deve exatamente incorporar e significar"<sup>51</sup> (2015, p. 37). Como há muitas versões da ideologia liberal, neste trabalho estaremos nos referindo ao liberalismo no sentido político, que por sua vez possui também sua complexidade para ser definido.

De acordo com Michael Freedden, do ponto de vista político existe o liberalismo clássico, cujas características consistem em defesa de liberdade individual, independência humana, Estado de direito e restrições básicas ao que Estados e governos têm o direito de exercer sobre os indivíduos. Segundo Andrew Vincent, "o liberalismo clássico é uma mistura peculiar de ideias e estratégias sobre a melhor forma de adquirir

---

<sup>49</sup>Segundo esse autor, a abordagem morfológica examina a estrutura detalhada de uma ideologia, a fim de verificar os padrões típicos de argumentação que ela contém. Especificamente, investiga as minúcias e os detalhes de uma ideologia com o objetivo de detectar as configurações dos conceitos políticos por ela empregados (FREEDDEN, 2015, p. 84).

<sup>50</sup> "The basic ingredients of the liberal cocktail may be similar, but the quantity of each ingredient may change".

<sup>51</sup>"Ultimately there is no correct formula, no totally objective view, from which to ascertain once and for all what exactly liberalism ought to incorporate and signify."

ou defender a liberdade”<sup>52</sup> (2010, p. 29). Há também o liberalismo social, o qual explorou as condições para o desenvolvimento individual, sustentado por redes de assistência mútua e interdependência (foi desse ramo do liberalismo que surgiu o moderno Estado de bem-estar social), e por fim o neoliberalismo, que enfatizou as consequências benéficas dos mercados competitivos e do progresso pessoal muito mais do que o desenvolvimento geral do bem-estar humano (FREEDEN, 2015, p. 22). Com efeito, é possível definir indubitavelmente uma forma exclusiva de liberalismo político? Quais critérios usar? Nesse sentido, Freedden questiona: “O liberalismo diz respeito ao aumento da liberdade individual ou é sobre o tratamento de todos com igual respeito? É sobre limitar os danos que podemos causar aos outros ou sobre permitir o bem-estar humano? Significa ser mais humano ou mais produtivo?”<sup>53</sup> (2015, p. 22). Portanto, assim como nas demais versões, o liberalismo político possui diversos sentidos. Poderíamos escolher apenas uma de suas diversas características como verdadeira e considerar as demais como falsas, mas isso não permitiria a flexibilidade ou o pluralismo na abordagem do liberalismo político. Em vez disso, segundo Freedden, poderíamos tentar identificar a mais comum das variantes liberais e apontá-la como a referência para o que se entende por liberalismo (2015, p. 32). Do ponto de vista político, o autor diz que há no liberalismo sete conceitos que integram seu núcleo. São eles: “liberdade, racionalidade, individualidade, progresso, sociabilidade, interesse geral e poder limitado e responsável”<sup>54</sup> (FREEDEN, 2015, p. 38). Estas seriam, por assim dizer, as ideias centrais do liberalismo político segundo as quais pensadores diferentes fazem suas interpretações levando em consideração contextos específicos. Com efeito, tem-se o emprego de sentidos diferentes para cada um desses conceitos básicos. Vincent, por sua vez, comenta que não há no liberalismo uma doutrina pura ou um tema inequívoco, como não existe nem um pensador nem um texto central. O que há são conceitos comuns dentro do núcleo do pensamento liberal (2010, p. 28).

Dos conceitos centrais do liberalismo político, vale a pena destacar dois, tendo em vista sua importância para o presente trabalho. O primeiro é o individualismo. Assim como o próprio liberalismo, as explicações sobre o individualismo são diversas e

---

<sup>52</sup> “Classical liberalism is a peculiar blend of ideas and strategies about how best to acquire or defend liberty”.

<sup>53</sup> “Is liberalism about the increase of individual liberty or about treating everyone with equal respect? Is it about limiting harm to others or about enabling human flourishing? Is it about being more humane or more productive?”

<sup>54</sup> “liberty, rationality, individuality, progress, sociability, the general interest, and limited and accountable power”.

complexas, de modo que nossa intenção é apenas apresentar algumas noções sobre o conceito. De acordo com Andrew Vincent, ele pode ser definido como “uma doutrina política e moral que exalta o valor do ser humano individual”<sup>55</sup> (2010, p. 29). Ainda segundo o autor, os liberais foram e estão formalmente comprometidos com o individualismo. Trata-se do núcleo ontológico do pensamento liberal, constituindo a base da existência moral, política, econômica e cultural do liberalismo. Para os liberais, o indivíduo é anterior e mais real do que a sociedade, de modo que valores como moralidade e verdade são pensados a partir dele (VINCENT, 2010, p. 32).

Na perspectiva do liberalismo clássico, o indivíduo é visto como um ser único, fechado em si mesmo e na sua própria subjetividade, onde seus limites são os limites do corpo. Vincent afirma que:

O indivíduo é dono do próprio corpo, em termos de direito natural. Essa noção está frequentemente relacionada à teoria do “individualismo possessivo”, no sentido de que a pessoa é proprietária não apenas do próprio corpo, mas também das próprias capacidades e nada deve à sociedade. Os bens que a pessoa produz são considerados direitos de propriedade do corpo por extensão (VINCENT, 2010, p. 33)<sup>56</sup>.

No individualismo, as pessoas são conduzidas por seus desejos e interesses, os quais são considerados soberanos. Assim, apenas as próprias pessoas são os melhores juízes para julgar o que é melhor para elas, ou seja, aquilo que são seus desejos e paixões. A sociedade não deve se responsabilizar por isso, pois é o próprio indivíduo o responsável por determinar o seu bem. Na verdade, no individualismo, o único bem que existe é o bem individual. De acordo com Vincent, a forma mais pura e consistente do individualismo é o “irrestrito”, no qual não existe possibilidade de se formular um bem público. O indivíduo é a fonte de todo valor e, portanto, não há moralidade ou doutrina que possa restringi-lo. O resultado final dessa forma de individualismo é total individualidade ou autonomia (2010, p. 33). Vale a pena mencionar um exemplo citado por Vincent de uma liberal chamada Ayn Rand (1905-1982)<sup>57</sup> que se aproximou, digamos assim, do individualismo irrestrito. Segundo ele, Rand acreditava que o

---

<sup>55</sup> “Individualism can be defined as a political and moral doctrine which extols the value of the individual human being”.

<sup>56</sup> “The individual owns his or her own body, in terms of a natural right. This notion is often linked with the ‘possessive individualist’ theory, in the sense that a person is the ‘proprietor’ of his or her own body and its capacities and owes nothing to society. The goods which that person produces are seen as extensions of the proprietorial rights to the body”.

<sup>57</sup> Trata-se de uma escritora e filósofa norte-americana de origem russa.

propósito do indivíduo era a autorrealização, e seria uma perversão pedir para sacrificar-se pelos outros ou pela sociedade. Essa ideia ficou conhecida como “virtude do egoísmo”, no qual a vida e a sobrevivência do indivíduo são as únicas coisas que realmente importam. Portanto, a base ética para o individualismo irrestrito é o egoísmo. O altruísmo seria uma agressão moral. Com efeito, uma vida racional é completamente egoísta (VINCENT, 2010, p. 33 e 34).

Por outro lado, há pensadores liberais que acreditam na importância da vida social para o desenvolvimento da individualidade<sup>58</sup>. A consequência dessa perspectiva do individualismo é que o bem comum é necessário para o indivíduo encontrar seu próprio bem, uma vez que a vida em sociedade fornece o ambiente e as condições facilitadoras pelas quais as pessoas podem se desenvolver. Portanto, o bem comum não pode ser separado do bem do indivíduo, ou seja, não podemos divorciar nosso próprio bem do bem dos demais. Em outras palavras, ninguém é capaz de desenvolver plenamente sua individualidade senão a partir de relações de interdependência. Nesse sentido, Vincent comenta que “tal ideia não representou modificação de qualquer compromisso com o individualismo. Antes demonstra que a individualidade se desenvolve em uma comunidade e que parte da individualidade é um reconhecimento de objetivos comuns” (2010, p. 36)<sup>59</sup>. Portanto, não há uma visão única entre os liberais sobre o individualismo, pois se alguns dão ênfase ao coletivismo, outros valorizam o individualismo extremo.

Um segundo conceito básico dentro do liberalismo clássico, o qual tem bastante relação com o tema desta dissertação e a respeito do qual há dissonância entre os pensadores liberais, é a liberdade. A mais significativa distinção desse conceito no liberalismo encontra-se entre liberdade negativa e liberdade positiva. Segundo Isaiah Berlin explica, a liberdade positiva quer dizer agir tão somente de acordo consigo mesmo, ou seja, querer que a vida e as decisões do indivíduo só dependam dele mesmo e não de qualquer tipo de forças externas (1969, p. 142). Por sua vez, Vincent comenta que a liberdade positiva tem a ver com condições necessárias para o indivíduo poder fazer o que tem vontade. Nesse sentido, fome, pobreza, desemprego, exploração, excesso de horas de trabalho, por exemplo, impediriam o indivíduo de ser livre. É

---

<sup>58</sup> Importa dizer que individualidade e individualismo não são sinônimos. Em linhas gerais, pode-se afirmar que individualismo se refere ao indivíduo fechado em si mesmo. Já individualidade abrange os demais.

<sup>59</sup> “Such an idea did not represent a reversal of any commitment to individualism. It rather argued that individuality develops in a community and that part of individuality is a recognition of common goals”.

necessário, por conseguinte, remover todas essas coisas para que haja verdadeira liberdade (VINCENT, 2010, p. 40). É interessante observar a relação dessa perspectiva da liberdade positiva com o bem comum, no sentido de que ninguém pode ser verdadeiramente livre à custa do sacrifício da liberdade dos outros. Dizendo isso de outra maneira, não é possível haver verdadeira liberdade em uma sociedade na qual as desigualdades sociais são extremas. Com efeito, algumas leis<sup>60</sup> seriam justificáveis ao fazer restrições a fim de potencializar, por assim dizer, a capacidade das pessoas para desfrutarem de sua liberdade e promover o bem-estar social (VINCENT, 2010, p. 40). Pode-se afirmar, então, que a liberdade positiva depende de condições necessárias e suficientes para que as pessoas sejam livres, por um lado, e por outro, não pode basear-se na falta da liberdade de ninguém, isto é, deve haver igualdade.

Por liberdade negativa entende-se basicamente a ausência de restrição ou coerção ao que o indivíduo deseja fazer. Essa restrição, de acordo com Vincent, pode ser vista de três maneiras. A primeira é física, no sentido de uma prisão; a segunda é externa, no sentido de que um indivíduo X impõe uma restrição ao um indivíduo Y; e a terceira é intencional. Esta última, por conseguinte, removeria aquelas condições citadas acima para se desfrutar da liberdade, já que pobreza, desemprego, enfermidade, por exemplo, são casuais, e também não se pode confundir as condições em que a liberdade é exercida com a própria liberdade (2010, p. 37-38). Ainda dentro dessa perspectiva restritiva, para os liberais a liberdade tem uma ligação com a propriedade privada. Nesse sentido, os argumentos deles parecem indicar que qualquer tipo de interferência à propriedade, sobretudo a do Estado, poria em risco a liberdade dos indivíduos. Sobre isso, Vincent comenta que:

O Estado quase sempre representa forte coerção. [...] Esse medo da ação arbitrária do Estado era real tanto para liberais clássicos como Benjamin Constant na França do início do século XIX, quanto para liberais clássicos do século XX, os quais se opuseram ao socialismo (2010, p. 38)<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Vincent afirma que liberais dessa perspectiva consideram justo, com base na liberdade, criar leis que poderiam interferir, por exemplo, em comércio, habitação, saúde pública, emprego, propriedade de terra, educação, etc. Essas leis, embora fossem coercitivas, removeriam os obstáculos injustificáveis, por um lado, e por outro, forneceriam condições para o verdadeiro exercício da liberdade. A lei poderia, portanto, ajudar aqueles em situação mais desfavoráveis (2010, p. 40).

<sup>61</sup> “The state usually figures high in such coercion stakes. [...] This fear of arbitrary state action was true for classical liberals, such as Benjamin Constant in France in the early 1800s, as for classical liberals in the twentieth century who have opposed state socialism.”

Outro aspecto da liberdade negativa pode ser compreendido como não interferência na moralidade das pessoas, ou seja, ela não propõe uma única estrutura moral para os indivíduos; pelo contrário, busca reconhecimento, tolerância e respeito para as diversas moralidades existentes (VINCENT, 2010, p. 38).

Por fim, seja qual for o ponto de vista a ser considerado entre as diversas versões do liberalismo, talvez o mais controverso seja a atitude diante da intervenção do Estado, que pode ser de apoio total ou aversão absoluta. Entretanto, mesmo aqueles que veem o Estado como algo negativo consideram que um mínimo de intervenção é necessário para garantir a liberdade dos cidadãos. Isso é aquilo que os liberais chamam de coerção justificável. Esse é, portanto, o ponto de referência para esta dissertação, a saber, o liberalismo político, o qual trata principalmente dos limites do poder do Estado para aquilo que os indivíduos querem fazer, ou seja, os liberais querem garantias constitucionais para poderem desfrutar de sua liberdade individual, ou ainda de um espaço livre de toda e qualquer interferência do Estado. Vejamos agora, mais diretamente, o pensamento dos autores liberais que mais nos interessam.

## **2. Benjamin Constant**

Henri-Benjamin Constant de Rebecque nasceu em Lausanne, na Suíça, em 25 de outubro de 1767. Sua família era de origem huguenote francesa, isto é, protestante ou mais especificamente calvinista, e por perseguição religiosa teve de refugiar-se na Suíça. A formação intelectual de Constant iniciou-se na Universidade Erlangen, no estado alemão da Baviera. Segundo Nicholas Capaldi o grande evento intelectual na vida de Constant foi sua ida para estudar em Edimburgo na Escócia entre 1783 a 1785 (2007, p. 25), onde seu pensamento foi grandemente influenciado pelas ideias iluministas escocesas. Constant foi contemporâneo de uma época conturbada na Europa, um período de grandes transformações provenientes da Revolução Francesa (1789-1799). Não participou de nada com respeito à Revolução durante seus primeiros anos, embora acompanhasse de longe seus acontecimentos. Começou seu envolvimento político em maio de 1795, quando voltou para a França e apoiou o Diretório<sup>62</sup>. A partir desse momento, seu envolvimento na vida política francesa foi bastante intenso, inclusive tornou-se cidadão francês em 1798. No ano seguinte, integrou o Tribunato,

---

<sup>62</sup>O Diretório foi o regime político adotado pela Primeira República Francesa entre 26 de outubro de 1795 e o golpe de Estado do 18 de brumário do ano VIII. Foi assim chamado porque o poder executivo era exercido por cinco membros, denominados Diretores (SCHMIDT, 2000, p. 105).

uma espécie de conselho do Estado ou câmara consultiva composta por cem membros que debatiam as propostas de lei, mas sem nenhum poder de voto. Sua participação nessa instituição foi de curta duração devido às suas ideias liberais. Era defensor nessa época, entre outras coisas, de uma “república com cidadania baseada na posse de propriedade” (CAPALDI, 2007, p. 27), e suas críticas e oposição ao governo o forçaram a afastar-se da França em 1802, sendo considerado, segundo Gheldere, *persona non grata* em Paris (2008, p. 5), bem como lhe causaram uma terrível indisposição com Napoleão. Em 1803 foi para a Alemanha e a Suíça, na companhia da Mme. de Staël, que por sua oposição ao governo napoleônico havia sido exilada, e com quem tinha afinidades políticas e um relacionamento íntimo. Nesse tempo conheceu a elite de pensadores alemães, como Goethe e Schiller, entre outros, e produziu alguns livros como *Fragments de uma obra abandonada sobre a possibilidade de uma constituição republicana num grande país* e *Do espírito de conquista e usurpação*, mas sem publicá-las. Já havia publicado alguns de seus escritos em anos anteriores, como *Da força do governo atual da França e da necessidade de unir-se a ele* (1796) e *Das reações políticas e os efeitos do terror* (1797).

A indisposição política entre Constant e Napoleão durou cerca de doze anos, pois em 1815 Constant foi convidado por Napoleão para fazer parte do governo como conselheiro de Estado. Durante esse período, chamado de “Cem Dias”, Constant se viu diante do desafio de participar da elaboração de uma nova constituição, no sentido de conciliar suas ideias liberais com os interesses de um imperador autoritário, ou de como convencer Napoleão a aceitar suas propostas. Foi nesse mesmo período que Constant completou e publicou o trabalho que havia sido iniciado durante o tempo que esteve afastado da França, na Alemanha e na Suíça, *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, o qual nos serve como principal referência sobre seu pensamento nesta dissertação.

Entre os temas importantes nessa obra, vale destacar aquele no qual Constant opõe a liberdade individual ao poder do Estado. É provável que os acontecimentos políticos controversos, sobretudo, os anos de Terror da Revolução, conduziram o pensamento de Benjamin Constant à reflexão de que independentemente do regime político ou da forma de governo, é preciso proteger cada cidadão contra a autoridade ilimitada do Estado. Dessa forma, ele pensa estabelecer um equilíbrio entre a liberdade individual e o poder soberano, ou seja, nem independência total dos indivíduos em relação ao Estado, nem um poder ilimitado do soberano. Reafirma, como comenta

Capaldi, “o compromisso de toda uma vida com as liberdades individual e institucional e com a ausência do poder arbitrário” (2007, p. 31). Nesse sentido, ele acusa os revolucionários franceses, no texto *A liberdade dos antigos comparada a dos modernos*, de cometerem o grave erro de tentarem trazer uma concepção de liberdade para os tempos modernos que cabia somente aos tempos antigos. Porém, a mais terrível consequência desse equívoco foi dar à soberania popular um poder ilimitado. Nessa obra Constant afirma que da mesma maneira que os antigos, os governos modernos não têm o direito de exercer um poder arbitrário sobre os indivíduos. Na verdade, suas atribuições devem ser limitadas e bem entendidas (1985, p. 6). E mais:

para nós [os modernos], os indivíduos têm direitos que a sociedade deve respeitar e a influência individual, como já observei, está tão perdida numa quantidade de influências, iguais ou superiores, que toda opressão, motivada na necessidade de diminuir essa influencia, é inútil e, conseqüentemente injusta (1985, p. 5).

Capaldi comenta que, para Constant, “Liberdades individuais são sacrossantas mesmo em presença da vontade popular” (2007, p. 31). E é exatamente nesse ponto que Constant alerta contra os perigos das ideias políticas de Rousseau e no qual ele mais se afasta do genebrino. Mas antes de entrar diretamente nesses alertas, seria interessante analisar em que medida seus pensamentos se aproximarem um do outro, e em seguida analisar aqueles nos quais se distanciam.

### **2.1 Pontos de aproximação entre Constant e Rousseau**

Apesar das críticas ao pensamento político do autor do *Contrato Social*, há um ponto sobre o qual Constant está de acordo com Rousseau no que diz respeito ao princípio da autoridade política. Isto é, Constant acredita, assim como Rousseau, que a legitimidade<sup>63</sup> de toda autoridade que governa uma nação deve vir da vontade geral (2007, p. 43). Ele é bastante claro ao afirmar que não pretendia jamais desafiar esse princípio (2007, p. 43), e que, na verdade, tal princípio valeria para todas as instituições políticas, seja a teocracia, a realeza ou a aristocracia, pois se não forem baseadas na vontade geral, elas não podem nada a não ser mediante a força. E ainda comenta:

---

<sup>63</sup> No início do *Contrato Social* está claro que o objetivo de Rousseau será procurar, na ordem civil, “alguma regra de administração legítima e segura” (1973, p. 27). Não encontrando nenhuma entre as que os Estados de sua época costumavam adotar, ele proporá um ordenamento político baseado na vontade geral, a única capaz de dirigir legitimamente as forças do Estado (1973, p. 49).

“Temos que concordar que a lei precisa ser a expressão da vontade de todos”<sup>64</sup> (2007, p. 44). Este seria, portanto, um dos pontos em que ambos se aproximam.

Constant também observa que há outra forma de se obter autoridade política, a saber, a força. A diferença é que o poder resultante desta é ilegítimo, enquanto que a vontade geral produz poder legítimo (2007, p. 44). Além disso, Constant comenta que se a fonte da autoridade política for a força, então essa força pertence a quem pode tomá-la. Nesse caso ela não constitui lei, ou, se for reconhecida como legítima, “isto será verdade seja quem for que a arrebate; e todos quererão, por sua vez, ganhá-la” (2007, p. 44). Rousseau faz afirmações semelhantes. Vejamos isso mais de perto.

A crítica de Rousseau à autoridade política baseada na força consiste em mostrar que direito e força são incompatíveis por duas razões, pelo menos. Primeiro, ele não vê como a força, sendo um poder físico, pode resultar em um efeito moral (ROUSSEAU, 1973, p. 31), pois em se tratando de autoridade política, a obediência somente pode ser legítima quando for um ato espontâneo da vontade, uma vez que apenas a vontade própria é criadora da obrigação. Em outras palavras, somente quando há manifestação da vontade dos indivíduos, há consentimento mútuo e, portanto, está-se obrigado a obedecer aos poderes legitimamente constituídos. À força, contudo, só se obedece por coação ou necessidade. Vemos, nesse sentido, ser preciso a moralidade para a legitimidade do poder político. Desse modo, como não há moralidade na obediência por imposição, não pode haver direito em se fazer obedecido. Rousseau comenta que “Não há arte em fazer tremer a todos ou em ganhar os corações, quando se tem a força na mão” (1995, p.30). A segunda razão diz respeito à própria instabilidade do direito do mais forte ou à sua falta de garantia. Rousseau explica que “o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever” (1973, p. 30). O problema é que se a força é a fonte de direito, então sempre que alguém for o mais forte será o senhor da vez, e jamais se pode ter segurança e estabilidade no direito de mandar. Eis o sentido da frase “direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio” (ROUSSEAU, 1973, p. 31). Isto é, o mais forte adquire, através de sua força, o direito de mandar, mas o perde da mesma maneira pela qual o adquiriu, para outro que é mais forte do que ele. Para Rousseau, portanto, não há nenhuma relação entre força e legitimidade. Ele afirma:

---

<sup>64</sup> No tópico sobre a vontade geral isso será explicado com mais detalhes.

Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada (ROUSSEAU, 1973, p. 32).

Portanto, esse seria mais um ponto no qual se pode dizer que há uma aproximação entre os pensadores. A fim de enriquecer nossa compreensão do pensamento do filósofo genebrino, valeria a pena observar que para Rousseau há mais dois modelos de autoridade ilegítima, são eles: a família e a escravidão.

Rousseau diz que “A família é, pois, se assim se quiser, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai; o povo, a dos filhos” (ROUSSEAU, 1973, p. 29-30). Entretanto, esse modelo é problemático porque se estabelece sobre o princípio de que a autoridade política é natural. Sua explicação consiste em mostrar que os filhos se prendem aos pais porque necessitam deles para a sua própria conservação, como já discutimos no capítulo anterior. Porém, todos se tornam igualmente independentes, a partir da idade na qual os filhos são capazes de cuidar da própria subsistência (ROUSSEAU, 1973, p. 29). Por essa razão, os vínculos familiares são desfeitos, e toda ou qualquer relação de dependência ou obrigatoriedade entre eles deixam de existir. Mesmo assim, os filhos podem manter voluntariamente uma relação com seus progenitores, caracterizada pela autoridade destes sobre aqueles. Com efeito, a família, sendo “a mais antiga de todas as sociedades, e a única natural” (ROUSSEAU, 1973, p. 29), torna-se convencional. Rousseau afirma: “Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção” (ROUSSEAU, 1973, p. 29). Trata-se, portanto, de uma convenção constituída no suposto princípio de uma autoridade natural. Mas existiria tal autoridade para que houvesse submissão a ela? De onde ela vem, então? Em que se baseia? A indicação de Rousseau é que autoridade natural não existe, pois afirma que o homem, ao alcançar “a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conserva-se, torna-se, por isso, *senhor de si*” (ROUSSEAU, 1973, p. 29, grifo meu). E mais, “homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1973, p. 32). Portanto, o que é natural e comum é a liberdade ou independência. E isso, segundo Rousseau, “é uma consequência da natureza do homem” (1973, p. 29), de modo que nem a família nem qualquer convenção social estabelecida sob o princípio de uma autoridade natural, na qual muitos se submetem a um, podem ser consideradas legítimas.

Sobre o modelo baseado na escravidão, Rousseau afirma que em qualquer acordo político sempre deve haver vantagens para todas as partes envolvidas, ou que cada parte deve ter direitos e cumprir deveres. Derathé comenta nesse sentido que “todo contrato é um engajamento que implica obrigações mútuas” (2009, p. 290). É possível observar que essa ideia de vantagem está presente no pensamento de Rousseau pelo que escreve no *Contrato Social*. Por exemplo, no primeiro modelo de sociedade citado por ele, pai e filho só alienam sua liberdade em proveito próprio (ROUSSEAU, 1973, p. 30). Outro exemplo encontra-se na passagem do estado de natureza para o estado civil. Segundo Rousseau, somente no estado civil o homem pôde desenvolver suas faculdades intelectuais, morais, sociais e espirituais, e que deveria inclusive ser grato por ter saído do estado de natureza, no sentido de ter deixado de ser “um animal estúpido e limitado” para ser um homem (1973, p. 42). Derathé faz um comentário a esse respeito: “Por meio do pacto social, o homem torna-se capaz de viver em conformidade com a sua verdadeira natureza, pois é somente no seio da sociedade civil que ele pode desenvolver seu ser moral, enquanto o selvagem do Segundo *Discurso*, em sua solidão, continua limitado somente ao instinto físico (2009, p. 362). Também na questão da alienação total, nós entregamos completamente tudo ao soberano, mas por outro lado, ganhamos dele o equivalente de tudo que entregamos e mais ainda, a proteção dele para nos resguardar o direito de propriedade (1973, p. 39 e 44). O mesmo acontece em relação a nossa liberdade natural<sup>65</sup>, visto que há uma troca pela liberdade civil, assim como trocamos um direito ilimitado sobre todas as coisas, pela propriedade de tudo o que possuímos (ROUSSEAU, 1973, p. 42). Enfim, parece bastante razoável que a obtenção de vantagem é necessária para que qualquer acordo seja legítimo.

Agora, pensemos num acordo entre um escravo e seu senhor: qual é a vantagem para o escravo? Até faria sentido ele vender-se em troca da própria subsistência. O que não faz sentido algum é dar-se voluntariamente (ROUSSEAU, 1973, p. 33), sem nada ganhar com isso. O mesmo ocorre em relação a um povo. Qual a vantagem de ele submeter-se a um rei, por exemplo? A subsistência não é, porque o rei na verdade tira a sua do povo, e não o contrário (ROUSSEAU, 1973, p. 32). Poderia ser a tranquilidade civil. Todavia, qual a vantagem se, por outro lado, “as guerras em que os súditos são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo

---

<sup>65</sup>Significa que seremos tão livres quanto no estado de natureza, no sentido de que vivendo em sociedade com nossos semelhantes, não corremos o risco de cairmos sob a dominação de um outro homem. Portanto, o pacto social nos garante contra toda dependência pessoal (ROUSSEAU, 1973, p. 42).

seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões?” (ROUSSEAU, 1973, p. 33). Rousseau comenta o que significa esse tipo de acordo político:

Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limite. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que direito o meu escravo terá contra mim, desde que tudo o que possui me pertence e desde que, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem qualquer sentido? (1973, p. 33).

Assim, qualquer que seja a vantagem para os envolvidos, os prejuízos são maiores. Na verdade não existe vantagem em se abrir mão da liberdade, segundo Rousseau. Ela é inalienável como a soberania<sup>66</sup> do povo. No *Segundo Discurso* Rousseau afirma que a liberdade como a vida são dons essenciais da natureza, dos quais se pode usufruir, mas seria duvidoso poder abrir mão deles. Por conseguinte, se nos privássemos em qualquer sentido ou medida da vida ou da liberdade, estaríamos prejudicando a nós mesmos, o que não faz sentido algum, “e nenhum bem temporal pode restituí-las, renunciá-las, não importa por que preço, seria ofender, ao mesmo tempo, a natureza e a razão” (ROUSSEAU, 1973, p. 281). E no *Contrato Social* ele reitera: “renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade” (1973, p. 33). Portanto, por não haver nada equivalente à vida e à liberdade para que pudéssemos trocá-las, e por não se poder alienar a própria liberdade, esse modelo de convenção política não é legítimo.

## 2.2 Pontos de distanciamento e críticas

Embora Constant concorde com Rousseau sobre a vontade geral será única fonte de legitimidade política, ele não concorda que a soberania não possa ser representada, que o poder da vontade geral seja ilimitado<sup>67</sup> e com a maneira como Rousseau entende a liberdade individual.

---

<sup>66</sup> Derathé comenta que, para Rousseau, ocorre com a soberania do povo o mesmo que ocorre com a liberdade do indivíduo: eles são direitos que possuímos sem termos a faculdade de aliená-los (2009, p. 382)

<sup>67</sup> Rousseau também não considerava que o poder da vontade geral fosse ilimitado. Veremos a explicação desse assunto no tópico sobre os limites do poder soberano do capítulo IV do Livro segundo do *Contrato social*.

### 2.2.1 A soberania pode dar-se em representação

Para começar, Constant admite a possibilidade de um pequeno grupo da sociedade possuir legitimamente o poder legislativo, desde que para isso seja autorizado por todos os demais membros (2007, p. 44). Isso significa que a soberania pode ser representada, não havendo, portanto, necessidade da participação de todos os cidadãos nas decisões políticas, e que tal representação expressaria a vontade geral. Dizendo isso de outra maneira, Constant considera que uma assembleia composta apenas por representantes do povo seja aceitável para criar as leis, não havendo problema algum em o restante do povo ficar excluído do processo legislativo. Diferentemente de Rousseau, a vontade de “todos” de Benjamin Constant pode ser apenas de uma parte do todo, e ainda assim ser legítima em virtude da anuência de toda a sociedade que elegeu essa parte. Esta é, portanto, a condição necessária para legitimidade: ser investida com o exercício da soberania (2007, p. 81).

Para Rousseau, entretanto, o poder legislativo pertence exclusivamente ao soberano e de forma alguma pode ser alienado. Vejamos mais de perto seu pensamento. Em primeiro lugar, o soberano é o corpo moral e coletivo formado a partir do pacto social, “composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (1973, p. 39). Assim, ao falar sobre composição do soberano, ele tem em mente o corpo do povo inteiro ou o conjunto dos cidadãos reunidos<sup>68</sup> para deliberar e elaborar as leis, e não simplesmente uma parte do povo. Já comentamos, no primeiro capítulo, que Rousseau usa a expressão “pessoa pública” como sinônimo de corpo político, formada pela união de todas as demais e chamada de soberano por seus membros quando ela exerce o poder legislativo (1973, p. 39). Rousseau também fala o seguinte acerca da manifestação desse poder: “Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida” (ROUSSEAU, 1973, p. 41). Considerando a expressão “essa multidão” e o seu contexto, a saber, que não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, infere-se que em uma deliberação públicas e requer a presença de todos os membros do corpo político e não apenas de uma parte dele.

---

<sup>68</sup> Rousseau afirma que “Não tendo o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido” (1973, p. 109). Esse é, portanto, um ponto fundamental do pensamento político rousseauiano. Derathé explica que Rousseau tinha como referência as antigas repúblicas de Esparta e de Roma, em que o povo se reunia na praça pública para exercer por si mesmo a soberania (2009, p. 402). Rousseau comenta que Roma, apesar de ter mais de 400 mil cidadãos, reunia-os com frequência para deliberar (1973, p. 110).

Em segundo lugar, por que a soberania não pode dar-se em representação?<sup>69</sup> Rousseau afirma que a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral não pode ser transferida porque não é possível entregar a alguém a própria vontade<sup>70</sup>. “Não há meio-termo” (ROUSSEAU, 1973, p. 114). A vontade do soberano é uma prerrogativa exclusivamente pessoal. Cláudio A. Reis comenta nesse sentido que “Como pessoa moral, o soberano teria uma vontade, em sentido análogo ao que ocorre com as pessoas naturais” (2010, p. 2). Dizendo de outro modo, ninguém pode querer pelo soberano, assim como o soberano não pode querer por ninguém em particular, porquanto cada um tem sua própria vontade. Pode até acontecer que o soberano queira o que um homem quer hoje, sem poder garantir que o mesmo se dará no dia de amanhã, pois se o fizesse, estaria submetendo sua vontade a “grilhões” (ROUSSEAU, 1973, p. 50). Mas de todo modo isso significa apenas uma concordância da sua vontade à do homem e não uma transferência da vontade. Seja como for, tanto no presente quanto no futuro, havendo ou não concordância entre eles, cada um decide ou deve decidir por vontade própria. Mas suponhamos que o soberano decida que sua vontade será fazer a vontade do seu representante. Esse raciocínio pode ir bem até o ponto em que o representante deseje algo que nitidamente prejudique o representado, porque é contra a natureza concordar com alguém que queria lhe fazer mal. Para Rousseau, tal decisão não faz sentido! Simplesmente porque não depende “de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja” (1973, p. 50). Acerca disso, Robert Derathé faz o seguinte comentário:

O consentimento do povo não poderia, em nenhum caso, tornar legítima uma convenção que tem como efeito aniquilá-lo. Ocorre com o pacto de submissão como com o pacto de escravidão. Tais engagements são nulos porque são absurdos. É contra a natureza e

---

<sup>69</sup> Rousseau comenta que essa noção de representação não existia no mundo antigo. Ela surgiu no mundo moderno concomitante ao comércio, onde as pessoas começaram a se ocupar mais com seus interesses particulares do que com o interesse público, a se voltarem para seus próprios negócios, para maneiras de enriquecerem, para uma vida cômoda e pouco a pouco foram perdendo o interesse pelos assuntos comuns, preferindo utilizar o tempo para aumentar seus ganhos. Como consequência do afastamento do serviço público, da diminuição do amor à pátria, da extensão dos Estados, dos abusos do governo, as pessoas consideraram, então, o recurso de pagarem deputados ou representantes para substituí-las nos deveres cívicos. Vejamos o que ele afirma: “A ideia de representantes é moderna; vem-nos do governo feudal, desse Governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de homem cai em desonra” (ROUSSEAU, 1973, p. 112 e 113).

<sup>70</sup> Cláudio Araújo Reis faz um apontamento interessante a respeito do conceito de *vontade* aplicado por analogia ao soberano. Trata-se de pensar na duplicidade desse conceito, que pode se referir tanto à faculdade de querer, bem como ao ato de querer, o qual pode ser identificado com a decisão. Ele faz o seguinte questionamento: “se o fato de um corpo moral (coletivo) tomar decisões não representa um problema especial, atribuir uma faculdade de querer à pessoa moral, que é o soberano, nos termos de Rousseau, não seria levar a analogia um pouco longe demais?” (2010, p. 2).

contra a razão que um ser qualquer destrua-se a si mesmo (2009, p. 388).

Newton Bignotto comenta que, no pensamento de Rousseau, uma sociedade que busca se construir a partir do interesse comum tem como base a vontade geral, e não deseja pôr em risco a sobrevivência de seus membros (2013, p. 195).

Em terceiro lugar, a representação ou delegação da soberania desconfiguraria tanto o próprio conceito da vontade geral quanto o conceito de povo. Vimos no parágrafo anterior que a vontade do soberano pertence única e exclusivamente a ele. Se for delegada, ela passará das mãos do soberano para as mãos do representante. Por conseguinte, escolher um homem para que decida em nosso lugar é declarar que doravante sua vontade será a nossa (DERATHÉ, 2009, p. 392). Mas Rousseau afirma que a “vontade ou é geral, ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo não passa de uma vontade particular” (1973, p. 50). Portanto, a vontade só é geral porque pertence à totalidade, ao corpo da nação. E é exatamente isso que a qualifica. Quanto ao povo, Rousseau entende que se trata de uma associação voluntária de homens livres. Se porventura eles se submetem à vontade de um senhor, tem-se aí somente uma agregação, “não há nem bem público nem corpo político” (ROUSSEAU, 1973, p. 36). Assim, para que uma união entre os homens possa ser chamada de povo, é necessário que esses homens, como um corpo único, tenham vontade própria. Derathé faz um comentário interessante: “Ninguém pode despojar-se da sua liberdade sem ‘renunciar à sua qualidade de homem. Assim, também, um povo que aliena a sua soberania, ‘perde sua qualidade de povo’ e ‘se dissolve por esse ato’, tornando-se uma multidão de ‘homens esparsos’ sem unidade nem ligação” (2009, p. 388). O próprio Rousseau afirma que “no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe” (1973, p. 116). Dizendo isso de outra maneira, não há como consentir em seguir uma vontade estranha como se fosse a sua própria, sem renunciar seus direitos de povo livre. Assim, para se constituir como tal, o povo precisa conservar em suas próprias mãos o exercício da vontade geral ou o poder legislativo. Para Rousseau, os deputados são apenas comissários do povo e não os seus representantes (1973, p. 114). Significa que eles recebem funções especiais, podendo participar na elaboração de um projeto de lei, mas para tornar-se lei, o projeto precisa passar pela aprovação do soberano (ROUSSEAU, 1973, p. 114), posto que a vontade que comanda é a vontade de

todos ou a vontade geral. Constitui um erro, portanto, confundir as atribuições do soberano com as dos seus comissários, isto é, do poder legislativo e do poder executivo.

Ainda dentro do assunto, observamos mais uma crítica feita por Constant a Rousseau no sentido de que o filósofo genebrino não teria percebido que o soberano é um ser abstrato, e no momento em que precisasse exercer sua autoridade política, ele teria necessariamente que delegá-la a alguém, pois não conseguiria exercê-la por si só. Com efeito, todos os direitos outorgados ao soberano na verdade estarão nas mãos daquele ou daqueles a quem foi outorgado o poder de representá-lo. Vejamos o que Constant diz:

A ação executada em nome de todos, ficando necessariamente, por bem ou por mal, nas mãos de um indivíduo ou de uns poucos, resulta que, quando nos entregamos a todos demais, por certo não estamos nos entregando a ninguém. Ao contrário, estamos nos rendendo àqueles que agem em nome de todos (2007, p. 59).

Mas não é assim como Constant afirma. Para Rousseau, o soberano é o povo reunido<sup>71</sup> e isso não é abstrato, mas empírico. O povo deve por si só exercer o poder legislativo. Esse é um ponto fundamental para o filósofo. Constitui a base do que ele pensa sobre soberania. Não observar esse princípio representa o falecimento da autoridade política. É verdade que Rousseau se inspirava nos modelos antigos, sobretudo no romano, onde em certa época cerca de quatrocentos mil cidadãos se reuniam para deliberar sobre os assuntos públicos. Parece óbvio que ele não pensou em aplicar a realidade romana ao seu contexto moderno. Ele era consciente das dificuldades de reunir o povo dos grandes Estados de sua época. Apesar disso, ele diz: “Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito” (1973, p. 109). Assim, ele mostrou o sentimento de tornar real, de alguma maneira, seu pensamento, por menor que fosse a possibilidade. E quando teve oportunidade ele o fez, pois fora convidado para escrever um projeto<sup>72</sup> de constituição para a Polônia. Salinas Fortes comenta que essa foi a chance de Rousseau para pôr em prática seus princípios do direito político (1982, p. 9). Entretanto, sabemos que há uma distância razoável entre o que deve ser feito e o que pode ser feito. Assim, foi necessário

---

<sup>71</sup> Em teoria, o povo, ao reunir-se, não seria abstrato, mas empírico.

<sup>72</sup> *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, obra escrita em 1771 atendendo ao pedido do conde Wielhorski da Polônia, a fim de ajudar um grupo de nobres insurretos no processo de reorganização política daquela nação.

realizar uma constituição com as devidas adaptações diante da realidade polonesa<sup>73</sup>. Rousseau, então, propôs<sup>74</sup> que o povo poderia eleger representantes, mas estes deveriam seguir rigorosamente as orientações dos seus constituintes e prestarem contas de sua conduta na assembleia geral (ROUSSEAU, 1982, p. 49). Dessa forma, o autor teria encontrado uma possibilidade de conciliar seu princípio de soberania à realidade. Todavia, Derathé nota um problema aqui. Para Rousseau, o povo não poderia protestar contra o resultado da assembleia geral. Se não concordasse com a lei proclamada pelos representantes, o povo deveria puní-los e/ou substituí-los, mas tinha que arcar com as consequências da má escolha que fez (1982, p. 50). Derathé comenta que Rousseau poderia ter prescrito a ratificação dessas leis pelas Dietinas<sup>75</sup>. Se não o fez, foi pelo bom senso político, pois percebeu que essa medida poderia paralisar a potência legislativa, acarretando constante conflito entre o povo e seus representantes (DERATHÉ, 2009, p. 408). Isso demonstra, portanto, um pensador político capaz de aproximar, na medida do possível, suas ideais a um caso concreto. Assim, considerando

---

<sup>73</sup> Havia vários pontos negativos na Polônia na perspectiva de Rousseau: o Estado era grande e antigo; apenas os nobres tinham direitos de cidadania e havia servos que precisavam ser libertados para poderem ter direitos políticos. Enfim, esses pontos revelam algumas dificuldades que Rousseau criticava e que tornavam problemático o exercício pleno da soberania popular.

<sup>74</sup> Entre as reformas propostas por Rousseau, a que se relaciona com o assunto deste tópico diz respeito à delegação do poder legislativo. A estrutura política da Polônia era assim constituída: havia as dietinas e as dietas, que eram assembleias compostas por nobres ou governadores das províncias. Nessas dietinas, realizadas localmente, se fazia a eleição dos *núncios*, os quais representavam a nobreza de cada região na assembleia geral, chamada de Dieta geral, realizada a cada dois anos. Essa era composta pelos senadores, pelos núncios e pelo rei. Portanto, o poder legislativo era compartilhado por essas três instituições. A proposta de Rousseau não passa por uma desconstrução total dessa estrutura. Ela consiste, em primeiro lugar, em colocar algumas dificuldades para que os mesmos núncios não participassem de duas dietas consecutivas e impedi-los de serem eleitos inúmeras vezes; e a segunda, “submeter os representantes a seguirem exatamente suas instruções e a prestarem contas rigorosamente a seus constituintes de sua conduta na dieta” (ROUSSEAU, 1982, p. 48 e 49). De acordo com Rousseau, essas propostas seriam maneiras de evitar a corrupção dos representantes.

<sup>75</sup> Seria razoável acusar Rousseau de contradição ou de afastar-se de seus princípios diante de um caso real? O *Contrato social* seria mera especulação filosófica sem aplicação prática? Por que Rousseau não propôs a participação direta dos cidadãos, conforme ele defendia? Essa é uma questão interessante e que exige certo aprofundamento. Embora não tenhamos tal objetivo, por outro lado, é possível fazer uma rápida reflexão. De fato, deve ter sido complicado para o filósofo resolver essa equação. Uma proposta para reunir todos os cidadãos de um Estado daquele tamanho numa assembleia não teria a menor viabilidade. Mas ele certamente não queria abrir mão da soberania do povo. A solução foi instruir cada representante para agir exatamente conforme as instruções daqueles que os haviam elegido. Os deputados eram, portanto, apenas comissários do povo e, desse modo, a soberania ficava preservada. Haveria contradição se a orientação de Rousseau fosse a de dar aos deputados autonomia legislativa. No entanto, a afirmação do filósofo de que sobre aquilo que ficasse decidido na dieta, as Dietinas não tinham o direito nem de protestar (ROUSSEAU, 1982, p. 50), indica certo afastamento, por assim dizer, do princípio de que “é nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei” (ROUSSEAU, 1973, p. 114). Na prática isso significa conferir aos representantes o poder de legislar. Derathé comenta que “Rousseau deveria ter prescrito a ratificação das leis pelas Dietinas. Mas ele tinha demasiado bom senso para que não percebesse que tal procedimento teria tido o efeito de paralisar a potência legislativa, acarretando conflitos intermináveis entre a Dieta e as Dietinas. Em todo caso, essa concessão inesperada mostra que não faltava a Rousseau um senso político” (2009, p. 408).

a realidade do Estado polonês, ele admitiu, com algumas condições, a possibilidade de a soberania dar-se em representação<sup>76</sup>.

### 2.2.2 Dificuldade de reconhecer e expressar a vontade geral

Talvez não seja uma crítica bem elaborada, dada a sua falta de desenvolvimento, mas Constant afirma, num tom condenatório, que a vontade geral, tal como Rousseau a apresenta, não é fácil de ser reconhecida e muito menos de ser exprimida. No julgamento de Constant, o que as pessoas entendem ser a vontade geral, na verdade não é (2007, p. 44), tendo em vista que a vontade geral seria – na maneira como ele interpreta o ponto de vista rousseauiano – um conceito metafísico. No comentário do texto *Da liberdade dos Antigos comparada a dos Modernos*, Constant afirma que os homens da Revolução Francesa receberam forte influencia das opiniões antiquadas e absurdas do filósofo de Genebra. Ele se refere a essas opiniões como metafísicas (1985, p. 4). É bem provável que o conceito de vontade geral seja uma dessas opiniões.

Sobre a dificuldade de reconhecer ou expressar a vontade geral, devemos observar, primeiramente, que no *Contrato Social* Rousseau propõe oferecer “princípios do direito político”<sup>77</sup>. Ele diz: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (1973, p. 27). E também: “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que *deve ser* feito; haveria de fazê-lo ou calar-me” (1973, p.27, grifo meu). Esses princípios são uma espécie de “dever ser” da política. Eles servem como unidade de medida a ser utilizada na elaboração das leis. Nota-se, no entanto, que embora tais princípios sejam abstratos, o primeiro passo do filósofo para elaborá-los é tomar “os homens como são”<sup>78</sup> (1973, p. 27). De maneira que de um lado estão as situações reais, do outro, os princípios, e entre

---

<sup>76</sup>Derathé comenta que o rigorismo que Rousseau adotava em 1762 deu espaço, em 1772, a uma atitude mais conciliatória e, sobretudo, mais realista. Rousseau “estava pronto para atenuar seus princípios para torná-los aplicáveis aos grandes Estados modernos. Em particular, no lugar de descartar sistematicamente o governo representativo, ele teria se contentado em reformá-lo” (2009, p. 409). Num sentido semelhante a este, Renato Moscateli comenta que: “A despeito de sua apaixonada defesa pela democracia, Rousseau era capaz de demonstrar um considerável realismo político, e conhecia os limites e os perigos das propostas revolucionárias. Em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo, o autor reconhece que era impossível a um Estado grande como a Polônia dispensar um chefe supremo vitalício” (2007, p. 38).

<sup>77</sup> Está anunciado no subtítulo do nome do livro.

<sup>78</sup> Isso é importante porque mostra que Rousseau não é um pensador completamente descolado da realidade, como se poderia acusá-lo, bem como às suas ideias.

eles uma tentativa da aplicação dos princípios. Dizendo isso de outra maneira, o objetivo de Rousseau não é explicar as leis pela realidade, mas observar a realidade e, como resultado, oferecer caminhos para uma sociedade bem-ordenada. Com efeito, o “deve ser” é um tipo de modelo que poderá ser utilizado como referência ou consulta, e não como um projeto prático de política. Portanto, deve estar claro que o filósofo faz diferença entre o que deve ser feito com o que pode ser feito, pois o que *pode ser feito* trata da aplicação prática de princípios, enquanto o que *deve ser feito* tratada elaboração deles. Neste sentido, Milton M. do Nascimento comenta que Rousseau não teve a intenção, em momento algum, de utilizar o *Contrato Social* como um programa de ação, mas apenas como uma escala ou referência (1988, p. 120). Uma aplicação prática dessa obra foi realizada somente tempos depois, nos textos de Rousseau sobre a Córsega e a Polônia.

Essa explicação sobre o *Contrato Social* foi feita para dizer que a vontade geral é um dos princípios<sup>79</sup> do direito político. E sendo este um “dever ser”, realmente não é fácil ser reconhecida na prática, dada a sua falta de correspondência perfeita no mundo concreto. Entretanto, Rousseau sabia dessa dificuldade, pois, como ele tomara “os homens como são”, entre o que deve ser feito e o que pode ser feito há uma diferença não pouco pequena, o que torna complexa tanto a aplicação dos princípios do direito político como a própria compreensão deles. Na exposição de Rousseau no *Segundo Discurso*, da história hipotética de como a sociedade se formou e a que ponto chegou, é possível perceber o quanto a sociedade de sua época estava afastada dos princípios que depois ele apresentaria no *Contrato Social*, sobretudo no que diz respeito à questão da igualdade e da liberdade. Nesse sentido, seria interessante mostrar o fio condutor dos argumentos de Rousseau no *Segundo Discurso* sobre como os homens chegaram a um ponto de desigualdade que quase – se não totalmente – tornou impossível aplicar seus princípios políticos. Entretanto, observar as ideias contidas no *Contrato Social* nos dá luz suficiente para compreendermos o porquê da dificuldade de a vontade geral ser reconhecida.

---

<sup>79</sup> Algumas passagens do *Contrato Social* reforçam essa ideia. Rousseau afirma que no pacto social, “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (1973, p. 39); que a liberdade civil é limitada pela vontade geral (1973, p. 42); que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado (1973, p. 49), ou, somente com base no interesse comum – que é o da vontade geral – é que a sociedade deve ser governada (1973, p. 49); que a vontade geral é sempre certa (1973, p. 62); e que a regra da vontade geral é o interesse do corpo (1973, p. 93).

Em primeiro lugar, tem-se a falta de esclarecimento do povo. Rousseau comenta que apesar da vontade geral ser sempre certa e tender sempre para utilidade pública, as deliberações públicas, entretanto, nem sempre seguem a mesma exatidão. Mesmo que sempre se queira seu próprio bem, às vezes não se consegue identificá-lo; mesmo que o povo não se corrompa, quando, porém, o enganam, ele pode parecer desejar o que é mau (1973, p. 52). Vejamos mais um comentário do autor nesse sentido:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém [...]. O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta sem sempre é esclarecido. [...] Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne (1973, p. 62).

Portanto, o problema parece consistir na dificuldade que o povo tem de discernir o próprio bem. Vejamos mais de perto o pensamento do autor sobre as ideias relacionadas à vontade geral no contexto. Por definição, a vontade geral é sempre certa, por pelo menos duas razões. Primeiro, ela quer sempre o bem, e segundo, não há ninguém que não queira o bem público que não esteja pensando em si<sup>80</sup> no momento de votar por todos (ROUSSEAU, 1973, p. 55). Segundo Rousseau, essa é “a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente da natureza do homem” (1973, p. 55). Por essa razão, “jamais se corrompe o povo”, pois este sempre desejará o bem. Entretanto, na prática tal objetivo nem sempre é alcançado, por causa da insuficiência de informação do povo. Nesse sentido, Rousseau comenta que se o povo fosse suficientemente informado, a vontade geral seria sempre encontrada e as deliberações públicas seriam sempre boas (1973, p. 53). Portanto, o filósofo admite a dificuldade de se reconhecer a vontade geral nas situações práticas dos Estados, e explica que sem informação suficiente o povo não consegue discernir com a clareza necessária o bem e o mal, ou aquilo que lhe convém e o que o prejudica; inclusive, se for mal orientado ou enganado, poderá desejar o mal. Algo que também precisa ser considerado nesse sentido é que, além dessa dificuldade de o povo descobrir qual decisão é a melhor em termos do bem comum, há o fato de que certos cidadãos podem conscientemente votar em uma proposta que expressa uma vontade particular em vez da

---

<sup>80</sup> Com base nessa passagem pode-se inferir que o bem público é o bem de cada um dos indivíduos. É por isso que não se pode pensar que o que é útil ao corpo social não o seja também para cada um de seus membros individualmente.

vontade geral. Nesse caso não se verifica um problema de cognição, digamos assim, ou de conhecimento sobre o bem, mas da falta de virtude<sup>81</sup> cívica.

Para responder a essa questão é fundamental que o povo tenha, por um lado, o máximo de informações possíveis acerca da matéria de um caso particular para poder julgar de que maneira esse caso pode ou não estar de acordo com a noção do bem comum previamente conhecido e, por outro lado, que a própria noção do bem comum já esteja bem formada entre os cidadãos. Em outras palavras, quanto mais bem informado e educado for o povo, mais chances haverá de que suas deliberações correspondam à vontade geral. Vê-se daí a importância da verdade<sup>82</sup> e falsidade das informações e também da formação da cidadania. Os comentários de Cláudio A. Reis colaboram no entendimento dessa questão. Segundo ele, existe diferença entre a “vontade geral padrão” e a “vontade geral decisão”, cuja base encontra-se na seguinte passagem:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral (ROUSSEAU, 1973, p. 126).

Esta passagem indica que a “vontade geral padrão”, de certa maneira, já está dada e é conhecida, devendo ser utilizada como referência na deliberação pública. Assim, ao votar, cada cidadão está indicando sua opinião e não sua preferência de que a proposta de lei está em conformidade com a vontade geral padrão. Já a “vontade geral decisão” é o resultado do processo (REIS, 2010, p. 4). Portanto, o processo de deliberação é, na verdade, consultivo por um lado, e por outro, interpretativo. O que se pede dos cidadãos é que digam – apoiados no conhecimento que possuem do bem

---

<sup>81</sup> Rousseau explica que a virtude cívica significa conformar nossa vontade particular à vontade geral (1996, p. 32). Esse assunto será tratado com maior profundidade mais adiante.

<sup>82</sup> Neste quesito, vale explicar que a questão da verdade é relevante se tiver algo a ver com as decisões a serem tomadas, isto é, se as informações dadas ao povo para servirem de referência às suas deliberações são corretas. Se o soberano estivesse discutindo propostas de leis mais rígidas de proteção ambiental, por exemplo, e os governantes dessem informações erradas sobre o tamanho dos problemas existentes no país nessa área, certamente isso poderia levar a uma deliberação equivocada pelo povo. Isso é apenas para explicitar que a vontade geral não é uma questão de verdade no sentido de que ela expressaria um padrão verdadeiro de justiça política, como se houvesse um único modelo universal a ser seguido pelo povo, fosse ele derivado da lei natural, da vontade divina ou de alguma outra fonte (o “mundo das ideias” platônico). Como Rousseau mesmo afirma, cada povo tem a sua vontade geral, e o que é bom para um pode não ser para outro. Levando isso em conta, evita-se aquele tipo de crítica que Isaiah Berlin fez a Rousseau, dizendo que ele teria defendido a existência de uma única resposta racional verdadeira para os problemas políticos.

comum – o que é melhor para o corpo social. E é exatamente nesse ponto que o problema parece consistir, a saber, como discernir o bem comum ou como construir uma base na qual todos os interesses convirjam, ou seja, como determinar ou identificar o ponto de interseção das vontades particulares? Como dizer que algo é de utilidade pública? Como definir essas coisas? Alguns casos concretos parecem fáceis de serem interpretados como do interesse comum, mas não o são. Por exemplo, a preservação do meio ambiente e a redução do uso de agrotóxicos – porquanto se espera que todos compreendam a relação disso com a vida e a saúde tanto dos animais quanto dos humanos –, mas existem aqueles que veem essas questões como úteis para atender à necessidade das pessoas. Enfim, não temos intenção de entrar no mérito de cada ponto de vista, mas apenas mostrar o quanto é complexa e polêmica essa tarefa. Como definir, então, o que é útil para todos? É possível haver um critério comum que nos ajude a encontrar o bem comum? Cláudio A. Reis faz o seguinte comentário:

surge a questão sobre qual é o “conteúdo”, por assim dizer, do bem comum. Em termos gerais, apenas duas coisas possam ser ditas para responder a essa pergunta. Primeiro, que seja lá o que mais for desejado, sempre se deseja a preservação do corpo político. Esse é o conteúdo mínimo da ideia de bem comum: é um interesse compartilhado por todos que subsistam ao longo do tempo as condições que tornam possível a comunidade de cidadãos livres e iguais (e como quem quer o fim quer também os meios necessários para realizá-lo, também podemos incluir esses últimos, genericamente considerados na nossa ideia de bem comum). Segundo, que todo o resto que entra na nossa ideia de bem comum vem da interseção dos diversos interesses particulares que compõem a sociedade (2010, p. 11).

Como o povo nem sempre consegue precisar o que é bom para ele, porque o juízo que o guia nem sempre é esclarecido; como se assemelha a uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém (ROUSSEAU, 1973, p. 62), Rousseau aponta para a necessidade de um guia que possa fazer o povo “ver os objetos tal como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura” (1973, p. 62), pois, de que forma uma multidão cega “cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?” (ROUSSEAU, 1973, p. 62). Cláudio A. Reis comenta nesse sentido que há um grau significativo de objetividade do que seja o bem comum e é exatamente essa a função do Legislador, ou seja, fazer o povo enxergar o bem comum (2010, p. 11). Em segundo lugar, Rousseau afirma que facções e associações

particulares dentro do Estado dificultam o reconhecimento da vontade geral e atrapalham o processo deliberativo. A razão é que como a vontade geral resultado grande número de pequenas diferenças,<sup>83</sup> ao se estabelecerem associações parciais, essas diferenças diminuem, visto que as pessoas passar a opinar não segundo elas mesmas, mas seguindo a orientação do partido do qual fazem parte. Em outras palavras, a vontade de uma associação representa evidentemente o interesse apenas dela dentro do Estado, e somente é geral em relação a ela mesma. O problema com essas facções e associações é que como o voto delas corresponde apenas à união de seus respectivos membros, o resultado da apuração não é de todos os homens, mas apenas do número delas (1973, p. 53). O mais grave ainda é que se uma dessas associações for tão grande a ponto de sobrepujar as demais, a diferença resultante dos votos será única, tornando impossível o conhecimento da vontade geral. Quando, pois, a vontade de uma grande associação prevalece sobre as outras, significa que a vontade geral não está presente, e sim a vontade particular daquela associação majoritária (ROUSSEAU, 1973, p. 53).

A solução ideal para esse problema seria “não haver no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opinasse de acordo consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1973, p. 53). Mas Rousseau admite que na prática ela nem sempre será viável. Então, nesse caso seria preciso multiplicar essas associações, para diminuir a força de cada uma delas em relação às demais (1973, p. 54). Isso mostra o compromisso do filósofo em se respeitar o conceito da vontade geral. Nesse sentido, vale a pena comentar mais um aspecto da vontade geral, que é o seu constante interesse por aquilo que é comum em oposição ao que é particular. Para isso, seria interessante analisar primeiramente o pensamento do filósofo sobre o que tornou necessário o estabelecimento das sociedades, bem como a possibilidade de estas se manterem ou mesmo existirem. Rousseau diz:

---

<sup>83</sup> É importante fazer uma observação quanto ao uso desse termo. Seu sentido significa apenas modos diferentes de interpretar aquilo que está de acordo com o bem comum num caso específico. Não se trata de divergência quanto àquilo que é do interesse comum, visto que este é previamente conhecido (REIS, 2010, p. 4). Se as opiniões fossem muito divergentes, seria difícil chegar a consensos sobre a vontade geral nas deliberações. Mas considerando que as pessoas vivem numa república com costumes compartilhados, modos de vida semelhantes, patriotismo, educação pública, religião civil (elementos que formam identidade cívica, segundo Rousseau), suas opiniões estariam mais próxima daquilo que está ou não de acordo com a vontade geral. Cláudio A. Reis comenta nesse sentido que o processo de sufrágio não é um processo de “criação” ou “construção” ou ainda de “descoberta” do que seja o bem comum, mas de um refinamento da percepção que os cidadãos já tinham anteriormente do seu próprio interesse comum (2010, p. 4).

Outro uso dessa expressão é apenas numérico, ou seja, um maior número de votantes, e não no sentido de opiniões divergentes. Portanto, Rousseau está considerando a ideia de que cada um deve votar por si mesmo, seguindo a própria consciência e não de acordo com uma associação parcial.

se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir (1973, p. 49).

Para explicar isso, retomemos uma ideia já apresentada no primeiro capítulo da dissertação, sobre a condição do homem antes do estado civil. Ao comentar sobre a origem dos compromissos mútuos, Rousseau expõe que o homem aprendeu com a experiência a perceber que todos agiam movidos pelo amor ao bem-estar, que se comportavam como ele nas mesmas circunstâncias, e que as maneiras de pensar e de sentir eram muito semelhantes às dele. Portanto, a experiência o ensinou que havia situações de interesse comum na qual ele poderia contar com a assistência dos demais (ROUSSEAU, 1973, p. 267). Por outro lado, a experiência também o ensinou que havia interesses particulares que dificultava alcançar aquilo que era do interesse comum. Talvez um exemplo nos ajude a entender a relação entre a oposição dos interesses particulares e a vontade geral. Imaginemos uma situação de fome. Um poderá desejar comer peixe, outro lebre, outro paca, etc. Isso seria o interesse particular. Mas aquilo que é do interesse comum neste caso seria a necessidade de cada um alimentar-se. Talvez se aplique aqui o que Rousseau disse sobre “quando se retiram [...] dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (1973, p. 53), pois, apesar da oposição dos interesses particulares sobre aquilo que cada um quer comer, é comum o interesse pela sobrevivência. Portanto, os interesses particulares tornam necessário o estabelecimento das sociedades no sentido de revelarem a existência de um interesse comum por trás da sua diversidade. Sendo aquilo que é comum de “utilidade pública”, sentiu-se a necessidade de fazer-se um acordo sem o qual “nenhuma sociedade seria possível” (1973, p. 49). Os comentários de Cláudio A. Reis colaboram no entendimento dessa questão. Segundo ele, comum e particular estão em oposição quando cada indivíduo vê somente o que é vantajoso para si, mas também podem estar em consonância quando os indivíduos enxergam no interesse comum o seu próprio interesse, ou seja, há um ponto de interseção entre o que é geral e comum. Dizendo isso de outra maneira, para o indivíduo que vive em comunidade deve sempre ser possível enxergar que o interesse comum está incluído no seu interesse particular (REIS, 2010, p. 3). Esta é, portanto, uma explicação plausível para entendermos como a vontade geral pode surgir da

oposição dos interesses particulares ou como o resultado da soma dessas diferenças. No fundo, nossa intuição nos conduz a um entendimento contrário, isto é, no lugar de aproximar, eles tendem a nos afastar uns dos outros e, desse modo, não conseguimos enxergar nada de comum. De qualquer forma, de acordo com Rousseau, os interesses particulares podem nos fazer perceber o que há de comum entre nossas vontades. Inclusive, quanto maior for o número dessa diferença, tanto mais será possível percebermos a vontade geral. Nesse sentido, Lourival Gomes Machado comenta que “quanto mais diferentes entre si as opiniões, tanto mais oportunidade haverá de emergir o substrato comum” (ROUSSEAU, 1973, p. 53; nota de rodapé), e também que “A maior dificuldade na exposição da vontade geral está em demonstrar sua relação com as vontades particulares; nascida destas, delas independe a vontade geral” (1973, p. 49; nota de rodapé).

Relacionando o exemplo acima à dificuldade de se reconhecer a vontade geral, vê-se, pois, que na sociedade as pessoas que possuem pontos de vista comum acabam se aproximando e formando partidos ou facções dentro do Estado. Nessa aproximação não parece haver nenhum problema em si. O problema, no entanto, surge quando as pessoas votam não de acordo consigo mesmas, mas seguindo a opinião do partido do qual são membros. E como vimos, a opinião desses partidos é geral apenas em relação a seus membros e particular em relação ao Estado, e “poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quanto são os homens, mas somente tanto quantas são as associações” (ROUSSEAU, 1973 p. 53). Considerando que a vontade geral será encontrada no resultado da soma das diferenças, como as facções diminuem essas diferenças, ela será bem mais difícil de ser encontrada.

Em terceiro lugar, observamos que a tendência natural da vontade particular às predileções, em oposição à vontade geral que tende à igualdade, é mais um fator que dificulta a expressão da vontade geral. Nesse sentido, Rousseau mostra que mesmo que a vontade particular concorde com a vontade geral, esse acordo é casual e passageiro (1973, p. 50). Isso quer dizer que por mais que a vontade particular coincida com a vontade geral, ela não demora a se afastar desta por causa do interesse dos indivíduos por diferenciações e privilégios. Nesse sentido, é preciso lembrar que não há nada de errado em que cada um busque o seu próprio bem em primeiro lugar. Em si, isso não é moralmente errado, pois está de acordo com o impulso do amor de si. Portanto, não é uma questão de egoísmo, como um vício moral. É da natureza humana, como Rousseau expõe desde o *Segundo Discurso*. Mas vivendo em sociedade, os indivíduos precisam

aprender a pensar o seu bem-estar em relação com o bem-estar dos demais. Daí a necessidade de todos os meios que Rousseau propõe (costumes, educação, festas, religião) para proporcionar que os cidadãos consigam ampliar o âmbito de seus interesses para abarcar as outras pessoas, ou seja, para serem capazes de generalizar a sua vontade.

Em quarto lugar, há a linguagem simples do povo, bem como sua dificuldade para compreender “os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes” (ROUSSEAU, 1973, p. 64) da vontade geral. Evidentemente que a linguagem simples do povo não se trata de um vocabulário reduzido, de falta de eloquência erudita ou ainda de ausência de formação acadêmica. Embora essas coisas possam ser úteis para se reconhecer ou expressar a vontade geral, o que Rousseau parece indicar é que o povo geralmente está acostumado a pensar de maneira imediata, a fazer cálculos com aquilo que está diante dele, a perceber mais facilmente as relações com aquilo é particular, e não com abstrações ou generalizações. Dizendo de outro modo, o povo tem dificuldade para discernir os problemas para além das suas implicações mais próximas, bem como para generalizar a vontade para abarcar o interesse público. Dessa forma, fazê-lo perceber a necessidade de uma boa lei e de como ela é útil para a comunidade política, nem sempre é tarefa fácil. Nesse sentido, Rousseau comenta que “cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem” (1973, p. 64). Mais uma vez Rousseau fala da importância dos Legisladores, os quais, tendo de exprimir suas ideias na linguagem do povo, colocaram na “boca dos deuses”<sup>84</sup> as leis, a fim de que fossem seguidas. Assim, eles poderiam persuadir sem convencer (ROUSSEAU, 1973, p. 65), ou seja, conseguir levar o povo a acatar as leis sem que para isso fosse necessário o uso de argumentos racionais.

---

<sup>84</sup>Apontar a necessidade de ajuda de um Legislador para ajudar o povo a encontrar o bem comum ou a auxiliar no processo da elaboração das leis, não parece haver problema. No entanto, mostrar que o Legislador precisa, por assim dizer, ter que recorrer aos deuses porque não consegue traduzir seu raciocínio lógico numa linguagem acessível ao povo, parece algo controverso e sujeito a críticas quando pensamos na defesa de Rousseau da soberania popular. Fica parecendo que o Legislador precisa iludir as pessoas para fazer com que elas sigam as leis propostas. Essa necessidade nos faz pensar em que medida as pessoas estão realmente exercendo a liberdade, já que aprovam leis por reverência ou por medo de seres sobrenaturais. Em uma sociedade onde os cidadãos não tem essa dificuldade apontada por Rousseau, talvez não haja necessidade de se colocar leis na boca dos deuses, basta convencê-las, sem persuadi-las.

Outra solução possível seria o Estado se comprometer com a educação pública<sup>85</sup>. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau afirma que “É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade” (1982, p. 36). Poder-se-ia, então, pensar que os saberes científicos, artísticos, filosóficos, entre outros, seriam necessários para alcançar esse propósito, mas pelo *Discurso sobre as ciências e as artes* sabemos que não (1973, p. 358). Para Rousseau, deve-se fomentar nos indivíduos o amor à pátria, fazer com que cada um se veja como parte de um todo maior, o qual devem valorizar acima de si próprios e cuja conservação lhes seja essencial. Dizendo de outra maneira, a virtude cívica deve ser ensinada (ROUSSEAU, 1996, p. 34). Para isso, o filósofo sugere que as crianças, logo que aprendem a ler, devem ler todas as coisas de seu país, devem conhecer as leis, as produções culturais, as cidades, a história, enfim, devem ter uma formação voltada para o desenvolvimento de valores cívicos. “Sem estas precauções, não se pode esperar nada das leis. Por mais sábias, por mais providentes eu possam ser, elas serão eludidas e vãs” (ROUSSEAU, 1982, p. 40). Certamente, tal formação fará com que os cidadãos sejam capazes de generalizar suas vontades para incluir o interesse público nelas. Vejamos a afirmação de Rousseau nesse sentido:

Se, por exemplo, desde cedo [os homens] aprendem apenas a olhar sua individualidade por meio de suas relações com o corpo político e só percebem – por assim dizer – sua própria existência como uma parte daquela, poderão vir finalmente a se identificar de alguma com esse todo maior, a sentir-se membros da pátria, a amá-la com esse amor sentimento esquisito que todo homem isolado tem apenas por si mesmo, a elevar para sempre a sua alma a esse grande objeto (1996, p. 40)

Em quinto lugar, tem-se a ausência de um espírito social. Rousseau afirma que esse espírito social deveria estar na origem do povo a fim de que pudesse construir um Estado bem-ordenado. Mas a questão é que esse espírito é fruto das leis, surge com o passar do tempo, com as experiências cívicas que as pessoas terão depois de passarem a viver como membros de um corpo político (ROUSSEAU, 1973, p. 64 e 65). Além desse

---

<sup>85</sup> Pública em contraste com uma educação oferecida no âmbito familiar, “pelo fato de que ela interessa mais ao Estado do que aos pais” (ROUSSEAU, 1996, p. 40). E também no sentido de ser ampla, universal, de se incluir todos os cidadãos, podendo ser ou não subsidiada pelo Estado. Rousseau afirma que “se não se pode estabelecer uma educação pública totalmente gratuita, é preciso ao menos oferecê-la a um preço que os pobres possam pagar” (1982, p. 37).

problema, existe outro que diz respeito aos costumes e preconceitos enraizados nos povos e nações antigas (ROUSSEAU, 1973, p. 66-67). Assim, para que possa reconhecer com mais facilidade a vontade geral, ela deveria ser ensinada preferencialmente no período de juventude<sup>86</sup> desses povos, visto que os vícios ainda não se petrificaram e geralmente nesta fase eles estão mais aptos a aprendizagem e a mudanças.

Mais uma vez, a solução passa pela necessidade de se formar pela educação esse espírito de união civil que deve começar na infância. Desse modo, é fundamental que as crianças sejam ensinadas sobre o valor da vida em sociedade, os direitos e deveres da cidadania, o respeito às leis, amor à pátria, enfim, uma educação cívica para que sejam capazes de desenvolver esse espírito social. Rousseau comenta nesse sentido que:

Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos eu lhes falam o tempo todo da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem e do reconhecimento que lhe devem, não se pode duvidar de que aprendem assim a se querer mutuamente como irmãos, a querer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir o falatório vão e estéril dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, e um dia se tornarão os defensores e os pais da pátria, da qual foram por muito tempo os filhos (1996, p. 41)

A título de exemplo, encontramos no *Contrato social* povos de camponeses que viviam nas montanhas da Suíça, cuja vida e costumes eram simples (1973, p. 123) Não exatamente por sua simplicidade, mas por se considerarem mais visivelmente unidos em um corpo político, o bem se patenteava, não havendo, portanto, muitos interesses confusos e contraditórios (1973, p. 123). Por outro lado, como na maioria das sociedades contemporâneas esse espírito comunitário é raro, e no seu lugar o que predomina é um individualismo bastante acentuado, torna-se tarefa complicada discernir a vontade geral. Todavia, insistimos que somente por meio da educação que transforma os indivíduos em cidadãos, instila virtude e costumes compartilhados, cria o espírito de comunidade, e faz com que a vontade de cada um possa convergir em direção à vontade

---

<sup>86</sup> É preciso entender que essa juventude ou maturidade, segundo Rousseau, não tem muito a ver com tempo cronológico, mas com o momento em que o povo está preparado para as boas leis. Isso pode ser bem no início de sua formação ou levar séculos. Rousseau afirma que esse momento não é facilmente reconhecível (1973, p. 67).

geral, esse problema possa ser, pelo menos, minimizado. Vejamos o comentário de Rousseau sobre os resultados da coesão de um povo por causa do espírito cívico.

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

Portanto, a vontade geral seria bem mais fácil de ser reconhecida se esse ideal máximo de unidade civil – o ponto mais alto da escala – pudesse ser alcançado por algum povo real. Porém, nos Estados concretos, o melhor que se pode esperar é uma aproximação disso.

### **2.2.3 O poder da vontade geral**

Para Constant, a teoria política de Rousseau é falsa e perigosa. Ela deveria ser responsabilizada pela dificuldade que o princípio de liberdade enfrenta para ser estabelecido em diversos Estados, pelos abusos que todos os tipos de governo realizaram, pelos crimes ocorridos durante as lutas e sublevações políticas, e por todos os excessos que os líderes da Revolução Francesa levaram a efeito sob o pretexto de que “a sociedade pode exercer sobre seus membros uma autoridade ilimitada, e de que tudo o que a vontade geral demanda se torna legítimo em função de tal exercício” (2007, p. 54). Tudo isso porque Constant entende que a vontade geral, tal como descrita no *Contrato Social*, possuiria um poder ilimitado ou uma medida de poder que não poderia ter. Ele afirma, com respeito à ideia de uma alienação total, que “[a] implicação é que a vontade geral tem de exercer autoridade ilimitada sobre a existência individual” (CONSTANT, 2007, p. 47). Aqui cabe a resposta de que essa responsabilização atribuída por Constant a Rousseau é falaciosa, na medida em que os responsáveis por esses abusos são os próprios agentes políticos em questão, e não as teses de Rousseau que eles podem ter tentado usar como justificativas para o que fizeram. Afinal, nem os revolucionários franceses e nem outros políticos realmente instituíram uma república com o exercício da soberania popular demandado pelo filósofo.

Segundo Constant, autores<sup>87</sup> políticos antes e depois de Rousseau expressaram a mesma opinião de que o poder legislativo, entendido como a vontade geral, “não pode ser limitado por coisa alguma” (2007, p. 48); que a soberania deve utilizar todos os poderes da sociedade, inclusive forçar as opiniões políticas para se alinharem à opinião geral, e “por mais que a soberania seja distribuída, o *quantum* total é ilimitado” (2007, p. 48). Ele comenta que alguns escritores<sup>88</sup> até tentaram restringir essa doutrina com o argumento de que a justiça precede<sup>89</sup> às leis, e, portanto, que estas devem estar subordinadas à justiça. Todavia, algumas condições<sup>90</sup> teriam que ser realizadas para que esse princípio pudesse ser aplicado (2007, p. 50). Mas, na ausência de tais condições, comenta Constant, as autoridades políticas se afastaram desse princípio e em nome da justiça cometeram os mais terríveis crimes contra a liberdade (2007, p. 50). Assim, a questão crucial entre liberdade e justiça consistiria em se estabelecer os limites para a extensão da autoridade política, e nesse sentido Rousseau teria cometido um erro, pois não fixa com exatidão os limites do poder soberano (CONSTANT, 2007, p. 49).

Vejamos o pensamento do filósofo de Genebra mais de perto a fim de darmos uma resposta possível. Rousseau destina um capítulo<sup>91</sup> do *Contrato Social* para falar dos limites do poder soberano (1973, p. 54). Mas antes de analisar seus argumentos nesse sentido, observemos dois aspectos importantes relacionados ao poder político ou soberania.

O primeiro aspecto, considerando a hipótese de que o mais importante cuidado que o corpo político deve ter é a sua própria conservação, Rousseau entende que uma força universal e compulsiva se faz necessária para mover e dispor cada parte a fim de atingir esse objetivo (1973, p. 54). Essa força, orientada pela vontade geral, é chamada pelo filósofo de soberania, a qual o corpo político tem o direito de exercer sobre todos os seus membros (ROUSSEAU, 1973, p. 54).

---

<sup>87</sup> O editor do livro ao qual estamos nos referindo, Etienne Hoffman, explica numa nota de rodapé que: “Constant dá exemplos apenas de autores contemporâneos de Rousseau ou posteriores a ele: d’Holbach, Mabley, Ferrand e Molé. Quando afirma que esses escritores tinham a mesma opinião de Rousseau, ele não se refere à teoria da renúncia dos direitos individuais que acabara de citar, mas à da ilimitada autoridade da vontade geral sobre o indivíduo” (2007, p. 48).

<sup>88</sup> Montesquieu, por exemplo.

<sup>89</sup> Para Rousseau, a vontade geral, com as leis que dela emanam, constitui a regra que define o que é justo e o que é injusto na república. Porém, se Constant entende que há uma justiça anterior à lei, como essa justiça é definida? De onde vêm os seus parâmetros? Fica a pergunta.

<sup>90</sup> Constant não oferece explicações sobre essas condições. Ele as chama de “conjunto de desenvolvimentos” (2007, p. 50). É possível que signifique que se deve definir tão claramente quanto possível o conceito de justiça.

<sup>91</sup> Capítulo IV do Segundo Livro

O segundo diz respeito à sua necessidade. De acordo com Rousseau, o pacto social compreende um compromisso recíproco entre a pessoa pública e os particulares (1973, p. 40). A pessoa pública, por ser constituída pelos particulares, não visa e não pode visar a algo contrário a eles, de modo que não é necessário garantias para que ela cumpra sua parte do pacto; já no tocante aos particulares, tais garantias são requeridas. Nesse sentido, é preciso entender que o compromisso dos particulares em relação à pessoa pública compreende uma dupla relação. De um ponto de vista, o indivíduo é membro do soberano e se compromete com os particulares, e de outro, como membro do Estado, ele se compromete com o soberano, ou seja, é cidadão e súdito. Isso quer dizer que como cidadão ele deve se pautar sempre pela vontade geral, que é a sua como membro do soberano. Mas como súdito ou homem, pode ter uma vontade contrária ou diversa da vontade geral, o “seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (ROUSSEAU, 1973, p. 41), como também pode considerar sua existência completamente independente da do soberano. Tudo isso pode levá-lo a crer que aquilo que deve à causa comum não vale a pena, que obedecer a certas leis iria prejudicá-lo mais do que aos demais e, dessa forma, seria tentado, digamos assim, a deixar de fazer a sua parte como súdito. Então, se para o soberano é impossível descumprir seus compromissos em relação aos súditos, Rousseau comenta que “o mesmo não se dá, porém, com os súditos em relação ao soberano, a quem, apesar do interesse comum, ninguém responderia por seus compromissos, se não encontrasse meios de assegurar-se a fidelidade dos súditos” (1973, p. 41)<sup>92</sup>. A força é, portanto, um dos meios de se assegurar a obediência às leis que o próprio súdito criou no papel de cidadão. Sem tal força, o pacto social seria simplesmente um formulário vão (ROUSSEAU, 1973, p. 42). Esse é, segundo Rousseau, o único compromisso que pode fazer com que os demais também sejam seguidos, a saber, “aquele que se recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (1973, p. 42)<sup>93</sup>. Sobre isso Derathé faz o seguinte comentário:

É preciso, portanto, que exista uma autoridade que possa dizer aos cidadãos: ‘Eis o que exige o bem público’. Essa autoridade deve decidir soberanamente por sua própria iniciativa, sem ter de submetê-las à aprovação dos particulares, todas as medidas que lhe parecem

---

<sup>92</sup> Evidentemente que há outras maneiras de assegurar a fidelidade dos súditos, como por exemplo, a educação, a formação de um espírito cívico de respeito às leis, a religião, etc.

<sup>93</sup> Mais à frente tentarei explicar o aparente paradoxo dessa expressão em relação à liberdade.

conformes com o bem público. Recuar-lhe esse direito é paralisar a atividade do corpo político (2009, p. 497).

A autoridade política é, portanto, nesse sentido, uma maneira de assegurar a fidelidade dos membros em relação ao corpo político (ROUSSEAU, 1973, p. 41). Mas é preciso explicar que embora a autoridade política relativa às leis venha do soberano, a aplicação da força pública para garantir o cumprimento das leis é feita pelo governo, já que lhe cabe colocar em prática as regras emanadas da vontade geral, inclusive as leis criminais. E a despeito do aparente paradoxo do “forçar a ser livre”, o que Rousseau propõe nesse capítulo não é tão diferente do que ocorre em todos os Estados reais, nos quais os governos usam a autoridade que lhes é conferida pelas leis no sentido de garantir que os cidadãos as obedeçam, usando a força quando necessário. Certamente, há situações abusivas nos contextos factuais, mas isso não invalida o papel que o governo tem que exercer, já que os indivíduos em geral não cumpririam a legislação sem que houvesse punições para os infratores. Por isso Rousseau diz, no capítulo sobre as leis, que não adianta existir uma justiça universal cujas leis emanam da razão, pois elas não serão obedecidas pela falta de sanção natural contra os que as violarem. Daí a necessidade de uma força pública legítima a serviço do Estado.

Tratando diretamente dos limites do poder soberano, se o pacto social dá ao corpo político poder absoluto<sup>94</sup> sobre seus membros, assim como a natureza, segundo

---

<sup>94</sup> Para compreendermos em que sentido o poder do soberano é absoluto, Derathé comenta que Rousseau estava rejeitando uma teoria bastante aceita pelos juristas da época de que havia leis fundamentais, as quais deveriam fixar a constituição do Estado e os poderes do soberano dentro de seus limites (2009, p. 481). Para Rousseau, entretanto, o soberano é livre para criar leis e revogá-las sempre que lhe aprouver, porquanto “é próprio da essência do poder soberano não poder ser limitado; ele pode tudo, ou não é nada” (ROUSSEAU, 2006, p. 349). O poder do soberano é, portanto, absoluto no sentido de não estar submetido a qualquer espécie de lei fundamental e nem mesmo ao contrato social (ROUSSEAU, 1973, p. 40), ou seja, não há limites constitucionais no exercício da soberania. Mais um comentário de Derathé nessa direção é que se os poderes do soberano estão fixados, então, é necessário que haja um segundo poder independente do soberano para obrigá-lo a manter-se dentro dos limites estabelecidos pela constituição (2009, p. 481). Nesse sentido, vale lembrar que o compromisso que cada indivíduo tem para com o soberano possui uma dupla relação, isto é, como parte do soberano cada um se compromete com os particulares, e como parte do Estado se compromete com o soberano. Portanto, independente da posição em que é encarado, cada indivíduo está obrigado a cumprir os compromissos em virtude dessa dupla relação. No entanto, como o soberano tem apenas uma única e mesma relação – que é consigo mesmo –, a ideia de obrigação não cabe a ele. Rousseau cita a máxima do Direito que afirma que ninguém está obrigado a compromissos feitos consigo mesmo (1973, p. 40), posto que aquele que obriga e aquele que é obrigado são uma única e mesma pessoa.

Apesar disso, a soberania não implica de modo algum uma potência sem limites. Veremos que seu poder limita-se à utilidade pública. Assim, Derathé comenta que “o poder soberano apresenta, portanto, esse duplo caráter, sendo ao mesmo tempo absoluto e limitado. Ele é absoluto porque não existe potência humana que lhe seja superior, e porque seus direitos ou suas prerrogativas não poderiam ser fixados pela constituição do Estado. Mas ele é limitado porque nada pode estatuir do objeto individual” (2009, p. 490).

Rousseau, dá ao homem poder absoluto sobre todos os membros do seu corpo (1973, p. 54); se o corpo político pode obrigar seus membros a seguirem as deliberações públicas (ROUSSEAU, 1973, p. 40), e se essa autoridade é necessária para garantir o cumprimento do pacto, então se concluiria daí que a soberania do povo é uma autorização para ele fazer tudo que desejar, para ser arbitrário, para agir à revelia do interesse público e para interferir em todos os assuntos que dizem respeito à vida das pessoas, inclusive naqueles que competem exclusivamente à existência particular de cada um, como por exemplo, a liberdade individual? Será que o soberano não poderia, de alguma maneira, usar sua autoridade para fazer uma lei que acabasse prejudicando a um de seus membros e, conseqüentemente fosse acusado de injustiça? A resposta a todas essas questões é negativa. Mas atentemos para os argumentos de Rousseau a fim de sabermos de que maneira ele poderia justificar, segundo supomos, sua teoria política contra crítica de Constant ou como responderia às questões levantadas acima.

O argumento de Constant de que a alienação sem reservas daria ao soberano um poder ilimitado não se sustenta. Primeiramente, alienação não é uma carta branca que os associados entregam ao soberano para ele fazer o que quiser. Uma vez realizada a entrega de todos os direitos a toda a comunidade, Rousseau afirma que o soberano se interessa somente pela parte que diz respeito ao uso comum (1973, p. 54). É certo que a alienação é total, mas o interesse do soberano não é por tudo que recebe, mas restringe-se a uma porção. O que é isso senão limitar o poder soberano apenas as questões comuns? Assim, o poder absoluto que o soberano tem sobre os súditos encontra uma barreira, por assim dizer, constituída pelo bem comum (ROUSSEAU, 1973, p. 54). Em outros termos, o soberano não tem autoridade para agir à revelia daquilo que interessa à comunidade. Seu arbítrio limita-se a aquilo que é de utilidade pública somente. Qualquer deliberação ou ordenamento que ultrapassasse esse limite seria um ato autoritário, sem qualquer legitimidade. E é importante dizer que quem determinada o que é ou não público é o próprio soberano (ROUSSEAU, 1973, p. 55), pois não há qualquer poder<sup>95</sup> acima do seu para fazer tal julgamento. Portanto, todo e qualquer

---

Elaine Camunha comenta que o poder do soberano é absoluto “no sentido de que cabe ao soberano determinar o que dos bens, pertencentes aos homens antes do pacto, interessa à comunidade e o que não interessa. Mas ‘absoluto’ não é sinônimo de ilimitado nem de ‘arbitrário’” (2013, p. 62).

<sup>95</sup> Está se levando em consideração as ideias do filósofo genebrino do ponto de vista ideal, ou seja, respeitando com rigor o seu pensamento político de que a deliberação do soberano jamais prejudicaria qualquer membro em particular, tendo em vista que a lei sempre deve pautar-se pelo interesse comum. Entretanto, como na prática deliberativa o poder legislativo pode nem sempre ser exercido exatamente de acordo com esse ideal expresso no pensamento do filósofo, é possível, pois, que o soberano ultrapasse os limites do interesse comum, e, por conseguinte, prejudique alguns indivíduos particulares. Assim, a

direito alienado que não faz parte do interesse público está fora da esfera de regulamentação, controle e interferência do soberano. Elaine Camunha comenta nesse sentido que “O soberano só interfere na vida e nas relações dos particulares quando julga que tal interferência é necessária para assegurar os bens e a liberdade de cada particular. As ações que são indiferentes, isto é, as ações que não têm repercussão na ordem social não são reguladas” (2013, p. 60).

Isto posto, pode-se afirmar, em certa medida, que nossa existência no estado civil está dividida entre uma parte pública e uma parte particular. A parte pública, como o próprio nome sugere, diz respeito às nossas relações políticas na sociedade; trata-se, portanto, de um espaço no qual o soberano tem interesse em interferir por referir-se a questões que impactam o corpo político. Mas em relação à parte particular, interessa saber o efeito que uma lei pode causar na vida de cada um ou pelo propósito do soberano em legislar para particulares. Nesse sentido, é preciso entender o pensamento de Rousseau sobre a lei.

---

questão que se coloca é a quem esses indivíduos recorreriam nessas circunstâncias? Em outros termos, como não existe um poder acima do soberano para julgá-lo, como essa questão poderia ser resolvida? É possível encontrar solução para esse caso naquilo que Rousseau pensou – inspirado na Roma Antiga – sobre a instituição do tribunato, cuja função, segundo o filósofo, era impedir possíveis abusos dentro do Estado, incluindo os da parte do soberano, tendo em vista que os tribunos agiriam não como legisladores ou executores, mas como defensor das leis. Vejamos o que ele afirma: “O tribunato não é certamente uma parte constitutiva da *pólis* e não deve ter nenhuma porção do poder legislativo nem do executivo, e nisso exatamente está seu maior poder, pois, não podendo fazer nada, tudo pode impedir. É mais sagrado e mais reverenciado como defensor das leis, do que como príncipe que as executa e o soberano que as dá” (1973, p. 138). Portanto, o tribunato seria a instituição à qual qualquer cidadão poderia recorrer no caso de sentir-se injustiçado ou prejudicado por uma lei. Por outro lado, ainda se poderia pensar que o soberano, somente por sê-lo, ou seja, por sua natureza, é absolutamente livre tanto para criar novas leis como para revogar as existentes, pois “não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória [...], nem sequer o contrato social” (1973, p. 40), e, portanto, nem mesmo o tribunato poderia resistir ao soberano. Mas não se trata disso. A questão que se coloca é que embora o soberano tenha direito de buscar novos caminhos e mudar seus rumos, ele precisa respeitar o princípio sobre o qual a lei é criada, assim como, pela mesma razão, uma lei pode ser revogada, a saber, o do interesse comum. E é exatamente aqui que o tribunato entra em cena dentro do Estado para exercer o papel de guardião das leis. Falando de outra maneira, o tribunato atuaria tanto como defensor da constituição, mas também poderia impedir a aprovação de novos projetos de lei se estes não estiverem de acordo com o princípio já mencionado. Hilail Gildin explica que mesmo que o soberano tenha direito de revogar as leis, para fazê-lo é necessário observar as leis que estabeleceu para revogar uma lei (1983, p. 176). Ele ainda comenta que “O tribunato verifica a assembleia soberana quando ela está em perigo de violar uma de suas próprias leis. Uma vez que essa lei é sagrada [...], o tribunato se manifesta como o defensor do caráter sagrado da lei contra o soberano no ponto em que este queira violá-la, papel que faz o tribunato ser mais sagrado e mais venerado do que do soberano” (1983, p. 176). Portanto, “o tribunato tem o direito de declarar a ilegalidade de um procedimento da assembleia soberana ou as irregularidades das assembleias do povo” (GILDIN, 1983, p. 175). Renato Moscateli também nos ajuda a compreender o pensamento de Rousseau ao comentar que “os tribunos seriam os maiores preservadores da ordem constitucional, mais sagrados e venerados como guardiões das leis do que o soberano que as emite e do que o príncipe que as aplica, já que sua tarefa é impedir que o povo viole leis não revogadas formalmente” (2010, p. 178). A conclusão é que ao proteger a constituição, o tribunato estaria protegendo também os indivíduos contra possíveis injustiças, pois mesmo que Rousseau não tenha colocado as coisas dessa maneira, ou seja, tenha afirmado que as pessoas poderiam recorrer ao tribunato para levarem suas causas, o tribunato seria o órgão público para esse fim.

Conceitualmente, a lei é o modo pelo qual o corpo político se movimenta, a expressão da sua vontade (ROUSSEAU, 1973, p. 59). Assim, toda vez que o soberano se pronuncia, o faz por intermédio de uma lei. A propósito, essa responsabilidade de fazer leis é exclusiva do soberano e é somente isso que ele faz. Agora, qual a relação disso com a alienação? Se Rousseau afirma que o soberano, ao receber todos os direitos dos indivíduos, considera útil somente a parte que interessa ao público, é porque para o soberano essa parte é geral, da mesma forma que o objeto da lei também o é. Ser geral<sup>96</sup> significa que o objeto da lei tem necessariamente a ver com o interesse de cada um dos indivíduos. Dito de outro modo, o motivo pelo qual o soberano só se concentra nos direitos considerados públicos é porque somente nestes cada um pode enxergar não apenas seu próprio interesse, mas também a maneira como cada interesse individual se relaciona com os demais. De modo que, uma lei que não abarcasse o interesse comum tornar-se-ia estranha para aqueles que não veem seu interesse contemplado, da mesma forma que seria estranho para o próprio soberano voltar-se a algum interesse particular. Mas caso ocorresse, isso significaria afastar-se de sua natureza, por um lado, e por outro, que sua fala seria mais um decreto do que propriamente um ato de soberania (ROUSSEAU, 1973, p. 61), uma vez que para o filósofo genebrino, tanto o sujeito quanto o objeto da lei têm de ser gerais. É, pois, nesse sentido que Rousseau afirma que a vontade geral parte de todos para aplicar-se a todos, e desqualifica-se como tal na medida em que “tende a algum objetivo individual e determinado” (1973, p. 55). Ele comenta claramente: “Já disse não haver vontade geral visando objeto particular” (ROUSSEAU, 1973, p. 60). Isto é, portanto, suficiente para responder por que o soberano não pode interessar-se por nada que se refira à parte particular de nossa existência.

Outro ponto importante é que a generalidade da lei faz com que o soberano enxergue os súditos como corpo e suas ações como abstratas, “e jamais um homem como indivíduo ou uma ação particular”. Isso mostra porque a lei pode estabelecer privilégios, por exemplo, mas não pode concedê-los nominalmente a ninguém (ROUSSEAU, 1973, p. 60). Também é possível observar, com base na generalidade da lei, o caráter equitativo da vontade geral, o qual faz com que qualquer lei elaborada pelo

---

<sup>96</sup> É muito importante que a lei possua essa característica definidora para garantir a proteção dos direitos individuais. Por outro lado, se considerássemos os tempos atuais, teríamos grandes dificuldades para colocar seu princípio em prática. Derathé comenta que o objeto geral da lei continua sendo um ideal no qual o legislador pode no máximo se inspirar. “Na prática, seria limitar singularmente a atividade dos legisladores forçá-los a votar apenas leis aplicáveis a todos” (2009, p. 516). Mas esse é um problema que não temos intenção de enfrentar.

soberano seja aplicada a todos os súditos sem exceção. Rousseau comenta nesse sentido que “cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros” e ainda que “o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos” (1973, p. 56). Vê-se, portanto, a relação entre a lei e o interesse público na medida em que o soberano, ao julgar sobre os direitos que recebe, entende que só pode criar leis no que compete ao interesse comum. Fora disso não há razão que justifique a ação do soberano, a não ser abuso de poder. Portanto, já que o objeto da lei é geral, o soberano não tem autoridade para interferir nos direitos que não dizem respeito à utilidade pública. Isso mostra que seu poder é limitado. Esse argumento seria uma prova, por assim dizer, de que na teoria política de Rousseau existe espaço para a liberdade individual.

Pelo exposto, também é possível afirmar que não caberia ao soberano a acusação de injustiça, tendo em vista que não há distinção entre os membros do corpo político em relação às leis. Nesse sentido, vale a pena frisar o ponto de convergência que deve existir entre todos os interesses individuais por trás das leis, de modo que ao considerar que algo é ou não do interesse público, e sobre o qual interferirá, o soberano está expressando aquilo que é a vontade geral, e, portanto, não comete injustiça, posto que “ninguém é injusto consigo mesmo” (1973, p. 61).

Rousseau afirma ainda que a vontade geral não pode ser injusta porque ela não pode errar (1973, p. 52). O seu desejo pauta-se sempre pelo bem comum. No entanto, o povo, ao deliberar, ciente de que o que está decidindo deve ser bom para todos e para cada um, pode, mesmo assim, afastar-se do interesse comum. Isso pode acontecer porque suas deliberações nem sempre seguem mesma exatidão da vontade geral por várias razões<sup>97</sup> já mencionadas. Nesse caso, as leis aprovadas, mesmo que o fossem pelo voto da grande maioria, não necessariamente expressariam o bem comum. Ainda que não fossem ilegítimas, já que receberam a aprovação do soberano, tais leis seriam defeituosas e poderiam levar a tratamentos injustos contra os cidadãos. Essas dificuldades estão sendo levantadas não simplesmente para dar razão aos críticos de Rousseau, mas para ressaltar a complexidade do que está em jogo nas deliberações políticas, algo de que o filósofo estava bem consciente. Isso é pertinente, inclusive, em relação a boas leis que podem ser manipuladas pelos governantes para defender seus

---

<sup>97</sup> Falta de informação nas deliberações, presença de facções políticas, linguagem simples do povo que dificulta a capacidade de fazer abstrações, ausência de um espírito cívico, etc.

interesses particulares, como Rousseau denuncia na sua análise da República de Genebra nas *Cartas escritas da montanha*. Tais manipulações eram tão sutis que o povo quase não podia prever nem perceber as consequências das mudanças que aos poucos iam sendo introduzidas (ROUSSEAU, 2006, p. 336). Só para exemplificar, vejamos dois comentários de Rousseau sobre isso. No primeiro ele afirma: “Essa é [...] a política de vossos magistrados. Fazem suas inovações pouco a pouco, lentamente, sem que ninguém veja a sua consequência” (2006, p. 340). No segundo, Rousseau mostra o que está por detrás dessas leis:

Para vos afastar do objeto partícula, ele [o governante] bajula vosso amor próprio estendendo vossa visão na direção de grandes questões, e, enquanto coloca essas questões fora do alcance daqueles que pretende seduzir, adula-os e ganha-os, parecendo trata-los como homens de Estado. Fascina assim o povo para cegá-lo, e transforma em tese de filosofia questões que só exigem o bom senso, a fim de que não se possa desmenti-las e que, ao não entendê-lo, não ouse desaprová-lo (2006, p. 411).

A generalidade da vontade do soberano deve esclarecer também a razão pela qual ele não pode permitir nem proibir algo que prejudique seus membros. O autor do *Contrato social* afirma que quando a multidão se reúne em um só corpo, não pode prejudicar a um de seus membros sem que prejudique a si mesmo (ROUSSEAU, 1973, p. 41), pois qual o objetivo ou sentido de uma lei que prejudica parte do seu próprio corpo, o que inevitavelmente prejudicará o corpo inteiro? Isso equivaleria a autodestruir-se! O que é isso senão uma atitude irracional? Robert Derathé comenta que “as leis são medidas que se aplicam indiferentemente a todos os cidadãos, sem que nenhum deles possa ser favorecido ou desfavorecido em relação aos outros”. Assim, uma lei não poderia lesar um único dentre eles sem que o sejam todos, afirma Derathé, e isso é “impossível se o Estado é apenas o Corpo composto por todos os cidadãos” (2009, p. 333). Reconhecemos que isto é correto no plano dos princípios do direito político, que considera o dever ser e no qual a vontade geral prevalece nos sufrágios. Por outro lado, nos casos concretos de deliberação pelo povo, nos quais os assuntos em discussão podem ser bastante complexos e atingir as pessoas de modos distintos, é possível que alguma lei aprovada venha a prejudicar determinados cidadãos, mesmo que não tenha sido essa a intenção dos que votaram nela<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Vê-se que o *dever ser* na prática pode apresentar alguns problemas.

Outro argumento importante sobre a limitação do poder do soberano encontra-se na seguinte passagem:

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural que devem gozar na qualidade de homens (1973, p. 54).

É possível dizer, com base nessa passagem, que Rousseau era um pensador preocupado com a liberdade individual, que esteve interessado em assegurar a proteção de cada súdito contra um possível despotismo, apontando o meio necessário para impedir que o soberano tivesse poderes ilimitados. Essas afirmações se fundamentam no fato do filósofo de Genebra afirmar que é necessário considerar as pessoas particulares e não apenas a pessoa pública, querendo, com isso, mostrar a importância de se fazer a devida distinção entre os deveres que as pessoas têm de desempenhar na qualidade de súditos, e o direito natural que as mesmas possuem na qualidade de homens. Essa afirmação, no entanto, nos chama a atenção, a princípio, para uma aparente contradição, pois como o soberano ainda deve distinguir os direitos naturais das pessoas, se a entrega que elas devem fazer de todos os seus direitos à comunidade é total? Isso parece estranho, uma vez que a alienação é sem reservas, não faria muito sentido para o soberano fazer esse tipo de consideração. Mas analisemos.

Inicialmente, é importante dizer que a consideração do soberano em relação aos direitos naturais do homem não significa de modo algum que ele não quer recebê-los, como se essa parte dos direitos das pessoas não precisasse ser alienada, podendo, assim, permanecer com elas. Mas significa apenas que o soberano, ao recebê-los integral e indistintamente, entende que esses direitos não convêm ao público. Em outros termos, Rousseau não está dispensando ninguém do compromisso de entregar tudo à comunidade, isto é, a alienação total e sem reservas permanece como condição indispensável no pacto social. O que Rousseau está dizendo é que é preciso apenas considerar os particulares e isso significa distinguir corretamente o direito natural que estes têm na qualidade de homens. Vejamos a razão pela qual Rousseau diz ser necessário fazer tal distinção. Essa análise é extremamente importante para entendermos os limites do poder do soberano.

Em primeiro lugar, embora o pacto social dê origem à pessoa pública no lugar da pessoa particular de cada contratante, a vida e a liberdade das pessoas particulares naturalmente independem da sociedade (1973, p. 54). Isso porque o ato da associação não destrói, por assim dizer, a individualidade de cada associado, pois mesmo que cada um se torne parte de um ser coletivo, a sua individualidade no meio social se mantém ativa. Se não fosse assim, Rousseau não teria afirmado que “cada indivíduo [...] pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (1973, p. 41), e não somente isso, mas também que a “vontade particular age sem cessar contra a vontade geral” (1973, p. 105). Inclusive, no capítulo que trata da figura do Legislador no *Contrato Social*, Rousseau comenta sobre aquilo que parece ser o maior desafio daquele que pretende empreender a instituição de um povo, a saber, ser capaz de mudar a natureza humana. Vejamos o que ele diz nesse sentido: “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior; [...] alterar a constituição do homem; [...] substituir a existência física e independente, que todos recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral” (ROUSSEAU, 1973 p. 63). Portanto, é da natureza do homem ter a sua independência e individualidade, de modo que alcançar um ponto no qual cada um abandone essa condição, tornando-se completamente absorvido pelo interesse comum seria, nas palavras de Rousseau, “o mais alto grau de perfeição” que uma legislação pode atingir (1973, p. 63). Trata-se, portanto, de um ideal<sup>99</sup>. Na prática, Rousseau entende que é preciso considerar a individualidade de cada um. Evidentemente que não se está afirmando que caso se alcançasse esse ideal de socialização, a individualidade seria intencional e arbitrariamente desconsiderada, mas apenas que a consideração por ela seria desnecessária, devido a tal ponto de existência moral, onde as pessoas compartilhariam de interesses comuns de forma muito natural.

Em segundo lugar, como já foi dito, considerar os particulares significa distinguir o direito natural<sup>100</sup> que os cidadãos devem gozar na qualidade de homens.

---

<sup>99</sup> Existe uma relação inversamente proporcional entre as forças naturais do homem e as novas que viria a adquirir no processo, digamos assim, em direção a esse ideal. Vejamos o que Rousseau comenta nesse sentido. Ele diz: “Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição” (1973, p. 63). Esse ideal de desnaturalização do homem ocorreria no sentido de diminuir cada vez mais tudo aquilo que é contrário à socialização dos indivíduos. Embora esse assunto mereça um aprofundamento, não temos intensão de fazê-lo aqui.

<sup>100</sup> Uma análise mais aprofundada do tema do direito natural no pensamento de Rousseau seria interessante, todavia nos desviaria do foco deste tópico. Mas sabemos que esse tema está relacionado

Nesse ponto de nossas considerações, seria bastante proveitoso fazermos uma breve análise de duas abordagens opostas sobre o direito natural, a fim de podermos compreender, mesmo que superficialmente, o debate em torno dessa questão, mas sem perdermos de vista a perspectiva dos limites do soberano. A primeira, a de Robert Derathé, defende que Rousseau acreditava na existência de uma lei natural que serviria como base para o pacto social. A segunda, a de Yves Vargas, mostra que Rousseau teria deixado para trás essa ideia.

A interpretação de Derathé sobre o pensamento de Rousseau é que o soberano, apesar de possuir um poder absoluto, deveria respeitar a lei natural, pois esta já existia antes do pacto (2009, p. 253). Mas a questão que se coloca é se o homem tinha conhecimento dessa lei natural. Segundo Derathé, é evidente que o termo “lei” no estado de natureza não tem o mesmo sentido daquele do estado civil, visto que os homens só chegaram ao conhecimento da lei natural por extensão, digamos assim, da lei civil, que foi a primeira lei que conheceram. Por conseguinte, os direitos relacionados à lei natural só passaram a ser reconhecidos como tal a partir do seu uso no estado civil, o qual deu a eles o sentido jurídico. Vê-se, pois, que os direitos naturais, na verdade, sofreram uma metamorfose na forma de encará-los, de modo que “aquilo que era instinto e bondade no estado de natureza, no estado civil torna-se justiça e razão” (DERATHÉ, 2009, p. 253). Dizendo de outra maneira, no estado de natureza esses chamados direitos naturais eram tão somente experiência e sensibilidade – coisas inerentes da constituição do homem natural em oposição ao homem civil –, sem que

---

diretamente à existência da lei natural concernente ao estado de natureza. Senão todos, pelo menos boa parte dos pensadores de filosofia política dos séculos XVII e XVIII, ao examinarem as origens da sociedade, consideraram a hipótese de um estado de natureza, e ligado a este, tem-se o tema do direito natural. Segundo Derathé, o tema de uma lei natural vem desde a Antiguidade grega com Platão e Aristóteles, e também romana com Cícero, sendo retomada na Idade Média por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Ela é, portanto, “tão velha quanto nossa civilização, tinha passado da filosofia grega às teorias jurídicas da escola do direito natural”, tornando-se desse modo incontestável (2009, p. 233 e 234). Locke e Pufendorf, por exemplo, defendiam que as leis naturais estavam em vigor no estado de natureza, que deveriam servir de modelo para as leis civis porque lhes eram superiores (DERATHÉ, 2009 p. 245). Mas a questão é se Rousseau teria ou não abandonado esse tema. Alguns pensadores defendem que Rousseau, ao escrever o *Segundo discurso*, teria abandonado de vez a ideia de direito natural. É o caso de Vaughan. Já Derathé, por exemplo, defende que longe de ter abandonado a ideia de direito natural, “Rousseau a reclama constantemente, não apenas no *Emílio* ou na *Nova Heloísa*, mas também em muitas passagens do *Governo da Polônia*” (2009, p. 239) e em outras passagens de sua obra. Ele também afirma nesse sentido que a teoria do contrato social é compatível com a ideia de direito natural, posto que neste encontra-se a base das convenções de onde nascem as diversas sociedades (2009, p. 242). Há, portanto, diversos argumentos tanto de um lado quanto do outro, mas não cabe aqui desenvolvê-los com profundidade.

fosse preciso fazer qualquer tipo de reflexão profunda sobre eles, mas que no estado civil tornaram-se direitos raciocinados<sup>101</sup>.

A questão, todavia, é que nenhum desses direitos naturais é eliminado<sup>102</sup> pelo contrato social. De acordo com Derathé, os homens “reencontram-se tal como eram no estado de natureza, com essa única diferença, que eles estão submetidos a partir de então a uma autoridade comum. Essa autoridade tem, sobretudo, a finalidade de obrigar os homens a praticar os deveres da lei natural, dando a estes força de lei civil” (2009, p. 253). Em outras palavras, os homens só aceitaram se submeter à autoridade do soberano para garantir que poderiam usufruir seus direitos naturais, transformados em direitos civis. A mudança operada pelo contrato social tem como resultado “restituir ao homem civil sob uma outra forma os bens essenciais de que gozava no estado de natureza” (DERATHÉ, 2009, p. 256). Isso quer dizer que o soberano não pode ordenar nada que destrua os direitos naturais do homem. Sua ação deve limitar-se a assegurar o livre exercício desses direitos, posto que eles são anteriores aos direitos sociais. Derathé comenta nesse sentido que “trata-se, antes de tudo, de dar à lei natural, pelo contrato social, a sanção que lhe faltava no estado de natureza, e o principal benefício que os homens tiraram da formação das sociedades civis é a proteção de suas vidas, de seus bens e de suas liberdades” (2009, p. 253). Elaine Camunha comenta nesse sentido que:

Se algo é restituído a alguém é porque alguém já o possuía antes de transferi-lo. E é isso que acontece com os direitos. Aquilo que será

---

<sup>101</sup> Apesar de concordar com os jusnaturalistas sobre a validade da lei natural no estado de natureza, Rousseau, contudo, os critica por pensarem que o homem selvagem – nos termos rousseauianos – tinha conhecimento da lei natural pelo uso da reta razão (DERATHÉ, 2009, p. 245). Assim, considerando a oposição de Rousseau a essa ideia, o filósofo desenvolve a originalidade de seu pensamento de que a razão estava adormecida no homem no estado de natureza e, portanto, a lei natural não poderia ser conhecida racionalmente.

<sup>102</sup> É claro que um desses direitos, a liberdade natural, é abandonado e convertido em liberdade civil, em virtude da própria mudança operada no modo de vida solitário para um modo de convivência social. Entretanto, não são eliminados, porque estes direitos naturais encontram uma forma equivalente no estado civil. Derathé comenta nesse sentido que os direitos individuais ou o direito natural não são anulados, mas encontram-se também no seio do Estado, embora transformados ou restabelecidos pela razão (2009, p. 257). É necessário dizer que Derathé não esclarece quais seriam esses direitos. Entretanto, caso ele esteja se referindo a bens, por exemplo, não encontramos no *Contrato social* nenhuma passagem em que Rousseau faz menção a isso. No estado puro de natureza ninguém é dono de nada, pois naturalmente tudo é comum a todos. É verdade que num período posterior ao estado puro de natureza e anterior ao estado civil, as relações sociais se desenvolveram e surgiram as primeiras posses, mas Rousseau não afirma que estas fazem parte do direito natural. Até mesmo o “direito do primeiro ocupante” só pode ser considerado assim, se for reconhecido pelo soberano para os demais súditos. De qualquer maneira, trata-se, evidentemente, de direito positivo. Se Derathé estiver falando de liberdade, esta é, segundo Rousseau, uma faculdade metafísica que diferencia o homem dos animais por se tratar da capacidade de fazer escolhas. A propósito, no *Segundo discurso*, o filósofo comenta que bens, liberdade e vida fazem parte da condição do homem, ou seja, “representam os elementos constitutivos do seu ser” (1973, p. 278). e não de direitos naturais.

devolvido aos particulares já lhes pertencia, e será devolvido porque seu uso não trará prejuízos para o todo do qual eles passaram a fazer parte (2013, p. 64).

Para Yves Vargas, no entanto, Rousseau critica a existência de uma lei natural sobre a qual o contrato social se estabeleceria. Segundo o exame realizado por ele da teoria política do filósofo de Genebra, mesmo se houvesse uma lei natural, o homem primitivo não era capaz de conhecê-la, visto que no estado de natureza não havia reflexão, e conseqüentemente inexistia a condição necessária para tal. Assim, a lei natural somente se tornaria conhecida no estado social. Porém, concomitante a este, desenvolveram-se também vícios que tornaram o homem incapaz de percebê-la. Em outros termos, é preciso que haja um nível de desenvolvimento racional, alcançável somente com o progresso da sociedade, para que o homem consiga conhecer a lei natural, mas ao tornar-se social, já não mais pode reconhecê-la devido a paixões egoístas que o cegam (VARGAS, 2008, p. 32). Este seria também o mesmo argumento contra a ideia de uma sociedade fundada no conhecimento de uma lei natural. Nesse sentido, Vargas comenta que foi a necessidade de conservação, em virtude das circunstâncias adversas, que levaram os homens a se unirem e a fazerem um contrato, ou seja, não houve uma ciência, uma reflexão, uma reunião decisória, por assim dizer, sobre o que estavam fazendo. Os indivíduos, afirma Vargas, se fundiram em um povo sob a pressão do medo de morrer (2008, p. 49), e não sob o conhecimento de uma lei natural. Na verdade, somente após o contrato social o homem tornou-se capaz de compreender o que fez, pois antes daquele, este não passava de um animal estúpido e tacanho. Portanto, desprovidos de todas as faculdades de inteligência, reflexão e vontade, os indivíduos jamais poderiam conhecer, e menos ainda, fazer um contrato com os demais, baseado numa lei natural. Mas então, qual seria a base para o contrato social? Poderiam ser as regras da lei natural? Quais?

Poder-se-ia pensar, como Derathé, que impulsos naturais como o amor de si e a piedade, por exemplo, seriam as regras da lei natural, que foram transformados em direitos civis racionados<sup>103</sup>. Mas, de acordo com Vargas, esses sentimentos naturais não se apresentam como lei diante de seres racionais e inteligentes, como se estes

---

<sup>103</sup> Embora não tenhamos o propósito de aprofundar o argumento, vale a pena citar o comentário de Vargas nesse sentido. Ele diz que o direito natural racionado não é a retomada pela razão de um Direito natural esperando para ser reconhecido e adotado pela razão, mas a construção metódica do trabalho de generalização, de analogia, de abstração, onde razão e imaginação se combinam para criar uma ideia precisa do que poderia ser um direito universal, posterior aos múltiplos direitos positivos e sobre os quais ele estaria fundamentado (VARGAS, 2008, p. 37).

pudessem aceitá-los ou recusá-los. Até porque tais sentimentos não dependem do raciocínio do homem para serem manifestados, e mais ainda, a piedade, por exemplo, que é a dor que o homem sente em ver sofrer um ser vivo, seja um animal ou seu semelhante, à custa do seu próprio prazer, diz respeito a uma relação do homem consigo mesmo e não com o outro, ou seja, a piedade não é sociável<sup>104</sup>. Portanto, esses sentimentos podem servir de fundamento para a moralidade no estado civil, mas não para a política. A menos que confundamos política e moral – coisa que Rousseau não faz –, não se pode fundar de forma alguma a sociedade nessas regras do direito natural (VARGAS, 2008, p. 29). Ainda nesse sentido, se Rousseau realmente pensasse na existência dessas regras do direito natural provenientes de uma Lei natural, que serviria de apoio para se estabelecer o pacto social, por que ele só tratou desse problema no *Manuscrito de Genebra* e não aprofundou um tema aparentemente fundamental no *Contrato Social*, que é seu texto final sobre os princípios políticos? Por que Rousseau não tece nenhum comentário sobre uma Lei natural no capítulo do *Contrato Social* que trata da figura do Legislador? A questão que se coloca é: por que o Legislador, como conhecedor da Lei natural, tendo a tarefa de torná-la conhecida e de dar ao povo uma lei de acordo com a natureza humana e a justiça eterna, não o faz? Mas “é exatamente o contrário que Rousseau propõe: o legislador, longe de levar em conta a natureza humana, ele tem por tarefa essencial destruí-la e colocar outra coisa em seu lugar, uma humanidade artificial” (VARGAS, 2008, p. 40)<sup>105</sup>. Assim, não pareceria contraditório buscar na Lei natural uma base para a constituição social quando se está, ao mesmo tempo, tentando aniquilar aquilo que é natural no homem? Vargas pergunta: como a natureza poderia se convidar para uma mesa onde ela é tão radicalmente desservida? (2008, p. 40) Ainda nesse raciocínio, poderíamos perguntar pelo motivo que o preceptor do Emílio teve, quando este chegou ao momento de conhecer sobre os princípios da política, da cidadania, do Estado, etc., de não explicar com clareza sobre um ponto tão importante do seu pensamento, mas em vez disso, “apresenta a ele os princípios do pacto social e da vontade geral, sem nenhuma referência a um direito natural” (VARGAS, 2008 p. 48)<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup>Apesar de que no estado de natureza a piedade não contribua para a socialização, no estado civil ela será fundamental nesse sentido.

<sup>105</sup>[c'est exactement le contraire, que Rousseau propose : le législateur, loin de prendre en compte la nature humaine a pour tâche essentielle de la détruire et de mettre autre chose à sa place, une humanité artificielle.] As traduções do Vargas são de minha responsabilidade.

<sup>106</sup>[Il lui présente les principes du pacte social et de la volonté générale, sans aucune référence à un Droit naturel.]

Diante dos argumentos colocados até aqui do exame de Vargas sobre o Direito natural, parece difícil concordar que Rousseau pensava na existência de uma Lei natural fundamental que serviria de referência para a vontade geral. Um dos argumentos mais fortes, digamos assim, a favor do entendimento de que o filósofo genebrino se afasta do jusnaturalismo está no capítulo 12 do Livro II, sobre a divisão das leis. Nessa passagem Rousseau comenta que entre as várias classes da lei, a saber, leis políticas, leis civis, leis criminais existe uma,

a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião (1973, p. 75).

O que se destaca sobre essa lei “mais importante de todas” é que ela não é dada pela natureza, porque se fosse, ela seria eterna e universal, e conseqüentemente todos os povos teriam os mesmos costumes e as mesmas opiniões públicas, mas sabemos que não é bem assim. Cada povo constrói sua história e suas leis de acordo com sua própria realidade, e esta é suscetível à mudança diante dos acontecimentos, de forma que é possível afirmar que diferentes povos utilizam diferentes critérios para criarem suas leis. Renato Moscateli comenta nesse sentido que a legislação de uma república

é formada por convenções relativas aos direitos e deveres dos cidadãos, convenções estabelecidas pela vontade geral do soberano. Sendo assim, é a vontade de cada povo que institui as regras do justo e do injusto para seus membros, uma vontade varia de Estado para Estado segundo as suas particularidades nacionais e circunstâncias históricas. Não é o caso, portanto, de simplesmente adotar, em todas as circunstâncias, as regras universais de uma lei natural (2017, p. 280).

Vargas comenta sobre a força da mais importante das leis, que “ela é mais do que positiva, ela é factual, irracional, imprevisível e ao mesmo tempo insuperável e sólida, porque ela já estava antes da lei e a lei deve se conformar a ela sob pena de fracassar” (2008, p. 41)<sup>107</sup>. E não menos importante, existe o argumento de que não há nenhuma lei fundamental que obrigue o soberano, nem mesmo o contrato social. Vargas comenta

---

<sup>107</sup>[est plus encore que positive, elle est factuelle, irrationnelle, imprévisible, et en même temps indéradicable et solide, car elle était déjà là avant la loi et la loi doit s’y conformer sous peine d’échec.]

que a vontade geral é a pedra angular da política de Rousseau, no sentido de que nenhuma lei absoluta pode ser imposta ao soberano (2008, p. 41). Isso significa que o corpo político é livre para criar suas próprias leis a partir de si mesmo, e não a partir de uma Lei natural. Assim, a Lei é aquilo que o povo dar a si mesmo, e é isso que no pensamento de Rousseau merece ser chamado de lei, ou seja, a vontade do povo, tudo o resto é somente um simulacro de lei (VARGAS, 2008, p. 51). Com efeito, se houvesse direitos naturais que continuasse em vigor após o pacto, qualquer indivíduo poderia desobedecer às leis civis alegando que estas não estariam de acordo com a Lei natural. Se isso acontecesse, quem seria a figura apta para julgar entre esses direitos? Simplesmente não há! Portanto, não existe uma Lei natural a ser necessariamente incorporada nas leis civis, e mesmo se ela existisse, não estaria acima da vontade geral.

Voltando ao ponto sobre a necessidade de distinguir o direito natural que o indivíduo tem direito de gozar na qualidade de homem, isso não significa que o poder do soberano encontra um limite na Lei natural, mas que faz parte da natureza das coisas políticas que o homem tenha um espaço de liberdade individual, livre de regramentos do Estado. Em outras palavras, é da natureza das coisas que nem tudo na vida das pessoas interesse ao público. Pode-se dizer que é contra intuitiva a ideia de que todos os detalhes da existência humana tenham relação à vida comunitária.

Considerando as coisas desse modo, observamos ainda o comentário de Rousseau sobre a nulidade de um contrato quando este fere a própria qualidade dos seres humanos que reside na liberdade e na igualdade que possuem por natureza. Um contrato de submissão, por exemplo, não pode ter legitimidade porque contraria essa qualidade, a qual requer que se submetam às mesmas condições que impõem aos outros. É, portanto, nesse sentido que Rousseau evoca o direito natural. Vargas comenta que:

Quando Rousseau recusa o contrato de escravidão ou o contrato de submissão, não discute justiça ou moralidade, ele mostra a contradição conceitual que eles escondem. Um contrato só pode ser feito entre homens, não fazemos um contrato com coisas ou bestas; um contrato de escravidão que priva a liberdade de uma das partes contratantes anula o homem e o contrato anula-se a si próprio (2008, p. 43)<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup>[Quand Rousseau refuse le contrat d'esclavage ou le contrat de soumission, il ne disserte pas sur la justice ou la morale, il montre la contradiction conceptuelle qu'ils recèlent. Un contrat ne peut se faire qu'entre hommes, on ne fait pas de contrat avec les choses ou les bêtes ; un contrat d'esclavage qui ôte la liberté d'un des contractants annule l'homme et le contrat s'annule.]

Vê-se, pois, que por mais soberano que o corpo político possa ser, seu poder limita-se, pela natureza das coisas, àquilo que é do interesse comum, devendo regulamentar apenas as questões que envolvem o espaço público, e, por outro, respeitar o espaço particular do homem. A questão que se coloca, entretanto, é como identificar o que é ou não do interesse comum. Trata-se de fazermos a seguinte reflexão: até onde estamos dispostos a nos comprometermos uns com os outros. Para isso, não podemos esquecer o duplo papel que desempenhamos no corpo político como cidadãos e como súditos, pois daí não somente estaremos respondendo quais são os respectivos direitos do soberano e dos súditos, bem como estaremos cientes de que esse compromisso é na verdade um compromisso consigo mesmo ou ainda de “cada um perante todos e todos perante cada um” (ROUSSEAU, 1973, p. 56).

Uma vez estabelecidas pela vontade geral essas distinções sobre o que interessa e o que não interessa à comunidade, de tudo o que foi entregue ao soberano, é direito do indivíduo “dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade” (ROUSSEAU, 1973, p. 56). Portanto, mais uma vez insistimos em afirmar que há uma parte da existência dos indivíduos na qual o soberano não tem direito de interferir por não dizer respeito ao interesse público, por uma questão de lógica conceitual. Não há coerência em afirmar que todos os direitos entregues ao soberano são do interesse comum. Rousseau afirma que “o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja não pode passar dos limites das convenções gerais” (1973, p. 56). A última questão que se coloca é perguntar no que consistirão os limites dessas convenções. A reflexão nesse sentido é interessante porque trata das possibilidades práticas do *Contrato social*. Podemos dizer que o ponto desse limite vai depender de cada soberano ou de cada corpo político.

#### **2.2.4 Soberania: Liberdade e garantia constitucional**

Outro ponto de ataque a Rousseau é que ele, e a maioria dos autores políticos, teriam confundido os princípios de liberdade com garantia constitucional. Constant explica que o axioma da soberania do povo, na verdade, não é um princípio de liberdade, mas sim de segurança constitucional. Isso quer dizer que a soberania serve apenas para proteger a sociedade contra qualquer indivíduo que queira assumir o poder que pertence a ela como um todo, mas não diz nada a respeito do conteúdo de tal autoridade, isto é, não determina até onde se estende esse poder. É necessário, pois, determinar os limites para a extensão da soberania, caso contrário, a liberdade estará em

risco. Dizendo isso em outras palavras, uma vez estabelecido o espaço da liberdade individual, o soberano não teria direito de interferir<sup>109</sup> nesse espaço, posto que ele “consiste em direitos individuais; direitos sociais, por outro lado, proporcionam a segurança constitucional” (2007, p. 50). Com efeito, somos livres porque nossos direitos individuais são invioláveis,<sup>110</sup> porque há um espaço dentro do qual estamos livres da interferência do Estado e porque estamos certos de que existe uma linha fixa delimitadora do poder soberano protegendo a existência individual das pessoas.

Ainda sobre essa questão, o comentário que Constant faz sobre a máxima de Montesquieu<sup>111</sup>, segundo a qual os indivíduos têm o direito de fazer tudo o que a lei permite, nos ajuda a entender seu pensamento sobre a liberdade. Segundo Constant, essa máxima não diz respeito à liberdade, como se poderia pensar, mas é também um princípio de segurança constitucional, visto que assegura que ninguém pode ser impedido de fazer o que a lei não proíbe (2007, p. 51). Essa máxima, entretanto, é problemática porque além de muitas coisas poderem ser consideradas ilegais ou proibidas – o que por fim acabaria destruindo a liberdade –, ao tornar algo ilegal, ela “não explica se a lei é ou não justificada ao proibir” (2007, p. 51). A liberdade, pois, “consiste tão-somente naquilo que os indivíduos têm o direito de fazer e a sociedade não tem o direito de impedir”<sup>112</sup> (2007, p. 51). Assim, somente quando o poder do soberano for limitado, as pessoas estarão protegidas contra as interferências do Estado em relação à sua liberdade individual. Vamos analisar mais de perto essa suposta confusão que Rousseau e muitos outros filósofos políticos teriam feito entre o conceito de liberdade e a garantia constitucional.

Retomando um pouco algumas ideias já expostas, a soberania significa o poder para fazer as leis, o qual é dirigido pela vontade geral (ROUSSEAU, 1973, p. 54). Ela dá ao corpo político autonomia para determinar-se. Isso quer dizer que sobre o soberano

---

<sup>109</sup> Podemos dizer que assim como o Estado não pode interferir na vida particular dos indivíduos, estes, por sua vez, devem limitar suas ações dentro do seu espaço individual. Se ultrapassarem esse limite, darão ao Estado o direito de interferir, segundo a teoria liberal de John Stuart Mill.

<sup>110</sup> Constant é claro em apontar a necessidade de um espaço livre de interferência do Estado na vida dos indivíduos, mas falha em não definir com a mesma clareza quem deverá ser o agente responsável por colocar as estacas delimitadoras entre o interesse comum e o interesse individual. Rousseau, por sua vez, não deixa dúvidas de que esse papel é desempenhado pelo próprio soberano.

<sup>111</sup> Montesquieu afirma: “Num Estado, isto é, numa sociedade onde existem leis, a liberdade não pode consistir senão em se poder fazer aquilo que se deve querer, e em não se ser constrangido a fazer aquilo que não se deve querer. É preciso, portanto, que se tenha em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de se fazer aquilo que as leis permitem” (2012, p. 189).

<sup>112</sup> No caso do pensamento de Montesquieu, a distribuição dos poderes é um modo de evitar que a elaboração das leis leve a abusos, pois os vários controles que os poderes exercem um sobre os outros, seja pela faculdade de instituir ou pela de impedir, resultam na liberdade do ponto de vista da constituição.

não há e não pode haver dependência da vontade de terceiros. Rousseau afirma que “[o] soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser” (1973, p. 41). E o soberano é a multidão reunida em um só corpo (ROUSSEAU, 1973, p. 41). O sentido de liberdade rousseauiano relacionado à soberania é político, ou seja, significa participar diretamente na elaboração das leis, e como vimos, a lei é um ato de soberania. Constant, entretanto, desfaz a relação entre esses conceitos, ao afirmar que a soberania tem a ver com garantia constitucional e não com liberdade. Nesse ponto, considerando a lógica aristotélica, Constant parece cometer um erro categorial<sup>113</sup> ao aplicar um sentido de liberdade diferente daquele utilizado por Rousseau no contexto da soberania, como veremos mais adiante. De qualquer maneira, não nos parece sustentável acusar Rousseau de ter feito confusão, tendo em vista sua clara defesa do princípio da generalidade tanto do sujeito quanto do objeto da lei, o que significar dizer que a lei parte de todos e se aplica a todos. Mas o que isso implica? Qualquer preceito só pode ser qualificado como lei se, e somente se, for expressão da vontade geral, somente quando o povo inteiro encontra-se reunido em assembleia e se pronuncia por meio do voto. O que um indivíduo ou mesmo um grupo fala, não é ato de soberania se não tiver a aprovação de todo o corpo político. Derathé comenta nesse sentido que “a soberania não poderia ser exercida por um indivíduo, nem mesmo por uma oligarquia, mas ela reside no corpo da nação” (2009, p. 505). Assim, pergunta-se: isso não seria assegurar a esse corpo o poder exclusivo da criação das leis? E quem o compõe não são todos os cidadãos? E o que é a lei senão expressão da vontade de cada um dos cidadãos? Um ponto importante a ser considerado nesse sentido é que a soberania é intrasferível, e por essa razão, nenhum particular, seja um ou vários indivíduos, pode se arrogar o poder soberano sem ser acusado de usurpação. Isso também não implicaria uma relação entre soberania, liberdade e segurança constitucional? Considerando com rigor o sentido de cada um dos termos, a conclusão é que o axioma da soberania é sim um princípio tanto de liberdade quanto de segurança constitucional. Mas por que Constant desfaz a relação entre esses termos? Por duas razões pelo menos. A primeira, pela falta de um limite pré-determinado ao poder do soberano, e segunda, pelo sentido de liberdade que ele utiliza.

---

<sup>113</sup> Diz-se que um erro categorial é cometido quando se aplica a um termo o mesmo significado, mas com sentidos diferentes. Por exemplo, a pergunta: quantos quilos tal pessoa mede? Vê-se que as unidades de medidas aplicadas ao mesmo objeto são diferentes, uma é peso e a outra comprimento. E também pode ser compreendido do ponto de vista do princípio da não contradição aristotélico o qual afirma: “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2007, p. 18).

Constant também reprova o filósofo genebrino por não ter fixado um conteúdo para o limite do poder soberano. Para ele, estabelecer que o soberano tem direito de interferir apenas na parte que interessa à comunidade, de tudo que lhe é alienado, não assegura a proteção da liberdade individual, tendo em vista que esse limite é elástico, ou seja, pode passar a considerar de utilidade pública o que antes era particular, de modo que ninguém poderia estar seguro da interferência do Estado em sua liberdade individual. Portanto, só haveria verdadeira liberdade se esse limite fosse preenchido, digamos assim, com leis que determinassem objetivamente o que é ou não do interesse público. De fato, o limite do poder soberano para Rousseau não é fixo como Constant parece querer que fosse. Por outro lado, o autor do *Contrato social* estabelece claramente parâmetros para se determinar esse limite. Antes de continuar, é preciso dizer que o que está em risco do ponto de vista de Constant é a liberdade individual. Mas veremos que esta também é preservada no pensamento de Rousseau.

A questão que se coloca é por que Rousseau não determinou o conteúdo do direito individual. Antes é preciso lembrar que o *Contrato social* oferece – para esse e para outros pontos – tão somente critérios gerais a fim de poder orientar decisões práticas. De todo modo, se o soberano colocasse objetivamente um conteúdo no direito individual, por um lado, e por outro, determinasse a si mesmo um limite fixo, seria o mesmo que não poder mudar as regras do jogo, por assim dizer. Na prática isso significaria engessar-se, o que fatalmente contrariaria o princípio da soberania e o poder do soberano deixaria de ser absoluto<sup>114</sup>. Em outros termos, seria como se o soberano dissesse: “Com esta lei, eu estou me obrigando a não poder mudar minha vontade”<sup>115</sup>. Isso não faz sentido. Derathé comenta que não há dúvidas de que “o soberano é superior às leis, já que é o seu autor e continua sempre livre para revogá-la quando lhe apraz” (2009, p. 511). Dessa forma, é preciso levar em consideração a modificação contínua da realidade ou ainda o dinamismo da vida. Algo que hoje pode não ser do interesse público, pode vir a ser no futuro, ou seja, as leis são mutáveis, elas “podem ser modificadas, revogadas e substituídas por outras. De modo que a sorte dos cidadãos, suas liberdades e seus direitos dependem em última instância da potência que elabora as leis” (DERATHÉ, 2009, p. 515). É provável que essa flexibilidade da vontade e/ou da liberdade do soberano produza certa insegurança constitucional no que diz respeito à

---

<sup>114</sup> Ver a nota 50.

<sup>115</sup> Retirei essa passagem do meu trabalho de monografia. Nesse sentido, Rousseau comenta que ninguém está obrigado a cumprir com os compromissos feitos consigo mesmo (1973, p. 40).

liberdade individual, e para eliminá-la, Constant acredita ser necessário delimitar de maneira concreta os limites do poder soberano.

Esta insegurança, todavia, não se justifica, e o leitor deve ter observado que os argumentos contrários a ela já foram apresentados no tópico sobre o poder da vontade geral. Vimos que o corpo político, por ser constituído pelos particulares, não visa e não pode visar a algo contrário a eles, e presume-se que o que lhes é favorável é sua conservação comum e seu bem-estar. Rousseau comenta nesse sentido que “Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (1973, p. 123). Outro argumento é que o soberano não é arbitrário. Como já foi ressaltado, por mais absoluto que seja, o soberano não pode ultrapassar os limites das convenções gerais. Mais um argumento é que como o sujeito e o objeto da lei são universais – parte de todos e se aplica a todos – nenhum particular deve sentir-se ameaçado, tendo em vista que o soberano jamais estabelecerá uma norma que valha somente para uma parte. Vejamos o comentário de Derathé nesse sentido:

Se a coletividade pudesse pronunciar-se soberanamente a respeito das questões que só interessam uma parte dos cidadãos, ela estaria então no direito de favorecer uns a expensas dos outros; não haveria limites para seu poder e os direitos individuais estariam constantemente ameaçados pela autoridade suprema. Mas quando se trata de um negócio particular, a autoridade suprema deixa de ser ‘competente’ e seu poder, por conseguinte, encontra-se limitado às questões de interesse comum que constituem o objetivo das medidas gerais aplicadas igualmente a todos os cidadãos (2009, p. 509).

Mas de qualquer maneira, suponhamos que o corpo inteiro do povo possa sentir-se ameaçado, e não apenas uma parte, por uma lei que ponha em risco sua liberdade individual, no sentido de passar a considerar de interesse público algo que anteriormente foi deixado para o desfrute particular. A isso respondemos com uma questão: qual é o sentido de fazer mal a si mesmo? Se ofender uma parte ataca o corpo inteiro, que dirá se a ofensa for dirigida ao próprio corpo na sua totalidade? É compreensível que um indivíduo de posse do poder soberano possa ameaçar os demais. O mesmo pode acontecer se o poder legislativo estiver nas mãos de uma oligarquia. Mas o próprio povo

fazer mal a si mesmo simplesmente parece não fazer sentido<sup>116</sup>. Rousseau comenta que é impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, bem como não pode prejudicar a nenhum deles em particular (1973, p. 41). Nas *Cartas escritas da montanha*, ele afirma que “não é possível que o corpo queira prejudicar-se a si mesmo, na medida em que aquilo que o todo quer, só o quer para todos” (2006, p. 320).

Também é preciso lembrar que as leis são, por definição, resultado de pontos de convergência entre os diversos interesses individuais. Portanto, ao se criar uma lei, presume-se que o interesse comum deverá ser atingido. Isso não garante, contudo, que uma lei não possa prejudicar alguém, tendo em vista que as deliberações públicas nem sempre correspondem exatamente à vontade geral. Mas em teoria, a lei é boa e justa porque não há ninguém que não pense em si mesmo ao votar por todos (ROUSSEAU, 1973, p. 55). E se mesmo assim houver uma proposta de lei na qual alguém não consiga enxergar o seu interesse e, por isso, sintam-se injustiçados? Nesse caso Rousseau explica que não se trata de aprovar ou rejeitar tal proposta, mas sim de refletir sobre nossa própria correspondência ou não à vontade geral<sup>117</sup>. Em outros termos, para conseguirmos enxergar numa proposta de lei nosso interesse, o foco deve estar em nós mesmos mais do que na proposta, ou seja, é preciso decidir como cidadãos mais do que como homens. Nesse sentido, Rousseau comenta que “Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão” (1973, p. 41). O que está suposto nesta passagem é que a vontade do indivíduo como cidadão corresponde à vontade geral. A menos que o indivíduo não priorize sua vontade como cidadão, é provável que não consiga mesmo perceber o seu interesse no interesse comum. Daí a necessidade de uma educação cidadã, para que se reduza ao máximo a dificuldade de se reconhecer a vontade geral.

Portanto, uma reflexão sobre cada um desses argumentos apresentados no *Contrato social* parece ser bastante para nos assegurar contra uma interferência em nossa liberdade individual. Rousseau garante no seu pensamento político um Estado bem-ordenado onde há espaço para desfrutarmos do nosso direito à liberdade individual.

### **2.2.5 Perda da condição de igualdade**

---

<sup>116</sup> Encontramos semelhante ideia no pacto de submissão. É simplesmente um absurdo dar-se voluntariamente. “Aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos” (ROUSSEAU, 1973, p. 33).

<sup>117</sup> Ver o tópico sobre dificuldades de reconhecer e expressar a vontade geral neste mesmo capítulo.

Outro problema apontado por Constant, não menos importante, é que a condição universal de igualdade, no ato da renúncia sem reservas, não seria completamente verdadeira, tendo em vista que haveria ganho de alguns ao custo do sacrifício de todos. Por outro lado, como não há uma situação comum a todos, não seria verdadeiro que ninguém se interessaria em querer privilégios. Certamente que aqueles que estão numa condição melhor desejariam tornar onerosa a alienação para os menos favorecidos, assim como perderiam, evidentemente, mais do que aqueles que nada têm e não receberiam de volta a mesma medida que entregaram. Constant comenta que aqueles que têm mais “não reconquistam o equivalente do que perdem, e o resultado daquilo que sacrificam é, ou pode ser, o estabelecimento de um poder que deles tira aquilo que possuem” (2007, p. 59). Tudo isso teria passado despercebido para Rousseau, simplesmente porque ele não teria distinguido as prerrogativas do governo e as da sociedade.

Para responder a Constant, é necessário lembrar que Rousseau tem em mente a condição do homem no estado de natureza, e que neste havia diferenças físicas, mas elas não justificavam a sobreposição de alguns sobre os demais. Dizendo de outro modo, mesmo que não houvesse uma situação comum, como a que Constant aponta, esta não continha privilégios, mas tratava-se de uma desigualdade natural. Por outro lado, a vida, a liberdade, e os bens eram comuns. Pode até ser que em relação a bens alguns poderiam ter a mais do que outros, mas vida e liberdade ninguém tem a mais. Portanto, do ponto de vista moral ou político, há sim uma igualdade de condições, de modo que ninguém sofreria prejuízo ao fazer alienação à comunidade. Mas parece que Constant, diferente de Rousseau, no fundo está pensando na alienação feita a partir da sociedade, porque somente dessa perspectiva faz sentido falar em perda de direito. Por outro lado, se ele estiver considerando o estado de natureza, fica difícil concordar que há perda de direito. Na verdade, segundo Rousseau, houve foi um ganho de direito. Vejamos o que ele diz:

É falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela própria segurança, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível (1973, p. 57).

Derathé comenta nesse sentido que “É somente com o auxílio da ordem social que o homem pode dispor em paz do que possui e pode viver livre junto aos seus semelhantes. Sua liberdade, seus bens, sua própria vida estariam constantemente em perigo se ele não pudesse contar com a proteção do Estado” (2009, p. 502). Derathé comenta ainda que como a alienação é seguida de uma restituição, “ela é apenas um artifício ou uma ficção jurídica” para garantir às pessoas o exercício de seus direitos essenciais na nova ordem estabelecida pela sociedade (2009, p. 501).

Ao afirmar que aqueles que têm mais perderiam com a alienação, a questão que se coloca é: a que Constant está se referindo? O que as pessoas ganhariam a mais a custa dos outros? Se for sobre bens materiais, Rousseau responderia que sem a proteção da coletividade, sequer há um direito seguro de propriedade a ser usufruído pelos ricos. Ademais, a alienação total à comunidade não significa, na visão de Rousseau, uma redistribuição igualitária dos bens entre os pactuantes. Ele afirma no *Contrato social* que “o singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, *longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima*, cambiando a usurpação por direito verdadeiro, e o gozo pela propriedade. Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público” (1973, p. 45, grifo meu). Se ele estiver falando da liberdade ou da vida, vimos que estes fazem parte da existência humana, ou seja, é uma qualidade do ser e, portanto, não se ganha a mais ou se perde. Assim, seja o que for que Constant tenha em mente, na alienação total não existe essa desigualdade de direitos.

### **2.2.6 Prerrogativas da sociedade e do governo**

Para Rousseau, sociedade civil (entendida como o povo soberano) e governo possuem papéis diferentes. De maneira geral, a responsabilidade do governo<sup>118</sup> consiste em executar as determinações da sociedade. Trata-se, portanto, de um ministro do soberano. A sociedade, por sua vez, tem por dever a criação das leis. Para Constant a distinção entre as prerrogativas da sociedade e as do governo somente seria admissível se o sentido do termo “governo” fosse utilizado de modo muito restrito. No entanto, como Rousseau o utiliza de maneira bem ampla, incluindo a reunião de todos os poderes constituídos bem como de “todas as formas constitucionais de os indivíduos contribuírem entre eles na expressão dos desejos individuais para a formação da vontade

---

<sup>118</sup> Na resposta à crítica de Constant, darei as explicações sobre o papel do governo tal como descrito no *Contrato Social*.

geral” (CONSTANT, 2007, p. 60), essa distinção é ilusória. Entendida da maneira rousseauiana, a palavra “governo” implicaria o envolvimento direto ou indireto dos indivíduos nas ações do governo, quer na eleição de um representante, quer votando numa assembleia, por exemplo. Mas não é bem assim de acordo com Constant. A verdade é que a sociedade possui prerrogativas que não consegue exercer por si só, e por isso as delega, constituindo aquilo que é chamado de governo (CONSTANT, 2007, p. 61). Mas uma resposta a Constant nesse ponto é que não se trata da sociedade conseguir ou não exercer por si só as leis que elabora. Rousseau comenta que uma constituição onde o poder legislativo estivesse ligado ao executivo, apenas aparentemente seria a melhor, visto que aquele que cria as leis saberia melhor do que ninguém como ela deveria ser executada e interpretada (1973, p. 89). Porém, a questão principal colocada pelo filósofo genebrino é que as atribuições do soberano e as do governo devem ser distinguidas. A razão fundamental para isso é que enquanto o soberano trata dos temas gerais, ao governo cabe os de natureza particular. Isso seria uma maneira de impedir que o povo confundisse questões gerais com assuntos particulares, isto é, não fosse influenciado pelas particularidades das decisões executivas no momento em que estivesse criando as leis. Rousseau afirma que “Nada mais perigoso que a influencia do interesse privado nos negócios públicos; o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares” (1973, p. 90). Assim, ao compreender que o soberano estaria se expondo ao risco de afastar-se do interesse comum, o filósofo acredita que não é bom que aquele que cria as leis seja também o que as executa (1973, p. 89). Também é possível afirmar que a necessidade de deliberação sobre assuntos particulares é mais frequente do que sobre os gerais, e seria bem complicado reunir todo o povo com frequência. Além disso, é bem provável que possam existir casos<sup>119</sup> urgentes em que é preciso agilidade e rapidez nas ações, e somente o governo, como um corpo intermediário entre os súditos e o soberano, seria capaz de agir na velocidade necessária. Próximo desse sentido, observamos um comentário interessante de Rousseau sobre a democracia. Ele afirma que se o povo governasse a si mesmo, o regime de governo seria democrático. Entretanto, se o termo “democracia” fosse considerado com “rigor da aceção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (1973, p.

---

<sup>119</sup> Mesmo que haja uma previsibilidade sobre esses casos e o governo evidentemente já saiba o que fazer, nem tudo pode ser previsto, inclusive a necessidade pode fazer com que seja preciso ultrapassar o limite previsto para o uso de recursos financeiros, por exemplo.

90), porque é contra a ordem natural o maior número governar o menor. Não dá para imaginar como o povo estaria constantemente reunido para se ocupar das deliberações públicas (ROUSSEAU, 1973, p. 90). Portanto, este seria mais um motivo para diferenciar os que fazem as leis dos que as executam.

Para Constant, no entanto, qualquer distinção entre governantes e governados seria falsa, porque embora o poder seja do povo, na prática, porém, é exercido pelo governo. Mas está claro, no pensamento de Rousseau, que o que governo exerce é apenas o poder executivo. O soberano jamais transfere seu poder de legislar ao governo. Mas o que Constant parece estar dizendo é que ao depositar nas mãos do governo o exercício de sua vontade, a sociedade estaria delegando também sua autoridade, como se dissesse “faça em meu nome aquilo que não consigo fazer”. Desse modo, suas competências se entrelaçariam e o resultado seria o desaparecimento da distinção de prerrogativas entre ambos, pois apesar de, conceitualmente, serem diferentes, na prática, do ponto de vista das atribuições, eles se assemelhariam. Na verdade, “as prerrogativas da sociedade acabam, no final, sempre se tornando as do governo” (CONSTANT, 2007, p. 65). No entanto, lembramos mais uma vez que, para o filósofo de Genebra, é incompatível com a natureza do soberano alienar ao governo o poder legislativo (1973, p. 81). Se o soberano diz “faça em meu nome o que não posso fazer”, para Rousseau, isso quer dizer a administração pública somente. Assim, governabilidade e soberania não se mesclam em seu pensamento. Se na prática, porém, o governo legisla, significa que ela está se afastando de sua real função, usurpando o poder legislativo.

Para Rousseau, a autoridade do governo consiste em dar ao povo as ordens que recebeu do soberano. Em outras palavras, o poder executivo não tem autoridade por si mesmo. Sua autoridade emana da vontade do soberano. Assim, por mais que na prática possa parecer haver um entrelaçamento entre esses poderes, não se pode concluir daí que suas atribuições se assemelham.

Além do mais, Constant questiona também a validade de um direito que não pode ser exercido nem delegado. Isso significa que se a sociedade tivesse uma autoridade legítima maior que a do governo, mas que efetivamente não fosse capaz de exercitá-la, nem delegá-la, qual seria sua utilidade? A tese de Constant é que todo poder real é exercitável e pode ser delegado. Ele afirma que “[u]m direito que não se poder exercer, tampouco delegar, é um direito que não existe” (2007, p. 61). Por outro lado, se o governo reconhecesse algum direito que não lhe foi delegado, se esforçaria o máximo possível para obtê-lo, e no fim tudo estaria em suas mãos. Mas isso foi claramente

percebido por Rousseau, ao falar da tendência do governo para usurpar<sup>120</sup> a soberania do povo, problema que representa uma das causas mais fortes da ruína da república.

Para entendermos melhor seus argumentos, Constant nos dá um exemplo. Segundo ele, é algo reconhecido que somente a sociedade tem o direito de expulsar a parte minoritária de si que lhe causou um grande dano. Ninguém atribuiria essa prerrogativa ao governo. Entretanto, quando deseja, o governo identifica essa minoria com algo perigoso, e em seguida, apela para a sociedade. Durante todo o processo, por assim dizer, o governo deixa claro que somente a nação tem o poder para expelir a minoria ameaçadora. Por fim, a sociedade fala (CONSTANT, 2007, p. 61-62). Mas é preciso entender que quem fala na verdade são apenas uns poucos homens<sup>121</sup> que se colocam como instrumentos da sociedade. Com isso, o governo obtém enfim o poder real previamente considerado direito de toda sociedade. Vê-se, portanto, que Constant está tratando do que pode acontecer ou do que acontece na prática da vida política. Por outro, vamos considerar o pensamento de Rousseau.

O papel do governo consiste em administrar o Estado conforme as leis. Ele não tem a responsabilidade pela criação dos rumos da sociedade, ele apenas executa o que foi determinado pelo poder legislativo. Isso não significa, contudo, que o governo não possa sugerir ao soberano tomar novas direções, criar novas leis para atender as demandas inesperadas. Assim, qualquer projeto proposto pelo governo deve ter a anuência de toda a sociedade para tornar-se lei, de modo que não importa quantos homens falam em nome da sociedade, no final das contas quem tem o direito de decidir é somente o povo. De qualquer modo, a tendência do governo para usurpar o poder legislativo já havia sido prevista por Rousseau, como mencionamos. Há, na verdade, um esforço contínuo do governo contra a soberania. E à medida que esse esforço aumenta, mais o soberano é oprimido, a ponto de romper o tratado social. Isso representa, para o filósofo, a morte do corpo político, o qual traz inevitavelmente desde o seu nascimento essa tendência a degenerar-se (1973, p. 105). Portanto, esse caso hipotético mencionado por Constant parece tratar-se justamente de uma daquelas situações nas quais os governantes corruptos põem seus interesses particulares acima da vontade geral, pois,

---

<sup>120</sup> Rousseau comenta que “assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania” (1973, P. 105). E mais: “todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde usurpam a autoridade soberana” (1973, p. 120).

<sup>121</sup> Sobre esses homens, Constant afirma: “sejam tipos vulgares sejam loucos, ou mercenários, ou homens consumidos pelo remorso, ou apavorados” que numa manobra rápida e fácil, acabam fazendo aquilo que é competência da sociedade (2007, p. 62).

mesmo que não pareça haver usurpação direta do poder legislativo, ainda assim o suposto caso envolve a manipulação do povo por parte de líderes políticos numa deliberação pública, cujo resultado é o prevalectimento do interesse particular. Assim, nesse exemplo citado por Constant, não se trata de um perigo para o qual Rousseau não tenha apontado. Vital F. C. Alves comenta que essa tentativa de usurpação:

Trata-se de um fenômeno que abocanha o que é público com propósitos particulares e se estende às várias instâncias da política, perverte os costumes e as leis, mergulhando a política num mar de instabilidade no qual se rejeita sua grandeza pública fundamental (2017, p. 89)

Benjamin Constant aponta ainda a questão de que existiria uma prerrogativa exclusiva da sociedade, a saber, a de mudar a estrutura do próprio governo. Se esse direito fosse delegado, poderia acontecer do governo utilizá-lo para se tornar numa tirania. Entretanto, esta é uma exceção que confirma a regra, pois, como não é um direito delegável, também não o é exercitável (CONSTANT, 2007, p. 62). Entretanto, para Rousseau, tal direito é executável pelo soberano reunido em assembleia, e periodicamente o povo deve ser consultado sobre manter ou não a forma do governo, como se vê no livro 3, capítulo 18 do *Contrato social*. Mais uma vez, emerge a questão da representação política no poder legislativo, que Constant considera necessária nos Estados modernos, e Rousseau havia rechaçado em nome da soberania popular. Mas, no entendimento de Constant, o único poder que a sociedade de fato possui é aquele que ela pode exercer por meio dos seus representantes. Fora disso, a soberania não passa de abstração. Ora, se a soberania é abstrata, o poder exercido pelos líderes políticos é real. Mas para Rousseau, a soberania não é abstrata. Ela tem realidade nas assembleias populares. O problema é que Constant está pensando em termos de Estados nos quais o povo não se reúne para deliberar, mas apenas seus representantes. Isso faz toda diferença para se entender a soberania. De qualquer forma, Constant afirma que os representantes podem ter características bem diferentes das do soberano. Por isso, ele insiste na necessidade de se colocar freios ao poder da vontade geral. Ele afirma: “precisamos tomar medidas acauteladoras contra o poder do soberano por causa da natureza dos que o exercem, da mesma maneira que as tomaríamos no caso de uma arma excessivamente poderosa que pudesse cair em mãos não-confiáveis” (2007, p. 63). Se essas medidas não forem tomadas, a existência individual ficará à mercê da vontade

geral que, por sua vez, será representada pela vontade dos governantes. Nesse sentido, Constant afirma:

Esses representantes da vontade geral terão poderes ainda mais formidáveis na medida em que podem se autodenominar meros instrumentos dóceis dessa alegada vontade e possuir os meios necessários de coação e de sedução para garantir que ela se manifeste da maneira que lhes seja conveniente. O que nenhum tirano ousaria fazer em seu próprio nome esses últimos legitimam pela extensão ilimitada da autoridade política sem peias (2007, p. 63-64).

Essa passagem revela que, para Constant, a consequência prática da teoria política de Rousseau é a tirania, visto que ela cria um poder superextenso, o qual é colocado nas mãos de toda a sociedade, mas que na realidade é exercido pelos líderes do povo, de modo que não importa em que mãos o poder é colocado, seja nas de toda a sociedade, de um número reduzido ou de apenas um, a tirania destrói a liberdade pelo próprio grau de poder que tem nas mãos. Desse modo, não faz diferença a forma de governo adotada, se democracia, aristocracia ou monarquia, pois “a tirania não acontece por causa do número reduzido de governantes. Nem um número avantajado de mandantes é garantia de liberdade. Somente o grau de poder político, independente das mãos que esteja concentrado, torna uma constituição livre ou um governo opressor” (2007, p. 65). Na verdade, para Constant, quanto mais popular é o governo, mais perigoso ele é. Ele diz: “A nação onipotente é tão perigosa quanto um tirano, na realidade mais perigosa” (2007, p. 65). Constant cita, por exemplo, que durante a Revolução Francesa muitos princípios reverenciados foram terrivelmente machucados, exatamente pela falta de limites do poder popular (2007, p. 64). Ele cita que “as leis mais injustas e as instituições mais opressoras são compulsórias como expressão da vontade geral” (2007, p. 64). Na verdade, quando não há limites para o poder soberano, os líderes políticos não defendem a liberdade, ao contrário, são aspirantes a tiranos que querem o poder para dominar o povo (CONSTANT, 2007, p. 64). Para se garantir a liberdade, é necessário pôr limites ao poder soberano. Aqui cabe uma resposta a Constant, no sentido de que ele comete um equívoco, já que, na Revolução, não era a nação francesa como um todo que deliberava para decidir as medidas políticas a serem adotadas, mas determinados indivíduos que, em maior ou menor medida, conseguiam obter apoio de parcelas do povo, entre os quais havia os que se diziam porta-vozes da vontade geral, como Robespierre. Ou seja, a Revolução nunca criou um exercício direto da soberania popular pelo conjunto da nação francesa, e desde o começo houve o

recurso à representação legislativa que Rousseau condenava. Enfim, uma coisa é os políticos proclamarem que a nação se pronunciou sobre determinadas questões, e outra é o povo realmente ter sido ouvido.

Portanto, o ponto central da crítica de Constant é que a teoria política de Rousseau cria um poder grande demais para ser colocado nas mãos humanas, e é exatamente a medida desse poder que precisa ser combatida, pois independente de quem o administra, ele é sempre maléfico. Para Constant é um erro responsabilizar os líderes políticos ou qualquer forma de governo, ou até mesmo as constituições mistas, pois o problema está no grau de poder com o qual as autoridades políticas foram investidas (2007, p. 65). Ele afirma: “É contra a arma e não contra a pessoa que a manuseia que precisamos lutar. Existem coisas pesadas demais para as mãos humanas” (CONSTANT, 2007, p. 65). Sobre essa afirmação, um contra-argumento seria: mais do que limitar o poder, Constant pretende diminuir ao máximo possível o poder do soberano sobre os súditos, colocando em seus detentores uma “camisa de força” para que as pessoas possam gozar de uma suposta liberdade individual sem a interferência da sociedade<sup>122</sup>. Mas faltou ele explicar como são definidos esses limites referentes ao que as pessoas têm o direito de fazer sem sofrer interferência da sociedade. Quem os definirá? Será o soberano ou os próprios indivíduos? E também o simples fato de que o responsável por fixar esses limites não seja um poder soberano absoluto, não garante que haja mais liberdade para os indivíduos. Um poder legislativo não absoluto também pode aprovar leis restritivas das liberdades individuais.

---

<sup>122</sup>Os termos “sociedade” e “soberano” são utilizados aqui por Constant num mesmo sentido, ou seja, como os agentes que interferem na liberdade individual. Há passagens no seu livro *Princípios de política aplicáveis a todos os governos* que nos dão alguns exemplos. Vejamos. Ele afirma que a liberdade individual é aquilo que “os indivíduos têm o direito de fazer e a sociedade não tem o direito de impedir” (2007, p. 51). Em outra ele critica o tamanho do poder que é colocado nas mãos da sociedade (2007, p. 65). E mais: “Ora, tão logo o corpo soberano tem que empregar a força que possui, ou seja, tão logo se torna necessário estabelecer autoridade política, uma vez que o corpo soberano não pode exercê-la, ele delega” (2007, p. 59). E ainda nesse mesmo sentido ele comenta: “A sociedade não pode por si só exercer as prerrogativas a ela conferidas por seus integrantes; em consequência, as delega, estabelecendo aquilo que chamamos de governo” (2007, p. 61). Portanto, ele parece ter em mente que “soberano” e “sociedade” são semelhantes quando se fala em interferência à liberdade individual. Por outro lado, existe uma diferença entre esses termos nessa questão, pois é possível que o soberano crie uma lei a favor da liberdade individual, mas a sociedade, por outro lado, persiga e discrimine aqueles que, mesmo agindo segundo a lei, não agem em conformidade com a moral predominante. Seria o caso, por exemplo, do casamento homoafetivo. Mas é importante dizer que esse exemplo, assim considerado, é da perspectiva de uma soberania representativa. Já no pensamento de Rousseau, como a soberania não se dá em representação, as leis tendem a ser resultado dos “usos e costumes, sobretudo da opinião” (ROUSSEAU, 1973, p. 75), ou seja, a moral predominante teria forte influência na aprovação ou rejeição dessa lei. De qualquer forma, aqui não é espaço para aprofundamento desse assunto. Ele foi colocado apenas para mostrar a diferença que pode existir entre soberano e sociedade.

### 2.2.7 A religião civil

O derradeiro ponto que vamos analisar das críticas de Constant a Rousseau diz respeito ao tema da religião civil. Mas antes, vamos primeiramente observar, em linhas gerais, o que filósofo de Genebra pensa sobre este assunto, como se encontra no livro IV do *Contrato Social*, para podermos compreender melhor os pontos contra os quais Constant dirige suas críticas.

Inicialmente, vemos que após sua reflexão sobre alguns fatos históricos relativos a diferentes religiões, desde a Antiguidade até a sua própria época, Rousseau chegou à conclusão de que “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” (1973, p. 146). Vital F. C. Alves comenta que um longo caminho foi percorrido “até os homens aceitarem ser governados por um de seus semelhantes – sem que ele tivesse especificidades divinas –, e convencerem-se de que isso poderia ser razoável” (2017, p. 251). Em seguida, comparando as relações das religiões com a sociedade, Rousseau as classificou em três espécies. A primeira diz respeito à religião pura e simples do evangelho, caracterizada especialmente por não haver templos e nem ritos, e por limitar-se ao culto puramente interior e aos deveres morais. Esta é, segundo o autor, a religião do homem. Bem diferente desta é a religião do cidadão, chamada assim em virtude de sua extrema ligação ao Estado, onde tudo é prescrito por leis, a saber, dogmas, ritos, cultos, altares, deuses, etc. E, por fim, a mais estranha é a religião do sacerdote, porque – por ter duas legislações, dois governos, duas pátrias – coloca o homem em contradição, e isso “o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão” (1973, p. 147). O filósofo comenta que, sob o ponto de vista político, todas elas possuem seus defeitos, mas não temos intensão de entrar neste assunto, embora fosse interessante ocuparmo-nos dele. Nossas considerações objetivam analisar a parte em que Rousseau estabelece os princípios do direito sobre a religião.

O filósofo nos lembra de que o poder do soberano não pode ultrapassar os limites da utilidade pública, e isso significa que ele somente se interessará pela opinião dos súditos quando esta tiver alguma relação com a comunidade. Afora disso, os súditos não devem prestar contas do que pensam. É interessante observar que exatamente dentro desse contexto, ele afirma: “importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres” (ROUSSEAU, 1973, p. 149). Isso nos leva à seguinte pergunta: será que Rousseau considerava a religião como algo de utilidade pública? Parece que sim. Se não, por que é tão importante para o Estado que os cidadãos sejam religiosos? O autor nos diria que é porque a religião tem um papel crucial na

moralidade dos súditos, no sentido de fazê-los amar seus deveres cívicos<sup>123</sup>. E, por essa mesma razão, o Estado somente se interessa pelos dogmas religiosos que têm alguma ligação com a moral e com os deveres; os demais, ou seja, aqueles que dizem respeito à vida futura<sup>124</sup>, por exemplo, não têm qualquer valor para o Estado e seus membros, a não ser para os próprios praticantes da religião.

Para Rousseau, não é suficiente que os cidadãos sejam religiosos. Por se tratar de algo útil à comunidade, o Estado deve também fixar artigos de fé que podem ser comuns nas diversas religiões adotadas pelos indivíduos. Estes artigos de fé não se tratam de dogmas religiosos propriamente, mas são “como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel” (ROUSSEAU, 1973, p. 149). Em outras palavras, trata-se de uma profissão de fé puramente civil. Aqueles que se recusarem a crer nesses artigos devem ser punidos, não por impiedade – porque o Estado não pode forçá-los a crer –, mas por insociabilidade. Os dogmas da religião civil são simples, diz Rousseau, e incluem:

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos (1973, p. 150).

Para Constant, a afirmação rousseauiana de que deve haver uma profissão de fé civil, cujos artigos compete ao poder soberano fixar, é expressamente uma interferência na liberdade individual. Na visão do pensador e político de Lausanne, chega ser absurda a ideia de o Estado decidir que sentimento se deve adotar. É verdade que Rousseau não diz que o soberano pode forçar alguém a acreditar nisso ou naquilo, mas que vantagem há se o indivíduo é punido por não acreditar? Ou seja, o ataque sofrido não é por impiedade, mas por insociabilidade. Nesse sentido, Constant comenta: “O que eu tenho a ver se o governo se esquivava de sutilezas teológicas, mas perde o rumo numa moralidade hipotética, não menos agradável e não menos estranha à justiça natural?” (2007, p. 241). Vejamos, então, mais de perto seus principais argumentos sobre essa questão.

---

<sup>123</sup> Entendemos por estes deveres, por exemplo, o amor às leis e ao Estado, a busca pelo interesse comum, especialmente.

<sup>124</sup> Vida futura aqui pode ser entendida como parte de um corpo de doutrinas religiosas que ensinam como é a vida após a morte, por exemplo. Estamos dizendo isso para diferenciar um dos artigos da profissão de fé civil que fala apenas da crença em uma existência futura, como veremos.

Em primeiro lugar, a ideia de Rousseau interfere na liberdade individual por tratar-se de intolerância civil: “Entende-se por intolerância quando é imposta a todos uma e a mesma profissão de fé” (CONSTANT, 2007, p. 242). Isso traz algumas consequências negativas. A primeira é que se nega o direito às pessoas de terem profissões de fé além daquela imposta pelo Estado. Isso parece ser contrário à razão, visto que se está falando sobre opinião, e nessa questão, os direitos da maioria e da minoria são os mesmos. A segunda é que, quando o soberano opta por uma opinião entre duas ou mais possibilidades, corre o risco de cometer erros, visto que uma delas necessariamente tem de ser falsa. Isso seria expor o governo ao erro, segundo Constant (2007, p. 243). A terceira consiste em que, considerando que o objetivo de Rousseau seja influenciar moralmente os indivíduos por meio da religião, não se conseguiria esse resultado, tendo em vista que uma única profissão de fé terminaria insensibilizando as pessoas em relação aos seus dogmas, ou seja, tornaria a religião uma mera formalidade sem qualquer reflexão, e esta é imprescindível para o comportamento moral. Constant comenta que “em todas as questões morais, a reflexão é a fonte de vida; e a liberdade é a condição primeira e indispensável para toda reflexão” (2007, p. 244). Com efeito, quanto maior for a proliferação de seitas ou de profissões de fé, mais vantagens haverá para a moralidade, pois esta seria fortalecida sem esforço como “fruto de uma impulsão natural e de uma rivalidade enobrecida” (CONSTANT, 2007, p. 245)<sup>125</sup>. A quarta consequência é que, como não pode agir sobre a convicção, o governo age por interesse, isto é, favorece apenas os indivíduos cuja opinião é aprovada e oprime aqueles que não professam a religião do Estado. Isso é danoso porque causa irritação naqueles que são excluídos, os quais, por sua vez, terão uma imagem negativa do Estado, a de perseguidor, e por fim, acabam sendo abafados e punidos pelo governo (CONSTANT, 2007, p. 247).

Agora podemos tentarmos dar uma resposta a Constant neste e em outros aspectos de sua crítica. Vemos claramente que Rousseau defende a importância da religião para o Estado (1973, p. 149), mas não faz qualquer defesa por uma em

---

<sup>125</sup> Constant observa que a disputa entre as seitas é saudável para a moralidade, porque cada nova seita procuraria ser mais rigorosa do ponto de vista moral do que aquela da qual os indivíduos estão se desligando. Por outro lado, as que sofrem essas dissidências, como não querem ficar para trás dos inovadores, também aumentam o cuidado com a moralidade. Foi o que fez a Igreja Católica em relação ao protestantismo, por exemplo. Portanto, se o governo não se envolvesse com a religião, as seitas teriam se proliferado naturalmente e isso seria bom para a moral. Constant comenta a esse respeito que: “Cada nova congregação procuraria provar a excelência de sua doutrina pela pureza de sua moral. Cada seita abandonada iria querer defender-se com as mesmas armas. Resultaria uma contenda abençoada na qual o sucesso seria julgado por uma moral mais austera” (2007, p. 245).

particular. Ele tão somente afirma que é útil, para a ordem civil, que as pessoas façam parte de uma religião, não importa qual seja, desde que esta as faça amar seus deveres como cidadãos. Diante disso, pode-se dizer que, para Rousseau, as pessoas são livres para escolherem a religião de sua preferência. Com efeito, quando analisamos o dogma da intolerância, por exemplo, podemos pensar que é perfeitamente possível uma convivência pacífica<sup>126</sup> entre os adeptos de diferentes religiões, pois haveria pontos em comum entre elas. Outra observação não menos importante é que a profissão de fé civil não constitui uma imposição do governo, mas uma decisão do soberano para ser estabelecida.

Constant também critica a ideia de que o povo precisa ter uma religião. Segundo ele, essa ideia é falsa porque implica que a religião é mais necessária para a classe mais pobre da sociedade do que para a mais opulenta, uma vez que os crimes cometidos por esta são menos graves e terríveis do que os cometidos por aquela. Mas se a religião é mesmo necessária, ela o é “para todos os homens e para todos os níveis educacionais” (CONSTANT, 2007, p. 249), de modo que considerar seu valor no sentido de reforçar as leis penais seria um erro. Para Constant, a religião pode ser invocada para enobrecer todas as virtudes e não para reprimir crimes (2007, p. 251). Ele acredita em uma moralidade comum<sup>127</sup>, baseada no cálculo, no interesse e na segurança, independente da religião (2007, p. 250). Ele dá a entender que esta poderia ser utilizada no lugar da moral religiosa para se combater crimes. Mas podemos responder a Constant afirmando que em nenhum ponto Rousseau diz que a religião é mais necessária para os pobres do que para os ricos, ou para os insensatos e não para os que pensam. Ele jamais fez essa diferenciação, pelo contrário, afirma com nitidez “que *cada cidadão* tenha uma religião que o faça amar seus deveres” (1973, p. 149, grifo meu). A propósito, podemos pensar que não apenas este, mas todos os princípios do direito político mostrados no *Contrato social* possuem aplicabilidade para todos os membros do Estado, sem exceção. Em outros termos, igualdade e justiça estão na base da filosofia política do autor. Também seria um equívoco dizer que Rousseau via na religião uma maneira de se prevenir

---

<sup>126</sup> Vale destacar que, seguindo os argumentos de Rousseau, não haveria paz entre as religiões não porque seus adeptos creem em deuses diferentes, mas porque eles seriam insociáveis. Mesmo quando o autor afirma que se enganam aqueles que fazem distinção entre a intolerância civil e a teológica, ainda assim está enfocando mais a moralidade do que a crença num determinado deus. Vejamos o comentário do filósofo: “É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobos; amá-las seria odiar a Deus que as puniu” (1973, p. 150).

<sup>127</sup> Constant comenta que os ricos não cometeriam crimes porque pensam, e os pobres por medo da severidade das punições das leis. Além disso, o hábito do trabalho constante dos pobres produziria o mesmo resultado do que a vida de reflexão (2007, p. 251).

crimes. Pode até ser que, no fundo, ela possa contribuir nesse sentido, mas isso seria mais uma consequência do que propriamente o propósito do filósofo com a religião civil. Seu objetivo seria tornar as pessoas mais sociáveis, e isso significaria fazer com que elas priorizassem mais o interesse comum – que também é o delas – do que o interesse particular apenas. Constant também é crítico de se tomar a religião para fins utilitários, porque a tornaria dependente de tal utilidade. Isso significaria dar a ela um *status* secundário, cujo resultado seria sua degradação. Vejamos seu comentário: “Da mesma forma que, ao se procurar um propósito positivo em todas as belezas da natureza, um uso imediato e uma aplicação para a vida do dia-a-dia, se faz com que todo o charme desse todo magnífico se esvaia” (CONSTANT, 2007, p. 251). Portanto, não haveria pior serviço para a religião do que usá-la como meio para tornar os homens mais sociáveis.

Por fim, Constant defende que o Estado não deve se envolver com a religião. O motivo tem a ver com a experiência religiosa de cada indivíduo, ou seja, trata-se da relação do homem com seu criador, onde as ideias<sup>128</sup> sobre essa relação ou são construídas pelo próprio homem ou lhe são fornecidas, de modo que “a religião de cada pessoa é, portanto, a opinião de sua relação com Deus. Como a opinião de cada homem é livre, ele pode se interessar ou não por essa religião” (CONSTANT, 2007, p. 257), inclusive, pode abandoná-la se a julgar errada. A opinião, portanto, não pode ser dirigida pela coletividade. A conclusão de Constant é que o lugar da religião é o da consciência individual, e os homens jamais deveriam sacrificá-la às convenções sociais. Nesse sentido ele afirma:

A religião não deve se prestar a nenhuma associação, a nenhuma relação de supremacia ou submissão do governo político. O corpo político não deve exercer domínio sobre qualquer religião. Não pode rejeitar nenhuma delas a menos que o culto em questão seja uma ameaça à ordem social (CONSTANT, 2007, p. 258).

Mesmo que possamos encontrar soluções possíveis para as críticas de Constant, não temos pretensão de defender o filósofo de Genebra de todas elas. No que diz respeito à liberdade individual, que é o foco deste trabalho dissertativo, a crítica à proposta de que o Estado deve estabelecer uma profissão de fé civil, a ser seguida por todos os cidadãos, parece difícil de ser refutada, pois essa matéria trata-se realmente de

---

<sup>128</sup> “Tal sistema de ideias é chamado religião” (CONSTANT, 2007, p. 257).

uma questão que adentra o campo da opinião pessoal e, conseqüentemente, é difícil discordar de que há uma interferência pública numa área que deveria ser de foro privado. Ainda que a religião tenha um papel importante no pensamento de Rousseau no sentido de que os sentimentos religiosos possam produzir “sentimentos de sociabilidade”, obrigar os membros da comunidade política a se comprometerem com os dogmas de uma religião civil parece não se coadunar com a defesa da liberdade individual.

Outras questões são possíveis de serem levantadas. Por exemplo, é compreensível que Rousseau considere a religião útil para sociedade pelas vantagens que a acompanham, mas daí afirmar que todas as pessoas devem ter uma religião, pois do contrário é impossível que elas sejam boas cidadãs ou súditas fieis, nos parece um pouco problemático. A dúvida que se coloca é: a relação entre a boa cidadania e a religião é realmente imprescindível? Será mesmo verdadeira a proposição de não haver possibilidade de amarmos as leis, a justiça e o interesse comum sem sermos religiosos? Será que não podemos desenvolver uma moralidade independente da religião? Até que ponto é razoável afirmar que os ateus são insociáveis? Estas são apenas algumas questões para pensarmos.

### 3. Isaiah Berlin

Isaiah Berlin nasceu numa abastada família judia na cidade de Riga, na Letônia (antigo Império Russo), no dia 6 de junho de 1909, e morreu no dia 5 de novembro de 1987. Seu pai, Mendel Berlin, era dono de uma indústria de madeira. Os primeiros seis anos de sua vida foram passados em Riga, mas seus pais decidiram se mudar para a Rússia, onde ele viveu até os doze anos. Em 1921, a família mudou-se para o Reino Unido, onde Berlin foi educado. Aos 23 anos, ele ingressou na All Souls College, Faculdade de Oxford, onde começou sua carreira como filósofo, historiador das ideias e professor de teoria social e política. Escreveu diversos livros, entre os quais destacamos: *Quatro ensaios sobre a liberdade*, *Ideias políticas na era romântica* e *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*<sup>129</sup>. Foi defensor do liberalismo e crítico do marxismo e do comunismo. Isaiah Berlin não foi um pensador voltado a elaborar um sistema filosófico. Seus escritos, na verdade, exploram diversas áreas como história das

---

<sup>129</sup>Esse título na tradução para o português dá um destaque para Rousseau, porém, o mesmo não há no título original que foi dado à coletânea de conferências radiofônicas feitas por Berlin, a saber, *Freedom and its Betrayal: six enemies of human liberty*.

ideias, teoria política, filosofia analítica, filosofia moral, ética, literatura russa, política soviética, filosofia da história, liberalismo, entre outros.

Iniciou sua carreira como filósofo profissional nos assuntos de teoria do conhecimento. Mas os estudos sobre Karl Marx chamaram sua atenção aos problemas da teoria social e política, bem como à filosofia da história. Atento aos acontecimentos de sua época, tais como a iminência do totalitarismo e a Segunda Guerra Mundial, Berlin deixa de lado seu interesse pela filosofia analítica e direciona sua atenção para a política. Sua principal preocupação era compreender os conceitos e interpretar os conflitos políticos contemporâneos à luz da história das ideias. Nesse sentido, ele acreditava que as doutrinas sociais e políticas, adotadas com fanatismo pelos indivíduos, eram capazes de alterar profundamente suas noções da realidade e até mesmo suas vidas. Para Berlin, as ideias políticas se tratavam de fenômenos históricos e, para compreendê-las, era preciso entender as relações dos homens entre si e com suas instituições. Em outras palavras, era necessário o conhecimento das circunstâncias sociais das quais elas surgiram.

Para Berlin, Rousseau era tanto um adepto quanto um crítico do Iluminismo, por se distanciar do materialismo e cientificismo radical desse movimento, e por outro lado, por não abandonar o racionalismo. Também era considerado por Berlin como o progenitor do individualismo radical, do nacionalismo e do autoritarismo.

Antes de analisar os argumentos de Berlin contra a teoria política do filósofo de Genebra, seria útil fazer uma breve exposição dos sentidos que Berlin aplica à palavra liberdade.

### **3.1 Liberdade negativa**

De acordo com Berlin, embora sejam aplicados diversos significados ao termo “liberdade humana”, existe um negativo que parece ser central em muitos deles, a saber, ausência de restrição ou mais especificamente, ausência de coerção por outros seres humanos. Assim, quando se fala em liberdade no sentido político, significa um esforço de destruir ou neutralizar o poder de outros indivíduos – que podem ser um rei, uma Igreja, uma aristocracia, uma assembleia soberana, um ditador, uma autoridade às vezes disfarçada como agente impessoal (o “Estado”, “a lei”, “a nação”) – para nos forçarem a agir contra a nossa própria vontade. Em outros termos, para que exista liberdade política, deve haver uma área em que o homem possa agir sem sofrer a obstrução de outros (BERLIN, 1969, p. 136). Vale frisar que essa coerção ou restrição é sempre

realizada por um ou por vários indivíduos de forma intencional, ou seja, “implica deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar” (BERLIN, 1969, p. 136), e não por coisas ou circunstâncias. O autor explica que, nesse sentido, mesmo que um aleijado não seja proibido de andar, bem como um homem sadio não seja proibido de ir à lua, ambos são impedidos pelas circunstâncias físicas de fazê-lo, se desejassem. Existem também incapacidades psicológicas como, por exemplo, falta de imaginação para se divertir; ou ainda incapacidade mental ou ignorância para criar alternativas para solucionar problemas. Mas nenhuma dessas causas de obstáculos ao que o indivíduo deseja fazer pode ser considerada como impedimentos no mesmo sentido que trancar alguém num quarto. Em outras palavras, ninguém é considerado não livre por não poder andar, não poder ir a lua, por não ter criatividade, etc., tal como seriam se houvesse um empecilho colocado intencionalmente na sua vida por alguém. Nesse sentido, Berlin comenta que esses obstáculos políticos “têm a ver com arranjos deliberados feitos por seres humanos dotados de capacidade perceptiva, preocupados com o grau de interferência que lhes é permitido exercer sobre a vida dos outros” (2009, p. 218). Isso poderia aplicar-se à liberdade econômica, pois embora não haja uma lei que estabeleça um limite para a quantidade daquilo que um homem queira comprar, se ele for pobre não desfrutará evidentemente de sua plena liberdade econômica. Nesse caso, a falta de recurso poderia ser apontada como um obstáculo. Mas, na visão de Berlin, só se pode falar em verdadeira restrição, do ponto de vista político, à liberdade econômica se for uma atividade deliberada, ou pelo menos evitável, de indivíduos, classes ou instituições que impeçam os pobres de gozarem desse direito. Berlin comenta que “o critério de opressão é o papel que acredito estar sendo representado por outros seres humanos, direta ou indiretamente, com ou sem a intenção de fazê-lo, quando frustram meus desejos” (1969, p. 137). Portanto, a liberdade entendida nesse sentido não é mera ausência de qualquer tipo de frustração (BERLIN, 1969, p. 138). Segundo o autor:

Ser absolutamente livre é encontrar-se num estado em que nada pode se opor aos desejos humanos – ser onipotente. Ser absolutamente livre no sentido social ou político normal da palavra, tanto na vida privada como na pública, é não ter seus desejos obstruídos por nenhum outro ser humano. [...] Liberdade não é uma palavra que denota uma finalidade humana, mas um termo para a ausência de obstáculos, em particular obstáculos que resultam de ação humana, para a realização de quaisquer fins que o homem possa almejar (2009, p. 227).

Sobre os direitos da Declaração de Independência dos Estados Unidos, Berlin observa, por exemplo, que o que se tem em vista nesse documento é uma esfera protegida contra toda interferência, na qual o indivíduo estaria completamente livre para falar e pensar o que quiser, para ser capaz de possuir uma propriedade, um emprego, participar da vida política da sua comunidade, etc., de modo que qualquer invasão a essa esfera deveria ser proibida por lei (2009, p. 217). Essa seria a formulação clássica do ideal de liberdade. Portanto, a liberdade política é um conceito negativo, por tratar-se de um espaço onde o homem não é proibido de fazer o que ele deseja, e não pode ser proibido caso tenha condições, de fato, de realizá-lo.

Uma observação importante no pensamento de Berlin diz respeito à sua pontuação do significado dos termos liberdade institucional, liberdade individual, justiça e igualdade. Ao que parece, ele diferencia cada um para orientar a consciência daqueles liberais que, em certa medida, gozam de liberdade individual à custa dos demais. O problema parece consistir no conflito moral que envolve esses conceitos. Berlin comenta que tratar os outros como se gostaria de ser tratado está na base moral do liberalismo (1969, p. 138). O resultado desse princípio é que para termos nossa própria liberdade individual, a liberdade dos outros não deve ser sacrificada e vice-versa. Devemos, portanto, buscar liberdade institucional para todos. Nesse sentido, haveria uma relação entre igualdade e justiça com liberdade institucional. Mas a questão é que, na prática, é preciso abrir mão da liberdade individual – de parte dela, pelo menos – para promover outras metas, como igualdade e justiça. Não estar disposto a isso pode causar peso na consciência. Mas Berlin mostra que sacrificar a própria liberdade em virtude de um compromisso moral não aumenta em nada o objeto sacrificado, pelo contrário, há uma perda de fato. Por conseguinte, é preciso entender que “liberdade é liberdade, e não igualdade, imparcialidade, justiça, felicidade humana ou uma consciência tranquila” (1969, p. 138). Falando de outro modo, se para preservar nossa liberdade individual for necessário diminuir a dos outros, não devemos nos sentir mal por isso, porque a responsabilidade dessa injustiça não é nossa, mas do sistema que é injusto e imoral (BERLIN, 1969, p. 139). Temos, então, de um lado a escolha de abrir mão de nossa liberdade em prol da igualdade e justiça, sabendo que nisso ocorre uma perda absoluta da liberdade; e, do outro lado, “se a liberdade é um valor sagrado e intocável” não se pode abrir mão dela seja qual for o motivo. Como resolver esse conflito de princípios?

Não sendo exatamente uma solução proposta originalmente por Berlin, mas seguindo as conclusões de pensadores<sup>130</sup> de pontos de vista diversos, encontrou-se uma maneira de garantir a liberdade individual e também uma convivência social saudável, por assim dizer. A resposta foi preservar uma área mínima de liberdade pessoal: “Invadir essa área, por menor que seja ela, constituiria despotismo” (BERLIN, 1969, p. 139). E nesse ponto, é possível perceber uma relação com o pensamento de Rousseau, uma vez que no *Contrato social* vimos que há um espaço na vida dos indivíduos no qual cada um pode usufruir de sua liberdade individual sem sofrer nenhuma interferência. A diferença, entretanto, é que assim como Constant, Berlin considera necessário identificar esse espaço, mesmo que a fronteira que o delimita seja móvel<sup>131</sup>. A questão que se coloca é qual critério deverá ser utilizado para delimitar essa área. Para Berlin, não importa qual seja – direito natural, princípio da utilidade, imperativo categórico, sacralidade do contrato social – esse espaço tem que existir e nele não pode haver qualquer tipo de interferência (1969, p. 140). Rousseau, por sua vez, traça um limite para o poder soberano com base no interesse comum.

### 3.2 Liberdade positiva

Para Berlin, considerar a liberdade do ponto de vista positivo, em certa medida, também implica pensar no espaço livre de interferência, onde cada indivíduo pode fazer o que desejar de modo completamente autônomo. Por essa razão, os sentidos negativo e positivo não estariam tão separados um do outro, mas seriam formas negativa e positiva de dizer a mesma coisa (1969, p. 142), ou seja, uma vez que todas as interferências foram removidas, uma vez que não há mais qualquer tipo de coerção ou controle nem obstáculo, o indivíduo, tendo nas próprias mãos uma parte que é somente sua, digamos assim, ficará à vontade para realizar tudo que lhe apraz.

Ainda assim, é preciso compreender que o indivíduo livre nessa perspectiva é aquele que se autodetermina, que faz o que deseja por si mesmo e não é influenciado por forças externa a ele. Nas palavras de Berlin, ele é “seu próprio amo e senhor”. Isso significa tomar as rédeas da própria maneira de pensar, sentir e agir. É decidir com base nas suas próprias ideias, seguindo aquilo que considera correto e verdadeiro por si mesmo. É conduzir a própria vida sem deixar-se manipular por ninguém e por nada. De

---

<sup>130</sup> Berlin cita John Locke, Thomas Hobbes, Adam Smith, John Stuart Mill, Benjamin Constant, Thomas Paine.

<sup>131</sup> Há uma diferença aqui entre Berlin e Constant. Para este, o limite que demarca a fronteira entre o público e o privado é fixo, para Berlin, não.

acordo com Berlin, a vontade de alguém que é livre nesse sentido expressa-se da seguinte maneira: “Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, e não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora” (1969, p. 142). Assim, diferentemente da noção de liberdade como remoção ou ausência de interferência àquilo que os indivíduos ou grupos de indivíduos pretendem realizar, a noção de liberdade positiva implica:

Um atributo ou princípio constitutivo da imposição da vontade sobre um meio maleável. Sou livre não só quando ninguém me impede, mas quando ajo, alterando coisas, impondo um padrão, imprimindo minha personalidade em pessoas ou objetos, e disso segue-se a noção de volição como central na determinação de fins ou propósitos, do que é bom e mau, certo e errado (BERLIN, 2009, p. 254).

### **3.3 Críticas de Berlin a Rousseau**

Pretendemos, nesta parte do trabalho, analisar a argumentação de Berlin sobre o pensamento de Rousseau, enfatizando, sobretudo, os pontos nos quais ele dirige suas críticas, a fim de verificarmos se realmente elas se sustentam. À medida que os argumentos de Berlin forem sendo apresentados, tentaremos respondê-los.

#### **3.3.1 Solução de Rousseau para o problema entre liberdade e autoridade**

Ao analisar o pensamento de Rousseau, Berlin afirma que este não parece muito diferente do pensamento de qualquer outro liberal moderado do século XVIII, no sentido de que eles consideram o arranjo social uma espécie de compromisso utilitário, no qual perderíamos um pouco de nossa liberdade de ação, como a do selvagem vagando pela floresta, mas ganharíamos outra coisa em seu lugar. De fato, “a liberdade completa – a não interferência – é muito desejável, mas a ordem é também necessária, se não quisermos cair num caos em que os fortes destroem os fracos com impunidade e não há bastante confiança mútua para nenhum empreendimento cooperativo” (BERLIN, 2009, p. 170). Com efeito, esse compromisso seria muito proveitoso, tendo em vista que ganharíamos muito mais do que perderíamos. Mas, por acreditar que a liberdade era um bem absoluto, Rousseau não se conformava com esse tipo de raciocínio utilitário. Na verdade, tudo o que era “protestante, revoltante, indignado” em Jean-Jacques levava-o a deificá-la (BERLIN, 2009, p. 170). A escravidão, por exemplo, deveria ser detestada, não por motivos utilitários, mas porque ela é uma coisa intrinsecamente errada, e

consequentemente, não se poderia submetê-la a um cálculo do tipo “quanto estamos obtendo por quanto”. Segundo Berlin, muitos pensadores<sup>132</sup> raciocinaram de forma utilitária para encontrar uma solução, mas para o Cidadão de Genebra, a liberdade<sup>133</sup> era tão sagrada que qualquer tentativa de corrompê-la ou de restringi-la seria a suprema estupidez, além de ser um sacrilégio (2009, p. 170-171).

Mas ao mesmo tempo, Rousseau teria consciência da necessidade de alguma ordem social. Eis, portanto, a questão: tem-se de um lado a liberdade, que é o que torna os homens homem, e do outro deve haver um ordenamento moral. Muitos filósofos tenderam a sacrificar ou a liberdade, ou a ordem, ou um pouco de ambas; mas Rousseau não formula o problema dessa maneira, de modo que era esse o dilema que o atormentava (2009, p. 171). Vejamos o comentário de Berlin:

De algum modo o ideal da liberdade e o ideal da ordem não devem ser meramente unidos num compromisso desajeitado e precário, mas devem se tornar coesos numa única solução confiável e global do problema. Se a questão é genuína, deve haver certamente uma solução verdadeira; se a liberdade é absolutamente boa, mas ainda assim há regras que são absolutamente corretas – de tal forma que transgredi-las é absolutamente ruim e errado –, então a liberdade é tolhida pela autoridade: mas a liberdade é indispensável, porque sem ela um homem não pode ser um ser moral, isto é, não pode ser um homem; e a autoridade é indispensável, porque sem ela um homem não pode ser um ser social; como é que elas podem, então, entrar em conflito uma com a outra? (2009, p. 172).

A solução de Rousseau, portanto, era tão ousada e audaciosa que sua “inerente implausibilidade e absurdo ficam às vezes ocultados pela sua força e ímpeto” (BERLIN, 2009, p. 172). Para ele, haveria duas linhas, a saber, a da liberdade individual absoluta e a da autoridade social. Em outras palavras, o que um homem faria se ninguém pudesse impedi-lo de fazer o que desejasse, por um lado, e por outro, o que é correto que ele faça numa sociedade com necessidades para uma convivência boa e segura. Se essas linhas nunca se encontram, o problema não tem solução. Assim, Berlin comenta que:

---

<sup>132</sup> Maquiavel e Hobbes, por exemplo.

<sup>133</sup> Berlin comenta que a liberdade, para Rousseau, era “o que a posse de uma alma imortal era para o cristão ortodoxo, e na verdade tinha um significado quase idêntico a seus olhos. Tirar a liberdade de um homem era tratá-lo como um bem móvel – como alguém incapaz de atividade espontânea –, era negar que fosse responsável pelos seus atos, capaz de bem e mal, merecedor de elogio e censura, que fosse o tipo de ser cuja atividade era a única coisa que fazia valer a pena tudo quanto tinha sido ou poderia ser feito. Tirar a liberdade de um homem era recusar-lhe o direito de dizer *o que pensava*: ser realmente humano; era despersonalizá-lo; degradar ou destruir sua humanidade, em outras palavras, aquelas características cuja manutenção e promoção constituíam a única justificação de qualquer ação; a justiça, a virtude, a verdade, o moralmente bom e o mau não podiam existir se o homem não fosse um ser capaz de escolher livremente entre o certo e o errado, e, portanto, de responder por seus atos” (Berlin, 2009, p. 175).

*Deve* haver um ponto central, um e somente um, no qual os desejos dos indivíduos e as necessidades da sociedade coincidam com precisão; no qual o indivíduo, agindo com total liberdade, está empenhado em fazer aquilo que constitui a meta de todos os outros homens que agem com igual liberdade – um ponto no qual a liberdade de um homem não entra em conflito com a liberdade de qualquer outro (2009, p. 173).

Portanto, em algum ponto essas linhas devem se encontrar, e Rousseau o procura desesperadamente. É preciso dar uma resposta a Berlin nesse momento. Vemos que o modo como o intérprete analisa o pensamento rousseauiano sobre liberdade não corresponde exatamente ao que o próprio Rousseau afirma. Na visão deste, liberdade não é simplesmente permissão para fazer tudo o que se tem vontade, e tampouco é ausência absoluta de qualquer tipo de obstáculo ao que se deseja fazer. Para ele, a liberdade tem muito mais a ver com a não submissão, seja à vontade do outro, seja submetendo o outro à nossa própria vontade. Maurizio Viroli comenta que liberdade para Rousseau implica agir “sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os libera de uma estreita dependência da vontade individual dos outros” (2002, p. 11)<sup>134</sup>. E também que ser livre é ter seus direitos protegidos contra injustiças, ofensas e interferências arbitrárias de indivíduos privados ou magistrados, por meio da soberania da lei. Ele afirma: “A liberdade fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força da lei é o bem máximo de que podem desfrutar os indivíduos em uma sociedade bem-ordenada” (VIROLI, 2002, p. 11)<sup>135</sup>. Ou seja, para Rousseau a liberdade é republicana.

Temos ainda o comentário do filósofo nas *Cartas escritas da montanha*, o qual não deixa dúvida. Ele diz: “Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isto não se chama um Estado livre” (2006, p. 371). No *Contrato social*, vemos que o homem no estado de natureza, ainda que busque fazer tudo o que deseja, não consegue isso devido à sua falta de capacidade física para realizá-lo. Rousseau afirma que ele tem “um direito ilimitado a tudo quanto aventura e *pode* alcançar” (ROUSSEAU, 1973, p. 42, grifo meu). Isso significa que pode fazer tudo o que tem vontade, mas somente até o ponto em que suas forças permitem.

---

<sup>134</sup> [under the law and by virtue of a just political constitution which frees them from a narrow dependence on the individual will of others].

<sup>135</sup> [Freedom founded on the sovereignty of the general will and on the strength of the law is the greatest good which individuals can enjoy in a well-ordered society].

Portanto, o limite encontra-se não na vontade, e sim na capacidade<sup>136</sup> de realizar o que se deseja. No estado civil, no entanto, o homem encontrará limite à sua vontade particular na vontade geral, no sentido de que não poderá fazer tudo o que deseja no espaço público, pois terá que obedecer às regras que ele mesmo ajudou a criar. Mas é importante explicar que estas regras não representam obstáculos ao que ele deseja, pois elas não passam do registro da própria vontade dele na condição de cidadão (ROUSSEAU, 1973, p. 61). Renato Moscateli comenta que quando pessoa alguma está acima das leis, além de garantir que ninguém se veja sob o domínio de outrem, faz-se com que com nem mesmo o governo seja “um obstáculo à liberdade do povo, já que os cidadãos obedecerão unicamente às leis que eles aprovaram como detentores do poder soberano, e não aos homens que as executam” (2017, p. 274). Todavia, elas podem ser consideradas impedimento à sua vontade particular, que pode ser diferente e contrária à do interesse público. Por outro lado, vimos que no pensamento de Rousseau há espaço para o homem fazer tudo que deseja sem obstáculo das leis no ambiente de sua vida privada, tendo em vista que o soberano visa a reger apenas os assuntos de interesse público. Em outros termos, o homem tem pleno direito de gozar de sua liberdade individual. Isso não significa, contudo, ausência absoluta de obstáculos ao que deseja fazer, pois é importante lembrar que ele pode fazer “tudo” desde que não interfira na liberdade individual dos demais.

Na análise de Berlin, muitos pensadores como Locke, Hume, Hobbes ou Bodin, além de Lutero e outros teóricos católicos, procuraram uma solução para tal problema em considerações realistas. Os planos sociais oferecidos por estes pensadores para o problema de como conciliar a liberdade individual com a soberania, “foram projetados para resolvê-lo de forma tão satisfatória quanto a natureza humana imperfeita permitia” (BERLIN, 2009, p. 174). Isso significa que a fronteira permissível entre a liberdade individual e a interferência da autoridade era mutável. Alguns teóricos permitiam mais, outros menos, de acordo com as circunstâncias em disputa. Se estas estivessem mais favoráveis para a liberdade individual, sem comprometer a segurança social, os indivíduos poderiam desfrutá-la em maior medida. Por outro lado, circunstâncias diferentes poderiam requerer mais restrição à liberdade de ação dos indivíduos. Mas,

---

<sup>136</sup> É possível afirmar que essa limitação física para realizarmos nossos desejos está presente também no estado civil. Isso faz parte da condição do ser humano.

por mais distintas que fossem, todas essas teorias<sup>137</sup> apresentavam uma solução tendo como base as imperfeições da natureza humana e o mundo em que os homens vivem. Outra vez aqui, a maneira como Berlin desenvolve seus argumentos sugere que a solução de Rousseau era radical. Mas não é bem assim. Há duas observações importantes a se fazer. A primeira, Rousseau não afirma que o limite entre a liberdade individual e a autoridade é fixo; pelo contrário, ele escreveu, no capítulo IV do *Contrato social*, no qual trata dos limites do poder soberano, que se as pessoas quiserem saber o que elas podem ou não podem fazer, ou o que lhes é permitido e o que lhes é proibido, quais são os seus direitos e obrigações, e quais são os do Estado, basta perguntarem a si mesmas até que ponto elas podem se comprometer consigo mesmas, “cada uma perante todos e todos perante cada uma”, porque são elas mesmas que decidem. Isso significa, portanto, que esse limite irá variar de sociedade para sociedade; em outros termos, diferentes soberanos produzirão diferentes leis. A segunda observação diz respeito ao suposto *status* não realista da solução rousseauiana. Bem no início do *Contrato social*, Rousseau nos informa que o método que empregará na sua jornada para encontrar uma “regra de administração legítima e segura” (1973, p. 27) é tomar os homens como são, ou seja, é ir ao mundo real. É um equívoco pensarmos que o pensador genebrino se descola da realidade em suas ideias. É bem verdade que sua proposta política de um Estado bem-ordenado tem um caráter de *dever ser*, de uma espécie de *escala*, segundo Milton M. do Nascimento, que diferencia aquilo que deve ser feito daquilo que pode ser feito, como vimos. O que estamos tentando dizer é que mesmo que sua proposta seja um ideal, não é, no entanto, irrealista. Existe uma parte teórica e abstrata, evidentemente, sobretudo a que trata dos princípios do direito político, mas o autor também apresenta uma parte mais voltada à prática. Rousseau fala, por exemplo, da necessidade de um Legislador para auxiliar o povo na criação de suas próprias leis (1973, p. 62). Assim, exceto as qualidades<sup>138</sup> importantes que este deve ter, as tarefas<sup>139</sup> que o Legislador

---

<sup>137</sup> Berlin afirma que essas “teorias não diferiam apenas nas premissas teológicas, morais ou históricas em que se baseavam, ou na visão do indivíduo ou da sociedade que subentendiam, mas no que realmente importava – suas conclusões práticas – no tipo de fronteira traçada, no rigor do controle em cada lado da linha, ou na extensão relativa do território que deixavam aos dois interesses rivais” (2009, p. 174).

<sup>138</sup> Segundo Rousseau, o Legislador precisa ter “uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participe de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro” (1973, p. 62). E mais, o Legislador é um homem extraordinário no Estado sob todos os aspectos, tanto pelo gênio, quanto pelo ofício (ROUSSEAU, 1973, p. 63).

<sup>139</sup> Entres estas se encontra o desafio de “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior [...]; alterar a constituição do homem para fortificá-la;

precisa desempenhar fazem parte de um conjunto de atividades da realidade da política.

Nesse sentido, Rousseau comenta:

Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las (1973, p. 66).

Isto significa que existe um trabalho prévio a ser realizado pelo Legislador para que possa elaborar qualquer proposta de lei. Primeiramente, ele precisa conhecer diversos aspectos da realidade do povo. Por exemplo, se é rico ou pobre, sua idade<sup>140</sup>, seus costumes, preconceitos<sup>141</sup>, vícios, virtudes, etc. Precisa também conhecer a relação entre o número de habitantes com a extensão do território, e isso inclui saber a qualidade do solo, o relevo, a influência do clima, a fertilidade dos habitantes (ROUSSEAU, 1973, p. 70-71), enfim, é necessário realizar estudos geográficos, históricos, demográficos, sociais, entre outros, antes que possa ajudar a fazer uma nova constituição política. Rousseau pôs em prática tudo isso quando contribuiu com a proposição de uma nova constituição para a Córsega e de reformas nas instituições da Polônia. Evidentemente que ele não aplicou todos os princípios do direito político descritos no *Contrato social*, mas suas adaptações provam que ele era um pensador concatenado à realidade.

Mas Rousseau discordava das soluções oferecidas por aqueles pensadores, segundo Berlin, porque todas elas provinham de uma época em que os filósofos aceitavam a analogia perfeita entre as soluções de Newton para os problemas nas

---

substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral” (ROUSSEAU, 1973, p. 63). Também podemos dizer que o Legislador deverá encontrar uma maneira de comunicar suas ideias ao povo, pois se tentar expor racionalmente seus argumentos na linguagem da multidão, não conseguirá traduzir com exatidão suas ideias, e, portanto, não se fará entender como gostaria. Por outro lado, se ele usar sua própria linguagem, o povo terá dificuldade para entender. Eis, portanto, mais um desafio que ele tem de enfrentar (ROUSSEAU, 1973, p. 64).

<sup>140</sup> A observação deste critério é importante para que o Legislador consiga perceber a época em que o povo está aberto a mudanças ou a novas leis. Rousseau comenta que há fases na vida das nações semelhantes às da vida dos homens, e somente na adolescência ou maturidade se pode submeter às nações e os homens às leis. A tarefa do Legislador é, por conseguinte, identificar corretamente essa fase propícia, por assim dizer, para poder introduzir suas sugestões, sob o risco de por “a obra a perder” caso erre (ROUSSEAU, 1983 p. 67). Segundo o autor, existem nações que nascem disciplináveis, mas há outras que somente depois de séculos se tornam ou se tornarão aptas às mudanças (1973 p. 67).

<sup>141</sup> Rousseau comenta que mudanças se tornam bem mais difíceis de serem realizadas depois que os costumes se estabelecem e os preconceitos se enraízam (1973 p. 67). Nestes casos, “o povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico” (ROUSSEAU, 1973, p. 67). Isso não quer dizer, entretanto, que mudanças não sejam mais possíveis. O autor comenta que podem ocorrer situações especiais, por exemplo, guerras civis, que fazem com que os povos se tornem aptos à nova legislação (1983 p. 67).

ciências naturais e na matemática, bem como para os problemas políticos e morais (2009, p. 174). Em outros termos, a divergência de Rousseau com os cientistas e racionalistas era muito grande. Berlin afirma que ele detestava as ciências, os cientistas, os intelectuais e toda noção das elites esclarecidas (2009, p. 175). Mas uma coisa ele aceitava, a solução tinha de ser apropriada, ou seja, “verdadeira, demonstrável e definitiva, tão boa quanto algo triunfantemente produzido por d’Alembert na matemática ou por Holbach na botânica, em vez de empírica, experimental, flexível, pouco nítida e adaptada a circunstâncias alteráveis” (BERLIN, 2009, p. 175). Portanto, as soluções apresentadas pelos pensadores do século XVIII segundo as quais o homem ou abriria mão da liberdade por inteiro em troca de segurança<sup>142</sup>, ou abriria mão apenas de parte dela em troca de um governo equitativo<sup>143</sup>, eram inaceitáveis para Rousseau. A liberdade para ele era inegociável. José Oscar Almeida Marques comenta nesse sentido que:

Enquanto Hobbes e Locke admitem que os indivíduos devem ter sua liberdade restringida em função de objetivos e necessidades da vida social, Rousseau não que as coerções impostas pelo contrato social sejam vistas como restrições à liberdade, mas ao contrário, como meio pelo qual se garante a existência de uma forma de associação em que cada um obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim integralmente livre (2010, p. 105).

Berlin acrescenta que, no entendimento de Rousseau, “qualquer que fosse a solução para as questões sociais e políticas, ela devia incluir a preservação total da liberdade absoluta” (2009, p. 76). Assim, voltamos à questão: como não renunciar à liberdade e, ao mesmo tempo, obedecer às leis vivendo em sociedade?

A solução de Rousseau é o paradoxo contido no contrato social, a saber, a doutrina da vontade geral, na qual o indivíduo deve tanto manter sua liberdade intacta

---

<sup>142</sup> Segundo Berlin, cada um desses pensadores apresentava uma solução de acordo com a sua perspectiva da natureza humana. A nota se refere a Hobbes, pois, de um modo geral, sua visão era a de que “o homem era mais mau do que bom, selvagem e não dócil”, e portanto, a necessidade de autoridade seria maior, deixando uma área pequena para liberdade (2002, p. 29).

No *Leviatã*, Hobbes afirma que “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra” (1979, p. 75). E a vida nessa condição é “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1979, p. 74).

<sup>143</sup> Referência a Locke, pois diferentemente de Hobbes, acreditava que “o homem era bom mais do que perverso” e, portanto, teria deixado um espaço de liberdade individual maior (BERLIN, 2002, p. 30, minha tradução).

como deve obedecer à autoridade do soberano<sup>144</sup>. Berlin coloca nos seguintes termos essa solução:

Os homens devem desejar livremente aquilo que é a única coisa correta a desejar, e tal coisa deve ser igual para todos os homens justos. Se há um e apenas um curso de conduta apropriado para um homem numa dada situação, como Rousseau acredita [...], então de alguma maneira, usando a razão, seguindo a natureza, escutando a voz interior da consciência, que não é senão a natureza falando de dentro de cada um, fazendo o que seu coração mais íntimo – o vice-gerente da natureza – ordenou, você *poderia* descobrir qual era esse curso único (2009, p. 177).

Isso significa que, para Rousseau, todo homem tem condição de descobrir o que fazer estando diante de um problema genuíno, por causa da voz interior dentro de cada um que o orienta. Portanto, se houver conflito nas soluções propostas, algo deve estar errado, porque o que é correto para um homem não pode entrar em conflito com o que é correto para outro na mesma situação. Berlin comenta que “se todo mundo obedece a sua voz interior, os resultados concordarão e a harmonia será garantida” (2009, p. 178). Assim, os homens pensarão e farão o que é correto, de acordo com o seu conhecimento do que é correto, e este é obtido da percepção interior que todo homem possui dentro de si. Também não é bem assim. Rousseau não coloca as coisas dessa maneira, ou seja, em termos de perfeição. Mas, ao contrário do que afirma Berlin, Rousseau comenta que o conhecimento da vontade geral não é tão simples de se obter. As deliberações do povo, por exemplo, nem sempre correspondem com exatidão a ela, e isso por uma série de razões como vimos. Em condições ideais, é verdade, as coisas funcionariam como Berlin coloca a questão, mas Rousseau nos alertou, sobre as adversidades quanto à manifestação da vontade geral.

O que Berlin destaca em todo esse raciocínio do filósofo é que nele a liberdade permaneceria intacta, visto que o indivíduo estaria fazendo aquilo que sua própria consciência o orienta a fazer, sem obstáculo ou interferência exercida por outros. Ou

---

<sup>144</sup> Vale a pena observarmos o comentário de Luiz Roberto Salinas Fortes nesse sentido. Ele diz: “Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda política. Os valores que comandam toda a construção são, como se sabe, a liberdade e a igualdade. Suponhamos estes valores atuando plenamente na consciência de uma multiplicidade de indivíduos de boa vontade. Qual é a solução da equação? Como conciliar igualmente a liberdade de todos com a necessidade da vida coletiva, com as vicissitudes da convivência tornada indispensável e inevitavelmente restritiva da independência natural? A genial solução teórica encontrada por Rousseau, numa antecipação da autonomia kantiana, está justamente na noção de soberania da vontade geral” (1997, p.108).

seja, ele estaria agindo livremente, fazendo o que deseja sem pressão ou coerção, porque todo o seu ser lhe diz que essa é a direção correta. Quando um homem age assim, “ele está certamente obedecendo a leis, entretanto, ele é livre porque faz o que, acima de tudo, deseja fazer” (2009, p. 178). Em outras palavras, o homem é livre porque as regras que impõe a si mesmo não são impostas de fora, pois embora tenha que obedecê-las, o que não deixaria de ser uma restrição à liberdade de certo modo, ele é livre porque as encontrou dentro de si mesmo. Berlin denomina essa ideia de “doutrina da autoimposição” e, para entendê-la, ele faz uma comparação com a aritmética<sup>145</sup>.

Aprendemos desde criança que  $2 + 2 = 4$ . Essa é uma regra aprendida – uma verdade a ser aceita e aplicada cegamente. Ele diz: “assim que compreendemos o nexos lógico na aritmética,  $2 + 2 = 4$  parece ser a sequência lógica dos axiomas e das regras” (2009, p. 179). Querer que o resultado não seja 4 parece irracional e sem sentido. Essa regra, portanto, não nos é imposta, nós a aceitamos porque fomos nós que escolhemos livremente usar os números dessa maneira. “A aritmética é uma arma que empregamos voluntariamente, e seus teoremas são nossos. Sua descoberta é um dos modos pelos quais esclarecemos nosso próprio pensamento para nós mesmos” (BERLIN, 2009. p. 179). Da mesma maneira, Rousseau teria formulado teoremas morais e políticos, onde haveria uma ligação necessária entre as suas premissas e a conclusão, isto é, se todo homem escutar e seguir a voz da natureza dentro de si, a consequência lógica é que não haveria conflito entre liberdade e autoridade. Com efeito, o paradoxo estaria resolvido, visto que as duas linhas finalmente se cruzariam e, nesse ponto de intercessão, elas se tornariam idênticas, ou seja, liberdade e autoridade seriam uma única coisa. Entretanto, aqui cabe uma resposta breve. Existiria um paradoxo na solução rousseauiana se a liberdade fosse entendida do modo como Berlin a apresenta, ou seja, fazer o que se quiser sem nenhum tipo de resistência. Mas no *Contrato Social* Rousseau mostra – em sua afirmação de querer “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, [...] e pela qual cada um unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes” (1973, p. 38) – que a liberdade tem a ver com a não dependência da vontade individual de terceiros. De fato, se liberdade for entendida como independência para fazermos tudo o que desejamos, nunca haveria compatibilidade com a autoridade. Este sentido de liberdade para fazer tudo o que se quer, ou seja, de independência absoluta, só é possível no

---

<sup>145</sup> Berlin explica que não quer violentar o pensamento de Rousseau. Mas para interpretar a vontade geral, ele usa essa analogia (2009, p. 179).

estado de natureza, onde o homem vive completamente isolado dos demais. No estado civil, ela é substituída por outra – pela liberdade política –, de modo que, num Estado livre, obedecemos às leis da vontade geral, que é a nossa. Portanto, não há paradoxo quando obedecer à autoridade representa fazer o que queremos. O conflito surge e é real somente quando as ordens da autoridade nos são estranhas.

Assim, segundo Berlin, aquilo que se costumava pensar como incompatível<sup>146</sup>, em Rousseau se torna compatível. Em outros termos, conformar-se ao corpo social não é incompatível com a liberdade individual, porque se trata de um conformismo à voz interior da natureza que é a mesma para todos os homens e, portanto, haverá harmonia entre todos que escolhem fazer o que é correto. Nessa perspectiva, o conflito<sup>147</sup> só aconteceria se os homens não conhecessem as regras corretas, se não compreendessem o que devem fazer, em suma, se não ouvissem a voz interior. Mas aqui cabe uma resposta. Se as deliberações políticas ocorressem da maneira como Berlin as coloca, de fato haveria harmonia perfeita, e o resultado seria o de que as leis criadas pelos diferentes corpos políticos seriam muito semelhantes, se não iguais, tendo em vista que cada um ouviria à voz interior da natureza comum a todos. Entretanto, segundo Rousseau, não é dessa forma que as decisões políticas são tomadas. É verdade que a consciência pode ter um papel importante no processo deliberativo, pois, de acordo com Rousseau, “existe [...] no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência.” (1999, p. 390). E ainda: “Conhecer o bem não é amá-lo: 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.” (1999, p. 392). Apesar do seu valor, a consciência não garante que as deliberações públicas sejam harmoniosas ou que as leis sejam sempre boas. É necessário ouvir também a voz do soberano, a respeito da qual cada cidadão contribui para sua formação. Vale lembrar também aquilo que Rousseau fala na *Carta a Christophe de Beaumont* sobre a consciência se desenvolver e agir em conjunto com as luzes que o homem recebe (2004, p. 17). Sendo assim, pode-se afirmar que ela não é ouvida da mesma maneira em todos os povos ou indivíduos, pois isso depende de como eles foram formados, das circunstâncias particulares de sua existência,

---

<sup>146</sup> Liberdade absoluta e conformidade total.

<sup>147</sup> Berlin comenta nesse sentido que os homens atrapalham a vida uns dos outros, exercem coerção uns sobre os outros, cometem crimes, etc. Se não fosse assim, não haveria problemas políticos nem éticos (2009, p. 180).

e do quanto aprenderam a se guiar por esse instinto moral em conjunto com a razão. É por esse motivo que, como já afirmamos, diferentes soberanos produzirão diferentes leis. Portanto, não existe a ideia, no pensamento de Jean-Jacques, de que há regras corretas válidas para todos os Estados, que podem ser conhecidas bastando o ouvir a voz interior da consciência, mas cada um é quem determina o que é sua regra correta ou suas leis.

Berlin ainda comenta que “o que Helvétius ou Condorcet esperavam do conhecimento das ciências naturais, Rousseau esperava da sabedoria do coração, da visão interior, da profunda compreensão da natureza e do homem” (2009, p. 180). A partir desse raciocínio, surge a ideia de que o bem é aquilo que o homem deseja. E para conhecê-lo, é necessário compreender a própria natureza, pois caso contrário, o que se pensa ou o que se faz para garantir a satisfação do próprio desejo pelo bem será frustrado. Avancemos, então, na análise dos argumentos de Berlin sobre como o filósofo genebrino aborda o tema do bem e, em seguida, tentaremos dar algumas respostas possíveis.

### **3.3.2 A metafísica de Rousseau**

De acordo com Berlin, temos sempre presente uma ideia pré-estabelecida de que o bem<sup>148</sup> consiste naquilo que é desejado, naquilo para o qual as pessoas dirigem seus esforços, ou seja, uma meta a ser alcançada. Ele não é uma característica objetiva que pode ser atribuída a algo independente dos agentes que desejam, mas é definido a partir do desejo dos próprios agentes. Haveria, então, duas maneiras de encontrá-lo.

Uma delas é empírica. Segundo Berlin, os empiristas teriam ido ao mundo real e perguntado o que de fato os homens querem ou quiseram em circunstâncias históricas concretas, ou seja, algo que pudesse ser encontrado na experiência de alguém para poder ser considerado como tal. Utilitaristas como Hume e Bentham, por exemplo, teriam empregado esse método. Para eles, o bem teria sido definido em termos de causa e efeito, isto é, se algo causasse sensações agradáveis ou estados de felicidade e satisfação, isso era identificado como bem. Assim, “o bem seria aquilo que um homem deseja; não uma propriedade objetiva dos objetos, pessoas ou situações, mas aquilo que satisfará às vezes um desejo ardente individual, outras vezes uma política coerente de

---

<sup>148</sup> Queremos explicar que os comentários de Berlin sobre o uso desse termo não apontam diretamente para o sentido político; na verdade, trata-se do bem de maneira geral. Mas considerando que o mesmo pode incluir o âmbito político, decidimos dar ao termo um direcionamento nesse sentido em nossas respostas.

longo prazo” (BERLIN, 2009, p. 181). Rousseau, entretanto, teria feito um caminho inverso. Primeiramente, ele teria descoberto o que é bom, e somente em seguida teria ido ao mundo para saber se as pessoas concordavam. E é exatamente nesse ponto que o problema se constitui, porque se isso que Rousseau encontrou é bom, ele teria deduzido, pela lógica, que deve ser do desejo de alguém. No entanto, Rousseau poderia se frustrar ao não encontrar no mundo real alguém que concordasse com ele, nenhum grupo de pessoas que tivesse as mesmas razões que ele para considerar “bom” certo modo de ação ou de viver. Rousseau, então, teria pensado que embora as pessoas discordassem dele, em algum sentido elas concordariam, porque quem estaria se recusando a desejar o que é “bom” não era o “eu real” delas, mas o eu superficial. Assim, para Berlin, Rousseau teve que postular a existência de um “eu real”, o qual faria as pessoas desejarem realmente o que é bom, porquanto se algo é bom, teria de ser objeto de desejo de alguém, caso contrário não poderia ser considerado “bom”. Em outras palavras, ser bom é ser alvo do desejo, mas se algo que é bom não estiver aparentemente sendo desejado, deve estar sendo pelo menos num sentido “mais profundo” ou “mais real”. E se o que é indubitavelmente bom não for mesmo desejado por ninguém, então o problema estaria nas pessoas. Nesse sentido, Berlin comenta que “filósofos desse tipo estão, é claro, alegando fazer descobertas metafísicas sobre a existência dos eus reais com base num silogismo *a priori*; a saber, que todas as coisas boas são necessariamente desejadas, e que  $x$  é uma coisa boa, e portanto desejada, quer exista evidência empírica desses desejos ou não” (2009, p. 183). A questão que se coloca para tentarmos dar uma resposta a essas afirmações é: em que parte dos textos de Rousseau encontra-se a ideia de que ele teria postulado a existência do que é o bom ou de “eus reais”? Lamentavelmente, Berlin não nos informa. Mas vamos analisar. Ao falar sobre bem, o que Rousseau tem em mente, não é uma concepção metafísica ou platônica, mas é algo completamente real e objetivo, isto é, trata-se da finalidade da instituição do Estado, que é o bem-comum. Apesar de Rousseau nos apresentar algumas justificativas para a formação das sociedades, podemos dizer que sejam quais forem os motivos que levaram os homens a se aproximarem e a formarem famílias, agregações, povos e, finalmente, corpos políticos, todos tinham em vista a própria conservação. Como já comentamos, isso seria o que faz parte do conteúdo do bem comum, juntamente com “a interseção dos diversos interesses particulares que compõe a sociedade” (REIS, 2010, p. 11). Talvez mais itens, por exemplo, felicidade, segurança, bem-estar social,

desenvolvimento intelectual, etc., possam ser incluídos como parte do bem comum, mas nenhum deles nos parece metafísico.

Berlin ainda comenta que esse mesmo tipo de raciocínio também é utilizado para se definir o que é bom como sendo aquilo que um homem bom e racional deseja. O método indutivo também é aplicado aqui. As características do que seja sanidade e racionalidade podem ser descobertas a partir daquilo que é empiricamente comum a certo número de indivíduos, àquilo que é empiricamente observável, de modo que não haveria nenhuma metafísica envolvida. Diante disso, relaciona-se o bem com aquilo que pessoas sãs ou racionais desejam. Isso equivale a dizer que aqueles que não possuem essas qualidades não seriam capazes de desejar o bem. A esse respeito Berlin comenta:

Se digo então que aquilo, e tão somente aquilo que é bom deve ser realizado, estou de fato dizendo que os desejos dos sãos e racionais devem ser impostos a todos os demais, quer sejam os sãos e racionais uma minoria ou uma maioria. E queiram ou não todos os demais que esses cursos de ação lhes sejam impostos (2009, p. 183).

Para Berlin, muitos pensadores políticos utilizaram esse raciocínio para defenderem o governo dos tolos pelos sábios, dos insensatos pelos que pensam, ou da massa do povo por pessoas com certas características hereditárias. Mas o ponto importante que ele apresenta sobre isso é que não houve nesses casos a pretensão de que os governantes não exercessem coerção de fato. Seja qual for a justificativa, seja para o bem dos governantes ou para o bem dos governados, consente-se que haja coerção (BERLIN, 2009, p. 184).

Segundo Berlin, Rousseau teria utilizado um método metafísico para tentar conciliar coerção e liberdade, ou seja, permitir que a coerção exista, negando, por outro lado, que ela seja, num sentido importante, coerciva. De que maneira? Estabelecendo um critério de autoridade habilitado a exigir obediência, que pode ser sanidade mental, racionalidade, um tipo especial de vontade, enfim, qualquer que seja, e afirmando que “é algo presente em cada indivíduo, se não realmente, então potencialmente” (BERLIN, 2009, p. 184). Portanto, se esse critério for racionalidade, por exemplo, aquele que ordena tem de ser reconhecidamente racional, e se ele der uma ordem para as pessoas agirem ou viverem desta ou daquela maneira em nome da razão, será o mesmo que ordenar que essas pessoas façam isso ou aquilo em nome da sua própria razão, pois mesmo que elas não consigam percebê-la por algum motivo, ainda assim ela está presente. A conclusão é que identificando a vontade do soberano com a vontade “real”

de todos os membros do corpo político, teremos “a identificação da coerção com o autogoverno total” (BERLIN, 2009, p. 184). Berlin comenta:

Disso segue-se a proposição de que o despotismo esclarecido não é despotismo, de que a coerção pela razão não é coerção, e de que forçar as pessoas a obedecer aos seus ditames é forçá-las a agir racionalmente, providenciar a satisfação de suas verdadeiras e reais necessidades (ainda que em seus momentos conscientes elas possam rejeitar isso violentamente), e portanto torná-las livres. Objetar a esse tipo de libertação é apenas mostrar-se irracional. Incapaz de saber o que de fato tornaria alguém livre (2009, p. 185).

A crítica de Berlin é que Rousseau teria postulado, como vimos, a existência de um “eu real” <sup>149</sup>comum a todos os indivíduos, onde haveria uma identificação da vontade deste com a vontade do soberano. Com efeito, mandar um homem agir de determinada maneira não seria coerção, porque tal maneira seria mesmo aquela desejada por ele, ou melhor, pelo seu “eu real”. Assim, forçar o homem a ser livre é, na verdade, fazer por ele exatamente aquilo que ele faria por si mesmo, se ele ouvisse aquela voz interior presente em todos os homens.

O problema de toda essa doutrina rousseauiana, segundo Berlin, é que ela é incompatível com qualquer forma de empirismo. Em outros termos, ela depende da existência de “eus reais” não verificáveis e de fins comuns não encontráveis com os quais os homens devem concordar, mas se as premissas forem falsas, a teoria toda desmorona (BERLIN, 2009, p. 186). E as premissas básicas para Rousseau, como vimos, são que todos os homens têm dentro de si a capacidade de descobrir o que fazer moral e politicamente, que o bem só é bom porque é aquilo que todos os homens buscam, porque é aquilo que satisfaz suas necessidades e que a vontade do soberano não é coercitiva porque se identifica com a vontade de cada cidadão.

A teoria política de Rousseau destrói a liberdade individual, na visão de Berlin, porque haveria grande diferença entre aquilo que nós desejamos e aquilo que o soberano quer que desejemos. Para o comentador, ser livre é ser capaz de realizar desejos reais, do nosso eu empírico, e não desejos ideais e “eus” metafísicos. Nesse sentido ele comenta que:

Toda teoria jacobina ou qualquer outra teoria totalitária que permitem que indivíduos ou grupos imponham sua vontade a outros, gostem os outros disso ou não, não em nome de um contrato em que os outros

---

<sup>149</sup> Não necessariamente racional, pois isso irá variar de acordo com cada sociedade.

tiveram um papel consciente, não por razões utilitárias, não em nome de princípios abstratos inteiramente independentes da vontade humana, mas em nome dos “eus” verdadeiros desses outros, a quem no próprio ato de coagir eles afirmam estar libertando – “forçando a ser livres” –, são as verdadeiras heresias de Rousseau (BERLIN, 2009, p. 203).

Uma última observação. Poderiam existir, por exemplo, boas e válidas razões para a coerção das pessoas, por exemplo, por motivos utilitários, mas, segundo Berlin, os utilitaristas, ao permitirem o uso da força, ao menos não sustentam que as pessoas contra quem a força é aplicada estejam utilizando-a contra si mesmas, isto é, “que seus ‘eus reais’ estão dessa maneira coagindo seus eus ‘empíricos’” (2009, p. 186).

### 3.3.3 Forçar a ser livre

Creemos que conseguimos dar uma resposta a boa parte das considerações de Berlin. Em quase todas as páginas, o vemos tentando colocar Rousseau num lugar inadequado. Entretanto, não há no pensamento político do filósofo qualquer defesa da tirania, o que, em suma, constitui a acusação de Berlin. Mas algumas respostas ainda precisam ser dadas. Se existe um critério para se criar as leis, certamente que este não é sanidade e racionalidade, mas tão somente a vontade geral. Ainda assim, poder-se-ia indagar: a vontade geral não seria uma forma de coerção? A resposta a essa pergunta tem a ver com o ponto sobre o tema “forçar a ser livre”. Vamos analisar.

Iniciaremos nossa resposta analisando a passagem na qual Rousseau apresenta o seu paradoxo retórico:

A fim de que o pacto social não presente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que se recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (1973, p. 42).

O problema a ser enfrentado diz respeito ao confronto entre dois conceitos, a saber, liberdade e coerção, pois, na maneira como os compreendemos, eles seriam excludentes. O próprio filósofo comenta: “Pergunta-se, [...] como o homem pode ser livre, e forçado a conformar-se com vontades que não a sua. Como os opositores serão

livres e submetidos a leis que não consentiram?” (1973, p. 126). Rousseau, porém, os coloca de uma maneira que, no lugar de embate, há uma relação amigável entre eles, e o mais chocante para nós é que ele dá o nome de liberdade para algo que em nossa visão está bem longe dela, a saber, a coerção.

Por trás dessas afirmações, podemos pensar que Rousseau tem em mira as condições necessárias para que sua ideia de um Estado republicano seja possível. Então, vejamos. Entre os assuntos abordados no contexto da passagem, o que importa para nosso objetivo diz respeito ao “compromisso recíproco entre o público e os particulares”, sendo que o compromisso destes últimos compreende uma dupla relação, a saber, como membros do soberano, se comprometem com os particulares, e como membros do Estado, se comprometem com o soberano. A questão, no entanto, que se coloca é: se o soberano não precisa de qualquer garantia para cumprir sua parte no pacto – pois sendo formado pelos particulares, não faz sentido não visar ao interesse deles, e, pela mesma razão, jamais os prejudicaria –, qual garantia os membros do soberano, por sua vez, na qualidade de homens, podem oferecer? A obviedade do soberano nesse sentido parece não aplicar-se aos súditos. Rousseau demonstrou consciência disso, tanto é que afirma: “cada indivíduo, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (1973, p. 41). Isso significa que, em sua visão, existe o risco de as pessoas poderem querer gozar os privilégios de viver num Estado bem-ordenado, e, no entanto, não quererem desempenhar seus deveres de súditos. Dito de outro modo, elas podem querer os fins, mas não os meios, ou seja, algo injusto que acabaria arruinando o corpo político, segundo Rousseau (1973, p. 42). Esse argumento pode explicar o motivo para haver coerção, mas ainda não resolve o problema. Lembremos que os liberais poderiam até concordar com a necessidade de coerção por motivos utilitários, mas daí afirmar que forçar uma pessoa é torná-la livre, não faria sentido. De qualquer maneira, já temos aí alguns elementos que fazem parte da solução.

Uma maneira possível de tentar resolver o problema é mostrando que a lei, pelo menos do ponto vista teórico, é resultado da vontade geral. Isso significa que os membros do soberano participam da sua elaboração na condição cidadãos. Portanto, a lei é expressão da vontade de cada um dos indivíduos. Rousseau comenta que “quando se propõe uma lei na assembleia do povo” não se pergunta se são a favor ou contra a proposta, mas “se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles” (1973, p. 126). Assim, obedecê-la é obedecer a si mesmo. Com efeito, quando alguém se recusa a

obedecer à lei, significa que está se recusando a fazer a própria vontade, de modo que ser obrigado pelo soberano a obedecer a si mesmo não seria coerção, pelo menos não no mesmo sentido em que a coerção é utilizada para forçar alguém a fazer o que não quer. Ainda assim, se poderia objetar que não se coaduna à liberdade ser forçado, mesmo que seja para se fazer a própria vontade.

Para nos ajudar a enfrentar o problema, trazemos para discussão a reflexão bastante proveitosa realizada por José Oscar de Almeida Marques sobre este ponto. Para ele, uma das maneiras de tentar resolver ou pelo menos atenuar o paradoxo é pensarmos que se quisermos “os benefícios advindos de uma vida em uma sociedade estável”, devemos também desejar “os meios pelos quais essa estabilidade é conseguida” (MARQUES, 2010, p. 105). Há duas implicações aqui. A primeira, devemos aceitar as sanções penais aplicadas a todos, sem exceção, em caso de desobediência às leis. A outra, se alguém não concordar com alguma lei, mesmo assim deverá obedecê-la, pois esta, como “expressão da vontade geral”, supõe que houve o consentimento inicial do indivíduo sobre o princípio da sua universalidade. Por esta razão, se alguém se recusa a obedecer, poderá ser coagido a cumpri-la, e tal coerção estará, a princípio, de acordo a vontade do indivíduo.

Outra maneira de tratar o paradoxo, segundo Marques, está baseada no conceito de liberdade, no sentido de que “ser livre é estar imune à interferência arbitrária” da vontade particular. Assim, quando o sistema de coerção age para impedir que qualquer pessoa se coloque acima das leis, ele seria bem mais fácil de ser aceito, porque estaria garantindo a proteção da liberdade individual (MARQUES, 2010, p. 107). Entretanto, é possível ainda questionar pela diferença que há entre sofrer coerção de um particular e sofrê-la de todo o poder público. No fim das contas, parece que a coerção apenas muda de mãos. Rolf Kuntz colabora com a discussão ao afirmar que:

No *Contrato*, a repreensão exercida pela autoridade é mais que uma forma de defesa do corpo político. Exercida para imposição da lei, isto é, de uma determinação da vontade geral, é também um ato de promoção da liberdade. A expressão “*on le forcera d’être libre*”, usada para descrever o uso da força contra quem sobrepõe o interesse particular e imediato ao interesse comum e de longo prazo, é um paradoxo apenas aparente. A teoria da vontade geral dá um novo sentido e uma nova expressão ao velho tema da sujeição à lei como condição de liberdade (2012, p. 18).

A última forma e, provavelmente, a mais interessante para nos auxiliar na resolução desse problema, trata-se de uma proposta<sup>150</sup> de entendimento sobre a liberdade na qual é necessário incluir três termos, a saber: “(1) o agente, (2) o sistema de coerção e (3) o conjunto de objetivos que ele deve ter condições de alcançar” (MARQUES, 2010, p. 110). Na verdade, essa solução mescla as noções de liberdade negativa e liberdade positiva formuladas por Isaiah Berlin, formando uma nova maneira de conceber de liberdade. Em outras palavras, ao invés de considerar separadamente cada uma dessas noções, por exemplo, “Pedro está livre de interferência” e “Pedro está livre para alcançar seus objetivos”, juntaríamos as duas e teríamos uma noção mais completa: “Pedro está livre de interferência para alcançar seus objetivos”. Vejamos com mais detalhes o que isso significa.

Vamos considerar, inicialmente, o termo dos objetivos. Se os membros da sociedade estabelecerem o objetivo do desenvolvimento intelectual, por exemplo, uma imposição legal que obriga as crianças a frequentarem a escola não será vista como verdadeira coerção, porque as pessoas entenderão que este é um meio necessário para alcançar seus fins, como Marques exemplifica.

Em segundo lugar, consideremos o termo dos meios. Podemos aproveitar o mesmo exemplo acima. Se o objetivo for o desenvolvimento intelectual, a presença de algumas condições é necessária para que ele seja alcançado, por exemplo, a construção de mais escolas, transporte escolar gratuito para as crianças pobres, alimentação, etc. A ausência desses meios, na verdade, se torna uma verdadeira coerção para a liberdade. Como Marques comenta, “Temos aqui então, um caso em que é *ausência* de algo que constitui uma coerção, contrariamente à máxima da liberdade negativa de que só uma *presença* pode constituir-se em obstáculo à liberdade” (2010, p. 110). Algo importante a ser dito sobre essa concepção mais completa de liberdade é a relação de dependência entre seus termos.

Por fim, temos o termo do agente. Este é o mais complicado, digamos assim, porque temos que considerar a própria noção do indivíduo. Marques cita três possibilidades. A primeira diz respeito à concepção liberal convencional, onde o agente é identificado “ao indivíduo isolado e auto-interessado de Hobbes e Locke, movido por seus apetites e guiado por sua razão” (MARQUES, 2010, p. 110). A segunda, a do

---

<sup>150</sup> Esta solução não é original de José Oscar Oliveira Marques, o qual aplicou ao pensamento de Rousseau a solução apresentada pelo filósofo americano Gerald C. MacCallum Jr. no artigo “Negative and Positive Freedom”, de 1967.

indivíduo que pode ser reduzido “à cidadela interna de suas decisões racionais, excluindo seus apetites irrefletidos” (MARQUES, 2010, p. 110). Neste caso, o indivíduo que decide racionalmente parar de fumar, por exemplo, pode ser “ajudado a ser livre” por ser impedido de fumar em certos lugares pela legislação ou pressão pública. E a terceira, é possível afirmar que é a que mais se aproximaria da noção rousseauiana, porque é aquela na qual o indivíduo amplia sua esfera a ponto de “internalizar e tornar *genuinamente seus* os interesses de toda uma coletividade ou grupo que se identifique: sua comunidade, sua raça, sua religião, seu povo e nação” (MARQUES, 2010, p. 110).

Portanto, somente quando nos afastamos da noção liberal do indivíduo isolado, que busca apenas seus interesses particulares, e assumimos a concepção do indivíduo capaz de incluir entre os seus próprios interesses também os dos demais, conseguiremos identificar a vontade geral como nossa, e conseqüentemente, poderemos nos submeter a ela sem que nos sintamos forçados a ser livres. Renato Moscateli comenta que:

Rousseau pretende mostrar que o cidadão autônomo é aquele que compreende a necessidade das regras estabelecidas para ordenar a convivência no espaço público e as segue não por medo da punição ou apenas porque elas atendem a seus interesses particulares, mas porque aprender a ter pelas demais pessoas o mesmo respeito que nutre por si. Ele adquiriu a consciência de seu papel em um ambiente de relações humanas onde existem interesses compartilhados que merecem ser estimados, identificando-se verdadeiramente com eles (2017, p. 274-275).

A discrepância entre o interesse individual e o interesse público como referencial para a construção de formas diferentes do espaço público marca, segundo Newton Bignotto, o ponto onde o pensador de Genebra e os liberais se afastam. Ele comenta que Rousseau se liga “à tradição que desde Cícero colocou a questão do interesse público no centro de suas preocupações”. Já os liberais teriam colocado o interesse individual como guia da sociedade, fazendo com que as leis se orientassem por esse referencial e, portanto, não poderíamos “mais reivindicar a primazia do que é comum” quando houvesse “conflito de interesses entre grupos de cidadãos, ou mesmo entre indivíduos”. Assim, os liberais teriam acreditado na capacidade de certos “mecanismos do mercado para produzir algo que seja um benefício comum para os membros do corpo político”. Em vez disso, Bignotto acrescenta, Rousseau teria conduzido seu pensamento “para o problema complexo da origem do corpo político e, por conseguinte, das leis que

encarnam o interesse comum”, surgindo daí a questão da vontade geral (BIGNOTTO, 2013, p. 193).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de nossas reflexões neste trabalho dissertativo foi investigar em que medida as críticas dos liberais Benjamin Constant e Isaiah Berlin, feitas à teoria política de Jean Jacques-Rousseau, se sustentam. Para tanto, foi necessário analisar cuidadosamente os conceitos de liberdade utilizados pelo filósofo, uma vez que este os apresenta em diversos sentidos. Em sua obra política mais importante, o *Contrato Social*, o autor fala em liberdade natural, liberdade política ou civil, liberdade moral e, embora não use a expressão liberdade individual, nos faz compreender que seu sentido está presente nesta e em outras obras políticas dele. Assim, embora o foco principal desta investigação esteja apontado para a liberdade individual, nos dedicamos a aprofundar a análise de cada um desses sentidos, tendo em vista uma compreensão adequada do pensamento do filósofo.

Vimos que a liberdade natural se trata de um modo de viver independente, em virtude da própria da condição de isolamento do homem primitivo, mas também pode ser considerada como ausência de ligação política – ideia que emprestamos de Renato Moscateli – com base na afirmação de Rousseau de que uma vez rompido o pacto social, “cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural” (ROUSSEAU, 1973, p. 38). Isso não significa uma volta ao puro estado de natureza, obviamente, mas um retorno à sua independência natural, ou se quisermos, a uma existência fora de qualquer associação política.

Também vimos que liberdade tomada sob a perspectiva política tem a ver com o direito de participar dos processos deliberativos, seja apresentando propostas de lei, seja dialogando com os demais, seja dando sua opinião através do voto. Aqui, é possível afirmar que esse sentido do termo tem um valor especial para o filósofo genebrino, pois é o que está mais próximo do fio condutor, digamos assim, do seu pensamento de um Estado republicano. Em outros termos, é por meio da liberdade política que as leis são criadas, que o Estado é dirigido pela vontade geral, que o soberano exerce sua vontade e movimenta-se, que faz com que ninguém dependa da vontade particular de alguém, que não submete o outro à sua própria vontade; enfim, a liberdade política significa fazer parte de uma associação que defende e protege cada um dos associados com sua força comum, onde cada um pode entregar-se sem reservas com todos os seus direitos a ela, sem ter medo de ser desigual porque a condição da entrega é a mesma para todos, e,

sobretudo, significa unir-se a todos e jamais obedecer senão a si mesmo, “permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Vimos também que liberdade moral significa agir de acordo com as regras que o homem estabelece para si mesmo, e não segundo as inclinações do puro instinto. Isso porque embora a natureza tenha dado a ele o impulso do apetite, assim como o fez com todos os animais, o homem possui a capacidade de desviar-se das regras impostas pela natureza, de modo que ela não consegue dominá-lo. Para Rousseau, portanto, escolher por vontade própria é um ato de liberdade e o sentimento de poder fazer isso é um atributo metafísico (1973, p. 249). Vale lembrar que a liberdade moral é uma aquisição do estado civil. Postas estas considerações, é possível afirmar que ela pode contribuir para ordem no Estado, no sentido de ser reforço no cumprimento da lei. O que estamos dizendo é que embora a liberdade moral trate, em boa medida, da relação do homem consigo mesmo, no entanto, se ele incluir a obediência às leis civis como regras que dá a si, então, nesse sentido a liberdade moral pode servir de complemento para os deveres cívicos, guiando-o bem em suas relações com os demais.

Sobre a liberdade individual, vimos que Rousseau a defende ao deixar um espaço livre do controle do poder soberano. É verdade que a linha que determina esse controle não é fixa – o que poderia trazer certa insegurança para os indivíduos. Todavia, o autor nos assegura que o Estado só pode interessar-se por aquilo que é de utilidade pública, ou seja, seu domínio limita-se àquilo que é comum, e seria absurdo pensar, que tudo na existência das pessoas interessa à sociedade. Parece evidente que não! O problema, porém, para os liberais, sobretudo para Constant, é que o limite para o poder do soberano deve ser fixo, ou seja, as áreas onde o Estado não pode interferir devem ser determinadas objetivamente, para que o indivíduo possa gozar de liberdade individual com tranquilidade. Sem isso, o poder da vontade geral é, no fim das contas, ilimitado. Segundo Constant, é necessário diminuir o poder do soberano para que o indivíduo possa ter mais espaço de liberdade para fazer o que desejar, isto é, não se trata apenas de limitar, mas também de reduzir o poder do Estado. Retomando o que foi discutido no segundo capítulo, duas considerações podem ser feitas sobre esta afirmação. A primeira, se a linha que determina esse limite for fixa, isso implicaria num conflito com a soberania e, a segunda é que tal concepção de liberdade não se coaduna com o pensamento do filósofo genebrino sobre liberdade, como vimos. Assim, mesmo que o poder do soberano não seja limitado objetivamente, Rousseau estabelece o princípio

para o seu limite, o que na prática significa que podemos gozar com segurança de um espaço livre de interferência das leis, por tratar-se da nossa vida privada.

Quanto à religião civil, vimos que ela possui um papel importante no pensamento político de Rousseau, no sentido de fazer com que os cidadãos amem seus deveres. Para o autor, aqueles que não acreditam em seus artigos podem ser banidos do Estado não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis e a justiça. Entretanto, por mais útil que a religião civil possa ser para tornar os homens bons cidadãos e súditos fiéis, forçá-los a se comprometerem com ela parece claramente uma interferência do Estado a uma área da vida privada dos indivíduos.

Vimos que as críticas de Berlin são difíceis de serem sustentadas, visto que ele as fundamenta em afirmações equivocadas sobre o pensamento de Rousseau. Para Berlin, a solução proposta pelo filósofo de Genebra para o problema entre autoridade e liberdade é metafísica. Mas vimos que por mais que seja um ideal a ser atingido – por tratar-se de princípios do direito político – a solução não é irrealista. O Legislador é, por exemplo, uma prova de que existem aspectos práticos apresentados pelo autor.

Também alisamos o paradoxo sobre o “forçar a ser livre” no caso daqueles que se recusam a obedecer à vontade geral. Vimos que somente quando nos afastamos da noção liberal do indivíduo isolado, que busca apenas seus interesses particulares, e assumimos a concepção do indivíduo capaz de incluir entre os seus próprios interesses também os dos demais, conseguiremos identificar a vontade geral como nossa, e conseqüentemente, poderemos nos submeter a ela sem que nos sintamos forçados a ser livres.

Por fim, vale lembrar que as análises realizadas neste trabalho na verdade correspondem a um esforço para compreender adequadamente o pensamento de Jean Jacques-Rousseau, bem como, em uma extensão mais limitada, o dos liberais Benjamin Constant e Isaiah Berlin em relação à liberdade individual. É importante também dizer que a origem de nossas reflexões se deu a partir da seguinte questão: como um pensador que defende aberta e intransigentemente a liberdade do homem pode ser acusado de fazer exatamente o contrário, ou seja, de destruí-la? Em outros termos, é possível criticar o filósofo de Genebra – cujo pensamento político está assentado, sobretudo, na afirmação de que não se pode abrir mão da própria liberdade sem com isso perder a qualidade de homem, sem perder os direitos da humanidade, sem perder os próprios deveres e sem excluir a moralidade de suas próprias ações – de que sua teoria política serve na verdade de escudo para o despotismo? Não obstante Rousseau tenha deixado

claro, nas primeiras páginas do *Contrato Social*, que procuraria oferecer uma solução para a legitimidade das convenções políticas, mostrando que a condição necessária para isso seria acima de tudo a preservação da liberdade, ainda assim, ele foi acusado de ser inimigo da liberdade. Portanto, a questão que se procurou investigar foi até que ponto estas críticas podem ser sustentadas. De um modo geral, podemos afirmar que estas críticas não se sustentam considerando a divergência de perspectiva que existe entre Rousseau, Constant e Berlin tanto sobre a própria definição do que vem a ser liberdade, quanto sobre o poder do Estado e a relação deste com o indivíduo. Vimos em nossa investigação, por exemplo, que liberdade para estes liberais consiste no indivíduo poder fazer o que tem vontade sem nenhuma interferência da autoridade pública. Já para o pensador genebrino, liberdade não é isso, mas significa não nos submetermos à vontade particular e nem a submetermos à nossa. Estas divergências implicam, portanto, soluções em diferentes direções para os problemas políticos, pois, enquanto Constant propõe a redução do poder do Estado, ampliando, por consequência, a liberdade individual das pessoas para poderem buscar a satisfação de seus interesses particulares, a solução proposta por Rousseau busca evitar essa tensão entre o indivíduo e o Estado, visto que este é dirigido pela vontade geral que é a vontade dos próprios indivíduos que o compõem. Nesse sentido, cada indivíduo é considerado pertencente a um corpo político e não um sujeito isolado, no qual se busca acima de tudo o interesse comum. Evidentemente que tal proposta se trata de um ideal, mas ainda assim, não nos parece metafísica, como Berlin afirma, nem irrealista. Por outro lado, alguns pontos do pensamento do autor do *Contrato Social* nos apresentam tensões em relação à liberdade individual, por exemplo, a questão da religião civil. Não parece difícil compreender o papel que a religião pode ter para o ordenamento político de um Estado, porém, será que esse papel é realmente indispensável? Será que rejeição dos artigos de uma confissão de fé puramente civil nos tornaria realmente insociáveis e maus cidadãos? A fixação desses artigos pelo soberano, a serem seguidos por todos, não seria uma forma de interferência em uma área de foro íntimo e privado dos indivíduos e, portanto, não estaria fora da competência da parte do Estado? Estas são algumas questões que podem revelar possíveis limitações no pensamento político de Jean Jacques-Rousseau.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Vital Francisco Celestino. **Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na república**. Goiânia: UFG-FAFIL, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia).
- ARISTÓTELES. **Metafísica: Livro IV (Gamma) e Livro VI (Epsilon)**. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007. Clássicos da Filosofia (Cadernos de tradução nº 14).
- BARBOSA, Paulo Sergio Cruz. **A liberdade natural e política em Rousseau**. Salvador: UECE-CHC-MAF, 2013. Dissertação (Mestrado em filosofia).
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora da UNB, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Freedom and its betrayal: six enemies of liberty**. Londres: Chatto & Windus, 2002.
- BIGNOTTO, Newton (org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CÁ, Lili Pontinha. O homem natural rousseauísta e a passagem para o estado civil. **Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**. São Carlos, UFSCar, 2014. p. 266-278.
- CAMUNHA, Elaine. **Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo, FFCLCH-USP, 2013. Tese (Doutorado em Filosofia)
- CARDOSO, Edgar Cabral. Liberdade natural e liberdade civil no pensamento de J.-J. Rousseau. **Controvérsia**, v. 2, n. 2, p. 12-21, jan./jun. 2006.
- CONSTANT, Benjamim. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. São Paulo: Editora L&PM, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Princípios de política aplicáveis a todos os governos**. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo**. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ESPÍNDOLA, Arlei de. Rousseau e Sêneca. In: MARQUES, José Oscar de Almeida. **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 69-90.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Paradoxo do espetáculo**: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FREEDEN, Michael. **Liberalism**: a very short introduction. Nova York: Oxford University Press, 2015.

GILDIN, Hilail. **Rousseau's social contract: the design of the argument**. Chicago; Londres: The University of Chicago, 1963.

GHELERE, Gabriela Doll. **A liberdade individual para Benjamin Constant**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008. Dissertação (Mestrado em filosofia).

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

KUNTZ, Rolf. **Fundamentos da teoria política de Rousseau**. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MACCALLUM JR., Gerald C. Negative and Positive Freedom. **The Philosophical Review**, v. 76, n. 3, p. 312-344, jul. 1967.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 99-114, 2010.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, barão de. **Do espírito das leis**. Trad. Gabriela de Andrada Dias Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

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

\_\_\_\_\_. Por que Emílio não é o cidadão republicano. **Argumentos**, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 135-149, 2012.

\_\_\_\_\_. O ouriço de Genebra e a raposa de Riga: como Berlin tornou Rousseau um grande inimigo da liberdade. In: SILVA, Adriano C. et. al. (org.) **Filosofia do Século XVIII**. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 267-283.

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

NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social – entre a escala e o programa. **Discurso**, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São

Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973(a).

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada.** Trad. Luiz Alberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a economia política.** Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Emílio ou Da Educação.** Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Carta a Christophe de Beaumont.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH-Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cartas escritas da montanha.** Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUNESP, 2006.

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.

VARGAS, Yves. Rousseau et le droit naturel. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 25-52, 2008.

VINCENT, Andrew. **Modern political ideologies.** Pondicherry: Wiley-Blackwell, 2010.

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