

VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES

**JEAN-JACQUES ROUSSEAU E OS PERIGOS DA
CORRUPÇÃO POLÍTICA NA REPÚBLICA**

**FAFIL – FACULDADE DE FILOSOFIA
UFG - UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

Goiânia

2017



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

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

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Vital Francisco Celestino Alves

Título do trabalho: Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na República

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

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

Casos de embargo:

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

²A assinatura deve ser escaneada.

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


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 05 / 10 / 2017

VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES

**JEAN-JACQUES ROUSSEAU E OS PERIGOS DA
CORRUPÇÃO POLÍTICA NA REPÚBLICA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis.

**FAFIL – FACULDADE DE FILOSOFIA
UFG - UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

Goiânia

2017

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

ALVES, VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES
JEAN-JACQUES ROUSSEAU E OS PERIGOS DA CORRUPÇÃO
POLÍTICA NA REPÚBLICA [manuscrito] / VITAL FRANCISCO
CELESTINO ALVES ALVES. - 2017.
CCCII, CCCII f.

Orientador: Prof. Dr. HELENA ESSER DOS REIS REIS.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Cidade de
Goiás, 2017.

Inclui siglas.

1. Corrupção política.. 2. República.. 3. Rousseau. I. REIS,
HELENA ESSER DOS REIS, orient. II. Título.

CDU 1



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DO DISCENTE VITAL
FRANCISCO CELESTINO ALVES, REALIZADA NO DIA 25 DE AGOSTO DE 2017

Aos 25 dias do mês de agosto de 2017, às 14:00 h, foi aberta a sessão pública na Sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), para a defesa da tese de doutorado elaborada pelo discente VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES, com o título : “*Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na República*”. Após a abertura da sessão, a professora Helena Esser dos Reis/UFG, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Renato Moscateli/UFG, Marisa Alves Vento/IFG, Milton Meira do Nascimento/USP e Jacira de Freitas/UNIFESP. Foi dada a palavra ao doutorando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do doutorando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do doutorando, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof.^a Helena Esser dos Reis/UFG

Prof. Renato Moscateli/UFG

Prof.^a Marisa Alves Vento/IFG

Prof. Milton Meira do Nascimento/USP

Prof.^a Jacira de Freitas/UNIFESP

ABREVIações UTILIZADAS

Nas citações de textos de Jean-Jacques Rousseau, a notação *O.C.* refere-se às *OEuvres completes* da Pléiade, o respectivo volume é indicado pelos algarismos I, II, III e IV. Com o intuito de simplificar a consulta às referências bibliográficas, foram adotadas as seguintes abreviações para as obras de Rousseau citadas e traduzidas no corpo do texto e no original nas notas de rodapé:

CA: *Carta a d'Alembert*

CEM: *Cartas escritas da montanha*

CS: *Contrato social*

CGP: *Considerações sobre o governo da Polônia*

Devaneios: *(Devaneios do caminhante solitário)*

Emílio: *Emílio ou Da Educação*

EP: *Economia política (Tratado sobre a economia política)*

FP: *(Fragmentos políticos)*

MG: *Manuscrito de Genebra (primeira versão do Contrato social)*

PCC: *Projeto de constituição para a Córsega*

PD: *Primeiro discurso (Discurso sobre as ciências e as artes)*

SD: *Segundo discurso (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens)*

Em referências como “CS, 4, VIII” e “PCC, II”, o algarismo arábico indica o número do livro, e o algarismo romano o número do capítulo.

RESUMO

A presente pesquisa assume o desafio de vincular Jean-Jacques Rousseau à tradição republicana mediante um fio condutor: a corrupção política. Considera-se, para tal vínculo, o pressuposto de que a corrupção se inscreve como um problema de extrema gravidade e importância para os regimes políticos em geral e, especialmente, para o republicano. Sustentando que o referido problema esteve intrinsecamente ligado às discussões suscitadas por essa tradição desde a Antiguidade, retomado no Renascimento, presente nas reflexões republicanas do Século das Luzes e segue ameaçando os regimes políticos contemporâneos, o estudo, de início, mapeia sucintamente como o objeto de investigação elencado se configura na reflexão dos principais expoentes da estirpe republicana, ao longo da história da filosofia, com o intuito de preparar o terreno para defender a tese de que a corrupção política representa um grave perigo para a República. Logo, o estudo da latência da corrupção na República – analisada e discutida a partir do edifício teórico rousseauísta – possibilita comprovar a ligação do autor genebrino com a linhagem republicana. Ao serem examinadas as razões pelas quais a corrupção se apresenta como um problema nocivo à República, a pesquisa oferece o seu quinhão para a perfilhagem de Rousseau ao pensamento republicano, isto porque, ao se buscar realizar esse objetivo, examinam-se outras noções e conceitos que consideramos pertinentes à reflexão sobre os riscos da corrupção política para a República.

Palavras-chave: Corrupção política. República. Rousseau.

ABSTRACT

This research takes on the challenge of linking Jean-Jacques Rousseau to the republican tradition by a common thread: political corruption. For this, it is assumed that corruption is a problem of extreme gravity and importance for political regimes in general, especially the republican regime. Arguing that that problem has been intrinsically linked to the discussions prompted by this tradition since ancient times, was revisited in the Renaissance, is present in republican thinking in the Enlightenment, and continues to threaten contemporary political regimes; this study, initially, briefly maps how its object of research appears in the reflection of the leading exponents of the republican strain, throughout the history of philosophy, in order to prepare the ground to defend the thesis that political corruption is a serious danger to the Republic. Hence, the study of the latency of corruption in the Republic – analyzed and discussed based on the rousseauist theoretical edifice – provides evidence linking the Genovese author with the Republican line. In examining the reasons why corruption is a harmful problem for the Republic, this research offers its share for placing Rousseau in the lineage of Republican thinking, as, in seeking to accomplish our goal, we examine other notions and concepts we consider appropriate for reflection on the risks of political corruption for the Republic.

Keywords: Political corruption. Republic. Rousseau.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de forma direta ou indireta, colaboraram para a realização deste trabalho.

Em especial, à minha orientadora, Helena Esser dos Reis, pelos comentários e críticas que foram fundamentais desde o projeto de pesquisa até a presente versão. Suas valiosas sugestões, estímulos e constante disposição para o diálogo.

Aos professores Drs. Renato Moscateli e Geraldo Alves Texeira, por suas leituras atentas na minha banca de qualificação, cujas inestimáveis correções e sugestões foram decisivas para o amadurecimento e desenvolvimento posterior da tese.

Ao professor Dr. Luc Vincenti, por ter me acolhido na Université Montpellier III, viabilizando assim o meu profícuo período de estágio-sanduíche na França.

A todos os responsáveis pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, especialmente à Marlene e aos Professores Adriano Correia e Cristiano Novaes de Rezende.

À CAPES, pela bolsa de doutorado que possibilitou a minha dedicação integral à pesquisa. O amparo financeiro concedido por essa instituição foi um fator determinante para que essa pesquisa pudesse ser realizada.

Aos meus pais (Francisco e Antuzia), à minha irmã (Verônica) e ao meu irmão (Alberto) e aos seguintes amigos: Abraão, Adriano Bin, André, Cícero, Fred, Marina, Marisa, Miguel, Rosângela, Saulo, Tais, Thomaz, Zé Carlos e Wilame. À todas essas pessoas pelo frequente apoio, pela compreensão e paciência que tiveram comigo ao longo dessa árdua e prazerosa jornada, e pelo encorajamento extra-acadêmico que só podemos contar de amizades verdadeiras e do amor fraternal.

A corrupção é um abuso da liberdade, mas ela é uma prova de que a liberdade existe.

Jean-Jacques Rousseau, *Cartas escritas da montanha*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I AS BASES DA TRADIÇÃO REPUBLICANA	15
1.1 A REPÚBLICA: JUSTIÇA, VIRTUDE E BEM COMUM	16
1.2 A LIBERDADE E IGUALDADE	42
1.3 OS RISCOS DA CORRUPÇÃO	63
CAPÍTULO II OS FUNDAMENTOS POLÍTICOS DA REPÚBLICA.....	91
2.1 O IDEÁRIO REPUBLICANO.....	92
2.1.1 O modelo Espartano	92
2.1.2 O modelo Romano.....	98
2.1.3 A república de Genebra.....	104
2.2 OS PRINCÍPIOS REPUBLICANOS.....	117
2.2.1 A igualdade.....	118
2.2.2 A liberdade	130
2.2.3 A liberdade Política como Meio de Vincular Rousseau à Tradição Republicana	140
2.2.4 A Vontade Geral.....	157
CAPÍTULO III A CORRUPÇÃO POLÍTICA NA REPÚBLICA.....	171
3.1 AS CAUSAS.....	172
3.1.1 O Tempo.....	172
3.1.2 A Desigualdade Social.....	183

3.1.3 As Facções.....	196
3.2 OS EFEITOS.....	211
3.2.1 Uma Consequência Devastadora.....	212
CAPÍTULO IV AS PROVIDÊNCIAS E MEDIDAS CONTRA A CORRUPÇÃO POLÍTICA.....	218
4.1 AS MEDIDAS E PROVIDÊNCIAS.....	219
4.1.1 A função republicana do legislador.....	219
4.2 INSTITUIÇÕES REPUBLICANAS.....	236
4.2.1 O Tribunato.....	237
4.2.2 A Ditadura.....	242
4.2.3 A Censura.....	246
4.3 A Religião Civil.....	250
4.4 A VIRTUDE CÍVICA.....	264
4.5 A FESTA REPUBLICANA.....	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	294
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	302

INTRODUÇÃO

Pode-se considerar a existência de um consenso entre os estudiosos dispostos a compreenderem as raízes do republicanismo e seus fundamentos que o conceito de “república” tem origem na Antiguidade e vincula-se à maneira como Cícero traduz do grego para o latim a *Politéia*, de Platão. A versão oferecida pelo pensador romano, todavia, e de antemão, revela-se ambígua pois, ao mesmo tempo em que designa República como um regime político (uma forma de governo), igualmente refere-se a um vocabulário que elege uma compilação de valores para versar sobre a liberdade política – construída pela ação dos cidadãos – e como ela engendra o bem comum: a coisa pública. Essa tradução, adicionada à teoria política elaborada por Cícero, inaugura a tradição republicana que será evocada posteriormente pela reflexão de vários filósofos e em inúmeros momentos na história, fazendo-se ressoar no Humanismo Cívico durante o Renascimento, na primeira fase da Revolução inglesa, na Revolução americana, na Revolução francesa (ao longo do século XVIII) e, no Brasil, na Inconfidência Mineira. Em seu sentido estrito, a república ocupa-se diretamente com a liberdade política, proporcionando, portanto, uma profunda discussão sobre o tema da lei e, paralelamente, do bem público; da forma como os cidadãos vão se relacionar com aquilo que é comum a todos, logo, concerne intimamente à conduta do cidadão na vida pública.

Como a definição de República e o seu léxico político resvalaram em demasiadas teorias e influenciaram várias revoluções, também não se deve deixar de lembrar que um espectro – parafraseando Marx – ronda a República desde sua aurora. Trata-se do perigo da corrupção política: um problema de pertinência e atualidade inquestionável e de extrema gravidade, posto que, assim como atingiu os diversos regimes políticos em diferentes épocas, permanece prejudicando-os na contemporaneidade, sendo objeto de importantes discussões. Contudo, no caso específico da ordenação republicana, a corrupção parece ter um alcance ainda mais assombroso, pois se inscreve como uma ameaça direta à sobrevivência desse regime

porque tende a alvejar o seu alicerce central, a liberdade política, e, assim, provavelmente solapá-lo. Em sua acepção ampla e convencional, a corrupção pode ser entendida como a preponderância de interesses particulares, frequentemente escusos, sobre o bem público. Tendo em vista que a República é o regime fundado no bem comum e na liberdade, depreende-se com clareza os motivos pelos quais a corrupção pode comprometer a sua existência. Em linhas gerais, a introdução da corrupção no seio da República representa a violação dos valores republicanos e a entrada de outros valores e comportamentos individuais profundamente opostos aos valores advogados pela República e que lhe dão razão de ser.

A abordagem política realizada por meio do vocabulário que caracteriza o republicanismo, assim como as análises amiúde promovidas por ela acerca do ininterrupto risco da corrupção política para a República e suas prováveis consequências, têm como pedra angular a obra de Cícero na antiguidade. Também, pode ser encontrada com facilidade no pensamento de Maquiavel, que a retoma na Renascença e lhe imprime robustez e, ao mesmo tempo, na contribuição reflexiva tocante ao republicanismo estabelecida por Montesquieu durante o Século das luzes. Evidentemente, como se pretende mostrar, que, cada autor referido mesmo ancorando sua concepção política nas bases republicanas, as manuseiam respeitando as singularidades internas de seus próprios pensamentos e respondem a questões e problemas de acordo com a conjuntura na qual estavam inseridos. A definição de “República” como regime no qual impera o bem comum, a afirmação do glossário republicano e a continuidade da presença ameaçadora da corrupção política também repercutiram decisivamente na formação da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau e nos possibilitam compreender o seu elo com a tradição republicana. Isto pode ser naturalmente confirmado, e já o foi, por intermédio de algumas investigações acerca do seu conceito de liberdade política.

É notório que algumas meditações políticas expostas na Antiguidade e no Renascimento foram absorvidas por Rousseau, e certas proposições e abordagens republicanas produzidas no Iluminismo similarmente conquistaram a sua empatia. Essa gama de influências, no entanto, não foi apreendida integralmente. Mesmo servindo de relevantes mananciais para a construção de seu modelo político, Rousseau não se limitou a eles. Desse modo, pode-se sustentar, à primeira vista, que a República

apresentada pelo cidadão de Genebra não representa uma supressão da noção clássica, pois, o que nela se certifica é uma espécie de progresso teórico, na medida em que o autor se remete às referências antigas para confrontá-las às modernas a fim de defender um modelo republicano que busca erigir meios capazes de garantir a longevidade da ordem política. Sabe-se que Rousseau tem como ponto de partida para a edificação de seu modelo de República aquilo que diz respeito ao povo; o que gravita em torno da alçada pública e de interesses e prioridades comuns aos partícipes do corpo coletivo. Ainda que situe tais interesses públicos acima dos particulares, a despeito de sua natureza coletiva, essa hegemonia só é possível no decurso de instituições que salvaguardem sua aplicação e cumprimento.

Admitindo a pertinência desses aspectos e grifando uma sensata contrapartida às investigações que assinalam a ligação de Rousseau à tradição republicana em vista da noção de liberdade, mesmo considerando-as congruentes, o objetivo principal da pesquisa que se apresentará a seguir será o de analisar e discutir o problema da corrupção política como uma trilha viável para comprovar o vínculo de Jean-Jacques Rousseau com a estirpe republicana. Além disso, pontua-se que a assimilação desse legado temático e conceitual pela sua teoria política exigirá uma investigação do desenvolvimento de algumas das principais concepções que contribuíram de maneira direta para a formação do republicanismo que antecede o autor genebrino e no qual ele se inscreve. Assim, será defendida a hipótese de que é possível perfilhar Rousseau à vertente republicana partindo de um problema de atualidade inquestionável e imprescindível na República: a corrupção política. Deve-se observar, entretanto, que a importância e a pertinência da nossa pesquisa não se restringem ao fato de se confrontar um problema vigente e, tampouco, se dá apenas em decorrência da formação deste autor e da oportunidade de um aprofundamento do tema proposto, mas, principalmente, porque a presente análise permitirá associar Rousseau ao pensamento republicano por um caminho inverso ao habitual.

Análise e valorização da existência do problema da corrupção política na República, tendo Rousseau como companhia, nos oportunizará assumir uma nova linha interpretativa e, concomitantemente, aceitar o desafio de abonar o nosso quinhão para a realização da tarefa a ser arrematada. O esforço que será empreendido nesse ínterim, irremediavelmente, implicará em apresentar as principais referências da

tradição republicana de maneira condensada, avaliar os fundamentos que constituem o republicanismo rousseauiano, fomentar um debate a respeito das causas da corrupção e, por conseguinte, explorar uma reflexão no que tange às providências e medidas para impedir ou protelar o surgimento da corrupção política na República.

Em vista disso, a tese que se apresenta deslinda-se em torno de um problema específico na filosofia de Rousseau, contendo como objeto de análise a sua obra. Em linhas gerais, vamos indagar acerca das razões pelas quais a corrupção política na República defendida por Rousseau favorece a violação da liberdade e quais são os efeitos disso. Em linhas específicas, será sustentado a tese de que a corrupção política é um problema crucial para o regime republicano e de suma relevância no arcabouço teórico rousseauísta, o que vai nos possibilitar comprovar o liame do filósofo genebrino com o pensamento republicano. Nesse sentido, por um lado, vamos demonstrar não só a relação interna à teoria de Rousseau – entre liberdade, lei, virtude e o espírito público que pode ser erigido pela ação do sábio legislador -, mas discutir também como essas relações constituem o seu republicanismo e contrapõem-se à corrupção política. Por outro lado, almeja-se articular a obra *Contrato social*, que confere uma centralidade à temática da corrupção política, com as obras em que a corrupção aparece pelas primeiras vezes, a saber, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o *Tratado sobre a economia política* e o *Manuscrito de Genebra* e ainda com outros escritos. Essa estratégia nos permitirá acompanhar a evolução do pensamento de Rousseau e os desdobramentos da nossa problemática. Em consonância com esse procedimento de cotejo interpretativo, instauraremos um diálogo com os textos de estudiosos que, desde as últimas décadas do século XX, vêm realizando uma leitura republicana de Rousseau, sobretudo, com Maurizio Viroli, Jean-Fabien Spitz e Philip Pettit.

Partindo da tese referida a qual se pretende defender, será desenvolvido o tema: “Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na República”, considerando especificamente quatro objetivos primordiais que trataremos em quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos a corrupção política na tradição republicana, para tanto, examinaremos a concepção de República e o seu fundamento medular: a liberdade. Na sequência, procura-se compreender a noção de igualdade e os riscos da corrupção política para o regime político aludido. O exame a ser efetivado

terá como suporte o pensamento de Cícero, Maquiavel e Montesquieu. Ao longo desse capítulo, conjuntamente as partes/temas mencionados e o esteio dos autores citados, será demarcada a importância e o espaço no qual Rousseau se situa nessa tradição; demonstraremos também como a liberdade política ocupa o centro da República e a maneira como a corrupção torna-se uma ameaça recorrente ao bem-estar desse regime.

No segundo capítulo, analisaremos os fundamentos políticos da República na teoria de Rousseau. Logo, buscar-se-á investigar os modelos de República que serviram de base para a composição do ideário republicano rousseauísta: o espartano, o romano e o genebrino. Em seguida, perscrutaremos os princípios políticos republicanos responsáveis por delimitar o arcabouço teórico de Rousseau, isto é, a igualdade, a liberdade e a vontade geral. Com isso, tenciona-se: saber por que a igualdade é uma condição para a manutenção da liberdade; compreender em que consiste a liberdade política e a sua intrínseca ligação com a República, e, por fim, explanar a noção de vontade geral e as razões pelas quais a lei deve enunciar a mencionada vontade e ser entendida como a única condição capaz de preservar um homem do domínio de outro e assim assegurar a liberdade do cidadão.

No terceiro capítulo, perscruta-se a corrupção política na perspectiva republicana de Rousseau. A saber, avaliaremos as causas da corrupção política. Assim, deslindaremos o pressuposto rousseauísta de que a corrupção é um problema inexorável e de que todo regime político se inclina para a degeneração. Posteriormente, avaliaremos, por um lado, por que a acumulação de riqueza contribui para o advento da desigualdade social e o luxo ressalta a desigualdade e fomenta a corrupção. E, por outro, por que o aparecimento de facções pode comprometer a prevalência da vontade geral e, por consequência, do bem comum, acabando por produzir a corrupção. Finalmente, nossa avaliação se concentrará em examinar os motivos pelos quais o efeito mais devastador da corrupção produzido pelas causas elencadas se configura na perda da liberdade política e, conseqüentemente, na dissipação da República.

No quarto capítulo, aspira-se apresentar uma análise e promover um debate concernente às providências e medidas sugeridas por Rousseau para inibir ou protelar o advento da corrupção política na República. Destarte, serão estudadas: a

importância fundamental do legislador para a fundação da República, para a composição de um espírito público e de uma legislação salutar que seja capaz de conferir movimento e vontade ao regime republicano; a relevância de instituições republicanas vigorosas e hábeis o suficiente para assegurar a primazia dos direitos políticos republicanos garantidos pela lei. Somente, então, vamos analisar a imprescindível necessidade de cidadãos virtuosos para a manutenção da República e a maneira como a festa popular pode contribuir para essa formação e estimular o desabrochar de um sentimento patriótico capaz de transformar os costumes de um povo e torná-lo hábil o bastante para amar as leis e o seu país, incentivar a constante participação dos cidadãos na vida pública e salvaguardar a durabilidade da ordenação republicana.

CAPÍTULO I

AS BASES DA TRADIÇÃO REPUBLICANA

Embora a filosofia política de Jean-Jacques Rousseau se configure em um objeto constante de inúmeras interpretações¹ e polêmicas – desde meados do século XVIII até o presente momento -, apenas recentemente, tendo como ponto de partida o conceito de “liberdade política”, algumas pesquisas² suscitaram a vinculação do autor genebrino à tradição republicana. Mesmo julgando a importância e a congruência inestimável dessas pesquisas, a tarefa de anexar Rousseau a essa linha de pensamento continua apresentando lacunas. Uma ligação definitiva ao pensamento republicano demanda, ainda, analisar minuciosamente um problema decisivo e considerado uma ameaça direta à existência da República: a corrupção política. A valorização desse problema renitente na República e, simultaneamente, no pensamento de Rousseau, nos possibilitará inscrevê-lo na tradição republicana por um viés inovador³. Antes de demonstrar as causas e efeitos da corrupção política na teoria rousseauísta, e de nela verificar se há medidas ou providências capazes de impedir ou protelar o seu surgimento, buscaremos, no presente capítulo, compreender como o problema

¹ A obra de Rousseau já foi interpretada como herdeira do jusnaturalismo e contratualista; bem como coletivista, individualista, revolucionária e totalitária. Houve também estudiosos que buscaram demonstrar a existência de uma unidade no pensamento rousseauiano, por exemplo, Ernest Cassirer (1932), Robert Derathé (1950) e Victor Goldschmidt (1974).

² No nosso entendimento, as investigações que se empenharam em valorizar a presença de referências da Antiguidade na formação do pensamento de Rousseau, entre elas, principalmente, as de Roger Masters (1968), Leduc-Fayette (1978) e Judith Shklar (1985), tiveram extrema relevância na produção de um terreno fértil que propiciou o advento de pesquisas posteriores, a partir da última década do século XX, que se mobilizaram em fazer uma leitura republicana de Rousseau a partir da noção de liberdade política. Nesse sentido, destacam-se os comentaristas: Jean-Fabien Spitz (1995), Maurizio Viroli (2003) e Philip Pettit (2004).

³ Isso significa que enquanto os outros intérpretes ligaram Rousseau à linhagem republicana a partir do conceito de liberdade política, trilharemos o caminho inverso, ou seja, demonstraremos que a corrupção política – problema que atinge diretamente a liberdade – também é um percurso viável para anexar o autor genebrino a toda uma tradição oriunda da Antiguidade. O nosso caminho possibilitará, com efeito, um avanço e um aprofundamento no tema da corrupção política e uma análise de seus desdobramentos. Contudo, devemos registrar que Maurizio Viroli em seu livro *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, ainda que vincule Rousseau ao pensamento republicano pela via da liberdade, ao analisar o problema da corrupção no pensamento rousseauiano, indica também ser possível realizar essa vinculação pelo estudo do problema que elencamos analisar como caminho.

referido surge na filosofia política de autores considerados republicanos⁴ ou naqueles que contribuíram de alguma maneira para o estabelecimento de uma reflexão sobre as razões pelas quais esse problema pode ser tão nocivo ao regime republicano.

1.1 República: Justiça, Virtude e Bem Comum

A formação do modelo republicano delineado por Rousseau no qual residem, entre outras noções, as ideias de bem comum e virtude, assim como a definição que lemos no *Contrato Social* da república como uma ordem política justa e um regime de leis no qual os valores comuns posicionam-se acima dos particulares, reporta preliminarmente à Antiguidade clássica. A gênese da tradição republicana, à qual Rousseau se liga, encontra-se intimamente associada ao pensamento de Cícero⁵ e à Roma Antiga⁶. A importância desse pensador no mundo romano é notória: suas obras *Da república*, *De Legibus*⁷ e *Dos Deveres*⁸ colaboraram de maneira indubitável para uma reflexão sobre a República e suas instituições políticas⁹. Esses trabalhos também podem ser vistos como prováveis respostas de Cícero à fragmentação da vida cívica romana e conquanto uma defesa de argumentos em prol da retomada dos valores sociais e políticos republicanos.

⁴ Ainda que a abordagem republicana também tenha como representante Políbio, assim como os Humanistas cívicos e os republicanos ingleses dos séculos XVII e XVIII, como possibilidades de compreender à tradição republicana; elegemos Cícero, Maquiavel e Montesquieu como principais expoentes pois julgamos que esses três autores são aqueles com os quais Rousseau mais dialoga.

⁵ Para Philip Pettit, as raízes da tradição republicana remontam diretamente à figura de Cícero no período em que Roma era uma República. Luca Alici (2000), por outro lado, sustenta que o republicanismo é oriundo de uma forma de aristotelismo político que advoga como pressupostos primordiais a participação no poder político e a realização do homem na vida pública. Nosso objetivo é demonstrar a presença frequente do problema da corrupção política nessa tradição e não discutir as hipóteses em torno da origem do republicanismo. Seguiremos a perspectiva de Pettit sem descartar eventuais contribuições dos gregos (Platão e Aristóteles) para essa matriz do pensamento político.

⁶ Conferir mais em Moses Finley (1997), Cary J. Nederman (2000), Edward Gibbon (2009) e Thomaz R. Martin (2012).

⁷ Em português, a essa obra deu-se o título de *“Tratado das leis”* e o título original *“De Legibus”* tornou-se o subtítulo. No entanto, decidimos usar a versão *On the Commonwealth and the Laws*, da Cambridge Text in the History of Political Thought, editada e traduzida para o inglês diretamente do latim por James E. G. Zetzel, pois a julgamos mais fidedigna ao texto original de Cícero.

⁸ Neal Wood (1987) realça que mesmo sendo ignorado pela maior parte dos intérpretes do pensamento político de Cícero, esse livro é fundamental e recheado de temas políticos importantes, tais como: a separação entre Estado e governo; Estado e sociedade; tirania e justiça.

⁹ Para François Châtelet (1985), o que forneceu mérito às instituições romanas foi ter definido a comunidade política fundada num vínculo jurídico e em uma ordem direcionada para o interesse comum. Apesar disso, a República obteve solidez tanto em termos de experiência quanto de reflexão.

Cícero deflagra no *Livro primeiro*, da obra *Da república*, um elogio à figura de Catão¹⁰ pela sua glória invejável auferida por meio da virtude. Sustenta igualmente a necessidade da virtude na República¹¹, e essa possibilita ao gênero humano experimentar o amor e a defesa do bem comum. A virtude aqui é compreendida como uma qualidade, a virilidade¹². Comprovada, sobretudo, nos tempos de guerra e conflitos. A virtude também demanda justiça e honestidade nos negócios públicos. Um pouco mais adiante ele declara que cabe àqueles que detêm a autoridade na República darem, com sabedoria, primazia aos assuntos públicos. E antes de esclarecer o que entende por “república”, o autor romano acrescenta alguns comentários nos quais relaciona o *impetu liberavissent*¹³ ao sacrifício pelo bem público e o define como o ânimo dos espíritos vigorosos para defender a República nos momentos de adversidade, confrontar as incertezas e os esmorecimentos que desvia os cidadãos dos negócios públicos.

Ainda no *Livro primeiro*, no momento em que se projeta para versar sobre as formas de governo¹⁴, Cícero explica previamente o conceito fundamental de sua obra – a definição de República:

¹⁰ Rousseau também exalta a figura de Catão no *Tratado sobre a economia política*. Deve-se registrar, no entanto, que a figura aludida no verbete não é a que ficou conhecida por ter exercido o cargo de censor, e sim a do bisneto dele, Marco Pórcio Catão Uticense (95-96 a.C). Foi este último que lutou contra Pompeu e César nas guerras civis que assolaram Roma no século I a. C., tendo se suicidado depois da vitória de César em Thapsus. No verbete, Rousseau, além disso, contrasta a figura de Catão com a de Sócrates. Apresenta Catão como exemplo de cidadão e patriota e Sócrates como de filósofo. Examinaremos a importância dessa figura no ideário republicano de Rousseau no nosso segundo capítulo.

¹¹ Embora em algumas traduções da obra de Cícero e dos outros expoentes da tradição republicana esse termo apareça com letra minúscula (república), vamos usar frequentemente a palavra – ao longo de nossa investigação – com a primeira letra em maiúsculo (República) para enfatizar o conceito. Exceto no caso de trechos traduzidos (nesses casos, nos manteremos fiéis à grafia original) e em outras situações nas quais julgarmos mais apropriado empregar a grafia em minúsculo.

¹² Quentin Skinner (1988) explica que a Fortuna deixa-se atrair, acima de tudo, pelo homem verdadeiramente varonil. De maneira que uma qualidade que ela gosta especialmente de laurear é a coragem viril. A qualidade que a Fortuna mais admira e favorece entre todas é, portanto, a *virtus*.

¹³ Ímpeto libertador ou força libertadora.

¹⁴ Constatamos que Cícero menciona três tipos de governo. Primeiro, aquele em que a autoridade se concentra nas mãos de apenas um homem, e esse homem carrega o título de rei, cujo governo é chamado de “monarquia”. Segundo, quando a *maiestas* – na República referia-se à majestade do povo romano entendida como a sua suprema dignidade e superioridade em relação aos outros povos – é concedida a alguns cidadãos elencados, o governo leva o nome de “aristocracia”. Em terceiro, a forma na qual a *maiestas* e todas as coisas residem no povo, este governo é denominado de “democracia”. É importante registrar que, para Cícero, o governo é um funcionário da *Civitas* ou comunidade política que tem como incumbência servir o conjunto dos cidadãos. A comunidade política não é o governo, mas tem responsabilidade por sua administração e suas ações políticas. Há também no pensamento político

(...) a república, é a coisa do povo¹⁵; mas um povo não é uma reunião de pessoas reunidas de qualquer modo; é a reunião de vários indivíduos, que estão associados em virtude de um acordo sobre o direito e de interesses comuns (...). (CÍCERO, 1994, p. 35).¹⁶

E prossegue sustentando que:

a causa primeira de sua reunião é (...) uma espécie de instinto social, da qual os homens são naturalmente dotados ¹⁷; a espécie humana não é, com efeito, formada de seres isolados errantes diferentes uns dos outros, mas ela foi criada de maneira que, mesmo no meio da abundância de todas as coisas, < ela não quis a solidão>¹⁸. (CÍCERO, 1994 p. 35).¹⁹

Para Cícero, a sociabilidade é um processo natural, e quando as associações formam cidades nas quais toda coisa é pública, isto é, toda “coisa é do povo”, sua durabilidade implica em ser administrada por uma autoridade sábia que oriente suas ações sobre o princípio que regulou a constituição da República²⁰. Em sua perspectiva, uma República pode ser alijada por indivíduos gananciosos que ascendem socialmente à custa da sua riqueza ou que por meio do poder obtém privilégios levando-os a uma

do autor romano – como veremos mais à frente – uma tendência a julgar como melhor forma de governo para a República o regime misto. Ver mais em Sérgio Cardoso (2000) e José Antônio Martins (2010).

¹⁵ Em nota da obra *La République*, edição da Gallimard, a tradutora do latim para o francês, Esther Bréguet, esclarece que *res Populi* se configura na definição mais exata. Segundo ela, o termo *publicus* vem de *poplicus* e uma variação dessa definição é o termo *concordia*.

¹⁶ (...) *la république, c'est la chose du peuple; mais un peuple n'est pas un rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêt (...)*.- *La République*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

¹⁷ Esse trecho nos remete impreterivelmente à célebre frase de Aristóteles, em *A Política*: “(...) evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade” (2002, p.4).

¹⁸ Em nota da tradução francesa, editada pela Gallimard, Esther Bréguet defende a necessidade de completar essa última palavra, pois o termo “abundância” exprime a ideia de afluência, o que permite fornecer ao final da frase: *in summa solitudine uitam agere velit*, a mesma ideia que a confere Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, e Platão, nas *Leis*.

¹⁹ *La cause première de leur réunion est (...) une sorte d'instinct social, dont les hommes sont naturellement doués; l'espèce humaine n'est pas, em effet, formée d'êtres isolés errant à l'écart les uns des autres, mais elle fut créée de manière que, même au milieu de l'abondance de toutes choses, <elle ne voulût pas de la solitude.>* *La République*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

²⁰ Neal Wood (1988) defende que no pensamento de Cícero a República é justamente a coisa pública ou propriedade, *res publica*, isto é, *res populi*, propriedade ou coisa do povo. Segundo o intérprete, o pensador romano liga *Civitas* e *populus* com o objetivo de ressaltar que a República deve sempre agir visando garantir o interesse comum. Para um aprofundamento sugerimos além da leitura de Neal Wood, os textos de Sérgio Cardoso (2000) e José Antônio Martins (2010).

soberba despótica, a qual os fará compelir a multidão, frequentemente frágil e pusilânime. Ao reverso,

(...) se os povos mantêm seu direito, nenhuma constituição será mais notável (...) mais favorável à felicidade, porque nela os povos terão a função de fazer as leis, de fazer a justiça, de declarar a guerra e de fazer a paz, de consumir as alianças e de decidir sobre a vida e a fortuna de cada um. Então, é só essa constituição que pode ser nomeada, conforme a tradição, como uma república, isto é, a coisa do povo. (CÍCERO, 1994, p. 40)²¹

A República ou coisa pública (coisa do povo), em Cícero, tem no termo “impetu liberavissent” o seu correspondente, porém, em situações eventuais, o termo encontra-se mais inerente à República no sentido que habitualmente usamos para designar a sociedade. Amiúde, “pátria” e “república” podem ser concebidas como duas peculiaridades que integram o mesmo todo. A saber, “pátria” tendo uma conotação mais afetiva e “República” um sentido prático imputado a instituições políticas reais e em ordenações fundamentadas na justiça e no interesse comum.²²

Cícero alega que a República não necessariamente deve estar em conformidade a uma forma de governo específica, mas entendida em consonância com alguns valores e objetivos que devem orientar o governo, independentemente de sua forma²³. Como se percebe, a justiça e o bem comum são fundamentos para as instituições republicanas. Essa nossa interpretação encontra apoio no ponto de vista de Elizabeth D. Digeser (2005). Segundo ela, Cícero definiu a República como uma “comunidade de cidadãos comprometidos identicamente com a justiça e o interesse comum”. A intérprete complementa sua posição assinalando que Cícero, ao delimitar o que considerava ser uma República, coadunou à noção engendrada, ao mesmo tempo, quais seriam os direitos e obrigações do corpo de cidadãos de Roma. Neal Wood

²¹ (...) si les peuples conservent leur droit, aucune constitution n'est plus remarquable, (...) plus favorable au bonheur, puisque ce sont les peuples qui restent maître de faire les lois, de rendre la justice, de alliances et décider de l'avie et de la fortune de chacun. À leur avis, c'est la seule constitution qui puisse être nommée, conformément à la tradition, une republique, c'est-à-dire la chose du peuple. - *La République*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

²² Neal Wood (1988) enfatiza que, Cícero instala o interesse comum acima da Comunidade política. O último é um paradigma para o funcionamento da sociedade formada pelo *populus*. O interesse comum não é simplesmente a soma dos desejos do povo independentemente de sua posição social.

²³ Concepção que será seguida por Rousseau, como vamos demonstrar adiante.

(1987), por sua vez, adverte que Cícero utiliza o termo “república” quando pretende destacar o interesse comum e a responsabilidade da *Civitas* com o povo.²⁴

Pode-se compreender que no pensamento de Cícero há uma nítida corroboração dos direitos e deveres dos cidadãos assim como há uma relação ativa e indispensável entre o cidadão e o bem-estar da República. Em Roma, o “cidadão” era assim chamado pelo governo por reconhecer e tratar todos os concidadãos romanos como iguais perante à lei e por ter anuído à liberdade e à justiça²⁵. Contudo, antes de nos concentrarmos nos fundamentos cruciais da República advogados pelo autor romano: a igualdade e a liberdade²⁶, pensamos ser necessário tratar das obras *Da república* e o *De Legibus*, pois são complementares. Enquanto a primeira busca explanar sobre a melhor constituição política; a segunda, se concentra em justificar a legitimidade jurídica dessa constituição. E ambas alicerçam o ideal republicano apregoadado por Cícero.

Em seu *Livro primeiro do De Legibus*, estritamente na quinta parte, que leva o título “*Uma teoria das leis*”, Cícero, mediante o personagem/amigo Ático explicita que uma vez tendo produzido um tratado sobre a melhor constituição, a expectativa mais presumível seria a de realizar algo semelhante no que tange às leis.²⁷ Exige-se, para

²⁴ Ver mais em *Cicero's social and thought* – Neal Wood.

²⁵ Embora Cícero e outros autores ressaltem a ideia de igualdade civil na República, na prática, as coisas não eram bem assim. Cumpre lembrar que nos comícios por centúrias, que estavam entre as principais assembleias populares romanas, a participação do cidadão era desigual, na medida em que eles eram divididos em classes de acordo com suas posses, e as classes formadas pelos ricos tinham um maior número de votos. Já nos comícios por tribos, apesar de grande parte de a plebe viver na cidade, havia mais tribos rústicas (do campo), o que dava a elas predominância em relação aos votos das tribos urbanas.

²⁶ Adiante, examinaremos esses conceitos com a atenção que eles demandam.

²⁷ Nessa mesma passagem, um aspecto que nos chama atenção é a referência e o enaltecimento a Platão. A admiração de Cícero a Platão é incontestável e o romano, ao se referir a ele, chamava-o de “o divino”. À primeira vista, o formato das obras de Cícero em diálogos, e até mesmo dois dos títulos dos trabalhos que estamos utilizando, parece possuir uma inspiração nas obras platônicas *A República* e *As Leis*. Mas, na realidade, originalmente não há semelhança entre os títulos dos livros *A República* de Platão e *Da República* de Cícero. O que ocorreu foi que o próprio Cícero traduziu o título da obra de Platão – *Politeia* – como *Respublica*, utilizando um conceito político romano no lugar de um de procedência grega, ainda que a *polis* não fosse uma forma de ordenamento da cidade idêntica à República. Devemos acrescentar que há conjuntamente várias divergências entre os pensamentos dos dois filósofos. A filosofia de Platão sugestiona Cícero, que vê o pensador grego como inspiração intelectual e confere a duas de suas obras, não por acaso, o mesmo nome de relevantes obras platônicas. O confisco desses títulos – *A República* e *As Leis* – é inegável. Não obstante, se, por um lado, *Da república*, de Cícero, transita sobre *A República*, de Platão, estabelecendo discussões sobre a justiça, genealogia da melhor *polis*, educação e admissão de dois critérios platônicos, a estabilidade para o êxito de uma república e a educação de seus líderes para a sua ventura; por outro, Cícero aborda temas análogos de maneira empírica e prática, tendo Roma como alvo, opondo-se assim frontalmente ao

tanto, afirma o autor, deslindar a natureza do homem e perscrutar quais são as leis que deveriam dirigir a República.²⁸

Cícero ressalta que, geralmente, mas não de maneira equivocada, entende-se por “Lei” aquilo que determina o que se deve fazer e que desautoriza o que lhe é oposto. Nesse caso, a razão prática, quando estabelecida e absorvida na mente humana, transforma-se na lei. A razão prática é a lei pela qual o esforço baseia-se na exigência de boas ações e na rejeição daquelas que são tidas como inadequadas. O autor do *De Legibus* sinaliza que os gregos sujeitam o sentido do termo “Lei” à equidade; ao passo que os romanos enfatizam a força da lei na capacidade de escolha²⁹. As duas noções podem ser consideradas especificidades da lei.

Partindo do pressuposto de que haja consistência no que foi dito, provavelmente a ascendência do Direito encontra-se na Lei, que é “o poder da natureza, e é a mente e a razão do homem prudente, e a distinção entre justiça e injustiça” (CÍCERO, 1999, p. 112)³⁰. Entretanto, deduzindo que se trata de um debate que circunda em torno de questões de interesse popular, alerta Cícero, é primordial expor o conceito de lei de modo diligente, logo, compreende-se por lei “(na linguagem do povo comum) o que prescreve por escrito o que é autorizado ou proibido” (CÍCERO, 1999, p. 112).³¹

ininterrupto ideal defendido por Platão. A República de Cícero é composta por personagens dramáticos, são figuras históricas que possuíram funções reais na república romana. São cidadãos ativos, homens de ação, dotados de virtude cívica. Nesse aspecto, ela se diferencia substancialmente d’ *A República* de Platão, na qual os personagens podem ser tidos como políticos amadores e homens de contemplação. Em suma, perscrutando Estados reais e, concomitantemente, *A República*, de Platão, Cícero chega ao desfecho de que Roma é o melhor modelo político realizável, isto é, o mais próximo do ideal. Em objeção ao projeto político platônico, o ideal delineado por Cícero almeja um Estado real, tendo em vista os homens como eles realmente são. Ao tomar Roma como possibilidade, Cícero viabiliza uma crítica ao Estado Romano do seu período e esmiúça a própria história romana, encontrando, conseqüentemente, o cerne do Estado ideal e os principais pressupostos para orientá-lo. Ver mais nos comentários presentes na nota de rodapé 65, p. 46, do *Tratado das leis (De Legibus)*, edição EDUCS, tradução e notas de Marino Kury e igualmente na interpretação de Eric Nelson (2004).

²⁸ É interessante notar que Rousseau absorverá esse pressuposto na confecção da sua noção de lei, como será mostrado mais à frente.

²⁹ O tradutor James E. G. Zetzel que elaborou a versão da língua inglesa diretamente do latim, volume do qual estamos nos baseando (Cambridge University Press, 1999), afirma que o termo grego para “lei” (*nomos*) derivou de *nemô*, de dividir. Ao passo que, em latim *lex* de *lego*, de escolher. A explicação do termo grego é basicamente estóica.

³⁰ *Power of nature, it is the mind and reason of prudent man, it distinguishes justice and injustice. – On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge University Press. (Tradução nossa).

³¹ *(in the language of the common people) which prescribes in writing what it wants by ordering or forbidding. – On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge University Press. (Tradução nossa).

A acepção de lei apresentada por Cícero adentra inevitavelmente na busca por entender a função da mesma. Grosso modo, a lei deve preservar e manter o equilíbrio da República e ter como base os costumes do povo. Neal Wood (1988) destaca que a atribuição basilar da lei é salvaguardar o interesse comum e produzir tranquilidade e felicidade pública para os cidadãos. Ela deve ser suprema na República e proteger os pobres dos ricos. E.M. Atkins (2008) sublinha que a lei é fundamental para manter a República saudável, principalmente nos períodos de turbulências, e sua função é assegurar a sobrevivência da República. Em nosso entendimento, a lei delinea pelas prescrições e interdições como o regime político deve atuar. Ela ocupa uma posição elevada e representa a expressão da racionalidade e autoridade na República.

Verifica-se também que em Cícero a razão de ser da República é o interesse comum que pode ser atestado na garantia da segurança, da proteção e da prevalência da felicidade pública de todos os cidadãos. E a lei é justamente o instrumento utilizado para asseverar tais exigências da República. Convém enfatizar que, além do interesse comum, outro componente central da República é a Justiça. A República é uma associação embasada na justiça para a promoção do interesse comum. Sem a justiça, a verdadeira República não existe e o interesse comum não pode existir sem a justiça; pois o interesse comum é fundado na justiça.

O tema da justiça é discutido sobremaneira por Cícero em *Dos Deveres*. A justiça, argumenta o pensador romano, é indispensável para a conservação da sociedade. Ela é uma tendência natural e também uma predisposição mental na medida em que se coloca como um instrumento de preservação do interesse comum. Desenvolve-se pela natureza e torna-se um hábito em função de sua utilidade. Sem a sociedade, não pode haver justiça, a qual é fundamental para as relações humanas em geral, tanto no âmbito privado como no público. Avalizar a justiça na República também significa para Cícero que os cidadãos invistam esforços para cumprir suas responsabilidades e obedecer à lei. Ademais, tendo em vista a perquirição para compreender a definição de República em Cícero, a partir desse momento avançaremos nosso itinerário, passando a analisar a contribuição de Maquiavel na definição de República.

Durante a Renascença a retomada do republicanismo adquire fôlego com o

advento do Humanismo Cívico e da teoria política de Maquiavel³². Em meados do século XX, surgiram algumas interpretações que contribuíram significativamente para a vinculação de Maquiavel à tradição republicana. Podemos destacar entre as publicações, sobretudo, os trabalhos de Hans Baron (1966), Claude Lefort (1972), J.G.A. Pocock (1975), Newton Bignotto (1991) e Quentin Skinner (1996). Acompanhando esses intérpretes, testemunhamos uma ênfase na desconstrução da imagem do Maquiavel “maquiavélico³³” e uma valorização da obra: *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* na qual eles identificam vários elementos na filosofia política de Maquiavel que possibilitam ligá-lo ao pensamento republicano. Estamos em conformidade com esses intérpretes, mas antes de entendermos como o secretário florentino também pode ser filiado à linhagem republicana pela vereda que escolhemos - a corrupção política - é preciso compreender resumidamente alguns aspectos do Humanismo Cívico no Renascimento, predecessor a Maquiavel, e responsável inicialmente pela recuperação dos valores republicanos.

No século XV, um grupo de intelectuais de Florença³⁴ que tinha como principais expoentes Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini, defendia a valorização do homem e da natureza em detrimento do divino e do sobrenatural e

³² Desde a publicação do livro *Maquiavel republicano* (1991), de Newton Bignotto, abriu-se um novo horizonte de leitura acerca da obra maquiaveliana no Brasil. O livro de Bignotto percorre um caminho coerente e plausível para se realizar uma interpretação republicana de Maquiavel e se apoia em intérpretes de peso para confirmar sua tese. Vamos dialogar e nos ancorar aqui no estudo de Bignotto somado ao dos principais estudiosos que fazem uma leitura republicana de Maquiavel.

³³ Segundo Maria Lúcia de Arruda Aranha (2006), estamos acostumados a ouvir na linguagem comum o termo “maquiavélico” associado a indivíduos cínicos e traiçoeiros, capazes de utilizarem-se da mentira e da má-fé para alcançar seus fins. Em se tratando de política, a máxima “os fins justificam os meios” imputada a Maquiavel, descontextualizada, parece priorizar a eficiência da ação em oposição à valorização da conduta ética. Em poucas palavras, o maquiavelismo, independente da nitidez de seu conteúdo, passou a representar a face mais excelente do Mal. Mas, qual seria a origem dessa visão? A suposição da pesquisadora é a de que foi a partir do período da intolerância da Contra Reforma que Maquiavel adquiriu essa face, se tornando apenas mais uma de suas presas. Contudo, por que outras figuras não ganharam tanta visibilidade quanto Maquiavel? Essa questão nos guia a indagar sobre os elementos e as singularidades que constituem o pensamento maquiaveliano e sua capacidade de causar perplexidade no imaginário coletivo, precisamente se considerarmos que vários de seus difamadores nem mesmo leram as suas obras. Em todo caso, Maquiavel continua sendo um autor polêmico sob o qual existem inúmeras interpretações. A desconstrução da imagem “maquiavélica” do pensamento maquiaveliano não nos parece fácil, uma vez que, ao longo da história do pensamento político ele não teve apenas detratores, mas também pesquisadores que o idealizaram. A superação desses radicalismos tão opostos pode se dar mediante a não restrição das leituras de suas obras a apenas o livro *O Príncipe* - , mas a uma ampliação aos *Discursos* que fornece uma perspectiva republicana da teoria política de Maquiavel, como assinala a comentadora.

³⁴ O nome do momento político no qual esses intelectuais estavam inseridos ficou conhecido como “Quatrocentos”. Ver mais em *Maquiavel*, Newton Bignotto (2003).

resgatou o pensamento oriundo da Antiguidade, abraçando o republicanismo. Este grupo ficou conhecido como “Humanistas Cívicos”. Tais estudiosos aos quais nos referimos, promoviam debates políticos em que se discutiam os fundamentos das instituições romanas e das ações honrosas de Tito Lívio, Cícero e Plutarco. A busca dessas referências antigas encontrava-se ligada a um desejo de ação. A posição ocupada pela República Romana no pensamento desses intelectuais revela um anseio pelo retorno ao modelo político da Antiguidade, e com ele, o resgate dos exemplos romanos, naquele período, já esquecidos. Os humanistas cívicos tinham uma relação singular com a imagem de Roma, acima de tudo, no que dizia respeito à sua grandeza e frequente capacidade de renovação.

O regresso às ideias republicanas, realizado pelos humanistas, e o surgimento de um republicanismo renascentista, representou um marco transitório no qual se nota um retorno às concepções primordiais da tradição republicana antiga e, simultaneamente, a preparação de um esboço para a construção de um republicanismo moderno. Nesse sentido, seria impraticável simplesmente reduzir o Humanismo Cívico a um redescobrimto da Antiguidade, impossibilitando assim uma compreensão larga de sua acepção real. O fato é que os humanistas cívicos contribuíram de maneira substancial para a elaboração de uma vertente republicana autêntica no que se refere aos anais da tradição republicana.

Segundo Helton Adverse (2013), a introdução da Renascença como um momento relevante na história do pensamento republicano se deve, em particular, à decisiva obra *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, de Hans Baron, que teve sua primeira edição em 1955. Nesse trabalho, Baron emprega categoricamente o termo “humanismo cívico” e se contrapõe à interpretação vigente nas pesquisas acerca do Renascimento, que insistiam em dar primazia ao elemento monárquico presente na ordem política. A raiz dessa interpretação encontra-se inerente ao trabalho *A Cultura do Renascimento na Itália*, de Jacob Burckhardt, visto que, em tal livro, o historiador defende a tese de que o individualismo era a característica dominante no Renascimento e a vincula ao desempenho do poder pelo déspota. Ele entende a Renascença como uma época de autonomia, realça a distinção do seu cerne comparado ao período medieval e reforça sua função crucial na composição da individualidade moderna. Na perspectiva de Baron, a prática política renascentista

italiana sugere um cenário de vastas possibilidades dotado por especificidades bastante complexas. Adverse ressalta que a preocupação de Baron é exatamente estimular uma compreensão ampla da perspectiva política do Renascimento e, concomitantemente, enfatizar o pressuposto, que já se atesta em Burckhardt, de que o período Renascentista ainda é capaz de fornecer muitas explicações pertinentes, em especial ao nosso período histórico. O estudo de Baron detecta no Renascimento a constituição de uma base conceitual que formará o glossário e as noções políticas republicanas na modernidade e identifica, diretamente, o problema da liberdade como algo central na tradição republicana. À primeira vista verifica-se, apoiado nos argumentos de J.G. A. Pocock (1975), que o conceito de humanismo cívico possui dois aspectos primordiais. Primeiramente a perspectiva histórica,³⁵ engendrada pelos humanistas após 1400, que disponibilizou a Baron uma interpretação original acerca dos eventos de seu próprio contexto e um cabedal relevante para direcionar o homem político. Em segundo, um aspecto que remete ao tempo de Platão e Aristóteles e que foi discutida ininterruptamente por ambos: trata-se dos debates em torno da *vida activa* (concentrada na atividade política) e *vida contemplativa*³⁶ (concentrada na vida teórica), sendo que no cenário político do Renascimento a *vida activa* se sobressai à *vida contemplativa*. Nesse caso, Pocock afirma que a vida ativa gira em torno da questão da ordem política e do republicanismo, enquanto o elemento historiográfico ratifica a clara existência da retórica na visão dos humanistas. Em face dessa nítida preferência pela *vida activa*, o termo “Humanismo Cívico” é definido por Baron como um movimento de concepções intrinsecamente perfilhado à prática política e o contexto teórico no qual ele se inscreve tem como base uma reflexão de natureza política-moral que se forja por uma visão histórica.

Adverse (2012) defende também que embora Petrarca tenha vivido antes dos séculos XV e XVI, isto é, de 1304 a 1374, ele contribuiu para a retomada dos valores da

³⁵ Para Baron o evento histórico que contribui para impulsionar o Humanismo Cívico foi a guerra entre Florença e Milão. Esse episódio pontua o confronto entre duas ideologias distintas. Florença materializa a tradição humanista e sua ordem política tem como base a liberdade; Milão, por outro lado, pode ser compreendida como um regime da liberdade popular sujeita à subordinação do governante.

³⁶ Essa discussão também se faz presente na Idade Média. Naquele contexto, como os cristãos tinham a necessidade de viver entre os homens, era inevitável que se preocupassem com a ordenação das cidades. Na visão dos cristãos, a boa política seria a que assegurasse a paz, visto que, apenas assim aqueles que se prestavam à contemplação – tida como atividade suprema – podiam viver em conformidade com seus anseios. Na idade média, portanto, há um domínio da vida contemplativa sobre a vida ativa, o que será invertido na Renascença.

Antiguidade clássica que seria realizada no Renascimento. É possível observar em seus escritos duas especificidades presentes no humanismo renascentista: a inquestionável valorização dos escritos antigos e a confirmação do elemento político da humanidade. Petrarca buscou recobrar a partir das obras de Cícero um valor que o próprio autor romano salientava, isto é, recuperou o senso da educação para virtude. Redescobriu a pertinência que Cícero atribuía à retórica e à filosofia como instrumentos para a formação do homem virtuoso. Ele leu Cícero de uma maneira bastante peculiar e compartilhava com o pensador romano o pressuposto de que era primordial transformar o saber em algo possível de transmitir aos homens. No entanto, Petrarca não foi hábil em absorver o elemento político que constituía o cerne do pensamento ciceroniano. Seu deslumbramento se restringia ao Cícero dotado de sabedoria estoica. Mesmo assim, suas investigações, seguramente, contribuíram para o resgate e a valorização das obras da Antiguidade clássica, permitindo a instauração de condições possíveis para que um grupo de intelectuais passasse a ter o interesse em participar efetivamente nas várias instituições que formavam a República.

Em síntese, o Humanismo Cívico do *Quattrocentos* retomou os clássicos da Antiguidade, estabeleceu uma reflexão congruente sobre liberdade política e recuperou a aceção antiga de virtude, ou seja, como a cidadania ativa, que insere o homem no seio da ação política. Essa postura motivou os cidadãos florentinos a participarem dos negócios públicos e se ligarem inteiramente à vida da comunidade política. A partir do final do século XV, o Humanismo Cívico se enrobustece, principalmente, porque Florença vivencia um grave colapso com a invasão de Carlos VIII no ano de 1494,³⁷ período no qual partidários de uma reforma do poder

³⁷ Esse ano representa uma modificação significativa no cenário político de Florença, pois foi então que a família Medici, a qual dominava a cidade desde 1434, perdeu o poder e foi forçada à expatriação. Com efeito, um novo governo republicano é instaurado, mas com um alicerce republicano mais robusto do que o anterior. O contexto político que surgiu a partir desse momento ficou dividido entre as facções que ambicionavam a expansão da participação popular e as antigas famílias nobres afastadas do poder ao longo da administração Medici e que viam nessa nova situação uma oportunidade de resgatar o modelo político oligárquico que vigorava em Florença por volta do princípio do século XV. A anuência entre essas posições divergentes incluiu a participação do frade dominicano Girolamo Savonarola que desempenhou uma função decisiva no ambiente político de Florença até 1498. Ele foi responsável por amalgamar o republicanismo com elementos da doutrina cristã, seus sermões confeccionaram os rumos da política florentina. Savonarola sustentava a necessidade da criação de um conselho popular que propiciasse e estimulasse a participação política direta das classes mais populares. Independente de discutirmos aqui se o conselho correspondia aos anseios públicos dos populares, o que, realmente, devemos enfatizar é que se trata de uma ocasião grifada por vigorosas discussões públicas, tanto sobre

oligárquico se colidiram frontalmente com os defensores dos ideais republicanos.

É nesse contexto, já vivendo o seu momento de ostracismo político, que nos deparamos com Maquiavel frequentando os encontros dos Jardins Rucellai,³⁸ apresentando para alguns amigos de convicção republicana os compêndios dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Para Maquiavel, a República é o regime político da liberdade e da *virtù*. Nesse regime, há um enaltecimento da ação e da participação dos cidadãos na seara pública. Indubitavelmente, a definição de República de Maquiavel nos remete a compará-la à apresentada por Rousseau. É notório que o pensador genebrino apreende da tradição republicana a maior parte dos ensinamentos tocantes às condições de possibilidade cardeais e imprescindíveis para a longevidade da ordem política estabelecida na soberania da lei. Um dos maiores débitos de Rousseau com essa tradição, assinala Jean-Fabien Spitz (1995), refere-se à importância fundamental da liberdade³⁹ e da virtude política para a República. Mas Rousseau também define a República como um regime de leis. Na visão rousseauiana, a função das leis é preservar a liberdade dos excessos inerentes à sua própria condição, impossibilitar que qualquer um usurpe os direitos alheios, e o limite desses só pode ser determinado levando em consideração o corpo político.

Maurizio Viroli (2003), por sua vez, acrescenta que Rousseau, ao defender uma “sociedade bem ordenada” na qual o indivíduo deve viver em liberdade, expressa uma afinidade com a *republica ordinata bene* de Maquiavel. É possível perceber que Rousseau e Maquiavel se expressam em uma linguagem republicana. Não obstante,

as formas de organização política que deveria prevalecer na república florentina, quanto as incumbências políticas mais básicas. O fato que comprova a intensidade da vida pública nesse período é a quantidade considerável de assembleias efetuadas entre 1494 e 1512, época que marca o regresso dos Medici à cidade de Florença. É, sobretudo, nesse momento que Maquiavel participará efetivamente da vida política como secretário da Segunda Chancelaria (1498-1512). No desempenho dessa função, ele acumula experiência com temas modernos que serão fundamentais para a constituição da sua teoria política republicana. Em decorrência disso, vamos analisar na sequência do nosso estudo o tipo de republicanismo presente no pensamento maquiaveliano, como ele se liga à vertente republicana e como fornece a essa sua quota autêntica.

³⁸ Na metade do século XV, as famílias abastadas de Florença como: Medicis, Pittis e Strozzi, iniciaram a construção de vastos palácios que seguiam o estilo monumental, altos e fechados, que cobriam amplo espaço interno com arcadas, pátio e jardim. O palácio Rucellai, arquitetado por Alberti, possuía um jardim conhecido como “*Orti Oricellari*”, no qual Maquiavel costumava ler trechos de suas obras para os amigos e discutia política e literatura. Ver mais em *Maquiavel a lógica da força*, Maria Lúcia de Arruda Aranha (2006).

³⁹ Antecipando em certa medida uma discussão que faremos no segundo capítulo, convém afirmar que a liberdade está inerente à participação na soberania popular e na obediência às leis estabelecidas pela vontade geral.

mesmo que a República bem ordenada seja descrita por ambos os autores em termos semelhantes, as perspectivas adotadas são distintas. Pois, para Maquiavel, a questão não é justificar a existência de uma República, mas como erguê-la. A questão fulcral para Maquiavel não gira, portanto, em torno da descrição das repúblicas ideais. A admissão dessa perspectiva pressupõe o conhecimento da realidade, considerando que a sobrevivência da República implica que existam meios de gerenciar os conflitos e assegurar que eles se expressem como parte da dinâmica política necessária à manutenção da liberdade republicana. O pensador de Florença entende que os conflitos fazem parte do jogo político e suprimi-los representaria a dissipação da própria natureza da política. Ao revés, Rousseau preocupa-se, primeiramente em comprovar uma justificação teórica para a República.

Daí resulta, que tanto o secretário florentino quanto Rousseau escrevem na tradição do republicanismo moderno e abraçam o ideal clássico da política, ou seja, a arte de instaurar e manter a existência de uma República,⁴⁰ Ambos os pensadores admiram e tem como referência republicana Esparta⁴¹ e Roma⁴², sobretudo porque na percepção deles tais repúblicas dispunham de boas ordenações políticas. Para o autor genebrino e para Maquiavel, espartanos e romanos desenvolviam e possuíam vocação para a virtude política e a liberdade, acima de tudo, porque se preocupavam com o bem público⁴³.

A conjuntura política republicana exige dos cidadãos um sentimento elementar: o amor à liberdade. A República também pode ser definida como o modelo político da liberdade. Segundo Maquiavel, amar a liberdade⁴⁴ é um sentimento acessível. A

⁴⁰ Segundo Moscateli, devemos lembrar, no entanto, que para Maquiavel essa arte compreende a administração de conflitos por vias ordinárias (ordenamentos e leis), produzidos pelos desejos/humores opostos e incongruentes dos grandes e o do povo, enquanto Rousseau pensa a conservação da República pela chave da confluência das vontades de todos os cidadãos na vontade geral do soberano.

⁴¹ Cabe observar, que embora admirasse certos aspectos da legislação espartana que teria sido elaborada por Licurgo, Maquiavel se mostra muito mais favorável à República romana como modelo a ser imitado. Além disso, o autor florentino não interpretava a política de Esparta como caracterizada pela soberania popular como podemos verificar na primeira parte dos *Discursos*, capítulo 6, no qual Maquiavel identifica a cidade como sendo governada pelo rei e por um pequeno senado, de modo que a nobreza monopolizava os cargos públicos e a plebe ficava alijada do poder.

⁴² No nosso segundo capítulo, demonstraremos como esses dois modelos políticos antigos contribuíram para a formação do ideário republicano de Rousseau.

⁴³ Ver mais em MOSCATELI, R. *Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem ordenada*. Trans/Form/Ação, v. 38, 2015.

⁴⁴ Verifica-se no pensamento de Maquiavel, segundo o Glossário realizado por Patrícia Fontoura Aranovich presente nos *Discursos* (edição Martins Fontes) -, duas formas de liberdade: a interna e a

dificuldade será agir em concordância irrestrita com esse amor quando as circunstâncias demandarem. O autor ilustra que:

Nada deu mais trabalho aos romanos, no seu triunfo sobre os povos vizinhos e em parte das províncias distantes, do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade, e estes a defendiam com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù*. Porque muitos exemplos mostram os perigos a que expuseram para mantê-la ou recuperá-la, que vinganças levaram a cabo contra aqueles que os privaram da liberdade. (MAQUIAVEL, 2007, p.185/186)⁴⁵

O diplomata florentino ressalta que uma dificuldade⁴⁶ desse naipe se apresentou em Roma, no momento em que os antigos romanos haviam triunfado em uma batalha⁴⁷. Tratava-se, na ocasião, de assegurar e defender a liberdade por intermédio de um conjunto de instituições políticas, quando elas estavam expostas ao perigo.

Maquiavel elucida essa situação no capítulo II do Livro segundo dos *Discursos* que se intitula *Com que povos os romanos tiveram de combater e com que obstinação eles defendiam sua liberdade*. Nesse capítulo, o autor demonstra o enorme trabalho que os romanos tiveram para triunfarem sobre os povos vizinhos, justamente devido ao amor que aqueles povos nutriam pela liberdade e uma tenacidade invejável para defendê-la. Isso ocorria porque a engrenagem que movia o comportamento dos povos antigos era a paixão que eles alimentavam pela liberdade⁴⁸.

externa. Existe liberdade externa quando, a despeito da forma de governo interno, seja o principado ou a república não se encontram subordinados a outras *Civitas*. Tal liberdade é fundamentalmente importante no que se refere à genealogia da cidade. No tocante à liberdade interna, equivale à liberdade republicana no governo misto, isto é, quem governa não é um príncipe ou facção. No caso do principado, podem existir leis que proporcionem um ambiente favorável à liberdade, no entanto, isso por si só não constitui a liberdade na exata acepção do termo. Em relação ao governo dirigido por facções, a saber, de uma república governada por partidos, atesta-se uma avançada queda da liberdade. Ademais, nesse tópico versaremos sobre a liberdade da cidade (externa) e posteriormente a liberdade dos cidadãos (interna) como um fundamento da vida republicana, quando tratarmos no tópico seguinte da questão dos humores na república.

⁴⁵ *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

⁴⁶ Como enfatiza Newton Bignotto (2003).

⁴⁷ Refere-se à batalha que os romanos travaram contra Veios (antiga cidade da Etrúria, hoje - Toscana). Veios foi tomada por Roma em 396 a. C., após o cerco. A guerra durara quase um século, com duas longas tréguas). Assim, afirma Maquiavel no capítulo 2 do Livro segundo, dos *Discursos*. Montesquieu, por sua vez, no capítulo I, das *Considerações*, também ao se referir a mesma batalha, narra que ela "(...) durou dez anos. Viu-se uma nova técnica entre os Romanos e outra maneira de fazer guerra: seus sucessos foram mais estrondosos; eles aproveitaram melhor as vitórias; fizeram maiores conquistas; assentaram mais colônias. Enfim, a tomada de Veios foi uma espécie de revolução" (Montesquieu, 2005, p. 97).

⁴⁸ Investigaremos a noção de liberdade na república no próximo tópico.

Na percepção do pensador de Florença, nesse afeto compreende-se com clareza a origem da passionalidade de um povo pela liberdade por intermédio de suas experiências. A experiência confirma que os povos apenas se enriquecem e se tornam poderosos quando vivem em um governo no qual prevalece a liberdade⁴⁹. Nos termos maquiavelianos, “é fácil entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres” (MAQUIAVEL, 2007, p.186)⁵⁰. O núcleo duro de uma ordem republicana, portanto, é a liberdade, identificada por Maquiavel – no capítulo II dos *Discursos* - claramente como o bem comum, constatado assim apenas nas repúblicas, ou seja,

(...) sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados. (MAQUIAVEL, 2007, p.187)⁵¹

Na leitura de Bignotto (2003), é o bem comum e não o interesse particular⁵² que firma a robustez de uma República. Podemos afirmar seguramente que o bem

⁴⁹ Nesse caso, especificamente a liberdade interna. Isto é, quando o próprio povo se governa.

⁵⁰ *Discursos*, Livro segundo, Cap. 2.

⁵¹ *Discursos*, Livro segundo, Cap. 2.

⁵² Na visão de Moscateli, ainda que indubitavelmente o bem comum deva prevalecer sobre o interesse particular, o que está em jogo na ordenação republicana, no entanto, não é meramente que os cidadãos sacrifiquem seus interesses particulares em prol da coisa pública. No plano teórico de Maquiavel, essa questão possui uma complexidade maior, como ele explica no capítulo 28, da terceira parte, dos *Discursos*, e, igualmente, no livro 7, da *História de Florença*. Nesses momentos, o secretário florentino assinala que é necessário conceder espaço para que os cidadãos satisfaçam seu desejo de grandeza pessoal, ou seja, de adquirir reputação e destaque dentro da cidade. Todavia, isso tem de ser feito por vias públicas, de forma que beneficiem a cidade, e não por vias privadas, que são nocivas. Nas palavras do autor, “(...) há dois modos de conquistar reputação nas cidades: por meios públicos ou por meios privados. Por meios públicos, ela é conquistada por quem vence a batalha, ocupa uma cidade, cumpre uma missão com presteza e prudência, dá conselhos sábios e vantajosos à república; por meios privados, é conquistada por quem beneficia este ou aquele cidadão, defendendo-o com dinheiro, alcançando-o cargos não merecidos e agradando à plebe com jogos e doações públicas. Desse modo de proceder nascem as facções e os partidários, tornando-se, portanto, prejudicial a reputação granjeada dessa maneira; mas deixa de sê-lo quando não acompanhada por facções, porque então se funda num bem comum, e não privado”. (Maquiavel, 2007, p. 422). A mesma ideia encontra-se nos *Discursos*, onde se lê: No modo público, o cidadão, aconselhando bem e agindo melhor em prol do bem comum, granjeia reputação. A essa honra os cidadãos devem encontrar todos os caminhos abertos, oferecendo-se prêmios aos conselhos e às obras para que com eles se obtenham honra e satisfação. E, quando for pura e simples, a reputação ganha por tais vias nunca será perigosa, mas a reputação ganha por vias privadas – o outro modo de que falamos -, será perigosíssima e de todo nociva. As vias privadas consistem em fazer benefícios a este e àquele, emprestar-lhe dinheiro, casar suas filhas, defendê-lo dos

comum é visto apenas nas ordenações republicanas, escreve o comentador. Pocock (1975), ao interpretar o sentido de República em Maquiavel, advoga que a República é o bem comum. Ela é o modelo político pelo qual os cidadãos orientam sua conduta pública e todas as suas ações em concordância com este bem, dedicando sua vida à república. A República se estrutura na *vida activa*, precisamente, na ação do cidadão⁵³.

No regime republicano exposto por Maquiavel, também se constata que as leis ocupam uma função decisiva. Nos *Discursos*, o florentino imputa às leis da República um efeito educativo sobre os cidadãos e as compreende como cruciais para que eles aprendam a agir em prol do bem comum. Em seus termos: “os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis dos tumultos que muitos condenam sem ponderar” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22)⁵⁴. Assim, as boas leis criam uma necessidade para que os homens ajam bem, inclusive porque elas são capazes de refrear a tendência ao mal que parece se manifestar sempre que eles podem se entregar livremente aos seus desejos. A maneira como Maquiavel pensa o regime republicano e seus constantes elogios a Roma revela também a sua maior preocupação em relação à república: o choque do tempo⁵⁵ e a atuação da fortuna na existência dos corpos políticos. A compreensão do sentido de “fortuna” pressupõe, primeiramente, o entendimento da noção de “*virtù*”. *Virtù* é uma qualidade⁵⁶ (*virtus*) que confere a seu possuidor maiores chances de ser beneficiado pela Fortuna, isto é, a *virtù* é a potência e a capacidade de realização, ao passo que fortuna é uma força limitadora e que dirige os desejos humanos. Os humanistas forjaram seu conceito de *virtù* buscando, principalmente no pensamento de Cícero, as especificidades que definiam o *vir virtus* e incorporando a essas especificidades os valores cristãos. Inserida em uma relação de equilíbrio, tornou-se necessário retornar e reelaborar a noção de fortuna, fazendo-a coadunável com a ideia de uma providência divina. Não tendo sentido, a partir de então, falar em *virtù* apenas como a capacidade de suplantar os infortúnios da fortuna e elevar-se aos fins humanos mais nobres. O homem de *virtù* é

magistrados, prestando favores privados semelhantes, que fazem partidários e estimulam os que são assim favorecidos a corromper o público e enfraquecer as leis. (Maquiavel, 2007, p. 406).

⁵³ Como foi demonstrado anteriormente pela via interpretativa de Helton Adverse (2013).

⁵⁴ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 4.

⁵⁵ Adiante veremos que essa é uma das causas da corrupção política.

⁵⁶ Para um aprofundamento, sugere-se a leitura de *Maquiavel*, Quentin Skinner (1988). Acerca do tema da *virtù* e fortuna nos pautaremos, sobretudo por essa leitura.

aquele capaz de se impor frente às forças da fortuna e fazer o seu próprio destino.

No pensamento de Maquiavel, a análise da “*virtù*” e “*fortuna*” são direcionadas para a reflexão política. Verifica-se que a disparidade entre elas fundamenta o modo como Maquiavel elabora a questão da ação política: o triunfo ou o insucesso da ação relaciona-se com um desses polos, sendo que um deles foi o motivo para uma coisa ou outra. Do capítulo VI ao IX de *O Príncipe*, e o capítulo I do livro II dos *Discursos*, Maquiavel examina a questão da busca ou conquista⁵⁷ do poder. E nessas passagens encontramos o esclarecimento do florentino sobre *virtù/fortuna*. A conquista de um estado por *virtù*, afirma Maquiavel, é o fruto da habilidade de um homem ou de homens políticos. Habilidade que pode ser dividida por um elemento moral: coragem, vigor, disposição e ousadia, e um elemento cognitivo: inteligência no agir e conhecimento técnico. Em linhas gerais, a “*fortuna*” é a ocasião que testa o homem político e, ao mesmo tempo, lhe permite demonstrar seu valor. A fortuna também pode ser compreendida como a circunstância em que os acontecimentos se desenvolvem. Nesse sentido, Maquiavel a identifica no capítulo XXV de *O Príncipe* como “a qualidade do tempo⁵⁸”, e tal ponto de vista encontra-se ligado à temporalidade na qual a ação política se realiza estando pertinente à ideia de contingência. Diante disso, a *virtù* aparece como a capacidade de atender ao que se apresenta como novo, inesperado ou adverso, isto é, habilidade para resistir e manejar aquilo que é incerto. Assim, a noção de *virtù* em Maquiavel tem um sentido prático e a visão acerca da contingência inscreve fortuna e *virtù* em uma correlação na qual se constata uma dialética ininterrupta ou recíproco envolvimento em que não há prioridade e tampouco prevalência de uma sobre a outra, como bem sublinhou Skinner (1988). Dito isso, vamos tentar entender doravante a contribuição de Montesquieu para a noção de república.

No Século das Luzes, antes de Rousseau nos oferecer a sua perspectiva

⁵⁷ No capítulo I, do livro segundo, dos *Discursos*, por exemplo, tendo Roma como arquétipo político, ele escreve: “(...) se nunca houve república que tenha conquistado o que Roma conquistou, é porque nunca se encontrou república que fosse ordenada de tal modo que pudesse conquistar como Roma. Porque foi a *virtù* dos exércitos que lhe permitiu conquistar o império, e foram o seu modo de proceder e o modo como ela própria era constituída, estabelecido pelo seu primeiro legislador, que lhes permitiram conservar o que fora conquistado”. (Maquiavel, 2007, p. 182).

⁵⁸ Contudo, o autor florentino adverte que “quando um príncipe se apóia totalmente na fortuna, arruína-se segundo as variações daquela. Também julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades do tempo, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder”. (Maquiavel, 1996, p. 132).

republicana, Montesquieu⁵⁹, nas suas obras *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência* e no *Espírito das Leis*, contribuiu significativamente à formação do pensamento republicano no terreno teórico⁶⁰. A análise exposta por Montesquieu no tocante à vida civil republicana nos primeiros livros *Espírito das Leis* confirma o notável liame que existe entre ele e a tradição do Humanismo Cívico como assinalaram Pococok (1975) e Skinner (1996). Na interpretação de Céline Spector (2004), a tese da República exposta pelo Barão de La Brède em sua explicação acerca das diversas formas de governo repousa em vários argumentos empregados na defesa da vida cívica desde os tempos que antecederam o Renascimento em Florença. Nessa direção, as instituições e a investigação a respeito da natureza da democracia⁶¹ comprovam a prevalência do legado aristotélico⁶² e

⁵⁹ No exame que será realizado sobre a contribuição de Montesquieu à reflexão republicana, nossa exposição e comentários terão como base, acima de tudo, os trabalhos de Céline Spector (2004), Judith Shklar (1998), Eric Nelson (2004), Antônio Carlos dos Santos (2002), Fernando Figueiras (2008) e Newton Bignotto (2010).

⁶⁰ Newton Bignotto (2010) defende que a posição teórica de Montesquieu deve ser vista separadamente de sua convicção pessoal, uma vez que esta tinha como objetivo estabelecer uma crítica ao absolutismo, e não propriamente um desejo seu de modificar as instituições políticas francesas. M. Doringny (1990) sublinha que essa separação entre a posição teórica e a convicção pessoal não desvaloriza o pensador de Bordeaux, pois ele não temia confrontar os excessos da autoridade e os problemas do governo. Antônio Carlos dos Santos (2002) aponta que ao longo da década de 1780 o nome do autor do Barão de La Brède se tornou uma referência fundamental nas instâncias da vida política e literária da França em função da sua defesa da autonomia dos parlamentos e sua tolerância e moderação com as diferentes convicções religiosas e políticas. Starobinski (1990), por sua vez, ressalta que a prudência de Montesquieu não constituiu um obstáculo para a popularização de sua obra e o seu uso como ferramenta válida no combate às diversas expressões de despotismos. Devido a esse motivo, Montesquieu se associou de maneira decisiva à história do pensamento republicano.

⁶¹ No capítulo I, do livro segundo, do *Espírito das leis*, Montesquieu versa sobre a natureza de três diferentes formas de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. No capítulo II, analisa o governo republicano e as leis relativas à democracia. Para o pensador de Bordeaux, o regime republicano pode ser democrático ou aristocrático e “quando, numa república, o povo como um todo possui o poder soberano, trata-se de uma Democracia” (Montesquieu, 1997, p.45). A natureza de um governo é aquilo que faz com ele seja o que é, logo, no caso da democracia, é o fato de povo ser o detentor da vontade soberana e ser “o próprio soberano”. Em uma democracia, “o povo que possui o poder soberano deve fazer por si mesmo tudo o que pode realizar corretamente” (Montesquieu, 1997, p. 46). Em outro momento da mesma obra, precisamente no capítulo V, do Livro quarto, Montesquieu relaciona a República a democracia ao advogar que o princípio da República, a virtude política (o amor pelas leis e pela pátria) é “singularmente característico das democracias, somente nela o governo é confiado a cada cidadão. Ora, o governo é como todas as coisas do mundo: para conservá-lo é necessário amá-lo”. (Montesquieu, 1997, p. 75-76).

⁶² Trata-se do critério numérico empregado por Aristóteles no capítulo IX, do livro III, de *A Política*, para definir as diversas formas de governo. A saber, o estagirita defende que o que define um governo é o fato de quem desempenha o poder supremo na comunidade política. “Este poder só poderia estar nas mãos de um só, ou da minoria, ou da maioria das pessoas” (Aristóteles, 2002, p.105). Nesse caso, na monarquia, o poder é confiado a um só homem, na aristocracia confiado a mais de um e na república “a multidão governa para a utilidade pública” (Aristóteles, 2002, p. 106). Spector (2004) sustenta a hipótese de que ao diferenciar as formas de governo a partir de quem tem o poder soberano, isto é, se é

ciceroniano, em especial, quando o pensador de Bordeaux acentua a relevância dos grandes legisladores em cercear as inclinações anárquicas atinentes à democracia, de modo a estimular o poder deliberativo e judiciário ao povo e por não circunscrever o governo a uma elite. Além disso, em relação à questão dos costumes, ele apresenta a concepção de que a natureza e o princípio⁶³ do governo estão associados em uma junção que une bons costumes e boas leis. Sendo assim, corrobora o pressuposto de que a conservação das instituições republicanas pode ser realizada mediante os sentimentos patrióticos, isto é, com a primazia do princípio ou da paixão dominante que sustenta a natureza do governo, consubstanciada a bons costumes e boas leis.

Montesquieu atribui às leis a função de suscitar costumes virtuosos. Em sua percepção, embora as leis e os costumes sejam coisas distintas, elas mantêm uma relação dialética íntima, não apenas no sentido de que as leis contribuem para fomentar os costumes, mas também porque, complementa Céline Spector (2004), os costumes podem reforçar a internalização da obediência às leis e o respeito à ordem social. Nas palavras de Montesquieu:

Os costumes e as maneiras são práticas que as leis não estabeleceram, ou não puderam, ou não quiseram estabelecer. (...) Há esta diferença entre as leis e os costumes: as leis regem mais as ações do cidadão, e os costumes regem mais as ações do homem. Há esta diferença entre os costumes e as maneiras: as concernem mais à conduta interior e as outras à exterior. (MONTESQUIEU, 1997, 367).⁶⁴

Nesse sentido, a igualdade⁶⁵ e a frugalidade são condições básicas em uma República, mas que só estarão asseguradas se existirem instituições eficazes, hábeis em educar e bem orientar os costumes. Aqui Rousseau se aproxima bastante de Montesquieu, na medida em que também confere uma importância primordial na

um só, uma minoria ou a maioria, Montesquieu segue o critério numérico estabelecido por Aristóteles. Deve-se, contudo, esclarecer que o Barão de La Brède, diferencia claramente dois tipos de governo no qual só um governa. Escreve ele, “a monarquia é aquela em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos”. (Montesquieu, 1997, p. 45).

⁶³ No capítulo I, livro terceiro, d’*O espírito das leis*, Montesquieu diferencia nitidamente a natureza do governo e seu princípio. Em seus termos: “Entre a natureza do governo e seu princípio, há esta diferença: sua natureza é o que faz ser como é, e seu princípio é o que faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular, e a segunda, as paixões humanas que o movimentam”. (Montesquieu, 1997, p. 59).

⁶⁴ *O Espírito das leis*, Livro 16, Cap. 26.

⁶⁵ Mais adiante aprofundaremos essa questão.

relação entre leis, costumes frugais e instituições públicas para a realização da virtude e garantia da igualdade⁶⁶ na República.

O regime republicano instala uma esfera de organização do poder que tem como ponto de partida a distribuição do poder soberano e o destaque na virtude dos cidadãos. A República, na reflexão do pensador de Bordeaux, é um regime cuja isonomia encontra-se calcada na igualdade de participação no poder político edificado em uma ordem política saudável. Como temos sublinhado, na República, em oposição aos outros regimes, não se busca a vantagem de um ou de poucos, mas sim o benefício para o coletivo. Aqui, o bem comum⁶⁷ é o bem público e é nesse cenário que se insere a noção de pátria. Desse modo, não se pode conceber uma República sem pátria. Esta é o espaço comum e público – oposto ao que é privado e, ao mesmo tempo, pode ser considerada um afeto. A pátria envolve amor, identidade, pertencimento. Haja vista a necessidade de cidadãos virtuosos, comprometidos com a República, que visem o bem da sociedade política de forma integral.

Conforme Newton Bignotto (2010), as ligações de Montesquieu com a linhagem republicana foram fixadas, antes de tudo, por sua primorosa análise sobre a história antiga. Pode-se fazer essa constatação mediante a leitura de suas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*⁶⁸. O estudo da história de Roma foi, até meados do século XVIII, o viés mais convencional para se atingir a questão da República. Esse campo, como verificamos, foi explorado antes por Maquiavel. Também repercutiu no pensamento de Rousseau como podemos perceber em vários momentos do *Contrato Social*⁶⁹. Enfim, o Barão de La Brède foi para a última metade do século dezoito o que Maquiavel⁷⁰ havia sido para o seu século, ele apresentou os termos pelos quais o republicanismo seria discutido⁷¹.

⁶⁶ No segundo capítulo retomaremos essa ideia.

⁶⁷ No capítulo XVI, do livro oitavo, *d'O espírito das leis*, ao analisar as propriedades distintivas da república, Montesquieu compara o tema do bem comum em dois tipos de república: a grande e a pequena. Afirma o filósofo de Bordeaux, numa grande república, o bem comum é sacrificado a mil considerações, é subordinado às exceções, depende dos acidentes. Numa república pequena, o bem comum é mais bem percebido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menos amplos e, conseqüentemente, menos protegidos. (Montesquieu, 1997, p. 164).

⁶⁸ Doravante, vamos nos referir a essa obra simplesmente como "*Considerações*".

⁶⁹ No nosso quarto capítulo, vamos tratar de algumas instituições presentes no *Contrato Social* que foram influenciadas por instituições romanas.

⁷⁰ Thomas L. Pange (1973) defende que Maquiavel abriu caminho para Montesquieu pensar a República, ao passo que o pensador de Bordeaux preparou o caminho que posteriormente Rousseau iria trilhar.

⁷¹ Como assevera Judith Shklar (1998).

Vê-se na sentença inicial de Montesquieu, na análise de Judith Shklar (1998), que em sua obra sobre a antiguidade clássica, *Considerações*, ele sinaliza que em Roma os homens estavam sempre no *trabalho* ou na *praça pública*⁷², o que significa que eles também se ocupavam de assuntos particulares. Com isso, na referida obra, o filósofo de Bordeaux pretende ressaltar que Roma era, em seus primórdios, bem precária em se tratando de estrutura urbana, pois servia como espaço para armazenar os espólios de guerra de um povo frequentemente em conflito com os vizinhos. Já, em *Do Espírito das Leis*, ao correlacionar o expansionismo imperialista da Roma antiga com a Europa moderna, o autor francês nos convida a perceber as metamorfoses pelas quais a Europa passou, em decorrência das grandes navegações⁷³ e a maneira como esse fato a distanciou assombrosamente do ideário republicano antigo. Com as navegações irromperam novas direções, diálogos, descobertas, comércio, novas riquezas e, sobretudo, um novo tipo de poder. O resultado, julga Montesquieu, foi o de que alguns príncipes passaram a querer impor o modelo monárquico para o mundo, como o Império Romano o fez. O imperialismo entrou na ordem do dia do mundo europeu e Montesquieu vê o erigir dessa mentalidade como um fenômeno desalentador.

Ainda para Judith Shklar (1998) o império romano serviu à Europa como um exemplo terrível. A República, que o precedeu, não ganhou as bonitas cores que merecia. Não deveríamos nunca esquecer, como alerta o próprio pensador de Bordeaux, da peculiaridade beligerante dos romanos, uma vez que o Império Romano teve como únicas paixões a guerra e a conquista. A intérprete grifa também que Montesquieu compreende a história romana como um acontecimento implacável⁷⁴, pois assim o narra em seus últimos acontecimentos; Maquiavel, por sua vez, se

⁷² Nos termos do autor francês, “a cidade não tinha sequer ruas, se não se chamar por esse nome o prolongamento dos caminhos que davam nela. As casas eram colocadas sem ordem e pequeninas, pois os homens, sempre no trabalho ou na praça pública, quase não permanciam nelas” (Montesquieu, 2005, p. 86). Em linhas gerais, o romano se ocupava com a guerra, a agricultura e a política.

⁷³ No capítulo XXI, do livro vigésimo primeiro, *d’O espírito das leis*, Montesquieu busca dar conta de como a “descoberta” da Ásia, África e América pela Europa transformou brutalmente o comércio. O que reverberou no fortalecimento das monarquias. Diz o autor francês, “a bússola abriu, por assim dizer, o universo. Encontramos a Ásia e a África, das quais apenas conhecíamos algumas costas, e a América, da qual nada conhecíamos” (Montesquieu, 1997, p. 58).

⁷⁴ Entretanto, Shklar não deixa claro o que quer dizer com “acontecimento implacável”, abrindo horizonte para indagarmos em que sentido pode-se afirmar que a história romana que, contempla centenas de anos, foi um “acontecimento implacável”. Ora, em nossa percepção, a história de um povo não pode ser simplificada a um “acontecimento”, mas sim ser vista como uma abrangente série de episódios na passagem do tempo.

concentra nas Guerras Púnicas⁷⁵. Mas, no alvorecer desse empreendimento, o filósofo francês percorre todos os caminhos até o instante derradeiro. A sua visão política o aproxima da história e, assim como Maquiavel, Montesquieu também discorre acerca do heroísmo dos personagens romanos dotados de grande virtude e que foram decisivos para a grandeza da cidade. Basta ver nas *Considerações* e em *O espírito das leis*, que o Barão realiza diversas correlações entre os povos antigos e os modernos⁷⁶. Ademais, se Maquiavel utiliza do recurso histórico (Roma Antiga) com o objetivo de se aprofundar e entender o passado para poder explicá-lo e estabelecer comparações com o seu tempo, Montesquieu usa a história romana buscando entendê-la olhando além da superfície dos eventos, a fim de descobrir as causas mais amplas e profundas que produziram tanto a grandeza quanto a decadência de Roma.

O fascínio de Montesquieu⁷⁷ no que diz respeito ao período republicano de Roma se refere em particular às instituições republicanas e sua eficiência em se expandir. No entanto, ele também sabia de suas fraquezas e deficiências. Reconhecia, a título de amostra, que a potência romana destruíra os sustentáculos de sua liberdade e desencadeara a corrupção do corpo político. É interessante notar que o autor de Bordeaux demonstra como os romanos valorizavam os costumes que lhes eram pertinentes, aprendiam com os costumes militares dos outros povos e os imitavam quando julgavam vantajosos⁷⁸. Igualmente demarca como a conquista do território de Roma se deu a partir do esfacelamento de inúmeras outras culturas.

O objetivo de Montesquieu nas *Considerações* ao versar sobre Roma Antiga era, por um lado, desvendar quais foram os motivos que conduziram aquele povo tão poderoso e extraordinário ao declínio. A tese sustentada por ele ao longo da referida obra foi a de que a união entre a potência militar e a ambição desmedida de crescimento territorial acabou levando os romanos a cavarem a sua própria sepultura.

⁷⁵ Nesse ponto discordamos de Shklar, pois não vemos Maquiavel concentrado unicamente nas Guerras Púnicas ao versar sobre os romanos. Sobretudo porque o diplomata florentino igualmente analisou de maneira ampla vários outros períodos da história romana.

⁷⁶ Por exemplo, entre Roma e a Inglaterra nos capítulos 1 e 8 das *Considerações*, bem como no terceiro capítulo do livro 3 d'*O Espírito das leis*, em que lemos: "Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los além da força da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e mesmo de luxo".

⁷⁷ Ainda seguindo a interpretação de Judith Shklar (1998).

⁷⁸ Ao tratar do "aperfeiçoamento constante" dos romanos no capítulo 2 das *Considerações*, Montesquieu afirma, por exemplo, que ao conhecerem a espada espanhola os romanos abdicaram da sua e passaram a usar a espanhola.

De acordo com Montesquieu se, por um lado, é justamente na junção desses aspectos que se oculta a explicação que nos possibilita compreender o declínio da República romana; por outro lado, o Barão de La Brède se empenhou em investigar quais circunstâncias tornaram exequível o advento de uma República capaz de produzir tantas façanhas e paralelamente perdurar durante tanto tempo. Ele advoga que o ponto nevrálgico para se entender a grandeza romana encontra sua raiz no elemento institucional e, particularmente, na virtude. Os romanos eram virtuosos e amavam a igualdade. Assim, mesmo mergulhados em imbróglios e ganâncias em seu interior, os romanos tiveram destreza em balancear essas pressões por meio de um intrincado arranjo de instituições que conseguia manter o equilíbrio tornando a República esplêndida, visto que, desde seu nascimento, afirma Montesquieu, a constituição romana demonstrou uma desenvoltura irrefutável para reparar os abusos de poder, seja à custa do espírito do povo, da robustez do Senado ou pela autoridade dos magistrados.

Em *O espírito das leis*, Montesquieu define o governo republicano como aquele no qual o povo, integralmente, ou apenas uma parte dele, detém o poder soberano. Uniformemente Rousseau também preconizará que o povo deve reter e desempenhar a soberania. Ela se originará do povo e será inalienável e indivisível. Voltando a Montesquieu, vemos que ele, além de definir o governo republicano nesses moldes, divide a República em duas possibilidades: democrática (o povo como o todo possui o poder soberano e é ao mesmo tempo monarca e súdito) e aristocrática (quando o poder soberano encontra-se nas mãos de uma parcela do povo). A Monarquia é o regime no qual apenas um governa, mas se orienta por leis estabelecidas; ao passo que no Despotismo um único - sem leis e normas – manda e desmanda conforme sua vontade arbitrária⁷⁹. Da natureza⁸⁰ que caracteriza cada regime, se originam as leis fundamentais ou, precisamente, a constituição política. Certificamo-nos que, nessa obra, Montesquieu utiliza o termo “república” para designar o governo republicano. A acepção de “República” segue a tradução etimológica convencional do latim: *res*

⁷⁹ Para um estudo aprofundado das formas de governo em Montesquieu, sugerimos ver mais em Catherine Larrère (1979) e Paul Vernière (1977).

⁸⁰ Eric Nelson (2004) alerta que no *Espírito das Leis* Montesquieu emprega o termo “natural” em dois significados diferentes: o primeiro concerne às leis naturais, relativas à natureza das coisas que governa o mundo material. E o segundo diz respeito às leis morais embutidas na natureza; Montesquieu reforça essa segunda perspectiva nas *Cartas Persas*.

publica ou coisa pública. Quando o autor utiliza o termo “República” para indicar a forma de governo, ele está se referindo ao governo republicano que, como já vimos, pode ter a forma de democracia⁸¹ (popular) ou aristocracia⁸². No Livro quarto da Primeira parte d’ *O Espírito das Leis*, Montesquieu explica que a República é o regime da virtude política. Em suas palavras,

Podemos definir essa virtude como o amor pelas leis e pela pátria⁸³. Este amor, exigindo sempre a supremacia do interesse público sobre o interesse particular, produz todas as virtudes individuais; elas nada mais são do que esta supremacia. (MONTESQUIEU, 1997, p. 75).⁸⁴

O amor ao qual o Barão de La Brède menciona é uma peculiaridade das formas democráticas. Apenas nesse modelo político cada cidadão é depositário do governo e a preservação dele deriva desse amor, que deve inspirar os cidadãos. Em seguida - no Livro quinto -, Montesquieu declara que a virtude em uma República é um afeto

⁸¹ Segundo Albert Sorel (1887), Montesquieu preconiza que o governo democrático tem como marca a liberdade e é aquele no qual o povo é o soberano. Os exemplos de Repúblicas sob a forma democrática para ele são Atenas, Esparta e Roma. Uma República assim constituída comporta um pequeno território; os cidadãos se ocupam da política e o seu espírito tem como base a frugalidade, a moderação, o trabalho, a tranquilidade e a ordem. Em tal arranjo político, o corpo do povo ou a assembleia dos cidadãos elaboram as leis e desempenham o poder soberano; eles escolhem quem serão os magistrados e praticam a verdadeira igualdade que consiste em obedecer e comandar os seus iguais. Nesse regime político, se fixa um profundo sentimento de solidariedade social; se desenvolve a ideia de interesse comum e das necessidades da sociedade; o desenvolvimento igual de toda coisa pública possibilita formular instituições políticas que divergem da insubordinação, do egoísmo e concupiscência que todo homem traz consigo. Tais condições peculiares à República democrática engendram a sua razão de ser. É, em função disso, que Montesquieu conclui que os fundamentos desse modelo são a igualdade e a liberdade e o seu princípio a virtude política. Aqui divergimos de Sorel, uma vez que se reportarmos aos primeiros capítulos do livro 11 d’ *O Espírito das leis*, observa-se que para Montesquieu a liberdade não se configura em uma particularidade dos governos democráticos, tampouco via de regra dos republicanos, mas dos Regimes moderados. Nesse sentido, as monarquias e as repúblicas, que consigam distribuir e preservar os poderes de maneira equilibrada se encaixam em tal arranjo político.

⁸² Para Albert Sorel (1887) em Montesquieu verificamos que a virtude política não seria um princípio importante no caso de uma República aristocrática, isto é, o modelo no qual a soberania reside nas mãos apenas de alguns. De acordo com o pensador de Bordeaux, Veneza e Polônia se configuravam em exemplos desse formato político que ainda não havia desaparecido naquela época. No entanto, ele assevera que essas repúblicas eram imperfeitas devido à quantidade de privilégios dos nobres e o profundo desequilíbrio entre os poderes, além disso, possuíam uma enorme debilidade em seu direito público, o qual ninguém respeitava.

⁸³ Em nota, seguindo o raciocínio de Bossuet, Montesquieu declara que, a essência de um romano era o amor por sua liberdade e por sua pátria. Uma dessas coisas o fazia amar a outra porque, como amava a sua liberdade, amava também a sua pátria como uma mãe que o alimentava com afetos generosos e livres. Sob o nome de liberdade, os romanos imaginavam, tal como os gregos, uma ordem política na qual os cidadãos fossem subordinados apenas à lei e que a lei fosse mais potente que os homens.

⁸⁴ *O espírito das leis*, primeira parte, Livro quarto.

singelo: o amor pela República, que se refere a um sentimento e não a uma afluência de conhecimentos. Ele requer costumes genuínos e essa pureza fomenta o amor pela pátria. “O amor pela pátria acarreta a pureza dos costumes, e a pureza dos costumes acarreta o amor pela pátria” (MONTESQUIEU, 1997, p. 83)⁸⁵. Logo, aquele que menos atender às suas paixões particulares, mais habilidade terá de se confiar aos interesses gerais. Em Montesquieu, a virtude não é o objetivo da República, e sim o princípio (paixão) que deve movimentá-la. Como ele enfatiza em *O espírito das leis*⁸⁶, além do objetivo geral de se manter, cada República pode ter um objetivo específico que lhe é próprio; o de Esparta era a guerra e o de Roma era a expansão⁸⁷.

Ainda em *O espírito das leis*, Montesquieu sustenta que a virtude política é o “princípio”, a “alma⁸⁸” da vida republicana. Pois se a República exige que todos governem e que nenhum de seus membros explore outro, cada cidadão individualmente deve ter maestria suficiente para reconhecer o seu próprio bem no bem de todos. Convém a cada cidadão converter seu desejo de liberdade pessoal ou autogoverno em um desejo de autogoverno de todos. Destarte, todo desejo pessoal que comprometa a liberdade do outro deve ser rejeitado. Embora todo cidadão, como defende Montesquieu, tenha que abrir mão de si próprio, deve ter uma contínua preferência pelo interesse público ao invés do seu interesse próprio, ou seja, pelo próprio interesse ser capaz de compartilhar o interesse público com todos. A satisfação dos interesses ou desejos acontece no seio da vida pública e se consagra com a lei. Na elaboração e execução da lei, o cidadão deve buscar alcançar o seu próprio bem ambicionando que seja ou esteja em conformidade com o bem geral na expressão da lei, ou então fazer com que ele se torne o objetivo de todos.

Paul Rahe (2001) sustenta que quando Montesquieu discute acerca da virtude ele tem como intuito demonstrar que a paixão pela igualdade constitui um traço da virtude política que deve existir nas repúblicas. Considerando a possibilidade de ser interpretado de maneira equivocada, isto é, que a noção de virtude a qual está se

⁸⁵ *O espírito das leis*, Livro quinto, Cap. I.

⁸⁶ Livro Onze, Cap. 5.

⁸⁷ Nesse ponto, Rousseau discorda de Montesquieu, pois defende que a virtude política era o objetivo de Roma.

⁸⁸ Como lemos no *Espírito das leis* e igualmente como bem destacou Thomas L. Pangle (1973), cada forma de governo no pensamento de Montesquieu possui uma alma ou princípio dominante. Isto é, uma força motivadora que impulsiona os cidadãos a agirem.

referindo fosse lida como um princípio moral, cristão ou mesmo filosófico. O autor *d’O Espírito das Leis* ressalta persistentemente que a virtude se define como amor às leis e à pátria e indica que a virtude política⁸⁹ apenas pode ser vista como virtude moral no sentido de ser uma ponte para chegar ao bem geral. Montesquieu tem a convicção de que a virtude política é a qualidade que incentiva nos homens o amor ao bem comum, sendo a virtude mais importante e útil para a República. Eric Nelson (2004), por sua vez, adverte que, de acordo com Montesquieu, a virtude no contexto republicano é entendida como amor à pátria e não deve ser confundida com uma virtude moral ou cristã.

Quando Montesquieu pensa o conceito de virtude, também considera o mesmo significado do termo “virtude” utilizada por Cícero, oriundo da noção de virilidade ou potência. Em suas palavras:

Mas o Romano, cada um mais robusto e aguerrido que seu inimigo, contava sempre era consigo. Ele tinha uma coragem natural, quer dizer, essa virtude que é a consciência da própria força. (MONTESQUIEU, 2005, p. 103)⁹⁰

A saber: na nossa competência para agir com as forças que nos são intrínsecas, a de manifestar as nossas próprias convicções, de conquistar o nosso próprio destino. Leo Strauss (1992) alega que a virtude sintetiza o bem da sociedade, o bem de todos. Depreende-se com isso que a virtude orienta a vida em sociedade. O que nos leva a perguntar: por quais razões os homens renunciariam seus interesses particulares em nome da vida coletiva? Ou como questiona Leo Strauss, quais seriam os objetivos válidos o suficiente para que os homens se preocupassem com os outros, na percepção de Montesquieu? De acordo com o intérprete, valeria a pena agir em prol do bem comum em nome da liberdade, da estabilidade política e da segurança. Por tal finalidade, os homens se inclinam a agirem de modo virtuoso. Além do mais, a virtude

⁸⁹ Na edição d’ *O espírito das leis*, coleção Os Pensadores, consta – após o prefácio - uma advertência de Montesquieu na qual ele afirma que “é preciso observar que o que chamo virtude na república é o amor à pátria, isto é, o amor à igualdade. Não é absolutamente moral, nem virtude cristã, é virtude política; e essa é a mola que faz mover o governo republicano (...) a maior parte das passagens em que me servi da palavra virtude *coloquei* virtude política”. (Montesquieu, 1997, p. 31). A presente “advertência”, segundo a edição Laboulaye, não constava nas primeiras edições da aludida obra. Ela foi escrita com o objetivo de responder às críticas que vinham sendo disparadas contra o Barão de La Brède, as quais avaliava como uma ignomínia e praticamente um crime de lesa-majestade, o de que um autor francês do século XVIII “não fizesse da virtude um princípio da monarquia”.

⁹⁰ *Considerações*, Cap. 2.

é o princípio da República, porque ressalta o elo passional dos cidadãos com o corpo político guiando-os a atuarem em sintonia com seus afetos. Logo, não estamos diante de um desfecho a partir de uma reflexão que fatalmente poderia conduzir o cidadão a avaliar ações diferentes dos seus interesses.

Pela maneira como a virtude política foi definida por Montesquieu, é possível entendermos a sua aplicabilidade em uma República que tem como forma política a democracia, que é o governo republicano *par excellence*, nos seguintes termos: “O amor pela república, numa democracia, é o amor pela democracia; o amor pela democracia é o amor pela igualdade” (MONTESQUIEU, 1997, p. 84)⁹¹. Nesse sentido, a virtude política demanda que os cidadãos amem a pátria bem como a igualdade e as leis. Eles devem amar a igualdade e ter em vista que o corpo político pode estabelecer a distinção⁹² e a possibilidade de conflitos entre seus membros fazem parte dinâmica política.

1.2 Liberdade e Igualdade

Compreendida a relevância crucial da virtude política para a República no arranjo teórico de Montesquieu, podemos avançar nossa explanação buscando estudar mais dois alicerces de sustentação da República que se evidenciam na reflexão dos expoentes da vertente republicana. Sendo assim, arriscamos a preconizar que ao examinarmos a República na companhia de Rousseau nota-se a presença de dois pilares fundamentais: a liberdade e a igualdade. Ambas as noções se destacam no arcabouço teórico rousseauísta e ocupam o centro da ordem republicana. Antes de se compreender em que consistem esses fundamentos na filosofia política apresentada

⁹¹ O *espírito das Leis*, Livro Quinto, Cap. II.

⁹² A distinção entre os cidadãos e à possibilidade de conflito entre eles remete a uma questão de extrema relevância não só para a compreensão de Montesquieu concernente a liberdade republicana, mas também para a de Maquiavel. Nas *Considerações*, especialmente nos capítulos 8 e 9, o autor trata das divisões que sempre existiram em Roma e da guerra oculta que era travada entre os grupos que a compunham – patrícios X plebeus nos primeiros séculos, nobreza X populacho (*bas peuple*) posteriormente -, as quais eram absolutamente necessárias para a liberdade política da cidade. Em seus próprios termos, Montesquieu se aproxima da tese maquiaveliana sobre a importância dos tumultos em Roma – os quais eram motivados, segundo o secretário florentino, pela oposição dos humores dos grandes e do povo – como causa da liberdade da república. Trata-se de um tópico relevante de ambos os pensadores no tocante à República e deve estar bem claro para nosso leitor, acima de tudo, porque ela é diferente da que Rousseau apresentará sucessivamente.

pelo autor do *Contrato social*⁹³, buscaremos entender como esses sustentáculos são concebidos pelos expoentes da tradição republicana que precedem Rousseau.

Tendo em vista que foram perscrutadas algumas ideias e idiosincrasias no tópico anterior, inerentes à República, situadas no eixo estruturante dos principais autores do pensamento republicano, analisaremos a partir desse momento a igualdade e a liberdade enquanto suportes para a preservação da República. Deve-se reportar, como ponto de partida, o *Livro primeiro, Da república*, no qual Cícero adverte:

(...) a liberdade não pode habitar em nenhum Estado, salvo naquele onde o poder supremo pertence ao povo. É preciso reconhecer que não existe bem mais agradável e que, se ele não é igual para todos, não existe mais liberdade. (CÍCERO, 1994, p. 39).⁹⁴

Pensar a existência da liberdade a partir desses termos, ou seja, quando ela encontra-se abonada pela comunidade política e pode ser percebida na medida em que o povo detém o *poder supremo*, nos conduz fatalmente a Rousseau que absorve essa herança republicana de Cícero quando delimita no *Contrato Social* uma recôndita ligação entre a liberdade política e o desempenho da soberania pelo povo, isto é, na participação direta dos cidadãos na vida pública⁹⁵. Em Cícero, uma reflexão acerca da liberdade entendida a partir dessa peculiaridade depreende-se, inicialmente, uma compreensão do que vem a ser a igualdade e sua relação com a liberdade.

Nota-se, ainda no *Livro primeiro*, que Cícero considera a lei o nexa que liga “toda a comunidade cívica” e “o direito estabelecido pela lei é igual para todos”, pois é em virtude do direito ancorado na associação dos cidadãos que ele poderá se conservar. A lei, nesse sentido, tem a missão de estruturar a República e assegurar uma igualdade de direitos. Sem essa igualdade, na visão do autor romano, será

impossível equalizar os talentos, e não há dúvida de que os direitos de todos os que são cidadãos do mesmo Estado devem

⁹³ Faremos isso apenas no nosso segundo capítulo.

⁹⁴ (...) *la liberté ne peut habiter dans aucun État sauf dans celui où le pouvoir suprême appartient au peuple. Il faut reconnaître qu'il n'existe pas de bien plus agréable et que, si elle n'est pas égale pour tous, ce n'est pas non plus la liberté. La république*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

⁹⁵ Essa ideia será retomada no segundo capítulo.

ser iguais. E o que é um Estado senão uma associação de direito entre os cidadãos? (...) (CÍCERO, 1994, p. 40/41).⁹⁶

Avalia-se que somente tendo essa universalidade de direitos haverá uma igualdade real. No mesmo livro (primeiro), Cícero fixa uma distinção entre os indivíduos com alta propensão ao desempenho da virtude e aqueles com baixa tendência para o mesmo desempenho buscando demonstrar que ambos, apesar dessa diferença, são necessários para a sobrevivência de todo o povo. A esse exemplo segue a declaração de que: quando observamos a natureza é possível perceber que alguns homens são excelentes na prática da virtude, o que pressupõe que eles deveriam governar os mais frágeis, contudo, afirma Cícero: pela mesma observação vê-se também que para que os frágeis se deixem governar ou obedeçam aos excelentes é necessário que eles tenham essa tendência.

Com essa ilustração, ele tem como objetivo inserir sua tese a respeito da igualdade proporcional⁹⁷. A tese ciceroniana estabelece uma contraposição à recorrente ideia de paridade ou distribuição de honra e funções em inúmeros arranjos políticos, fundamentada em uma suposta igualdade numérica. Essa concepção de igualdade, argumenta Cícero, expressa uma falácia, pois julga-se basear no princípio da igualdade proporcional, mas, em via de fato, beneficia mais o superior e menos o inferior.

A partir do momento em que um regime político decide se dirigir pela paridade, a igualdade real é solapada. Diferentemente, quando em uma comunidade política os cidadãos são divididos por merecimento do baixo para o alto em uma ordem política legítima, existe a igualdade proporcional, posto que cada cidadão ocupa uma posição numa hierarquia. Cícero alega que tal formato político é mais eficaz em termos institucionais, em uma constituição mista como foi a República romana, caracterizada por uma combinação de direitos, deveres e funções singulares a cada classe política.

⁹⁶ (...) *impossible d'égaliser les talents, il n'est aucun doute que les droits de tous ceux qui sont les citoyen du même État devraient être égaux. Um État est-il em effet rien d'autre qu'une association de droit entre citoyens? La République, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).* A tradutora Esther Bréguet observa que há uma lacuna de duas páginas depois desse fragmento e posteriormente a essa lacuna lê-se "*ceteras... res publicas ne appellandas quidem*", que, em sua interpretação, refere-se aos Estados que, na visão dos monarquistas, não merecem este nome e cuja a descrição ainda que contínua no capítulo sofre um hiato causado por uma nova lacuna.

⁹⁷ Para um aprofundamento, sugere-se a leitura: *Cicero's social and thought* – Neal Wood (1987), p.92-95.

Em Roma, independentemente da posição na hierarquia, todos tinham voz no governo.

Em Cícero, as discussões a respeito da constituição mista estão presentes em *Da república* e no *De Legibus*. Na primeira obra mencionada, ele vasculha o nascimento do povo romano e percorre a vida histórica apresentando pormenores acerca do surgimento, do desenvolvimento e da maturação, com efeito, explicita o despertar do que ele denomina de “forma ideal” ou, fundamentalmente, os desdobramentos que permitiram a culminância da constituição mista. O afincamento de Cícero em aclarar o processo histórico que levou os romanos a tal constituição tem como objetivo evidenciar as principais noções que compõem essa constituição e explanar outros estados, principalmente, os corrompidos, pois assim é que se encontra o estado romano no período em que ele escreve. A nosso ver, para Cícero, Roma alcança a “perfeição” ou estado ideal devido à natureza mesclada de sua constituição. Em nenhum momento em sua apresentação a República romana aparece como sendo, unicamente, uma “mistura”. O que se pode notar é o uso de uma variação considerável de termos equivalentes, tais como: “bem-ordenada”, “moderada e equilibrada” e “mistura igual”. Uma constituição, na percepção do autor romano - é preciso elucidar -, pode se caracterizar por uma mistura e mesmo assim não atingir o patamar desejado, isto é, o ideal, pois pode carecer de algo no arranjo que fomentou a harmonia entre as partes. Logo, não necessariamente uma combinação entre as formas tradicionais resulta na melhor mistura. Na visão de Cícero, Roma, Esparta e Cartago eram visivelmente estados definidos pela mistura de aristocracia, democracia e monarquia. Mesmo que à frente deles houvesse um rei, ou seja, que o aspecto monárquico aparentemente prevalecesse em face dos outros, o autor romano não vê a questão da prevalência de um aspecto político como um problema, o que ele deixa claro é a exigência de igualdade que a vida pública demanda. Igualdade que deve ser assegurada pela lei e na garantia de direitos e deveres. Não se subentendendo, com isso, que o exercício do poder fosse homogêneo, mas que a presença dos “elementos” de cada forma constitucional estivesse salvaguardada. Ainda que houvesse disparidade entre as formas, Cícero não admite que haja aí um problema, ao contrário, tal diferença é consentida. Nesse caso, Roma foi a República mais perfeita, pois conseguiu estabelecer um regime balanceado e manter a durabilidade por mais tempo que

Esparta e Cartago⁹⁸.

A igualdade e a liberdade servem de base para sustentação da República governada sob um regime misto, e cada qual contribui para a manutenção à sua maneira. Nesse cenário, Atkins (2008) destaca que Cícero preocupou-se em defender um grau significativo de liberdade popular acreditando que esse perfil seria o mais pertinente à República. Na leitura de Neal Wood (1987), o filósofo romano almeja resguardar um determinado grau de liberdade para todas as classes políticas da República e o maior alcance da liberdade notável em Cícero é a busca por abonar a todo cidadão o direito ao voto.

Para Neal Wood, a liberdade e a igualdade, compreendidas como fundamentos de conservação da República, possuem diferenças básicas. A liberdade – como participação política - aqui tem um sentido de impedir os ambiciosos proprietários que visam assegurar privilégios barganhando a classe governante e instalando pequenas tiranias. A igualdade, por sua vez, denota que a cada cidadão imbuído da sua posição social é atribuído uma série de direitos e deveres especiais. A instauração da igualdade e da liberdade tem como alvo a preservação da unidade da classe governante.

Com a retomada do republicanismo no decorrer da Renascença, constata-se na teoria política de Maquiavel a existência de uma íntima relação entre República e liberdade⁹⁹, que pode ser verificada no tratamento que o autor de Florença fornece à questão da fundação da República. Logo no primeiro capítulo dos *Discursos*, testemunhamos o secretário florentino iniciando sua análise a partir de uma semelhança que ele reconhece na fundação de Roma, Atenas e Veneza; a qual se refere ao fato de que essas repúblicas surgiram livres do domínio de outros povos. Depois de comprovar essa característica em comum, Maquiavel examina as várias espécies de fundação livre. Segundo ele, uma cidade pode ser instituída pelos seus próprios habitantes ou por estrangeiros, ela pode se encontrar em um ambiente propício para ser fundada ou não e as justificações para a dispersão das populações podem ter inúmeras causas. Tal categorização das possibilidades, no que tange à

⁹⁸ Para um aprofundamento sugere-se a seguinte obra: *Cicero's social and political thought*, Neal Wood (1987),

⁹⁹ Nesse primeiro momento, vamos continuar lançando luzes sobre a noção de liberdade externa. Vale lembrar que se trata daquela em que uma ordem política não se encontra sujeita a outra. Mais adiante – ainda nesse tópico -, ao analisarmos a questão dos humores a partir da relação entre conflito e liberdade será possível compreendermos a liberdade interna e assim a definiremos com clareza.

fundação das repúblicas, não deve, todavia, ser compreendida como uma regra histórica. Roma, por exemplo, independente de quem tenha sido seu fundador, seja Enéias, um estrangeiro, ou Rômulo, um nativo, alerta Maquiavel, o resultado foi o mesmo e o que o determinou foi substancialmente o traço livre que caracterizou a sua fundação, e não a maneira que o tornou possível de se concretizar. Nas palavras do diplomata florentino,

quem (...) examinar a edificação de Roma, se considerar que Enéias foi seu primeiro fundador, dirá que ela está entre as cidades edificadas por forasteiros; se considerar que foi Rômulo, dirá que é das edificadas pelos homens nascidos no lugar; seja qual for o modo considerado, verá que Roma teve um princípio livre, sem depender de ninguém. (MAQUIAVEL, 2007, p. 11).¹⁰⁰

No tocante à *História de Florença*, Maquiavel avalia, no livro terceiro, que o insucesso no desenvolvimento das instituições políticas de sua cidade natal é inerente ao começo de sua fundação que se deu a partir da expansão de outro povo. Ele escava fatos que antecedem à sua época, começando pelo período das invasões germânicas no Império Romano. Por meio dessa escavação, Maquiavel busca descortinar o passado e oferecer luzes que possibilitam um entendimento do presente. Mais que isso, apresenta uma notória comparação entre Roma antiga e Florença e também discute um fundamento extremamente relevante na República: a igualdade. Ele inicia sua contraposição perscrutando a diversidade de humores que desintegrou Roma e Florença. Afirma o autor,

As graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer são razão de todos os males da cidade; porque dessa diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas. (MAQUIAVEL, 2007, p. 157).¹⁰¹

¹⁰⁰ *Discursos*, Livro primeiro, Cap. I.

¹⁰¹ *História de Florença*, Livro terceiro, Cap. I.

O paralelismo entre as duas cidades protagonizado por Maquiavel introduziu uma polêmica discordância com a tradição humanista, que exaltava Florença justamente por julgar que ela se equiparava com Roma, mas não é o que pensa Maquiavel.

Para ele, romanos e florentinos lidaram com suas divergências de maneira totalmente distinta: os conflitos entre os nobres e o povo em Roma foram resolvidos por meio das discussões: em Florença, o desfecho foi o combate sangrento; em Roma eles o findaram com o advento de leis; quanto à Florença, se encerrou com o exílio e a morte de muitos cidadãos¹⁰². Em Roma se incentivou a *virtù* militar; em Florença ela foi completamente extirpada. A esses três efeitos se soma um quarto como contraposição, nos termos de Maquiavel: “em Roma, a igualdade entre os cidadãos levou à grandíssima desigualdade, enquanto em Florença, da desigualdade chegou-se a uma admirável igualdade” (MAQUIAVEL, 2007, p. 158) ¹⁰³. Abruptamente, com isso, Maquiavel inverte os termos da sua paridade entre Roma e Florença, pois se sabe que o conceito de igualdade tinha um teor positivo e uma relevância inquestionável em seu pensamento, bem como na perspectiva dos intelectuais da tradição republicana florentina.

Gisela Bock (1991) nos lembra de que nos *Discursos* Maquiavel declara que a igualdade é uma condição para uma verdadeira República e propõe uma igualdade constitucional. Para o autor florentino, a ordenação republicana exige que a igualdade não seja simplesmente econômica ou social, mas em especial legal e política, o que significa dizer que, antes de tudo, a igualdade é uma igualdade perante a lei, é uma igualdade de acesso às posições sociais e políticas na República. Diante dessa concepção, nos parece que o paralelo entre Maquiavel e Rousseau torna-se inegável, pois vemos, especialmente na *Economia Política* e no *Contrato Social* que o cidadão de Genebra pensa a igualdade em termos equivalentes, a saber, é dada uma importância ao caráter social da igualdade, mas ela não se restringe a esse aspecto, pois, mais do

¹⁰² Segundo a explicação do secretário florentino, “o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres. E, como o desejo do povo romano era mais razoável, as ofensas aos nobres acabavam por ser mais suportáveis, de tal modo que aquela nobreza cedia facilmente e sem recorrer às armas, assim, depois de algumas desavenças, concordavam em criar uma lei que satisfizesse ao povo e aos nobres em seus cargos. Por outro lado, o desejo do povo florentino era injurioso e injusto, de tal modo que a nobreza preparava sua defesa com maiores forças, e, por isso, chegava-se ao derramamento de sangue e ao exílio dos cidadãos, e as leis depois criadas não miravam à utilidade comum, mas eram ordenadas todas a favor do vencedor” (Maquiavel, 2007, p. 158).

¹⁰³ *História de Florença*, Livro terceiro, Cap. I.

que isso, todos os cidadãos são iguais em face da lei e lhes são fornecidas possibilidades de ascenderem às posições políticas mais elevadas da República. Todavia, é interessante salientar¹⁰⁴ que Rousseau também dispara críticas implacáveis às desigualdades econômicas, de uma forma que não notamos em Maquiavel. Seguramente, o cidadão de Genebra não preconiza uma distribuição igualitária dos bens na República, mas considera difícil que uma ordem política legítima pudesse perdurar onde existisse diferenças antagônicas de fortunas¹⁰⁵ entre os cidadãos. Tal preocupação não é vista no pensamento maquiaveliano. Outro aspecto que cabe recordar é que no *Projeto de Constituição para Córsega* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau demonstra justamente a necessidade de se criar condições de igualdade social e também política para que os cidadãos tenham a oportunidade de granjear os postos mais proeminentes da ordem republicana.

Maurizio Viroli (1991), por sua vez, complementa que a igualdade cívica ou política em Maquiavel segue a linha de raciocínio do léxico político republicano de seu período. Concordamos com a posição de Gisela Bock e Viroli, devemos apenas acrescentar que mais do que seguir a trilha de seus contemporâneos, Maquiavel restaura um fundamento que Cícero e Tito Lívio sugeriram como algo indispensável para a fundação de uma República e, lê-se em todo vocabulário político republicano que a igualdade política significa, de antemão, que todos os cidadãos são iguais na participação na vida pública e perante a lei. Procurando exemplificar a questão da igualdade na República, Maquiavel prossegue sua comparação entre Roma e Florença ainda no Livro terceiro da *História de Florença*. Ele narra os conflitos entre o povo e os nobres em Florença. Os primeiros, favoráveis ao padrão de igualdade que se pretende estabelecer, e os segundos, avessos a esse padrão. Igualdade tal que se iniciava pela extinção de privilégios da velha nobreza feudal, o que possibilitava um alargamento da igualdade também no sentido jurídico e de poder militar.

Regressando as discussões concernentes ao tema da liberdade, podemos sustentar que nos *Discursos*, ao analisar as cidades que tiveram o caráter livre em suas fundações, Maquiavel separa as que se destacaram pela contribuição de um notável

¹⁰⁴ Seguimos aqui a interpretação de Moscateli.

¹⁰⁵ Vamos retomar essa questão com profundidade no capítulo 3 quando analisaremos o problema da desigualdade social.

legislador, presente já no momento da fundação e que conseguiram se conservar por um tempo significativo, como é o caso de Esparta e o exemplo de Roma. Algumas cidades, declara o pensador de Florença,

receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis que foram dadas por Licurgo aos espartanos – e outras as receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu em Roma. Assim, pode considerar-se feliz a república à qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las. (MAQUIAVEL, 2007, p. 12-13).¹⁰⁶

Apesar de reconhecer o caráter livre das duas cidades e correlacioná-las, parece-nos que o interesse maior de Maquiavel gravita sobre a segunda cidade, pois são as desse feitio, segundo ele, que instigam nossa compreensão sobre a relevância da figura do legislador e, concomitantemente, acerca da implantação das leis, visto que carecendo a contar do início de um alicerce seguro, tais cidades evidenciam, por meio das fases de sua construção, os percalços que envolvem a instrução processual de um corpo político.

A figura do legislador revela uma expressiva afinidade entre Maquiavel e Rousseau. Ambos, além de ter como maior referência de República a Roma antiga, também enfatizam a importância do legislador e mencionam constantemente os grandes legisladores da Antiguidade, Numa e Licurgo¹⁰⁷. Em Rousseau, especificamente, a figura do legislador¹⁰⁸ é apresentada como um homem

¹⁰⁶ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. II.

¹⁰⁷ No capítulo 6, do Livro primeiro, dos *Discursos*, lemos o seguinte elogio de Maquiavel: “Licurgo, com suas leis, criou em Esparta mais igualdade de bens e menos igualdade de cargos; pois ali havia igual pobreza, e os plebeus não eram ambiciosos, pois os cargos da cidade se distribuíam por poucos cidadãos e eram mantidos fora do alcance da plebe, enquanto os nobres, nunca lhe deram, com maus-tratos, desejo de possuí-los”. (p. 28-29)

¹⁰⁸ Segundo Judith Shklar (1998), em função da necessidade de encontrar um caminho e da imprescindibilidade de um talento fora do comum para orientar a instituição de um regime de leis embasado na liberdade e na igualdade, o legislador impõe-se como instrumento hábil para produzir o corpo artificial de uma República. Quanto a Masters e R. Polin (1964) assinalam que ao introduzir a figura do legislador, caracterizada por um caráter quase divino, Rousseau reporta ao velho tema platônico do conhecimento, da virtude e das dificuldades do reconhecimento pela multidão das habilidades e da sabedoria do homem político que deve conduzi-la à justiça. Ademais, cumpre dizer que o legislador não tem direito de governar ou praticar a soberania. Ele propõe leis ao soberano e não se opõe à autoridade soberana, mas a completa. No nosso último capítulo, vamos resgatar e analisar com profundidade a importância dessa figura para a República e como ele pode contribuir para engendrar um espírito público em cada cidadão.

extraordinário que se destaca não só pela qualidade das leis que elabora, mas também pela capacidade de reunir os homens em uma República, proporcionando unidade, durabilidade e identidade a ela. Segundo Roger Masters (1968), o legislador desempenha uma função excepcional porque opera a passagem das vontades particulares para um regime de leis que expressam a vontade geral. Seu desafio, como clarifica Rousseau, é transformar a natureza humana, a saber, fazer com que indivíduos preocupados com seus interesses privados tornem-se cidadãos comprometidos com o interesse comum.

Retornando a Maquiavel, pode-se atestar que, em sua visão, a constituição de uma cidade deve ser projetada de uma maneira que proporcione aos cidadãos um crescimento numérico e forneça à população estrutura nos prováveis momentos de guerra e assegure seu lugar na vida política institucional. As discussões ruidosas e os conflitos associados à própria constituição romana, por mais inconvenientes que produzissem, foram decisivas para resguardar a liberdade do povo. O fator primordial foi justamente a definição de quem seria o guardião da liberdade na República. Buscando ilustrar seu ponto de vista, o autor dos *Discursos* afirma que “entre os lacedemônios e, nos nossos tempos, entre os venezianos, ela foi posta nas mãos dos nobres; mas entre os romanos, foi posta nas mãos da plebe” (Maquiavel, 2007, p. 24)¹⁰⁹. Em sua concepção, a guarda da liberdade deve permanecer com aqueles que detêm o menor “desejo de usurpá-la” e acrescenta,

(...) se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 24)¹¹⁰

¹⁰⁹ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 5.

¹¹⁰ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 5.

Verificamos, diante disso, que Maquiavel sai em defesa de Roma muito mais pelo viver político do que em função da grandeza ou expansão¹¹¹. Tanto que ele sustenta que o projeto expansionista em longo prazo tende a comprometer a República e a liberdade. A história de Roma também se configura em um exemplo consistente para se comprovar as consequências da expansão. Procurando alargar seu desmedido território, Roma se viu compelida a preservar suas armas durante um longo tempo para manter os compromissos com os comandantes militares. Isso se transformou em uma das causas da perda da liberdade¹¹². O diplomata florentino assinala que a República deve ter como prioridade a conservação do viver político e tornar o cidadão apto para lutar, se necessário, em nome desse modo de viver. A ampliação territorial e a guerra, contudo, não podem estar à frente da liberdade e da boa ordem na República. O ponto que Maquiavel insiste em realçar é que a cidade deve estar em condições de lutar para proteger sua liberdade¹¹³ e que cidadãos e governantes devem estar preparados para lutarem com o objetivo de garantir a liberdade. A proteção da liberdade na cidade demanda *virtù*¹¹⁴.

O preço de se ter uma cidade que seja capaz de lutar, se necessário e expandir, é o conflito¹¹⁵ civil. A cidade então deve ter habilidade para resolver conflitos. Nesse sentido, os tumultos tornaram Roma mais vigorosa do que as frágeis Repúblicas de

¹¹¹ Trata-se apenas de uma constatação e não necessariamente uma crítica à expansão.

¹¹² Adiante, no terceiro capítulo, pretende-se demonstrar como a “perda da liberdade” está diretamente perfilhada ao problema da corrupção política.

¹¹³ Até aqui nos dedicamos a entender a liberdade externa.

¹¹⁴ Segundo Patrícia Fontoura Aranovich (2007), em uma república, a *virtù* pode se inscrever como uma característica do universal (em geral, aquilo que é comum a todos ou a maioria) ou de um homem, e se contrapõe à corrupção. Desse modo, um homem de *virtù* pode tentar restabelecer uma república corrompida, enquanto que os cidadãos são responsáveis pela conservação de sua boa ordem. Sob essa perspectiva, a *virtù* republicana pode ser cotejada à do príncipe, pois tem como escopo preservar a república guiando-a à grandeza e impedir o surgimento da corrupção. Para a intérprete, semelhante à *virtù* do príncipe, a *virtù* republicana não corresponde às virtudes tradicionais. Em poucas palavras, a *virtù* republicana encontra-se inerente à defesa e à apologia da pátria e igualmente para o amor e defesa da liberdade. Devido a isso, a *virtù* republicana abrange a *virtù* militar, uma vez que salvaguardar a pátria demanda a predisposição em protegê-la no sentido militar.

¹¹⁵ Doravante, nos deteremos na avaliação da liberdade interna. A saber, para se compreender tal liberdade será crucial investigar a questão dos humores mediante o conflito entre o povo e os grandes. Posto que, no pensamento de Maquiavel, esse conflito se configura na origem da liberdade e da grandeza de Roma. É interessante salientar, seguindo a interpretação de Patrícia F. Aranovich (2007), que a vida republicana assim como o seu avesso (a servidão), engendram um hábito nos povos. Destarte, as repúblicas são marcadas pela estima à liberdade, afeição que as conduzem a perserverarem em conservá-la no seio da cidade (internamente) e, ao mesmo tempo, em digladiar bravemente para manter a liberdade externa.

Esparta e Veneza¹¹⁶. Maquiavel foi um preconizador da cidade livre, composta de agentes políticos¹¹⁷ dotados de *virtù*. Ele mostrou para os seus contemporâneos que as discórdias constituem um traço da vida na República e argumentou que o viver político não está especialmente vinculado ao consentimento. O pensador de Florença parece nos recomendar que os objetivos dos grandes costumam ser os mesmos – conquistar e se manter no poder –, mas nós devemos ter consciência de que os desafios são necessários e sabermos que as dificuldades, ao se apresentarem, exigirão o nosso melhor. Seguindo o vocabulário de Maquiavel, atesta-se que a política ainda é a arte da cidade. E ela deve ser fundamentada e mantida em um ambiente inseguro no qual a liberdade apenas pode ser salvaguardada à custa do conflito. A política deve, nesse ambiente, ordenar os cidadãos e visar o bem comum.

Ao justificar sua predileção por Roma, equiparada à Esparta e Veneza, Maquiavel, simultaneamente, explicita o estreito liame entre conflito e liberdade. A maioria dos intérpretes¹¹⁸ que se dedicam ao estudo da obra do secretário florentino utiliza essa questão para diferenciar Maquiavel de seus antecessores e deslindar o campo singular que ele pesquisa na teoria política. Percebe-se que, na compreensão de Maquiavel, Roma conseguiu alcançar uma combinação magistral para atender, por um lado, os desejos dos que detinham mais poder e, por outro, o dos mais frágeis e em maior quantidade. Segundo Newton Bignotto (1991), ao analisar a questão dos desejos na República romana, o diplomata florentino engendra uma ideia inovadora acerca da constituição do corpo político. Amíúde visualizamos no ordenamento político a presença de um litígio em busca do poder e que os diferentes grupos sociais competem para ascender ao cume da pirâmide política. Depreende-se assim que cada um deseja sair vitorioso na competição desconsiderando o ponto de partida. Entretanto, essa não é a opinião de Maquiavel, na interpretação de Bignotto. O intérprete endossa que em Maquiavel não há uma disputa de todos contra todos na qual se aspira alcançar a posição social mais elevada, especialmente por dois motivos: a competição não conta com a participação de todos e, além do mais, não são todos os

¹¹⁶ Especialmente nos capítulos 5 e 6, do Livro Primeiro, dos *Discursos*, Maquiavel apresenta um significativo cotejamento entre as repúblicas de Esparta e Veneza em comparação a Roma. Tratando da comparação entre as repúblicas, recomenda-se o estudo de Rui B. de Carvalho Santos (2013).

¹¹⁷ A saber, dispostos a defenderem a liberdade e claramente oponentes da corrupção.

¹¹⁸ Entre eles pode-se destacar Claude Lefort, J.G.A. Pocock, Quentin Skinner, Newton Bignotto e Helton Adverse. Continuaremos aqui a seguir o enalço desses comentadores.

que almejam um envolvimento nesse tipo de competição.

Maquiavel aborda essa questão no capítulo IX de *O Príncipe* quando analisa as formas de se chegar ao poder, seja ela “pelo favor do povo ou pelo favor dos poderosos”, diz ele:

(...) em todas as cidades se encontram estas duas tendências diversas e isto nasce do fato de que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos grandes, e estes desejam governar e oprimir o povo. Destes dois apetites nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade, desordem. (MAQUIAVEL, p. 67, 1996).¹¹⁹

Desse trecho podem-se assinalar dois pontos centrais:¹²⁰ o primeiro, Maquiavel reconhece dois desejos divergentes, oprimir e não ser oprimido. O segundo, a maneira como a ordem política pode ser ordenada, isto é, principado e liberdade. A constituição é a consequência desse conflito. Observa-se então que a luta pela conquista do poder gera uma tensão que aparentemente não tem solução, pois os desejos dos grupos, assim como eles propriamente ditos, são antagônicos. Logo saciar o desejo de um é sacrificar o do outro e vice-versa.

Também identificamos outro trecho que possibilita o alargamento da nossa compreensão concernente a essa questão no capítulo IV do livro I dos *Discursos* quando Maquiavel, ao investigar as causas responsáveis por tornar “livre e poderosa a República romana”, declara:

(...) quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma. (MAQUIAVEL, p. 21-22, 2007).¹²¹

¹¹⁹ *O Príncipe*.

¹²⁰ Como bem destacaram Bignotto (1991) e Adverse (2007).

¹²¹ *Discursos*, Livro I, Cap. 4.

Certifica-se assim que o conflito¹²² entre grupos antagônicos no cerne da República não representa, no vocabulário político de Maquiavel, um perigo para sua sobrevivência, mas, sim, forma o alicerce de sustentação da liberdade. Verifica-se, paralelamente que a passagem dos *Discursos* está em plena conformidade com a de *O Príncipe*. Mas, vale notar, que o secretário florentino nos brinda, em sua segunda obra, com uma análise mais abrangente, pois liga as divergências na sociedade à liberdade e também à lei. Com efeito, consolida seu afastamento do pensamento republicano clássico.

Ao situarmos a liberdade na prática política das repúblicas, vemos que Maquiavel se diferencia substancialmente das idealizações políticas de *A República*, de Platão, e *A Utopia*, de Thomas More¹²³. A título de exemplo, ele nos oferece uma forma de observar a República de uma maneira profunda e ampla, uma vez que por meio dessa observação abre-se a possibilidade de vermos a história política de uma República e as razões pelas quais ela ganha e perde a liberdade. Assim, uma República é livre para Maquiavel quando tem a habilidade de fornecer respostas institucionais – como no caso de Roma - para os conflitos sociais que tem sua origem nas divergências de desejos. As instituições ou estruturas políticas devem ser embasadas em leis e ordenações. Cumpre a elas coibir a opressão e o domínio dos “grandes sobre o povo” e assimilar os desejos díspares de uma maneira que eles possam trazer alguma vantagem política. Destarte, o desejo dos grandes pode ser captado como uma fonte de energia para ser empregado nas questões militares e similarmente no governo da República, ao passo que, o desejo do povo de “não ser oprimido” o avaliza a zelar e defender a liberdade, fazendo dele, como resultado, um agente político¹²⁴.

Maquiavel, em síntese, compreende a liberdade¹²⁵ como um efeito dos conflitos políticos e, ao mesmo tempo, pulveriza o viés estritamente formal da lei. A saber, a lei é reconhecida por ele como o reflexo das divergências sociais que se direcionam para o bem comum, e, em outras palavras, ela é o resultado histórico dos

¹²² Para um aprofundamento, sugere-se as seguintes leituras: *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. Adverse, H., em *Trans/Form/Ação*. V. 30, 2007. E, *Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem ordenada*. Moscateli, R., em *Trans/Form/Ação*. V. 38, 2015.

¹²³ Como frisa Maria Lúcia de Arruda Aranha (2005).

¹²⁴ Em Roma Antiga, os tribunos da plebe foram criados justamente com o objetivo de tornar o povo um dos agentes políticos da República.

¹²⁵ Nesse caso, a liberdade interna.

confrontos políticos. Novamente aqui Maquiavel tem em vista Roma, que produziu instituições políticas e leis imprescindíveis para sua liberdade durante séculos, ao invés de serem erigidas pela sabedoria de um legislador, como no caso de Esparta. A audácia de Maquiavel não cessa com essa premissa, o secretário florentino advoga que a lei não é fruto da consonância entre os desejos, diferentemente, ela tem sua gênese no desfecho do conflito permanente entre os desejos aos quais não podem se sobressair aos seus opostos, pois se configura em uma ameaça à vida da República.

No século XVIII, espreitamos que na reflexão republicana outorgada por Montesquieu, a igualdade e a liberdade também se destacam. O amor pela igualdade é um protótipo de virtude que pressupõe – em nome de sua realização – o empenho dos participantes para ser consumada. No entanto, a República carece da produção de condições prévias que asseverem a igualdade. Somente desse modo ela poderá ser viável e capaz de fornecer um ambiente propício para o cultivo do amor pela igualdade. Se para Montesquieu o amor pela democracia é o amor pela igualdade, o amor pela democracia é, ao mesmo tempo, o amor pela frugalidade. Em um regime assim constituído, todos os partícipes devem usufruir de igual felicidade e direitos, desfrutar dos mesmos prazeres e nutrir esperanças equivalentes. Mas só se pode imaginar esse nível de igualdade onde haja uma frugalidade geral.

Para Montesquieu, o amor pela igualdade em uma República democrática restringe a ambição à felicidade de um cidadão conceder maiores serviços à pátria do que aos seus concidadãos. É certo que todos não podem fornecer serviços na mesma proporção, porém todos devem estar dispostos a oferecê-los. Nesse modelo político, “as distinções nascem do princípio da igualdade, mesmo quando essa parece destruída por serviços excepcionais ou por talentos superiores” (MONTESQUIEU, 1997, p. 84) ¹²⁶. A predominância do amor pela frugalidade faz com que um cidadão entenda que ele não pode se favorecer de determinadas riquezas para não lesar a igualdade e porque elas estão em discordância com a igualdade. As democracias bem ordenadas se iniciam firmando a frugalidade no âmbito doméstico para torná-la possível na esfera pública, sua grandiosidade e opulência se originam no âmago específico da frugalidade.

As leis devem, portanto, refletir costumes simples e o bom senso, pois a felicidade dos componentes da República democrática respalda-se na moderação de

¹²⁶ *O Espírito das Leis*, Livro Quinto, Cap. III.

suas habilidades e de seus bens materiais. Na percepção do autor de Bordeaux, em uma República na qual as leis consigam se constituir na *mediocridade*¹²⁷ de seus membros e conduzir-se por indivíduos sábios, teremos um governo com sabedoria. Em tal conjuntura, as leis estabelecerão a igualdade e a frugalidade e aguçarão o cultivo delas pelos cidadãos. O amor à igualdade e à frugalidade exigem dos cidadãos que eles as exercitem e as vivenciem. Onde existe a inveja ou fascínio pelo luxo dos outros não haverá espaço para a igualdade e tampouco para a frugalidade. O amor a ambas encontra-se pré-condicionado a leis que as tenham fixado.

Eric Nelson (2004) enfatiza que quando a frugalidade reina em uma República, os cidadãos gozam da mesma felicidade, vantagens e prazeres, e todas as diferenciações derivam do princípio da igualdade, que serão aceitas no sentido de mais virtude, não de mais riqueza. Em uma República onde reside a igualdade e a frugalidade, os cidadãos e os magistrados serão as provas que as legitimarão. Renato Moscateli (2010) ressalta que Montesquieu buscou demonstrar qual seria a espécie de igualdade que deve imperar entre os cidadãos membros de uma República no que concerne às autoridades. Para o Sr. de La Brède, a igualdade não consiste em fazer com que todo mundo mande, ou que ninguém seja mandado, mas em sujeitar-se e, sincronicamente, em comandar os seus pares. Não se trata, dessa maneira, de não ter nenhum tipo de senhor, mas sim de ter os seus concidadãos como senhores. Ao correlacionar a igualdade com a frugalidade, Montesquieu antecipa Rousseau. Em sua reflexão sobre os modelos de República: Esparta e Roma¹²⁸, o autor genebrino defende que a igualdade e o cultivo de costumes simples ou da frugalidade constituía uma das marcas indeléveis dessas repúblicas, ou seja, demarcava a conduta dos cidadãos e colaborava diretamente para a durabilidade do regime político. Um dos aspectos que caracterizam a ordem republicana preconizada por Rousseau consiste exatamente em estimular a frugalidade¹²⁹.

Mas, para termos uma compreensão mais pontual sobre a igualdade e a

¹²⁷ Termo utilizado por Montesquieu, mas que não deve se compreendido pela conotação pejorativa que usualmente se emprega nos nossos dias. Com o termo o Barão de La Brède designa mediania ou moderação.

¹²⁸ A questão dos modelos políticos antigos que influenciaram Rousseau será retomada no nosso próximo capítulo.

¹²⁹ A exaltação dessa especificidade que encontramos não só em Montesquieu e Rousseau, mas também no pensamento de Cícero e Maquiavel, se opõe energicamente ao luxo como se verá no exame do problema central da nossa tese, a corrupção política.

frugalidade devemos reportar as duas referências de modelos republicanos que Montesquieu tem em mente. E quem ajuda-nos nessa reminiscência é a intérprete Judith Shklar (1998). Segundo ela, na análise sobre o governo republicano em *d’O Espírito das Leis*, Montesquieu, ao considerar a virtude como o amor à igualdade, evidencia a necessidade de se fabricar essa igualdade para coibir a implantação de uma provável anarquia. Sendo essa a característica mais positiva da República, tem em vista como primeiro tipo a “República comerciante”¹³⁰, forma que ele identifica em Atenas, que diverge de Esparta, que era uma “República militar”. Ele expressa uma clara predileção por Atenas por ver no comércio um manancial de civilização. Ao segundo tipo, o pensador francês denomina de “repúblicas militares”, que são modelos que servem de referência não apenas sobre como assegurar as repúblicas de pequena¹³¹ extensão geográfica, mas também nos permite pensar na exequibilidade de uma República em uma área extensa. Judith Shklar realça ainda que Montesquieu está pensando justamente nesses modelos políticos quando trata da República democrática. Assim, não podemos negligenciá-los, pois eles apontam para as imagens que Montesquieu tinha ao refletir, em seu ambiente, sobre a República democrática. Então, devemos agora nos dedicar a examinar a liberdade política dos cidadãos na República, a pedra fundamental desse regime.

Montesquieu dedica o Livro décimo primeiro *d’O Espírito das Leis* para discutir a questão da liberdade. Ele inicia explicitando as controvérsias em torno do termo “liberdade política”, o qual já havia recebido diversos significados. Alguns povos o usaram para destituir uma tirania, outros para escolherem quem deveria governar, houve ainda aqueles que utilizaram o termo para justificar o uso da força e da violência, assim como outros o impingiram para argumentar a favor de serem governados por apenas um homem. E, enfim, povos que identificaram a liberdade com

¹³⁰ Para o Barão de La Brède, “numa república comerciante, é muito boa a lei que dá a todos os filhos uma parte igual na herança dos pais. Decorre daí que, seja qual for a fortuna que o pai tenha acumulado, os filhos, sempre menos ricos que ele, serão levados a fugir do luxo e a trabalhar como o pai (...). Na Grécia, existiam dois tipos de repúblicas: umas eram militares, como a Lacedemônia; outras eram comerciantes, como Atenas. Nas primeiras, desejava-se que os cidadãos fossem ociosos; nas segundas, procurava-se inculcar o amor pelo trabalho”. *O Espírito das Leis*, Livro Quinto, cap. VI, p. 89.

¹³¹ “Numa república pequena, o bem comum é bem mais percebido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menos amplos e, conseqüentemente, menos protegidos. O que fez a Lacedemônia subsistir tanto tempo foi que, após todas as guerras, ela continuou sempre com seu território. O único objetivo da Lacedemônia era a liberdade; a única vantagem de sua liberdade era a glória”. *O espírito das Leis*, Livro Oitavo, Cap. XVI, p. 164.

a possibilidade de governar-se pelas leis que eles mesmos produziram. Esses últimos associaram essa concepção de liberdade a um regime político, o governo republicano.

Nessa forma de governo as leis desempenham uma função de importância central, e o povo, aparentemente, ou quase sempre, faz o que deseja. De tanto se vincular a liberdade à forma republicana democrática, passou-se a consubstanciar o poder que o povo detém com a sua liberdade. Montesquieu acautela, contudo, que mesmo parecendo que nas democracias o povo faz o que deseja, a liberdade política não se baseia exatamente nisso. Nas palavras do autor:

Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar. Deve-se ter sempre em mente o que é independência e o que é liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proibem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder. (MONTESQUIEU, 1997, p.200).¹³²

Tal declaração de Montesquieu, naturalmente nos conduz a uma assertiva proporcional de Rousseau, na qual ele diz:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer. (ROUSSEAU, 1964, p.841).¹³³

Com essa afirmação, Rousseau compara e esclarece a diferença entre independência - fazer o que desejar, desconsiderando os outros ou a comunidade política e liberdade. Se arriscarmos tomar a ideia de liberdade nessa exposição

¹³² *Espírito das leis*, Livro Décimo Primeiro, Cap. III.

¹³³ “On a beau vouloir confrondre l’indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s’excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu’il lui plait, on fait solvante ce qui déplaît à d’autres, et cela ne s’appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu’à n’être pas soumis à celle d’autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d’autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c’est obéir”. *CDM. Oeuvres complètes*, v. III (Tradução nossa).

estritamente na acepção política do termo¹³⁴, podemos entendê-la como a participação direta dos cidadãos na elaboração das leis e na obediência a uma vontade pública e soberana¹³⁵, que é a vontade do cidadão comprometido com a República.

No que tange à declaração de Montesquieu, julgamos que o autor busca sinalizar a existência da liberdade como um direito decorrente das leis, isto é,

a liberdade consiste principalmente em não poder ser forçado a fazer uma coisa que a lei não ordena; e só estamos neste estado porque somos governados por leis civis: portanto, nós somos livres porque vivemos sob leis civis. (MONTESQUIEU, 1997, 183).¹³⁶

Com efeito, pode-se dizer que existe liberdade quando há respeito. Esse pode ser constatado em ordenamentos políticos capazes de incitar a liberdade dos cidadãos e a liberdade da Constituição, ou seja, onde haja uma Constituição livre. Por conseguinte, a liberdade política prevalece em um tipo de constituição que se conserva na noção de corpos intermediários¹³⁷ e na separação dos poderes. O autor de Bordeaux inscreve a liberdade¹³⁸ no centro desse modelo constitucional, a qual fornece abertura para a participação ativa dos mais distintos segmentos da sociedade na vida pública.

Dito de outra forma, para Montesquieu a liberdade política encontra sustentáculo em uma constituição de leis, capaz de fazer com que nenhum cidadão seja obrigado a realizar coisas que a lei não prescreva e a não perpetrar as que a lei não consente. A liberdade sobrevém não somente sobre como as leis são elaboradas e desempenhadas comumente, mas também sobre como a autoridade do governo é executada e a maneira que ela repercute nos indivíduos. A constituição política tem uma influência direta sobre a liberdade. Porém, ela não é a única influência. A

¹³⁴ No entanto, cabe a observação de que na referida passagem a maneira como Rousseau define a liberdade não se restringe à acepção política do termo, posto que pode ser ampliada à liberdade individual ou moral que um homem pode ter, ainda que não esteja sendo considerado o seu papel de cidadão em uma República.

¹³⁵ Como veremos no capítulo II, a liberdade na República no pensamento de Rousseau se divide em duas partes: política e civil. Quando formos analisar esse conceito se buscará assinalar a diferença entre elas.

¹³⁶ *O espírito das leis*, Livro vigésimo sexto, cap. 20. (*Os Pensadores*).

¹³⁷ Dideu (1971) sugere que Montesquieu insere essa ideia para demonstrar que esses “corpos” servem para resguardar a liberdade das afrontas do poder central e da agressividade do povo.

¹³⁸ Para ver mais sobre a distinção entre liberdade e independência em Montesquieu e Rousseau, sugere-se: *Rousseau frente ao legado de Montesquieu – História e teoria política no Século das Luzes*, Renato Moscateli (2010).

liberdade, além disso, como enfatiza o filósofo francês, é o resultado de aspectos morais, modelos exemplares e leis civis. Podendo ser encontradas nos Estados moderados¹³⁹, como nas Repúblicas antigas e na constituição inglesa. Convém salientar que na percepção do Barão de La Brède, a constituição aludida tem como objetivo frontal a liberdade política. Ela se divide em três poderes: “o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, e o executivo das que dependem do direito civil”. O autor francês prossegue definindo suas funções da seguinte maneira: “pelo primeiro, o príncipe ou magistrado faz as leis por certo tempo (...), pelo segundo, faz a paz ou a guerra (...), pelo terceiro, pune os crimes (...) o poder de julgar” (MONTESQUIEU, 1997, p. 201)¹⁴⁰. Nesse arranjo, observamos que a liberdade política de um cidadão se configura na tranquilidade de espírito oriunda da segurança. Esta liberdade só é possível quando o governo cria um ambiente no qual o cidadão não tema seu concidadão. A liberdade política, todavia, só existe nesses Estados quando não há abuso de poder, mas Montesquieu alerta que “a experiência eterna mostra que todo homem que tem poder é tentado a abusar dele; vai até onde encontra limites” (MONTESQUIEU, 1997, p. 200)¹⁴¹. Nesse sentido, a teoria da distribuição de poderes apresentada pelo pensador de Bordeaux torna-se imprescindível para se entender a liberdade política. O filósofo defende que a inibição do abuso de poder demanda que um poder freie o outro, para tanto faz-se necessário que cada poder preserve sua autonomia e seja constituído por membros distintos. Em poucas palavras, o autor tenciona explicitar a relação de força entre os poderes e a primordialidade de equilíbrio e harmonia entre eles para que a ordem política seja saudável e tenha condições de asseverar a liberdade política.

Constata-se em Montesquieu que a liberdade política consiste na segurança. Essa se baseia na total ausência de temor, de inquietação, de receio ou preocupação. Nessa perspectiva, a liberdade tem como sinônimo o termo “tranquilidade”, alicerçada na falta de perigo. Um cidadão goza da liberdade quando não teme, ameaça ou é alvo de aviltamento por outrem. Mas, habitualmente, a segurança é golpeada pelas

¹³⁹Nos quais existem equilíbrio ou balanceamento de poderes. Nos regimes antigos, como já notamos, havia a predominância do governo misto. Montesquieu também vê esse balanceamento na monarquia constitucional inglesa.

¹⁴⁰ *Do Espírito das Leis*, Livro Décimo Primeiro, Cap. VI.

¹⁴¹ *Do Espírito das Leis*, Livro Décimo Primeiro, cap. IV.

querelas públicas ou particulares. O que significa dizer que a liberdade do cidadão repousa especialmente na flexibilidade das leis criminais¹⁴². Thomas L. Pangle (1973) assinala que a forma como uma lei é imposta não segue necessariamente o seu modelo político, visto que, como declara Montesquieu: “o cidadão pode ser livre e a constituição não ser” (MONTESQUIEU, 1997, p. 233)¹⁴³. Nesse campo elementar da vida política, o Barão de La Brède demonstra ser um contundente defensor de uma reforma sem comprometer a estabilidade dos regimes. Em *Do Espírito das Leis* expressa sensível interesse a respeito dos regimes políticos contemporâneos. Paralelamente, ele o incrementa na modernidade, uma vez que o conhecimento¹⁴⁴ ao qual ele faz apologia é um conhecimento moderno que exigirá séculos para ser aprimorado.

Pela análise realizada, compreende-se que a liberdade política¹⁴⁵ pressupõe, para Montesquieu, primeiramente, que todo cidadão tenha um conhecimento exato de seus deveres e direitos para obstruir os decretos discricionários; em segundo lugar, que o cidadão desfrute de segurança contra eventuais violências e, em terceiro, que a conjuntura das instituições políticas viabilize a separação dos poderes públicos e assegure o equilíbrio entre eles de tal maneira que se torne inviável o abuso contra os mesmos. Admite-se também que a liberdade encontra amparo em um arcabouço institucional embasado nas leis e integra os diversos interesses que formam a ordem política. Tais interesses designam uma maneira de temperar os apetites humanos e evitar a corrupção. Montesquieu evidencia clara preocupação em relação à manutenção da liberdade, por isso ressalta a necessidade de criar mecanismos que atenuem a natureza ambiciosa do homem. A liberdade política, a seu ver, somente

¹⁴²Montesquieu sustenta que as leis criminais precisam ser aperfeiçoadas. Essa ausência de aperfeiçoamento pode ser atestada em lugares nos quais procuramos a liberdade e não a encontramos. Ele acredita que os conhecimentos que apreendemos a respeito de alguns países e que absorveremos de outros acerca das normas mais adequadas a serem perpetradas nos julgamentos criminais são de fundamental importância para os seres humanos. Pois é somente na aplicabilidade desses conhecimentos que a liberdade pode ser baseada.

¹⁴³ *Do Espírito das Leis*, Livro décimo segundo, Cap. I.

¹⁴⁴ Aquele que nos referimos na nota 142.

¹⁴⁵ Cabe observar que, embora a liberdade possa ocorrer nos regimes republicanos, para Montesquieu, ela também é viável em uma monarquia, tal como a da Inglaterra. Além do mais, como os regimes republicanos eram pouco viáveis em uma época de Estados muito maiores do que as cidades antigas caberiam às monarquias buscar estabelecer a liberdade política na época moderna.

pode ser assegurada pelo princípio da moderação¹⁴⁶. Igualmente, qualquer forma de governo está sujeita a corromper-se, tal fenômeno se inicia quando o princípio que rege o governo entra em degenerescência. No caso específico das Repúblicas democráticas, deve-se frisar que elas vivem sob um constante risco de abuso de poder e a segurança da liberdade política implica, rigorosamente, o balanço ou a distribuição do poder - como foi visto em Cícero e Maquiavel – para proteger a constituição e os cidadãos dos abusos de poder arbitrários e da corrupção política. Veremos a seguir como o problema da corrupção política aparece de maneira implacável na vertente republicana.

1.3 Os Riscos da Corrupção Política

Mesmo diante dos esforços da tradição republicana em produzir uma constituição política bem estruturada, como se tem observado, apoiada no bem comum, na virtude, na igualdade e na liberdade, um problema persistente a persegue, a corrupção política. Um problema que perpassa a teoria dos principais autores que compõem essa tradição¹⁴⁷, mas que não afeta apenas o regime republicano, todavia, todos os regimes políticos ao longo dos tempos de algum modo foram acometidos por tal problema. Entretanto, no caso da República, a corrupção se apresenta de maneira tão grave que tende a comprometer a sua existência e dissipá-la. Rousseau assimila o legado republicano difundido na Antiguidade¹⁴⁸, e compartilhado por Cícero, Maquiavel e Montesquieu¹⁴⁹, o de que a corrupção é algo inevitável; as Repúblicas

¹⁴⁶ Montesquieu afirma isso porque a virtude, princípio republicano, já não existia mais em sua época, como havia mostrado o exemplo dos ingleses na revolução que instaurou a malograda República de Oliver Cromwell no século XVII. Ver mais em *O espírito das leis*, Livro terceiro, cap. III. Para um amplo aprofundamento da presença do republicanismo na Inglaterra, recomendamos: *Republicanism inglês – uma teoria da liberdade*, de Alberto Ribeiro G. Barros (2015).

¹⁴⁷ Como será demonstrado a partir de agora.

¹⁴⁸ Antes dos romanos, Platão já havia alertado para o fato de que até mesmo o Estado ideal tende a se degenerar com o decorrer do tempo, pois tudo o que nasce é passível de corrupção.

¹⁴⁹ Segundo Moscateli (2010), Montesquieu enxergava a estabilidade das instituições sociais e políticas como o resultado de um delicado equilíbrio extremamente difícil de ser mantido ao longo do tempo. Sem a conjugação necessária entre natureza e princípio, os governos são máquinas cujas engrenagens já não transmitem mais um movimento concatenado; cedo ou tarde, o mecanismo entrará em colapso. A

inclinam-se, desde seu nascimento, rumo à ruína. Mas, quais são as causas ou os fenômenos que possibilitam o surgimento da corrupção política na República? Em Rousseau, preliminarmente, já identificamos a existência de três fenômenos cruciais¹⁵⁰, contudo, primeiro nos mobilizaremos para explicitar como a corrupção se apresenta no pensamento dos autores republicanos que antecedem a filosofia rousseauísta.

Desde Cícero, é possível atestar que a corrupção política pode disparar duros golpes contra a República e conduzi-la a nocaute. Todavia, o que Cícero entende por corrupção política? De que maneira ela acomete a República? Previamente, pode-se dizer que, para Cícero, a corrupção aparece quando os governos degeneram ou perdem de vista o bem público. Como em Platão e Aristóteles, há em seu pensamento uma classificação, na qual, para cada tipo de governo, há uma forma degenerada ou corrupta. Usualmente observa-se que Cícero entende por “tirano” um “déspota”, e o seu governo o despotismo, nesse caso, “déspota” é uma espécie de proprietário do povo ou aquilo que os gregos designavam de “tirano”. O autor também utiliza a expressão “poder de uma facção” para apontar os modelos corrompidos da aristocracia ou oligarquia e identifica dois exemplos para clarificar o seu apontamento: o comando dos trinta tiranos em Atenas e o governo do terceiro ano dos decênviros em Roma. No regime democrático existe corrupção quando o governo se torna injusto, isto é, aplica penalidades indiscriminadamente, se apropria do bem comum, apodera-se do que é público, esbanja poder e riqueza a seu bel-prazer ou no momento em que se estabelece aquilo que Cícero chama de “domínio ou despotismo da maioria”¹⁵¹. Em síntese, as três formas simples e suas paralelas corrompidas, podem ser divididas da seguinte maneira: monarquia-tiranía, aristocracia-oligarquia e democracia-domínio da maioria.

Não se vê em Cícero uma inquietação acerca da busca de uma terminologia categórica para qualificar as ordens políticas corruptas cotejadas às constituições simples, talvez porque elas não sejam compreendidas como comunidades políticas

mudança histórica, como o autor a concebe, nem sempre é marcada pelo sinal da degeneração, mas a perenidade em tudo aquilo que nasce dela, mesmo de seus arranjos mais felizes.

¹⁵⁰ Trataremos deles somente no nosso terceiro capítulo.

¹⁵¹ Ideia que será resgatada e aprofundada séculos depois por Alexis de Tocqueville, em *A Democracia na América*.

originalmente legítimas. Mas, acima de tudo, em função de que toda forma corrompida se refere a uma apropriação de um, poucos, ou muitos, sendo tão somente tiranias. Cícero apresenta dois blocos de estado. O primeiro, que se refere às três constituições simples (separadamente), às quais ele considera justas. O segundo, a constituição mista, a saber: a aglutinação das três formas simples que têm como modelos e suas respectivas variações Esparta, Cartago e Roma. Por último, por predeterminação, a tirania ou pseudo-estado (uma terceira forma de estado), que representa uma compreensão injusta ou, simplesmente, corrompida das constituições simples. Percebe-se que na perspectiva de Cícero a constituição mista¹⁵², tendo como exemplo mais fidedigno Roma, é, sem dúvida, a melhor; a tirania, a pior e a simples, razoável.

As diferentes constituições políticas, entretanto, são prejudicadas por um defeito de instabilidade que emerge de uma tendência interior a se corromper¹⁵³. Em uma monarquia, a centralização do poder sob o domínio de um único governante pode conduzi-lo a ações arbitrárias, injustas e, por consequência, na fundação de uma tirania. Cícero assinala que, nesses casos, constantemente, um grupo dos melhores no estado consegue derrubar o tirano e implantar uma aristocracia saudável ou um regime ainda mais corrompido e injusto. Em outros termos, uma oligarquia. Julgando que as monarquias e aristocracias costumam ser desmanteladas pelo povo, o resultado propendera a ser inexorável: o colapso da lei e da ordem, a fragmentação das instituições e da autoridade e, eventualmente, conflitos civis.

A questão impreterível da instabilidade nos regimes simples, como avisa Cícero,

¹⁵² Fernando Figueiras (2008) sublinha que a constituição mista em Roma proporcionou um equilíbrio na ordenação republicana das forças que a formavam e dos desejos circunscritos em cada uma das partes da sociedade, possibilitando a participação de cada grupo social no governo romano.

¹⁵³ Na realidade, trata-se do fator tempo ou histórico. Encontramos o desenvolvimento dessa tese nas obras de Platão e Políbio. E, ainda que no livro VIII d' *A República* Platão assinale, por intermédio da voz de Sócrates, que a degeneração da cidade ideal começa com a falha dos governantes em organizar as uniões entre os guardiões em consonância com a fórmula correta, Werner Jaeger (2010) sustenta que, na perspectiva platônica, notamos a presença dessa tese histórica no argumento sobre a teoria das formas de governo, na qual o filósofo grego explicita como com o passar do tempo a paixão dominante em cada forma de governo pode conduzi-lo à degenerescência (à corrupção) e fatalmente à queda. Na percepção de Políbio, todo arranjo político encontra-se sujeito ao implacável ciclo da vida, isto é, da história natural, e cada constituição perpassa vários estágios. Da mesma maneira que a vida humana, ele nasce, desfruta de sua juventude, amadurece, envelhece e morre. Essa ideia será retomada no início do nosso capítulo III. O efeito das intempéries do tempo na República também é uma das heranças que serão apreendidas por Rousseau, tanto é que no *Contrato Social*, em outras palavras, ele afirma que todo Estado está condenado, desde o seu nascimento, a perecer.

é a liberdade. Enquanto a monarquia e a aristocracia disponibilizam pouca liberdade para os indivíduos, a democracia proporciona em exagero. As duas primeiras formas pecam pela carência, e a terceira por descomedimento. Nas constituições monárquicas e aristocráticas, a concentração do poder (seja por um rei ou um pequeno grupo e a escassez de liberdade para os cidadãos) torna o estado vulnerável e propenso à corrupção. No modelo democrático, a imoderação de liberdade requer uma distribuição de poder, posto que todos os cidadãos são partícipes do seguimento político e detentores do bem público. A liberdade na democracia demanda igualdade, não existem diferenças sociais, todos estão incluídos em um mesmo conjunto de direitos e deveres.

Cícero vê esse fundamento preponderante da democracia com um olhar de desconfiança. O excesso de liberdade e a necessidade por igualdade podem gerar certa temeridade porque mesmo o povo desempenhando o poder legitimamente, o efeito tende a ser parcial, uma vez que não existe distinção de posição social. O requisito de participação popular irrestrita que caracteriza a democracia é visto como um risco (a fundação de um despotismo da maioria) pelo autor romano¹⁵⁴.

Sendo a constituição mista a mais adequada para a República e o melhor regime, observa-se que Cícero acredita que somente esse modelo é capaz de assegurar a liberdade dos cidadãos e uma justa igualdade proporcional em vez de uma equivalência instável. Para tanto, ele pensa ser necessário enrobustecer a posição dos cidadãos na ordem republicana, visto que dessa maneira não haverá motivos para mudanças de acomodação social. Considerando o exposto, cabe indagar: uma República “bem-ordenada” capaz de salvaguardar a igualdade e a liberdade dos cidadãos conquista uma posição que a exime do perigo da corrupção política?

Em princípio, convém lembrar que a ordem republicana sustentada por Cícero visa – assim como o modelo histórico romano que ele toma como referência –, balancear as potências e os desejos peculiares a cada instância da sociedade, tornando concreta a participação de cada segmento social no governo. A estabilidade alavancada pelo regime misto viabiliza a consolidação de posições em uma hierarquia

¹⁵⁴ Possivelmente a crítica que ele tece contra a democracia tem como base a influência platônica pois, como temos notado, Cícero é um enérgico defensor da República, e como um autor político, sua obra se revela de maneira concisa, e não como uma intrincada exploração filosófica.

política que propicia à República o *status* de império da lei, não no sentido funcional e sim mediante o poder político assentido a cada segmento. Destarte, o consulado, o Senado e os tribunos do povo, como nos diz Finley (1997), não são concebidos como estabelecimentos funcionais, incumbidos de atribuições e encargos declarados na lei. São, de antemão, instituições que especificavam as posições de cada grupo no estado, ao invés de separar a tarefa constitucional, responsável por balizar as funções estritas de tais instituições.

Testifica-se que a República encontra-se embasada na lei e na virtude dos cidadãos. Essa incita a frequente participação deles nos assuntos públicos e assegura a liberdade política. Ambas podem também ser vistas como instrumentos de obstrução contra a corrupção política. Não obstante, Cícero elege a honestidade como a virtude crucial do cidadão, pois tal virtude se efetiva na conduta honesta em consonância com os costumes e os deveres públicos, de tal modo que é exatamente pelo enfraquecimento dessa virtude que a corrupção se imiscui na República e, por conseguinte, se dissemina por todas as instâncias políticas.

Para comprovar os males da diminuição da honestidade na República, que tem como seu contraponto a desonestidade¹⁵⁵, e como sinônimo a corrupção, Cícero se ocupa com a ascensão desonesta de Catilina¹⁵⁶ ao poder. Segundo ele, uma clara demonstração do poderio de alcance da corrupção na República romana, um exemplo de como a corrupção havia se transformado em algo comum em Roma, e, conseqüentemente, como o dinheiro e o poder assumiram lugares decisivos na

¹⁵⁵ Fernando Filgueiras (2008) sustenta que a corrupção em Roma, na visão de Cícero, encontra-se ligada à falta de transparência nas decisões públicas e na desonestidade dos cônsules. O comentador afirma também que é em função dessa constatação que o autor romano retoma o debate concernente à moral das virtudes no texto *Dos deveres*. Uma vez que o re-ordenamento das instituições da República e igualmente as alterações legislativas sucedidas a partir do assassinato de César, em março de 44 a.C., não teve como corolário a reconquista da vida republicana, pois a sede de poder e dinheiro já havia corrompido a moralidade dos romanos em suas entranhas. Convém lembrar que César foi assassinado a facadas por um grupo de cerca de 60 senadores, comandados por Marcus Julius Brutus (seu filho adotivo) e Caio Cássio.

¹⁵⁶ Salústio narra que, constrangido por dívidas, Catilina ambicionou por uma nomeação no cônsul romano por meio de conjuração e extorsão. Sendo repreendido por Cícero no Senado, Catilina declarou publicamente hostilidade a Cícero e tentou assassiná-lo. Não alcançando seu objetivo, escapou para a Etrúria para comandar seu exército. Posteriormente, Roma o considerou adversário público e sendo capturado teve como punição a pena de morte. A conspiração de Catilina é uma consequência da maneira como a corrupção política havia se alastrado na república, como bem destacou Filgueiras (2008). Salústio frisa que a corrupção, nesse período, já havia se tornado uma prática habitual na política republicana em Roma e o dinheiro e o poder entraram na ordem do dia tornando-se ingredientes fundamentais para a edificação de um governo degenerado.

República. Encontramos uma preocupação semelhante a essa de Cícero na teoria rousseauísta. É possível constatar que Rousseau dedica alguns momentos da *Economia Política* para demonstrar como em uma sociedade na qual há uma colossal disparidade entre ricos e pobres, os ricos e os desonestos são beneficiados com privilégios e impunidades, ao passo que os pobres são oprimidos e frequentemente vistos como indolentes e preguiçosos. Em sociedades assim, alega o autor genebrino, o dinheiro ocupa o lugar de principal preocupação das pessoas ao invés do bem público e os governos tendem à frouxidão. Retomando ao ponto de vista de Cícero, reconhece-se que a apreensão com o dinheiro e a desonestidade faz com que o povo se afaste da virtude e dos assuntos públicos e:

(...) imaginem que as pessoas ricas (...), nascidas em uma família nobre são os melhores homens. Devido a esse erro da multidão, os recursos desse pequeno número de privilegiados e não suas virtudes lhes deram a disposição do poder político; esses personagens alcançaram a primeira posição querendo conservar a qualquer custo e título de aristocratas, mas na realidade, eles não o merecem. Ter riquezas, um nome conhecido (...), mas ser desprovido de inteligência política e de todo princípio, para comandar os outros, é se cobrir de vergonha e mostrar um orgulho descarado; não há forma de comunidade mais repugnante que essa onde os mais ricos passam por ser os melhores. (CÍCERO, 1994, p. 42).¹⁵⁷

Acrescentando a troca da virtude pelo poder e o dinheiro, Cícero sugere que a corrupção política também pode ser constatada quando facções penetram na República e a desintegram. Como vimos, a inquietação com o problema das facções, apontado por Cícero, foi também compartilhado por Rousseau, inicialmente no *Manuscrito de Genebra* e na *Economia Política* e, em seguida, no *Contrato Social*. Nessas obras, o filósofo genebrino assevera que o surgimento de facções na República configura-se em um perigo iminente à prevalência do bem comum. De acordo com

¹⁵⁷ (...) figurent que les gens riches (...), nés dans une famille noble, sont les hommes les meilleurs. Par suite de cette erreur de la foule, ce furent les ressources de ce petit nombre de privilégiés, et non leurs vertus, qui leur donnèrent la disposition du pouvoir politique; ces personnages parvenus au premier rang veulent conserver à tout prix le nom d'aristocrates, mais en réalité, ils ne le méritent pas. Avoir des richesses, un nom connu (...), mais être dépourvu d'intelligence politique et de tout principe, pour conduire sa propre vie et pour commander aux autres; c'est se couvrir de honte et montrer un orgueil effronté; il n'y a pas de forme de cité plus affreuse que celle où les plus riches passent pour être les meilleurs. *La République*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

Rousseau, as facções podem comprometer a liberdade, pois alteram o cerne da vontade geral ao serem orientadas por uma vontade particular ou por vontades corporativas¹⁵⁸. Segundo Cícero, as facções tornam a coisa pública multifacetada e particularizada. Podendo levar a República à falência, em outras palavras “a comunidade que está inteiramente sob o poder de uma facção, não pode ser verdadeiramente chamada de República” (CÍCERO, 1994, p. 111)¹⁵⁹, a coisa pública deixa de existir e ter sentido. Diante disso, podemos afirmar que nem mesmo uma República “bem-ordenada” encontra-se isenta dos riscos da corrupção.

A corrupção na República se apresenta, aos olhos de Cícero, como um sintoma de que as virtudes políticas, a busca pela justiça e o interesse comum, estão em progressiva queda. A corrupção, frequentemente, se revela como um corolário resultado de uma crise gradual na República. Ela também é uma noção que se opõe frontalmente a um conjunto de valores necessários e hábeis para uma existência ética, o que significa dizer que a corrupção em Cícero não atinge apenas o plano político, mas se alastra por toda sociedade e inclui instâncias morais e econômicas. Nesse sentido, a atmosfera romana marcada por inúmeras ações perniciosas (suborno, clientelismo e usurpação) que almejavam o acúmulo de poder e representava uma afronta direta à vida republicana e a existência de valores como a igualdade e a liberdade, foi um cenário bastante favorável para se refletir sobre a corrupção política - verificada, sobretudo, na ganância pelo poder e ligada à ausência de transparência nas deliberações públicas e nas várias práticas desonestas¹⁶⁰ – e em possíveis ações de enfrentamento contra um problema de extrema gravidade que contribuiu efetivamente para o declínio da república romana.

A redescoberta do tema da corrupção política na *Renascença* foi realizada pelos humanistas cívicos. A partir deles, a noção de corrupção é herdada e transformada. A tradição humanista republicana dos séculos XIV e XV recupera o conceito de corrupção aludindo Roma, valorizando elementos fundamentais da vida civil e se desligando das singularidades jurídico-formais do exercício do governo às quais o aristotelismo preconizava. Os humanistas expressam uma clara preocupação com os valores que

¹⁵⁸ Retomaremos e desenvolveremos melhor essa ideia no nosso terceiro capítulo.

¹⁵⁹ *la cité que est entièrement au pouvoir d'une faction ne peut être véritablement appelée une République. La République*, Éditions Gallimard. (Tradução nossa).

¹⁶⁰ Como lembra Fernando Filgueiras (2008), com o qual estamos em pleno acordo.

regulam a ação do corpo político e formam os princípios fundamentais que ordenam a República. Em termos genéricos, o pensamento humanista compreende a corrupção como a falta de espírito público no centro do corpo político e imputam a ela a perda da liberdade. Assim, eles relacionam a corrupção com a concepção de falta de decoro, no sentido moral, e com a noção de ruína, no que diz respeito à comunidade política.

Se os humanistas cívicos recuperaram o problema da corrupção, Maquiavel, segundo Q. Skinner (2009), foi o primeiro autor do Renascimento a analisar com profundidade o problema da corrupção política na República e a expressar um olhar mais perspicaz acerca dele, permitindo assim que o conceito de corrupção ganhasse força e visibilidade em seu pensamento político. Na leitura de Helton Adverse (2012), Maquiavel apresenta um conceito intrincado, uma vez que liga a concepção de corrupção à ideia de uma lei natural e universal de degenerescência referente a todas as formas de como se organizar a sociedade política. Apresentando a corrupção como um fenômeno de cunho cosmológico¹⁶¹ capaz de atingir tudo o que é vivo, o pensador de Florença torna a finitude uma certeza irrefutável reservada a todas as naturezas particulares e constituições políticas.

Para analisar com mais profundidade o fenômeno da corrupção, escreve Adverse (2012), Maquiavel, emprega as noções de forma e matéria, concebendo as leis e ordenações inerentes à forma, e a figura do legislador como alguém que institui a lei e busca instaurar uma forma à matéria¹⁶² do corpo político que o compõe. Nesse sentido, quando uma República é fundada, pode sofrer, concomitantemente, em sua matéria, uma desordem paulatina e natural em decorrência das intempéries do tempo. Quanto à forma que modela a matéria, ela pode ter qualidade ou ser destituída desta. Todavia, desconsiderando essa particularidade da forma, a matéria se inclina naturalmente ao desalinho, a contradizer a forma, e a isso Maquiavel denomina de

¹⁶¹ Ver mais profundamente em ADVERSE, H. *Maquiavel*. In: *Corrupção – Ensaios e Críticas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

¹⁶² Patrícia Aranovich (2007) no glossário dos *Discursos* também chama atenção para o fato de que a corrupção em Maquiavel pode ser compreendida como a desarmonia entre a forma e a matéria do corpo político. Essa desarmonia tem uma tendência a se aprofundar gradativamente, isto é, a matéria é o que é passível de ordenação.

“corrupção”. O comentador assinala também que em Maquiavel a corrupção pode ser provocada por condutas inapropriadas¹⁶³ à ordem política. Afirma o florentino:

(...) assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes. Além disso, as ordenações e as leis criadas numa república nascente, quando os homens ainda eram bons, mais tarde deixam de convir, quando eles se tornam malvados. E, embora as leis de uma cidade variem segundo os acontecimentos, as ordenações nunca ou raramente variam: isso faz que as novas leis não bastem, porque as ordenações, que estão firmes, as corrompem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 72)¹⁶⁴

Como resultado, ao incentivar a desarmonia entre forma e matéria são justamente os costumes prejudiciais que passam a ditar as leis produzindo um arcabouço conveniente a eles. Ambiciona-se aqui, no entanto, analisar a corrupção política, suas causas, os efeitos da deterioração e falência na ordenação política republicana.

O problema da corrupção política foi abordado por Maquiavel levemente em *O Príncipe*, adquiriu vigor nos *Discursos* e ressurgiu com recrudescimento na *História de Florença*. Vamos nos deter brevemente nas duas últimas obras mencionadas. Nos *Discursos* comprova-se que o secretário florentino se dedica, com afinco, a solidificar uma reflexão sobre o tema da corrupção na República, nos capítulos 16, 17 e 18 do Livro primeiro. É necessário reportar que nos capítulos predecessores ele havia se preocupado em defender a hipótese – considerando o regime político romano – de que a fundação da liberdade em uma República encontra-se intimamente associada à

¹⁶³ Isso significa, rastreando a reflexão maquiaveliana e como se viu (no tópico anterior quando tratamos da questão dos humores), que a corrupção política é despertada não em decorrência do fato das ordenações terem passado por uma transformação que as tornou corruptas, mas sim porque a realidade foi modificada de uma maneira que compromete a forma, isto é, a faz perder a predisposição de responder à matéria. A saber, a partir do momento em que perdeu completamente a predisposição de refrear os costumes perniciosos, as ambições e a cobiça. Nesse sentido, nos *Discursos*, Maquiavel nos ensina que a ordenação política romana era ancorada na “autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis. Essas ordenações pouco ou nada variavam nos acontecimentos. Variam as leis que refreavam os cidadãos (...) tal como a lei da ambição e muitas outras, à medida que os cidadãos iam se corrompendo. Mas, mantendo-se as ordenações do estado, que nos tempos de corrupção já não eram boas, tais leis, que se iam renovando, não bastavam para fazer que os homens continuassem sendo bons; no entanto, de muito valeriam se, com a sua inovação, também fossem reformadas as ordenações” (MAQUIAVEL, 2007, p. 73).

¹⁶⁴ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 18.

boa condução dos desejos que protagonizam conflitos¹⁶⁵ e, como vimos, alicerçam a vida política.

Deve-se lembrar, também, que Maquiavel, no quarto capítulo da referida obra, trata da questão dos humores marcados pelos desejos heterogêneos de dominar e não ser dominado, e argumenta que o surgimento de leis e instituições políticas foi crucial para que a República romana ganhasse força e se tornasse saudável. Na instauração de tais ordenações, o povo desponta como defensor da liberdade, visto que seu desejo tem como principal escopo a preservação da mesma. Desse modo, pode-se dizer que a subsistência de uma vida política livre¹⁶⁶ pressupõe uma frequente diligência a ser desempenhada pelo povo visando conter a avidez dos grandes, os quais são dotados de um incansável desejo de dominação. Por outro lado, para o diplomata florentino, a República também não pode subsistir se o desejo do povo¹⁶⁷ não for contido pelos grandes, pois a consumação desse desejo de não ser oprimido nem governado resultaria na licenciosidade ao invés de na liberdade.

A função decisiva que Maquiavel confere ao povo na República, nos orienta, ainda que precipitadamente, a ver a corrupção como um problema que diz respeito em especial, ao povo, acima de tudo porque é ele, o povo, que tem a responsabilidade de resguardar a liberdade. No entanto, avaliamos que a corrupção pode acometer qualquer um dos agentes políticos de uma República¹⁶⁸, e todos ao mesmo tempo. Pode haver situações nas quais a corrupção contamina o príncipe, enquanto o povo permanece saudável. Em outras circunstâncias, quando todo corpo político é infectado, a possibilidade de retomar a saúde torna-se mínima.

¹⁶⁵ Ao tratar dos riscos da corrupção política em Maquiavel, pretende-se articular o fenômeno da corrupção com o tema dos conflitos políticos entre os grandes e o povo. Ainda que em alguns breves momentos será lançado luzes nos teores morais e econômicos da corrupção, nosso objetivo fundamental será demonstrar – a partir dos conflitos políticos – como os meios ordinários da República vão se tornando ineficientes para administrar esses conflitos, abrindo então margem para os meios extraordinários que solapam a vida política.

¹⁶⁶ É interessante ressaltar que, para Maquiavel, o papel de guardião da liberdade que o povo desempenha não é uma característica do regime republicano em geral, mas do tipo de República exemplificado por Roma, ou seja, a expansionista. No outro tipo – a República que se mantém em seu próprio território e que tem em Veneza e Esparta seus principais protótipos –, a guarda da liberdade coube aos nobres, como vimos anteriormente.

¹⁶⁷ Seguimos aqui a vereda interpretativa percorrida por Helton Adverse (2012).

¹⁶⁸ Leia-se o povo, os grandes ou o príncipe. Cumpre dizer ainda que a partir da maneira como Maquiavel expõe sua teoria dos humores, o desejo dos grandes é tão necessário à liberdade republicana quanto o desejo do povo. Se existisse apenas o humor popular, a ordem política se esfacelaria, pois ninguém aceitaria ser governado. O resultado então seria a *licenza*, não a *libertà*.

Em *História de Florença*, Maquiavel não louva o renascimento da Antiguidade em Florença, tampouco tece elogio à cidade. Ao revés, ele narra sobre a decadência, a corrupção e a queda de sua cidade natal. Além disso, mostra nesse livro que a corrupção não se restringe à sua cidade; o autor florentino sustenta a tese platônica-polibiana que relaciona o corpo político com o corpo humano, isto é, compara e aproxima os dois organismos. Essa tese, que preconiza que os governos se inclinam natural e infalivelmente à corrupção, uma vez que aponta que todos os corpos políticos na mesma medida que os corpos naturais estão sujeitos a um processo degenerativo¹⁶⁹, era bastante recorrente em sua época, e no século XVIII influenciaria Rousseau¹⁷⁰, que também cotejará o corpo político ao corpo humano para abordar a questão da inevitabilidade da degenerescência das ordens políticas.

Compreender o fenômeno da corrupção política requer discorrer sobre a sua relação com a liberdade. Esta só pode ser concebida quando uma República é bem-ordenada, logo, adequada à ela. Para tanto, convém então resgatar a concepção de ordem ou a de não-ordenação da cidade. Julga-se que a liberdade, aos olhos de Maquiavel, não pode ser encontrada em qualquer espécie de ordenação, existe uma ordenação peculiar e hábil o suficiente para facultar ao conflito a produção da liberdade. Trata-se de uma ordenação histórica e conceitualmente estabelecida por Maquiavel. O modelo tomado como referência é, evidentemente, a ordenação romana e o governo misto. O que torna essa ordenação singular e possibilita ao povo infundir leis para a liberdade é o fato de a República ter a expansão como característica. Uma ordenação nesses moldes pressupõe a entrada irrestrita de estrangeiros na cidade e o emprego do povo no exército, o que, conseqüentemente, o torna numeroso, robusto e fortifica o seu desejo. A liberdade não se configura em um anseio, mas, sim, em um fundamento medular no modelo republicano, e ela se encontra no centro da teoria política de Maquiavel não como uma escolha, mas como necessidade. Uma condição *sine qua non* para a República.

A corrupção se apresenta como a maior ameaça à liberdade, sobretudo quando

¹⁶⁹ Newton Bignotto (2003) defende que o importante nas considerações maquiavelianas é que inexoravelmente com o passar do tempo os regimes políticos se corrompem. Constatação que conduz Maquiavel a um realismo despreocupado com a ilusão de um governo misto imortal e atento ao declínio inevitável que atingia qualquer forma de governo.

¹⁷⁰ Retomaremos essa tese com profundidade quando analisarmos o fenômeno da corrupção política no pensamento rousseauiano. Precisamente no nosso terceiro capítulo.

ela afeta o tecido social. Quando o povo até então não se corrompeu¹⁷¹, ainda é possível a ordenação política restaurar a sua liberdade tomando medidas contra os maus governantes. Não obstante, provavelmente, no momento em que todo o corpo está comprometido pela corrupção, a ordenação política não terá mais a capacidade de recobrar a liberdade perdida¹⁷². Outra vez podemos relacionar Maquiavel com Rousseau, pois no *Contrato Social* o filósofo genebrino ressalta essa visão maquiaveliana, quando defende que uma vez perdida, a liberdade não pode ser recuperada. A corrupção na República é exatamente o reverso da liberdade, constatada no avançado déficit da ordenação, presente em face das investidas particulares que almejam dominá-la.

Ao nos apresentar a *História de Florença*, Maquiavel demonstra que o percurso da cidade é o da corrupção, compreendida como contínuo desgaste das ordenações e degeneração dos costumes civis. Porém, ao contrário da corrupção tida como um fenômeno natural que alveja até mesmo aquelas repúblicas bem-ordenadas, a corrupção que atingiu Florença, de acordo com Maquiavel, foi o resultado de uma ordenação ineficaz¹⁷³. Nela, a nobreza teve seu espírito corajoso extirpado, assim como sua valentia guerreira, e o povo se confinou na condescendência. Ademais, na *História de Florença* testemunhamos Maquiavel desvendar, por meio do seu relato, o encadeamento da corrupção da República de sua cidade, isto é, a destruição do modo de vida livre.

Em sua reflexão tocante à corrupção política, Maquiavel também narra o

¹⁷¹ Em contrapartida, Helton Adverse (2012) preconiza que o povo se corrompe quando adquire boas conquistas. Esse fato acaba tornando o povo relaxado e vulnerável à degradação. Assim, a corrupção repousa inicialmente nos costumes do povo que, ao se corromperem, impedem as boas ordenações de reverberarem bons resultados e leis eficientes.

¹⁷² Outra vez podemos estabelecer um paralelo com Rousseau, quando ele afirma no *Contrato Social* que uma vez perdida, a liberdade não pode ser recuperada. Convém registrar, todavia, que no final do capítulo 18 da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel cogita a possibilidade de que a República corrompidíssima seja reformada pela intervenção contundente de um príncipe capaz de usar meios extraordinários para reconduzir o Estado à ordem. Apesar de ser raro o aparecimento de homens assim, não seria impossível. Maquiavel escreve que embora existam várias dificuldades, e amiúde impossibilidades de em cidades acometidas pela corrupção serem mantidas ou se criar uma república, “em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia. E torná-los bons por outros meios seria empresa cruelíssima ou de todo impossível” (MAQUIAVEL, 2007, p. 76).

¹⁷³ Ao contrário de Roma, que conseguiu guiar de maneira salutar os conflitos políticos, tornando-a uma ordenação republicana vigorosa, em Florença a inabilidade de orientar os conflitos políticos enfraqueceu a vida livre e vertiginosamente a conduziu à corrupção e ao declínio.

tradicional percurso pelo qual as boas formas de governo se corrompem e se transformam em formas degeneradas. Ele segue as lições de Platão, Aristóteles, Políbio e Cícero e, como já foi explicado, sai em defesa da forma de governo mista¹⁷⁴ como a melhor condição de estipular a força da lei capaz de preservar a República e combinar os poderes ao longo do tempo. Somente com esse arranjo político, acredita Maquiavel, tem-se uma República consistente. Em sua visão, os governos mistos possuem estabilidade, enquanto os governos simples, em oposição, afirma, são deletérios devido à sua curta duração. Em vista dessa inferência, Maquiavel advoga uma reforma do ordenamento político de Florença¹⁷⁵; para tanto, endereça um texto a Leão X, no qual recomenda a seguinte ordenação política: um governo vitalício composto por 65 cidadãos, um Senado constituído por duzentos membros (o Conselho dos Escolhidos) e um Conselho Popular formado por seiscentos a mil cidadãos.

Mediante o presente estudo, observamos também que a *virtù* é uma condição imprescindível para manter a República e garantir os interesses do bem coletivo. A cidade que consegue acautelar a *virtù* de seus cidadãos frequentemente conserva o modo de vida livre. Nota-se, pelo processo detalhado por Maquiavel em relação a Roma, nos *Discursos*, e no que diz respeito à sua cidade natal, em *História de Florença*, que a partir do momento em que os grandes passam a elaborar as leis com exclusividade¹⁷⁶, sua autoridade na ordem política se tornará mais forte e o interesse dessa parte - peculiar à República - prevalecerá sobre o bem comum. Nesse caso, a corrupção política pode ser reconhecida como o distanciamento da *virtù*¹⁷⁷, da vida livre e, por consequência, com a ênfase da desigualdade. Destarte, segundo o secretário florentino, “a corrupção e a pouca aptidão à vida livre provém de uma

¹⁷⁴ Ainda que também não acredite na imortalidade dessa forma de governo.

¹⁷⁵ Gabriel Pancera, em seu livro *Maquiavel entre Repúblicas* (2010), realiza uma interessante análise acerca de um texto pouco conhecido de Maquiavel, *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, que o diplomata florentino escreveu entre 1519 e 1520. Nesse escrito, Maquiavel engendra um projeto republicano de reforma político-institucional para Florença almejando solucionar a instabilidade que prevalecia na cidade.

¹⁷⁶ Como se sabe, para Maquiavel, a saúde de uma ordenação política encontra-se no equilíbrio entre os humores dos grandes e do povo. Vale reforçar que “o humor do povo é não ser oprimido pelos grandes”. Desse modo, quando, em um conflito político, o desejo dos grandes se sobressai ao do povo, a liberdade (que é o bem comum) deixa de existir, uma vez que o resultado do conflito produziu desequilíbrio. Com efeito, essa ineficácia da República em lidar de forma saudável com o conflito reflete no depauperamento do bem comum que é proveniente da vida política livre.

¹⁷⁷ Bignotto (2003) afirma que quando a corrupção atinge o patamar da universalidade na República ela instala obstáculos para a liberdade que, nem mesmo os atores políticos mais hábeis e detedores de *virtù* são capazes de superá-los.

desigualdade¹⁷⁸ existente na cidade”. (Maquiavel, 2007, p. 71)¹⁷⁹. Avalia-se assim que a corrupção, proveniente da ambição, seja dos grandes ou do povo¹⁸⁰, tende a resvalar por todo corpo político e provavelmente conduzir a República à ruína.

No domínio da corrupção política sobre a *virtù*, confirma-se uma relação direta e instigante entre a desigualdade e a corrupção política. O que significa essa desigualdade é o que tentaremos compreender. No capítulo seguinte, o pensador de Florença amplia a discussão acerca dessa relação, busca explicar como as antigas leis de Roma tornaram-se inoperantes frente à corrupção. Ele nos apresenta que após os romanos terem subjugado todos os seus inimigos e deixado de amedrontá-los, eles escolheram para os cargos políticos, não os mais competentes, mas aqueles especialistas em ganhar favores de outrem. Com efeito, eles prosseguiram declinando, transmitindo cargos àqueles que detinham mais poder, tanto que o temor aos poderosos convenceu os bons homens a se afastarem livremente da vida pública. Esse contexto tornou-se impossível de ser reformado. O resultado foi drástico:

(...) os cidadãos se tornaram maus, a ordenação tornou-se péssima, porque só os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles; de tal modo que o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína. (MAQUIAVEL, 2007, p. 74).¹⁸¹

Mas, se, além de constituir o alvorecer da desigualdade, Maquiavel, com esse termo, nem se refere à desigualdade de riquezas e tampouco à desigualdade de autoridade política: logo, não há motivo para supor que ele rejeita ambos, mas sim para uma condição na qual alguns indivíduos olham somente para si ao invés do bem público, sendo a igualdade política um estado em que todos se direcionam para o bem público.

Diante dessa relação entre desigualdade e corrupção, pode-se abrir um parêntese – interrompendo brevemente a nossa articulação do problema da corrupção

¹⁷⁸ Em outras palavras, em uma desarmonia gerada a partir do conflito político ao invés do favorável equilíbrio.

¹⁷⁹ *Discursos*, Livro primeiro, cap. 17.

¹⁸⁰ De fato, a corrupção também pode vir da ambição do povo como relata Maquiavel no capítulo 37, da Primeira parte dos *Discursos*. Nele, o diplomata florentino acusa a ambição da plebe como responsável pelos problemas ligados à Lei Agrária e que acabaram conduzindo à queda da República. No início do livro 3 da *História da Florença*, o autor também mostra que o desejo do povo de sua cidade natal era “insolente e injusto”, pois ele não queria dividir o poder com a nobreza, levando ao acirramento os conflitos na República, os quais produziram lutas partidárias com inúmeras mortes e exílios.

¹⁸¹ *Discursos*, Livro primeiro, Cap. 18.

a partir do tema dos conflitos políticos – para lançar outras luzes sobre a corrupção¹⁸². Para tanto, vamos buscar apoio nos comentários de dois intérpretes. Em seu livro *The Machiavellian Moment*, J.G. A. Pocock preconiza que a corrupção é a ascensão e predominância de uma facção¹⁸³ sobre os cidadãos, uma condição que prejudica os poderosos e seus dependentes em igual medida. Seus nascedouros, nessa instância, encontram-se diretamente ligados a uma mudança de um costume para pior. A ideia de corrupção e sua relação com a desigualdade remontam a um meio que forma um exame social das condições adequadas e das inapropriadas para um regime republicano. Maquiavel alega que existem algumas pessoas¹⁸⁴ que adotam certo tipo de comportamento incompatível a uma República, aqueles que vivem no luxo¹⁸⁵, envoltos em suas posses e riquezas, são incompatíveis ao modelo republicano livre¹⁸⁶. Homens com essa feição tornam a vida na República impossível, acima de tudo quando

¹⁸² Sem perder de vista o nosso foco principal, buscaremos nos próximos parágrafos mostrar como a ausência de certas condições morais e econômicas podem influenciar nocivamente a conduta dos cidadãos nos conflitos políticos e prejudicar a vida livre ou republicana.

¹⁸³ Como sublinhamos, o tema das facções abordado por Cícero e aqui por Maquiavel, será no século XVIII resgatado por Rousseau e associado ao problema da corrupção. Nesse sentido, nos parece que o tema das facções e seus prováveis malefícios se inscreve como um assunto ou uma preocupação contumaz na vertente republicana, ainda que cada expoente republicano a analise de forma peculiar. Quanto a Maquiavel, seguindo a interpretação de Patrícia Fontoura Aranovich (2007), é interessante dizer que uma facção se configura em uma divisão no centro de uma determinada classe devido a interesses particulares. Ao reverso, a ideia de que o desmembramento em partidos é positivo e peculiar à sociedade democrática, na perspectiva maquiavelianas, essa divisão é funesta à república e um manancial de corrupção por representar uma oposição à utilidade pública. Para a estudiosa, as animosidades entre os cidadãos são problemas de viés particular, que ao atingirem a esfera pública mediante o engendramento de partidos sujeitam a república ao bem privado. Logo, ao transformar negócios públicos, que deveriam ser solucionados pelas leis, em questões particulares, que deveriam ser resolvidas na esfera particular, adultera a república. Considerando que as animosidades são irremediáveis, somente as leis, que as antecipem, podem lhe conferir um procedimento público, podendo assim impedir o advento das facções e da corrupção que elas podem produzir. Deve-se ressaltar, contudo, que não devemos confundir essa divisão partidária com os conflitos políticos protagonizados pelo povo e os grandes, pois o conflito entre esses humores e a sua respectiva cisão não é cimentada em negócios particulares. Em contrapartida, constituem um traço crucial da vida livre republicana.

¹⁸⁴ Ele se refere aos “gentis-homens”, que são aqueles que vivem das rendas de suas grandes posses. Nos termos de Maquiavel: “vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado ou qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas”. *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 55.

¹⁸⁵ Ao trazer essa ideia à tona, Maquiavel antecipa um tema que será recorrente no século XVIII, o luxo. E entre os pensadores que teceram críticas contundentes ao luxo, Rousseau é um dos que mais se destaca. O luxo em Maquiavel promove uma conduta corrupta porque ele implica na não ação política, no não agir em nome do bem público.

¹⁸⁶ A manutenção de uma ordenação livre em face dos perigos da corrupção política e de condutas inapropriadas ao modo de vida republicano, demanda a criação de leis que refreem essas tendências nos cidadãos. Como demonstra Maquiavel nos *Discursos* sobre a necessidade que a República romana teve de criar uma lei suntuária (lei contra o luxo). Entretanto, a tal necessidade já comprovava a forte penetração da corrupção na ordem política.

insistem em ostentar o luxo e instauram a corrupção política no seio da República de maneira que as leis de interesse comum¹⁸⁷ deixam de governar¹⁸⁸. Encontramos uma República verdadeira onde existe igualdade e liberdade. Onde prevalece uma conduta ambiciosa e corrupta não se pode afirmar que existe uma República.

Essa relação entre desigualdade/luxo e corrupção pode ser constatada igualmente na teoria de Rousseau. Em sua visão, a desigualdade pode contribuir para despertar a corrupção e estimula a acumulação de riquezas dos abastados, o que conduz ao luxo, responsável por corromper, conjuntamente, ricos e pobres, seja pelo desejo ávido de mais posse ou pela ganância. Rousseau salienta, além do mais, que o luxo torna os homens brandos e servis, e ao difundir a corrupção elide a virtude cívica. As diferenças antagônicas entre ricos e pobres¹⁸⁹ abre precedente também para que um cidadão passe a depender de uma vontade particular, podendo guiar um homem a trocar a sua liberdade pela riqueza de outrem, ou seja, se alguém encontra-se em posição de destituição material e vende-se a um homem rico, comprometendo-se a obedecê-lo, ele estará resignando a sua própria liberdade.

Regressando à perspectiva de Maquiavel, convém salientar que, na interpretação de Pocock, ainda que a desigualdade econômica cause a corrupção política, a República mais bem ordenada para evitar a corrupção deve ser um estado militarmente autônomo e ter como característica principal a igualdade política, vista em todos os cidadãos, similarmente. Pocock lembra que Maquiavel também relaciona a corrupção ao distanciamento entre vida política e vida militar¹⁹⁰. A cisão entre o cidadão e o soldado ocasiona a debilidade militar da República e, conseqüentemente, a dependência a exércitos mercenários¹⁹¹. Para evitar a desigualdade e a corrupção¹⁹², faz-se necessário o estabelecimento de condições políticas que possibilitem o

¹⁸⁷ Aquelas que deveriam ser oriundas do equilíbrio dos conflitos políticos.

¹⁸⁸ Para o diplomata florentino, seguindo a interpretação de Moscateli, com a qual concordamos, a ameaça dos “gentis-homens” para a república não se dá somente em função da ostentação do luxo, mas além disso porque eles, de maneira geral, “comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem” (Maquiavel, 2007, p. 161). Assim, eles se postulam como poderes privados concorrentes com as autoridades públicas, o que é extremamente funesto à vida cívica, pois instaura uma desigualdade política muito grave entre os membros da república.

¹⁸⁹ Aprofundaremos essa ideia no nosso terceiro capítulo.

¹⁹⁰ O cidadão capaz de defender a vida livre (interna) da república também será um soldado capaz de defender a liberdade (externa) de sua cidade.

¹⁹¹ Essa cisão poderá impedir que o cidadão na República empregue suas ações fundamentadas na *virtù* e em busca da liberdade.

¹⁹² Ver mais em Rui B. de Carvalho Santos (2013).

comprometimento dos cidadãos com a vida pública, condições morais para que eles lutem em defesa da República e condições econômicas que assegurem ao soldado e cidadão um lar ou uma casa rural para prevenir que ele se torne um vassalo ou um mercenário que empunha uma espada sob o comando de um indivíduo poderoso. A independência econômica é um preceito básico para que os soldados e os cidadãos escapem da corrupção. Mas, vale enfatizar, a principal preocupação de Maquiavel é com a desigualdade política e não com a econômica.

Outro intérprete, Claude Lefort (1986), refletindo acerca da relação desigualdade/corrupção sustenta que Maquiavel sublinha a importância das condições econômicas com a finalidade de apontar a necessidade de colocar limites aos cidadãos ambiciosos¹⁹³, que em condições de desigualdade se apropriam do poder e impedem a vida política livre na República. Em sua leitura, Lefort igualmente lança luzes sobre o problema da corrupção. Segundo ele, no pensamento republicano de Maquiavel, a corrupção representa a ruína da liberdade¹⁹⁴, entendida, especialmente, como a força pública da instituição política. E ao arruinar a liberdade, sem sombra de dúvidas, a República depauperava.

Claude Lefort, analisando a República romana, tendo Maquiavel por companhia, revela outra causa possível da corrupção política, as facções¹⁹⁵. Na sua compreensão, os partidários de uma facção em uma República são capazes de levá-la à queda. Eles podem substituir a virtude pública pela injustiça e transformar a violência privada em violência pública. É com esse propósito que Maquiavel emprega o termo “*forza*” para indicar as ações dos partidários de facções. O domínio de uma facção sobre as outras resulta na passagem do privado ao público, a prevalência do interesse particular sobre o comum, e mediante a violência, pode penetrar nas instituições e extrair o poder dos cidadãos. “O desejo de não ser oprimido e o desejo de conquistar” de uma parte constituinte da República pode levar seus partidários a ações agressivas. Daí a necessidade de um povo forte para defender a liberdade. A corrupção política na

¹⁹³ No capítulo 18, do Livro Primeiro, dos *Discursos*, Maquiavel assinala que em Roma houve uma circunstância em que foi necessário criar a “lei da ambição” para tentar conter cidadãos ambiciosos e corrompidos, uma vez que ações imbuídas de ambição são incompatíveis com a vida livre preconizada pela ordenação republicana. Tratava-se primordialmente de uma lei contra a corrupção eleitoral.

¹⁹⁴ Pois, em linhas gerais, a corrupção representa a usurpação da liberdade. A defraudação da vida livre na República.

¹⁹⁵ Seguindo aqui a linha de pensamento que apresentamos na nota 178.

República não surge simplesmente porque a maldade humana é irremediável, a *virtù* é a força capaz de preservar um estado por um tempo considerável. A corrupção, ainda para Lefort, está ligada à decisão constante pela qual uma cidade exaure os verdadeiros desejos, recusa o conflito político, proíbe as reivindicações do povo que garantem a liberdade¹⁹⁶.

Como complementação, pode-se afirmar que, de maneira contumaz, Maquiavel emprega o termo “corrupção” como a incapacidade de aplicar esforços na ação política e os desvios das instituições políticas. A corrupção política, pelo prisma de Maquiavel, não é um fenômeno progressivamente uniforme. Ela está presente de maneira ininterrupta, vai se alastrando por todas as partes da sociedade, atingindo espaços ímpares, as classes sociais e o governo, até penetrar nas entranhas do núcleo da ordenação republicana. Ao se apossar do povo como um todo, ele perderá a capacidade de viver em consonância com a liberdade. O secretário florentino confere a responsabilidade pela proliferação da corrupção aos próprios homens, que são incapazes de se sobressaírem face as suas próprias limitações¹⁹⁷.

Assim, a corrupção política origina-se na indiferença do cidadão no que se refere aos negócios da República. Mais do que ser prejudicial à vida pública por inscrever a ordem republicana em constantes crises que realçam pontualmente o desinteresse do cidadão, a corrupção também é perniciosa porque ocasiona um período de apatia e perturbações que aguça e torna essa prática corriqueira na República. Se Maquiavel deposita a responsabilidade, no que tange à corrupção, às limitações humanas, apesar de oferecer uma reflexão política que se pretendia útil aos governantes e aos cidadãos, a filosofia em si não é colocada por ele como protagonista para guiar os homens na vida política. Ao reverso, recorrendo ao livro 7 da *História de Florença*, constata-se que o florentino descreve as letras e a filosofia como um tipo de ócio perigoso para as cidades bem ordenadas, posto que ele pode corromper a fortaleza dos ânimos guerreiros necessários à preservação da pátria. Com objetivo de ilustrar essa ideia, Maquiavel cita o episódio no qual Catão, o censor, posicionou-se firmemente contra a presença dos filósofos gregos em Roma, pois viu a admiração que eles suscitavam nos jovens e quis prevenir o mal que esse “honesto ócio” poderia

¹⁹⁶ Que, como ressaltamos, deve ser fruto do equilíbrio entre o humor dos grandes e o do povo.

¹⁹⁷ Como atesta Bignotto (1991).

trazer à República.

Prosseguindo nossa análise, pode-se observar que Montesquieu também forneceu uma importante contribuição para se refletir a respeito do problema da corrupção política na República. A sua teoria política busca reunir o antigo com o moderno¹⁹⁸, produzindo uma filosofia que baliza seus fundamentos em uma análise de paradigmas políticos reais¹⁹⁹ (o modelo romano antigo e o modelo inglês moderno). Atesta-se que ao se ocupar com o antigo ou tradicional, Montesquieu elaborou uma reflexão sobre as formas de governo com nítido influxo aristotélico²⁰⁰, no qual se percebe um esforço em discutir e estabelecer as maneiras de pensar e agir na vida política. Quanto ao moderno, ele revela apreensão sobre a realidade política, examinando as causas palpáveis dos episódios históricos, engendrando um arcabouço teórico consistente e uma abordagem sobre a questão da política²⁰¹ - como já foi delimitado -, que perscruta as naturezas e os princípios de cada forma de governo.

Ao servir-se originalmente do termo “natureza” para designar a estrutura ou o modo de ser ou modelo de governo, e ao imprimir a expressão “princípio” com objetivo de demarcar a paixão motora ou aquilo que faz um governo agir, Montesquieu, indubitavelmente, circunscreveu o seu lugar na história do pensamento político mediante a apresentação de uma reflexão inovadora em que se constata a passagem do antigo para o moderno. A discussão acerca dos princípios adequados aos tipos de governo possibilitou o autor francês compor uma gramática²⁰² política arrojada para se pensar o tema da corrupção política na República, sob a luz do contexto da modernidade, assim, Montesquieu produz uma análise encorpada acerca

¹⁹⁸ Como bem destacou Newton Bignotto (2010).

¹⁹⁹ Aspecto que o diferencia de Rousseau na medida em que no *Contrato social*, ao defender seus princípios do direito político, o autor genebrino acusa Montesquieu de se ocupar somente com aquilo que “é” em vez de com aquilo que “deveria ser”. Contudo, preconiza Moscateli, devemos ressaltar que embora haja diferenças notáveis entre os dois pensadores a esse respeito, Rousseau não se eximiu de também refletir sobre “aquilo que é” ao discutir as condições de possibilidade do direito político (dever ser), inclusive no próprio *Contrato* há exemplos disso.

²⁰⁰ Assinala Thomas L. Pange (1973).

²⁰¹ É interessante registrar, como afirma Moscateli, que na reflexão que Montesquieu instaura sobre o modelo político moderno – assim como em relação ao modelo antigo – também há uma reflexão sobre o dever ser, pois é a constituição inglesa que serve de referência para o engendramento da teoria da moderação política associada à distribuição dos poderes.

²⁰² Newton Bignotto sustenta a hipótese de que Montesquieu, ao pensar sobre temas republicanos na modernidade se filiou diretamente aos expoentes que contribuíram para a formação da matriz francesa do republicanismo e, juntamente com outros pensadores vinculados ao iluminismo, propiciou a consolidação de um campo no qual emergiria uma abordagem moderna concernente à República. Ver mais em *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*.

do fenômeno da corrupção. Se o cotejarmos a Maquiavel, à guisa de exemplo, pode-se notar que, enquanto a corrupção para o pensador de Florença é compreendida como fruto da ação humana somada à teoria cíclica da história, em Montesquieu, verifica-se que a corrupção é fabricada pelos homens ao longo da história²⁰³. Em se tratando do regime republicano, tomando como amostra o pensador de Bordeaux sustenta que a ambição²⁰⁴ se configura em um tipo de atitude que faz com que os cidadãos se distanciem do princípio (virtude política) que deveria administrar o modelo político, passando a visar tão somente seu interesse particular e desconsiderando o bem público.

Na interpretação de Hirschman (1979), a moralização dos interesses granjeou uma transformação epistêmica e explicativa da política, que instalou a dilacerante justaposição do Estado sobre a República. Com a modernidade, a mentalidade dos interesses busca enlaçar os desejos e inspecioná-lo, de maneira tal que fomente uma constituição política que negligencie a relevância das virtudes para o corpo político ou a necessidade da moralidade da ação política nos espaços públicos. A formação da boa ordenação política distancia-se da República e passa a se fundar no Estado, considerando a natureza da representação dos interesses e a guarda do Estado, em função do sistema econômico de produção que se enrobustecia na modernidade.

Nesse novo cenário - assinalamos anteriormente -, a liberdade política em Montesquieu também engloba os conflitos do mesmo modo que Maquiavel e independente do tipo de governo, ele (o governo) corrompe-se a partir do momento em que seu princípio adultera-se. Tendo em vista essa premissa, no Livro Oitavo de *Do Espírito das Leis*, o Sr. de La Brède afirma: “a corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios” (MONTESQUIEU, 1997, p. 153)²⁰⁵. Com isso, o autor de Bordeaux parece nos dizer que a corrupção do governo eclode na ocasião em que o móbil propulsor das condutas políticas deixa de exercer suas incumbências. Assim, o

²⁰³ Ver mais em Bignotto (2010) e Pange (1973).

²⁰⁴ Cabe frisar que, para Montesquieu, a ambição e a busca por interesses particulares são nocivas nas repúblicas, mas não nas monarquias, como lemos no capítulo 7, do livro 3, *d’O espírito das leis*, quando o escritor francês afirma: “A honra movimenta todas as partes do corpo político; liga-se por sua própria ação, fazendo com que cada uma caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares” (Montesquieu, 1997, p. 64). Porém, isso não é apresentado pelo autor como corrupção, e sim como sendo o funcionamento normal dos regimes monárquicos, os quais se corrompem pela concentração dos poderes nas mãos dos governantes que acabam com as ordens intermediárias capazes de limitá-los, tornando-se déspotas em vez de monarcas.

²⁰⁵ *Do Espírito das Leis*, Livro Oitavo, Cap. I.

governo²⁰⁶ corrompido é aquele no qual os princípios são metamorfoseados, isto é, quando os governos republicanos e monárquicos se corrompem, eles perdem seus princípios originais – respectivamente a virtude e a honra - e adotam o princípio do governo despótico, que é o medo. Logo, na corrupção há o predomínio do princípio que move o despotismo.

A República democrática se corrompe quando os homens passam a agir em nome dos interesses particulares em oposição à virtude política. Quando cada cidadão repele a autoridade legítima da República e passa a empregar suas ações somente em conveniência com suas convicções e interesses pessoais, desconsiderando a igualdade. Corrompe-se o espírito da democracia, escreve Montesquieu,

não somente quando se perde o espírito de igualdade, mas ainda quando se quer levar o espírito de igualdade ao extremo, procurando cada um ser igual àquele que escolheu para comandá-lo. (MONTESQUIEU, 1997, p. 153)²⁰⁷.

Destarte, o povo, não conseguindo admitir o poder que ele mesmo elegeu, passa a agir considerando apenas a si mesmo. Sintetizando, vai desejar deliberar em nome do Senado, desempenhar o poder executivo no lugar dos magistrados e exonerar os juízes. Diante desse cenário estarrecedor, a República democrática tende

²⁰⁶ Nossa análise buscará se aprofundar na corrupção política apenas no modelo republicano. Que é aquele que mais nos interessa e no qual a corrupção se apresenta de maneira mais grave. Contudo, devemos enfatizar que Montesquieu também examina essa questão na monarquia e no despotismo. A corrupção adentra a monarquia quando se invalidam gradativamente os direitos ou os privilégios das cidades. A monarquia se deteriora quando um rei ou príncipe passa a desejar demonstrar sua autoridade, modificando a ordem das coisas ao invés de mantê-las, no momento em que ele dissipa as funções de uns para atribuir de maneira discricionária a outros e quando faz de tudo para suprir os seus caprichos. Assim, a monarquia deteriora-se a partir do momento em que o príncipe restringe tudo a si mesmo, afirma o Barão de La Brède no *Espírito das leis* “chama Estado à sua capital, capital à sua corte, e corte à sua única pessoa” (Montesquieu, 1997, p.157). Finalmente, a monarquia se corrompe quando um rei ignora sua autoridade, sua posição, o amor de seus súditos e passa a agir como um déspota. Em relação ao governo despótico, Montesquieu preconiza que esse modelo já é corrompido por natureza e corrompe-se ininterruptamente. Nesse regime, a concórdia e a união social são baseadas na opressão e no medo, em oposição aos conflitos internos aos regimes livres que são necessários para a verdadeira política. O despotismo é o reino da brutalidade e a obediência nesses Estados é uma obediência extrema, visto que, “a vontade do príncipe, uma vez conhecida, deve ser tão infalivelmente seu efeito quanto uma bola atirada contra outra deve ter o seu. Não há temperamento, modificação, admoestações; não há nada igual ou melhor a ser proposto; o homem é uma criatura que obedece a outra criatura que manda” (Montesquieu, 1997, p. 66). Enfim, no entendimento de Montesquieu no despotismo a corrupção é a norma. Trata-se do império do medo em que a corrupção é a norma. Enquanto os outros tipos de regime declinam por eventualidades singulares que corrompem seu princípio, o despótico declina por seu vício interior. Ver mais profundamente em *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. Antônio Carlos dos Santos (2002).

²⁰⁷ *Do espírito das leis*, Livro Oitavo, Cap. II.

a caminhar para o despotismo de um só, o esfacelamento da dedicação ao coletivo transforma-se em libertinagem, a virtude política desaparece quando é dada prioridade aos interesses particulares sobre o bem comum.

Em se tratando da República aristocrática, a corrupção se instaura a partir do momento em que os nobiliários da ordem política deixam de guiar sua conduta pelo espírito público, passando a atuar prioritariamente de maneira autoritária, impondo a servidão particularizada aos súditos e convertendo a aristocracia em uma oligarquia. Montesquieu adverte que o aspecto preponderante da corrupção desse tipo de governo é sua inclinação à hereditariedade. Em decorrência dela, aparece o desinteresse pela *res publica* e o descompromisso com a comunidade política, o que inexoravelmente a conduz à bancarrota.

Lemos em Montesquieu que a lei se refere à materialização dos costumes, ela enuncia as deliberações políticas e reflete os anseios coletivos. Por essa perspectiva, a corrupção pode ser entendida como a violação da lei com a finalidade de se adquirir vantagem particular em detrimento do interesse público. A corrupção política, por esse viés, pode ser depreendida nos moldes pelos quais ela é tão propagada atualmente, isto é, como o assalto aos cofres públicos²⁰⁸. Mas aqui a corrupção não pode ser reduzida a essa peculiaridade contemporânea, deve ser ampliada ao depauperamento dos valores que exprimem os afetos que gravitam sobre a coisa pública. Por conseguinte, ela acha-se frontalmente ligada aos costumes. Provavelmente, por essa razão, o Barão de La Brède inicia o livro VIII, *Do Espírito das Leis*, declarando que a corrupção começa pelos princípios, pela engrenagem moral que impulsiona as ordens políticas.

Em uma República, a corrupção ganha fôlego quando os indivíduos orientam suas ações impelidos exclusivamente pelos interesses pessoais e em oposição à virtude política. Em tal circunstância, o regime político se torna bastante vulnerável, dado que as autoridades e instituições políticas perdem o prestígio e os indivíduos passam a atuar na esfera pública como se ela fosse o âmbito privado. Por consequência, o sentimento de virtude política é amputado. Montesquieu ressalta que quando a corrupção emerge na República, notabiliza-se o descumprimento às leis, os costumes que contribuem para a manutenção do regime político sofrem as vicissitudes e a ação

²⁰⁸ Como bem comparou Antônio Carlos dos Santos (2002).

dos indivíduos passa a ser dominada pelo desejo de autopreservação, o que desencadeia no corruptor uma avidez colossal que tem por finalidade apanhar o dinheiro público. Nas palavras do autor francês:

A corrupção aumentará entre os corruptores e também entre os que já estão corrompidos. O povo distribuirá entre si toda fazenda pública e, como terá unido a gestão dos negócios à sua preguiça, desejará reunir à sua pobreza os divertimentos do luxo. Mas, com sua preguiça e seu luxo, terá como objetivo apenas o tesouro público. Ninguém deverá se espantar se os votos forem comprados à dinheiro. (MONTESQUIEU, 1997, p. 154).²⁰⁹

Percebe-se assim porque Montesquieu concatena a corrupção – no caso da República – à perda da virtude política. A não conservação da paixão republicana faz com que o regime se transforme em um despotismo de um único comandante e a partir daí, fatalmente, se testemunhará todo tipo de despropósito em nome do poder. Agora que diagnosticamos quando é possível observar que a corrupção penetrou na República, é pertinente indagar: quais são as causas da corrupção política na República, segundo Montesquieu?

Para começarmos a pensar acerca das possíveis causas, convém reportar às *Considerações*. Nessa obra, Montesquieu afirma que Roma antiga começou como uma República aristocrática, mas logo se tornou um Estado popular na medida em que o amor pela liberdade fez com que os plebeus desejassem participar das magistraturas, e os patrícios acabaram pouco a pouco por lhe ceder esse direito. Segundo o filósofo de Bordeaux, os ambiciosos²¹⁰, munidos pelas riquezas oriundas do Oriente, foram paulatinamente afastando o povo das decisões políticas centrais e trapaceando nas deliberações públicas, utilizando até mesmo o voto dos estrangeiros para alcançarem seus objetivos. A cupidez da aristocracia foi se alargando com o passar do tempo e aos soldados e aos cidadãos não eram mais auferidas terras. As riquezas provenientes das terras e de outras fontes acarretaram a construção de imensas fortunas dos Senadores. Como resultado, houve uma concentração de poder político, econômico e

²⁰⁹ *Do Espírito das Leis*, Livro Oitavo, Cap. II.

²¹⁰ Segundo o autor francês, eles tentavam manipular os sufrágios públicos a seu favor. Esses estrangeiros, vale dizer, que eram trazidos a Roma para votar, não eram quaisquer pessoas de fora da cidade, e sim membros de povos aos quais os romanos haviam concedido direito à cidadania, tais como seus aliados latinos e italianos. Como vimos anteriormente com Maquiavel, para conter os ambiciosos, a ordenação romana criou a lei da ambição ou a lei contra corrupção eleitoral.

militar.

O crescimento do Estado romano ecoou no aumento das fortunas particulares. Considerando que a ostentação deriva dos costumes, e não necessariamente das riquezas, defende Montesquieu, as riquezas dos romanos, que costumavam ter seus limites bem delineados, geraram um luxo e um desperdício incomensurável. Fazendo com que aqueles que a princípio se corromperam pelas riquezas passassem por uma situação equivalente, mas, ao revés, à custa da própria condição de pobreza. Diante desse recrudescimento, no qual os bens materiais tomaram uma proporção alarmante e ocuparam uma posição acima da condição de um particular, tornou-se árduo ser um bom cidadão e se comprometer com o bem público. Em suma, Montesquieu fornece dois exemplos que colaboraram para o surgimento da corrupção no mundo romano: a desonestidade²¹¹ de alguns Senadores e Cônsules²¹² e a expansão do Estado, que reverberou na dilatação das fortunas pessoais, ambos os fenômenos deram a sua colaboração para que a República submergisse em uma crise sem precedentes.

Antes de estabelecer uma análise mais acurada acerca da questão do luxo, que Montesquieu discorre em *Espírito das Leis*, é necessário nos atermos, ainda que rapidamente, a um perigo que circunda a República e que tem a capacidade de despertar a corrupção política. Estamos nos referindo às facções²¹³. Assim como os demais expoentes da corrente republicana, o nosso autor acredita que em uma República o patriotismo é uma pedra de toque para prevenir o surgimento de facções, sobretudo de ricos e pobres, ou nobres e plebeus, pois eles podem usurpar todo o poder e oprimir um ao outro possibilitando em vista da vontade de uma determinada facção se sobrepôr ao bem comum. Em face desse perigo iminente, Montesquieu defende que somente o equilíbrio entre os poderes pode filtrar a potência corruptora das facções conferindo a cada um uma parte do governo.

²¹¹ Explicamos o significado da desonestidade na República romana quando pensamos o problema da corrupção na companhia de Cícero.

²¹² Montesquieu ressalta que a sacralização das instituições romanas havia mudado muito desde o tempo de Políbio e relata nas *Considerações* um episódio como extrato. Trata-se de um acordo ilícito realizado por dois Senadores e dois Cônsules com a finalidade de favorecimento recíproco e que, estrategicamente, daria abertura para eles afanarem o dinheiro público.

²¹³ Como foi sublinhado em páginas precedentes, a preocupação com o tema das facções é recorrente dentro da tradição republicana. Em decorrência disso, nota-se a presença desse tema com frequência em Cícero, Maquiavel, Montesquieu e também em Rousseau, como veremos profundamente no terceiro capítulo dessa pesquisa. Embora, convém enfatizar, mais uma vez, cada pensador examina o tema de forma bastante específica, como estamos tentando demonstrar.

Ele vê o regime balanceado ou aquele no qual há um equilíbrio de poder como o mais capaz de conter o perigo das facções e avaliar a estabilidade. Em sua percepção, deve haver uma distribuição dos poderes entre as partes componentes da sociedade, tais como os patrícios e a plebe em Roma, ou a coroa, os nobres e os comuns na Inglaterra.

Dito isso, podemos então retomar a questão do luxo. Para entender a genealogia da corrupção na República aos olhos de Montesquieu, é preciso regressar ao que mina e assola o núcleo dos costumes de uma determinada sociedade, afetando suas leis, instituições políticas e comprometendo a liberdade. O autor francês argumenta que esse cerne é o luxo, uma riqueza que não é investida e tampouco dividida na sociedade, mas sim empregada no consumo desnecessário pelo qual os particulares buscam ganhar visibilidade a expensas do bem público, fomentando desigualdades sociais e nutrindo regalias políticas²¹⁴.

Em Montesquieu, identificamos que o luxo é a trilha pela qual os mais variados tipos de infortúnio transitam até conseguir atingir a República. O luxo é sinônimo de excesso e esbanjamento. O pensador francês perscruta esse problema no livro VII d' *O Espírito das Leis* e a corrupção no VIII. A sequência escolhida, porém, não parece aleatória, segundo Antônio Carlos dos Santos (2002), mas um estratagema pelo qual o autor almeja explicitar como o princípio do governo republicano resulta frontalmente sobre o luxo e como esse elemento de ostentação imiscui-se no encadeamento da corrupção do princípio do governo.

Para Montesquieu, o luxo corresponde, impreterivelmente, ao grau de desigualdade das fortunas. Se as riquezas forem divididas de maneira uniforme não existirá luxo, uma vez que ele apoia-se apenas nos lucros logrados com o trabalho alheio. Se uma República desejar que as riquezas sigam sendo partilhadas identicamente, será necessário que a lei determine a cada pessoa o indispensável em termos materiais para viver com dignidade. Caso ultrapasse o necessário, alguns gastarão mais, outros ganharão mais e assim fatalmente a desigualdade se introduzirá na ordem republicana. O luxo se expressa independente do Estado no nível de

²¹⁴ Cumpre salientar, que essa afirmação não se aplica às sociedades em geral, e sim às Repúblicas. Nas monarquias, declara o Barão de La Brede no *Espírito das Leis*, as distinções pessoais (privilégios, honorarias) são parte do regime e o luxo é necessário, pois “se os ricos não despendem muito, os pobres morrerão de fome” (Montesquieu, 1997, p. 140).

desigualdade das fortunas existentes entre os cidadãos. O autor de Bordeaux sinaliza que o luxo é equivalente à desigualdade de riquezas dos particulares e da quantidade de homens que se juntam em certos locais. Aliás, conforme a desigualdade esteja obviamente visível entre homens aglomerados, mais frívolos eles serão e darão vazão a um desejo mesquinho de se distinguir por coisas²¹⁵ irrelevantes.

Antônio Carlos dos Santos (2002) destaca que o luxo é um comportamento que se relaciona com a vaidade. Tal paixão faz com que o homem passe a acreditar que algumas pessoas são excepcionais e melhores do que outras em função da abundância de riqueza. Esse deslumbramento fútil aguça o desejo de auto-suficiência e o desprezo pelo outro. Logo, a partir do momento em que um homem corrupto percebe que o luxo o faz mais influente, em pouco tempo se torna inimigo das leis da República. De acordo com Montesquieu:

À medida que o luxo se estabelece numa república, o espírito volta-se para o interesse particular. Para as pessoas a quem o necessário é suficiente, só resta desejar a glória da pátria e a sua própria. Porém, uma alma corrompida pelo luxo possui muitos outros desejos: cedo se torna inimiga das leis que a constroem. (MONTESQUIEU, 1997).²¹⁶

Portanto, a existência do luxo atiza nos indivíduos o desejo de tudo ambicionar de maneira disforme. Postura essa que diverge completamente do espírito de moderação exigido pelo regime republicano. Montesquieu resgata a história de Roma para revelar como a República perdeu a virtude política exatamente por ter se rendido aos caprichos do luxo. Estudando o mundo antigo certifica-se que o luxo incita uma alteração dos costumes, pois a desigualdade escancara as disparidades sociais e a República apregoa o reverso, ou seja, que não exista discrepâncias imoderadas entre as riquezas.

Em uma República, verifica-se uma ligação intrínseca entre o luxo e a corrupção. Avaliando a corrupção como a apropriação e o uso daquilo que é público com objetivos particulares, e o luxo como a concentração de riqueza com o intuito de

²¹⁵ Montesquieu, em nota (Livro VII, cap. II, p. 138, nota 1) reverencia Mandeville nesse aspecto e o cita no *Espírito das Leis*. Em sua *Fábula das abelhas*, Mandeville diz: “veste-se acima de sua qualidade para ser mais estimado pela multidão. É um prazer para um espírito fraco, quase tão grande como o prazer da realização de seus desejos” (t. 1, p. 133).

²¹⁶ *Do Espírito das Leis*, Livro sétimo, cap. II.

ser admirado, conclui-se que a República estará fadada à decadência. Quando Montesquieu assinala que o lema romano era dividir, demonstra também que a corrupção se configura na aglutinação sobre qualquer espécie de interesses privados e o desdém pelo bem comum. No regime republicano, a corrupção se inicia visivelmente pela particularização²¹⁷ dos interesses. 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.

Vimos com Montesquieu que a República tem como princípio a virtude política e como alicerces a igualdade, a liberdade, a frugalidade e o bem comum. Esses fundamentos delineiam a conduta dos cidadãos e almejam asseverar a durabilidade do regime político ao longo do tempo. Simultaneamente, reconhece-se em sua filosofia política, como havíamos reparado igualmente em Cícero e Maquiavel, que a corrupção política representa uma ameaça declarada à República e aos poucos vai perfurando as suas bases de sustentação. Montesquieu produz uma consistente reflexão concernente à constituição da República ao recorrer a fontes históricas antigas e compará-las com as experiências políticas do seu tempo. Suas análises a respeito dos modelos políticos antigos, bem como do ilustre modelo inglês, são tecidas com maestria. Nota-se, além disso, como o autor apresenta aspectos louváveis, bem como as limitações e os problemas-chave de cada regime. Ele demonstra também com clareza, por um lado, que as facções podem se tornar um perigo para a República e quiçá estimularem o advento da corrupção. Por outro lado, que o luxo acentua a desigualdade e sustenta que as duas causas propulsoras da corrupção leva os indivíduos ao descompromisso com os valores republicanos, o que tem como consequência a extinção da igualdade e de uma maneira frugal de vida, a perda da virtude política e da liberdade, a particularização do bem público, conduzindo à República irremediavelmente a falência.

De resto, o nosso empenho nesse capítulo foi o de explicitar algumas particularidades que constituem o regime político republicano, por meio da companhia de seus representantes mais significativos, e demonstrar a amedrontadora e constante iminência da corrupção política nesse regime. Com isso, tínhamos o objetivo de

²¹⁷ Seguimos aqui a interpretação de Antônio Carlos dos Santos (2002).

fertilizar o terreno para tornar possível, futuramente, uma compreensão do republicanismo de Rousseau tendo como principal vereda o problema da corrupção política, mas, sem negligenciar a relevância de conceitos determinantes em seu pensamento e na tradição em que o genebrino se inclui.

CAPÍTULO II

OS FUNDAMENTOS POLÍTICOS DA REPÚBLICA EM ROUSSEAU

Visando delinear a ligação de Jean-Jacques Rousseau com a vertente republicana, no capítulo precedente expomos os fundamentos estruturantes do pensamento republicano e sublinhamos a presença recorrente da corrupção política na república, nosso empenho consistiu em demonstrar as razões pelas quais ela surge na República e porque pode ser considerada uma questão nefasta para esse regime político. Almejando cumprir o objetivo estabelecido, tivemos como companhia teóricos de importância estrutural para a linhagem republicana. Além de examinar o problema medular de nossa tese avaliou-se ao longo do percurso realizado, outras ideias e noções de relevância axiomáticas e responsáveis por comporem a espinha dorsal da República. O intuito desse trajeto foi o de mapear a existência da questão da corrupção política em autores republicanos, esclarecendo como ela se apresenta de maneira usual nessa perspectiva política para, posteriormente, detectar quais são as causas e prováveis efeitos da corrupção política na filosofia de Jean-Jacques Rousseau e comprovar que é possível associar o autor genebrino a essa linha de pensamento por meio de uma análise sobre o problema da corrupção. Contudo, examinar os perigos da corrupção política na ordem republicana nos exigirá, inicialmente, uma compreensão sobre quais são os eixos que constituem a República defendida pelo cidadão de Genebra e analisar as referências modernas em que ele se baseou, sobretudo escritores jusnaturalistas e contratualistas, pois uma das características mais importantes da teoria política de Rousseau é justamente a junção que ele operou entre o republicanismo e o contratualismo. Deve-se, para tanto, preliminarmente reportar-se aos modelos políticos antigos que influenciaram e que serviram de referência para Rousseau e, somente na sequência, perscrutar os alicerces que são particulares à República sob a visão rousseauiana. Nesse sentido, observa-se que as imagens da Antiguidade estão presentes em inúmeras partes do pensamento político de Rousseau e, assim como suas recordações tocantes à Genebra, elas contribuíram de forma decisiva para a formação do seu ideário republicano. Entre essas imagens

antigas, duas referências saltam vigorosamente de suas obras: o lendário modelo de Esparta, oposto a Atenas e visto como magistral por Rousseau, e o protótipo político que simboliza a durabilidade e o aperfeiçoamento das instituições públicas: Roma. O nosso autor, além do mais, também tinha como parâmetro de modelo político a sua cidade natal, Genebra. Desse modo, nesse capítulo analisaremos os três modelos políticos que impressionaram Rousseau, buscando entender de que maneira essas referências auxiliaram sua concepção de República, para, então, examinarmos os princípios políticos republicanos sob a perspectiva rousseauiana: a igualdade, a liberdade e a vontade geral.

2.1 O IDEÁRIO REPUBLICANO

O pensamento de Rousseau é marcado não somente por um léxico republicano e um conjunto de conceitos políticos para tratar da República. Também podemos constatar em seu repertório teórico a presença de modelos políticos que influenciaram diretamente a construção do ideário republicano rousseauísta. A seguir, analisaremos três modelos políticos cruciais para essa construção, a saber, o modelo espartano, o modelo romano e o modelo genebrino.

2.1.1 O Modelo Espartano

Alinhado com o pensamento republicano, Jean-Jacques Rousseau, como temos demonstrado, define a República como uma ordem política justa e um regime de leis no qual os valores comuns encontram-se acima dos particulares. Somente em uma República é possível o interesse público governar e os cidadãos orientarem-se em consonância com o bem comum. Nesse regime, o corpo político ou soberano é constituído pelos cidadãos que são livres e encontram-se igualmente comprometidos com o soberano do qual são membros.

Após a análise realizada, considerando essa definição de “república”, pode-se admitir que o primeiro contato de Rousseau com o republicanismo remonta à sua infância, na qual ele travou conhecimento com as obras do historiador antigo Plutarco

e, a partir delas, teve a oportunidade de se deparar com o modelo político espartano e romano²¹⁸, bem como com as figuras ilustres inseridas nesses modelos. Essa ligação com a Antiguidade foi decisiva para formar no pensamento rousseauísta o ideal de uma ordem republicana baseada na igualdade, na liberdade, na vontade geral e na lei.

A primeira aproximação de Rousseau com as questões e os temas republicanos tem raízes em suas prematuras leituras inerentes à Antiguidade e ao contato com as ideias dos personagens seminais desse período. No *Livro Primeiro* de suas *Confissões*, o filósofo genebrino declara que a obra *Homens Ilustres*, de Plutarco, era a sua predileta na infância. Por meio dela, conheceu a figura de Brutus, ocupou-se frequentemente com as histórias relacionadas à Grécia e a Roma e, desfrutando da companhia dos seus homens ilustres - sendo ele mesmo filho de uma República (Rousseau costumava se autodenominar de “Cidadão da república de Genebra”), e de um pai que nutria uma paixão pela pátria, e com o qual travava fecundos diálogos resultantes dessas leituras, Rousseau engendrou assim o seu “espírito livre e republicano”, ativo e fervorosamente oposto à servidão.

Entre as referências políticas antigas de Rousseau, aquela que surge desde muito cedo em sua obra, e situa-se como objeto constante em seus escritos, é sem dúvida Esparta²¹⁹ reside num lugar de destaque. Reportar a genealogia da imagem célebre do modelo espartano, porém, não é uma tarefa fácil. Pode-se pressupor que a construção dessa imagem ideal inicia-se na Antiguidade, origina-se e prospera com a legislação de Licurgo a partir do século IX ou início do VIII a. C., e firma-se no século IV a. C., nesse mesmo período adquire visibilidade com os aristocratas de Atenas e com Xénophon. A imagem espartana também se enrobustece com o enaltecimento dos filósofos pitagóricos que tinham seu mestre como um herdeiro da sabedoria espartana. Sócrates, Platão, e mesmo Aristóteles, que abertamente dispara críticas contundentes contra Esparta em sua *Política*, contribuíram para erigir o mito espartano. Mas a contribuição mais significativa foi a de Plutarco que, ao nos apresentar a vida de Licurgo e as de outros personagens ilustres, promoveu uma elevação da imagem da Lacedemônia ao ápice. E é justamente esse quadro desenhado

²¹⁸ A exposição que será realizada acerca desses dois modelos terá como sustentação, especialmente, a interpretação de Denise Leduc-Fayette (1978) e Judith N. Shklar (1985).

²¹⁹ Doravante também chamaremos Esparta de Lacedemônia.

por Plutarco que se estende até a modernidade, exercendo um deslumbramento em autores como Rousseau.

Alguns historiadores²²⁰ sugerem que a verdadeira imagem de Esparta é deturpada pela mítica, o que gera uma dificuldade em compreender sua face real. Tal dificuldade se acentua, sobretudo, porque cada um de seus entusiastas projeta uma imagem em consonância com seus próprios ideais e somente propaga aqueles elementos que lhe interessam; tratam com apatia os que lhe são alheios. Rousseau, segundo tais estudiosos, provavelmente se inscreve nesse rol, pois não parece considerar a verdade histórica no retrato que nos transmite sobre a Lacedemônia. Principalmente porque a enxerga pelos olhos de Plutarco. Entendemos que essa questão a respeito da “verdade histórica” concernente à Antiguidade se apresenta de maneira um pouco mais intrincada. É possível acreditar que Rousseau sabia que nem tudo que se lia nas obras de Plutarco e de outros escritores deveria corresponder à verdade factual. Pode-se averiguar isso lendo o que ele escreveu acerca dos primórdios da história romana no preâmbulo do capítulo 4 do livro 4, do *Contrato Social* e na mesma medida sobre os princípios de Esparta no fragmento político intitulado de *Histoire de Lacédémone*. Todavia, igualmente não se pode deixar de ter em vista que a história, enquanto disciplina acadêmica e com pretensões científicas, só se constituiu a partir do século XIX, de maneira que Rousseau e seus contemporâneos possuíam muito menos material de referência sobre a história antiga do que temos hoje. Na visão deles, textos como os de Plutarco, de Heródoto, de Tucídides e de Políbio eram as fontes disponíveis em relação à Grécia e Roma, escritos que esculpam a “verdade histórica” à qual eles podiam conhecer. Evidentemente, mesmo não subestimando o valor dos fatos, Rousseau, com frequência, optava por se ater às lições morais e políticas que podiam ser extraídas de tais narrativas antigas, embora não fosse realmente plausível afirmar, com certeza, se elas equivaliam à verdade dos acontecimentos.

O pensador genebrino se debruçou sobre a obra de Plutarco em sua infância e inebriou-se com as fábulas heroicas nelas contidas. Como ele mesmo afirma nas *Confissões*, essas leituras colaboraram para que ele sonhasse como um aprendiz, alguém que ambiciona safar-se da sua condição de miséria, mas que não consegue

²²⁰ Especialmente G. Glotz e P. Rousset (1939).

operar a passagem de aprendiz para mestre. Possivelmente, Rousseau encontrou algum tipo de compensação – face ao contato com essas figuras heroicas e marcadas pela superação, para as suas próprias limitações e fragilidades, cogitando, assim, a possibilidade de se tornar no porvir um homem ilustre²²¹. Logo, a imagem forjada por Rousseau é fruto do estabelecimento de um elo de identificação e admiração para com os ideais provenientes da Antiguidade.

Todavia, o encanto de Rousseau por Esparta não se restringe à esfera privada. Também o atinge pela ordem política e suas funções sociais. Desfavoravelmente, essa referência ofereceu munição para alguns de seus críticos contemporâneos²²². Em contrapartida, permitiu-lhe elaborar uma imagem quase perfeita do homem socializado, do cidadão integralmente comprometido com seu papel político e com a vida cívica. E ainda o impulsionou, como se nota no *Discurso sobre as ciências e as artes*²²³, a explicitar uma objeção ao modelo vigente em seu contexto a partir de uma exaltação ao arquétipo espartano, permitindo uma confrontação entre ambos. A imagem gloriosa da Antiguidade em Rousseau amiúde vem acompanhada de uma máxima acerca da degeneração moderna e resvala em uma justificação da virtude antiga em comparação ao domínio da decadência em seu tempo. Não nos cabe aqui julgar se Rousseau adere completamente ao modelo espartano. Mas pode-se supor que ele se utiliza de referências antigas para questionar os regimes políticos modernos e expressar sua insatisfação com eles.

Em termos políticos, a primeira fascinação de Rousseau por Esparta refere-se ao modelo helênico de cidade, no qual se observa a unidade entre os indivíduos que não necessariamente habitavam o seu interior. Não se trata, portanto, de uma coesão geográfica, mas sim de uma unidade política, em que os indivíduos veem-se ligados por um vínculo praticamente religioso, como bem destacou Leduc-Fayette (1974), visto que o desejo de viver em comunidade é validado e salvaguardado pelos deuses, presentes nas celebrações e festas no âmbito público ou privado. Essa unidade que se

²²¹ Ponto de vista defendido por Leduc-Fayette (1978).

²²² Que julgam seu “lacedemonismo” como fruto da sua imaginação. Um elemento de identificação pessoal com o ideal antigo difundido entre aqueles pupilos de jesuítas ou jansenistas que também admiravam a Antiguidade. Sobre a influência de Plutarco no *Segundo Discurso*, veja Abraham Keller, ‘*Plutarch and Rousseau’s Firts Discours*’, Publications of the Modern Language Association of America, v. LIV (1939) e para uma interpretação mais abrangente ver, sobretudo, ‘*Du bom Plutarque au Citoyen de Genève*’, de Georges Pire, *Revue de littérature comparée*, vol. XXXII (1958).

²²³ Daqui por diante chamaremos essa obra de *Primeiro Discurso*.

faz presente na cidade, Rousseau compreende sua natureza como a uma (...) “pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república” (ROUSSEAU, 1964, p. 361/362) ²²⁴. E acrescenta em nota de rodapé:

O verdadeiro sentido dessa palavra quase se perdeu inteiramente entre os modernos. A maioria considera um burgo uma cidade, e um burguês um cidadão. Não sabem que as casas formam o burgo, mas que são os cidadãos que fazem a cidade (ROUSSEAU, 1964, p. 361).²²⁵

No *Contrato Social*, o ato que produz a unidade da *polis* é o pacto social. Ele institui um corpo moral e coletivo que será guiado pela vontade geral e nele cada membro constitui uma parte indivisível do todo. Em sintonia com os antigos, constata-se também em Rousseau que a unidade da República é a sua constituição e a deterioração da mesma prenuncia a sua morte.

Estudando o *Primeiro Discurso* testifica-se que Rousseau contrapõe Esparta à Atenas e se posiciona claramente a favor da primeira. Leduc-Fayette (1974) alega que essa preferência de Rousseau refletiria um julgamento de que Atenas representa a civilização, ou seja, a corrupção, pois avalia que a propensão e o cultivo das ciências e das artes vêm seguidos infalivelmente da perda das virtudes éticas e militares. Em sua *Filosofia da História*, Hegel (2008) assinala que, diferente de Atenas, a virtude em Esparta era rígida e a vida gravitava em função do Estado, isto é, a constituição política espartana fundamentava-se em noções direcionadas plenamente para o interesse do Estado. Rousseau, por sua vez, sustenta que mesmo tendo produzido bons filósofos, oradores e monumentos esplendorosos, em Atenas prevalecia a covardia da qual se originou a perda das virtudes guerreiras e morais.

Em oposição, Esparta - carente de monumentos e que praticamente não hospedou filósofos - foi o Estado no qual a virtude se manteve mais pura e forte durante os anos. A notoriedade espartana consistia nas ações heroicas de seus cidadãos; sua juventude não possuía um espírito adornado, mas aprendia o que era

²²⁴ Personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de République. CS, 1, VI. OCR3. (Tradução nossa).

²²⁵ *Le vrai sens de ce mot s’est presque entièrement effacé chez les modernes; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité.* – CS, 1, VI. OCR3. (Tradução nossa).

necessário para se tornar homem, ou seja, pelo exercício das virtudes morais e, acima de tudo, das militares. A vida militar, na percepção de Rousseau, era o instrumento que propiciava a disciplina e a virilidade, fazendo com que cada cidadão fosse também um soldado preparado para defender sua pátria.

Outro aspecto de Atenas comparado a Esparta que é fortemente criticado por Rousseau é o fato de a primeira cidade ser rica e comercial. Observa-se no pensamento rousseauísta uma vigorosa divergência ao desejo de enriquecimento, oriundo das operações mercantis e fomentadoras da criação de inúmeras necessidades supérfluas. Necessidades que, segundo o nosso autor, fazem de nós, instantaneamente, escravos. Em Esparta, os habitantes viviam apenas com o necessário²²⁶ e cultivavam a simplicidade e a frugalidade.

Acerca do modelo político espartano, resta-nos tratar, ainda que condensadamente, de dois de seus fundamentos cruciais: a igualdade e a liberdade. Se em Atenas a ambição dos ricos origina inúmeros males, e a sede de acumular riquezas resulta fatalmente na desigualdade, tal constatação - mais tarde conduzirá Rousseau a amadurecer a suposição de que o primeiro dos males é a desigualdade - essa reflexão o levará a relacioná-la com o advento da propriedade. Em Esparta, segundo Plutarco, Licurgo promoveu um alicerce democrático que instaurou uma igualdade de fortunas por intermédio da divisão das terras.

Além dessa noção de igualdade de fortunas presente em Esparta absorvida por Rousseau, percebe-se em seu pensamento uma defesa da igualdade política como um direito, posto que, como ele escreve no *Contrato Social*, todos nascem “livres e iguais”. Os níveis de poder, apesar disso, não são necessariamente os mesmos, o que não significa dizer que se excluem as diferenças, pois, em relação aos níveis de poder, ele se coloca acima de toda violência e é desempenhado em decorrência das leis.

De acordo com Rousseau, Esparta conseguiu suscitar uma ordem política justa sem desigualdades antagônicas, mesmo não sendo completamente igualitária. A vida civil espartana, como a vida em geral, também tinha suas dificuldades e uma série de

²²⁶ É notável que o século XVIII representa o triunfo do modelo ateniense sobre o espartano e que Rousseau está a favor de Esparta, em oposição a Atenas. No século das Luzes, vemos o crescimento e a consolidação da mentalidade burguesa, a qual preconiza o luxo e o comércio como embriões da riqueza, sendo esses um pressuposto, ou melhor, uma condição para a liberdade. Devemos recordar que na tradição republicana o problema do luxo já havia sido denunciado por Cícero, Maquiavel e Montesquieu, como foi abordado no capítulo anterior.

iminentes conluios. Tendo em vista essa interpretação, não se pode deixar de ressaltar que a garantia da igualdade e da liberdade dos cidadãos, para Rousseau, conferem legitimidade a uma associação política. O engajamento político entre a liberdade e a igualdade exige uma compreensão do eu comum em cada cidadão e a participação efetiva nos assuntos públicos.

Ademais, Esparta teve a função de modelo político para o filósofo genebrino. Semelhante a Hegel, Rousseau compreendia o espírito grego como um espírito ético e uma obra de arte política. Para os espartanos, a pátria não era uma abstração, diferentemente, ela se configurava em um ser vivo. Notamos em Rousseau uma afeição análoga ao pensamento hegeliano. A Esparta que o cidadão de Genebra nos apresenta é a personificação de uma sociedade ideal e fraterna, na qual reina a virtude e a simplicidade, e o cidadão encontra-se integralmente comprometido com a cidade. Onde a igualdade, a liberdade e, na mesma medida, o bem comum constituem uma realidade cotidiana e não uma distante utopia. Rousseau se servirá do modelo espartano para tecer duras críticas ao gosto pelo luxo, tão presente no século das Luzes, e para analisar o significado da igualdade e da liberdade, noções fundamentais em seu pensamento.

2.1.2 O Modelo Romano

Em proporção equivalente à contribuição de Plutarco para a imagem legendária de Esparta, Tito Lívio, mediante sua *História romana*, nos oferece um quinhão decisivo para a criação de uma concepção fabulosa da Roma republicana, caracterizada pela liberdade e pela frugalidade. Essa concepção difundida pelo historiador romano fez com que a grandeza dos romanos e seus temas usuais (amor à coisa pública e à liberdade, o respeito às leis e os costumes rigorosos e o desprezo à morte em detrimento da desonra) se estendessem até o século XVIII.

Provavelmente, Rousseau foi um dos pensadores afetados por tal concepção. Vemos no Livro quarto *Do Contrato Social* vários capítulos dedicados ao estudo das instituições romanas. M. Jean Cousin (1976) propõe que a interpretação de Rousseau concernente a Roma é repleta de enganos, e que a maioria das coisas que ele reitera

sobre Roma são fábulas; o intérprete afirma que a imagem de Roma é alterada pelo próprio Rousseau. O que chama a atenção de Cousin não são apenas os erros, mas os silêncios e omissões rousseauiana. Yves Touchefeu (1990), por sua vez, destaca que Roma representa para o autor genebrino o ideal de comunidade política, mas que na verdade foi um cenário de ininterruptas divisões internas e que Jean-Jacques sabia muito bem disso. Todavia, preferiu construir um mito *sui generis* a partir de suas leituras de Plutarco e de toda uma linha de leitura ética e historiográfica que exaltava a virtude heroica e o amor à pátria imparcial dos antigos romanos. Porém, essa mesma leitura foi também marcada por vigorosas divergências civis. Touchefeu avalia ainda que Rousseau leu Maquiavel e Bossuet e que cada um, à sua maneira, explicitou como tais divisões foram determinantes para o destino da República romana.

É possível que exista, realmente, inexatidões na forma como o cidadão de Genebra expõe as instituições romanas²²⁷ no *Contrato*, porém, julgamos que essa constatação não tira o mérito de sua filosofia política. Acima de tudo, porque ele se apoia em Roma almejando demonstrar que em outros tempos havia regimes políticos melhores do que os do seu próprio tempo. Leduc-Fayette confirma nossa interpretação ao advogar que de fato o método rousseauiano não parte de fatos; ao passo que Robert Derathé (1950) defende que Rousseau tem como objetivo somente estabelecer os princípios do direito político²²⁸ e não está interessado em examinar um governo específico, correndo o risco de sair do âmbito de um tema geral e abstrato.

Decerto, Rousseau, na mesma medida que seus contemporâneos, sofreu uma notável influência da retórica de Tito Lívio. Considerando seus equívocos em relação a fatos romanos e à imagem mítica disseminada, não se pode negar um fenômeno que salta de Roma e impressiona Rousseau. Trata-se do verdadeiro fenômeno que respalda

²²⁷ A saber, os comícios, o tribunato, a ditadura e a censura. Examinaremos minuciosamente as três últimas no nosso quarto capítulo.

²²⁸ Tendo em vista não apenas os capítulos dedicados às instituições romanas no *Contrato social*, mas, além disso, os capítulos sobre as circunstâncias concretas que afetam a organização do corpo político, por exemplo, os capítulos de 7 a 11 do Livro 2 e o capítulo 8 do Livro 3, devemos considerar a interpretação de Luís Roberto Salinas Fortes (1976). Segundo o comentador, Rousseau não se preocupou unicamente com os princípios do direito político entendidos como direito em si, já que ele se ocupou, de modo significativo, com o terreno de possibilidades do direito. Esse terreno – condições particulares de existência de povos empíricos – é primordial para o êxito do trabalho do legislador que lança as bases da república; como será mostrado, adiante, no quarto capítulo dessa pesquisa.

a República romana, o qual merece ser avalizado: o fenômeno ético²²⁹. A imagem romana é especialmente ética. A Roma republicana é um fato historicamente prodigioso, em que há um liame que liga os cidadãos a um império da virtude e ao cultivo da felicidade pública pelo povo.

Essa imagem romana reproduz na prática, e enquanto signo, a realização teórica dos anseios do pensamento de Rousseau. A virtude como amor à coisa pública é aquela na qual a felicidade do cidadão é a felicidade da República. Um afeto à pátria e à coragem de defendê-la. Aliás, aqui, outra vez, a virtude soa com uma conotação praticamente militar. O cidadão romano é o modelo de cidadão envolvido firmemente com a República e quem compreende o significado do interesse comum para a ordem política.

Tito Lívio sublinha que a vida dos cidadãos não se restringe ao laço que os une, mais do que isso, o autêntico herói romano é o povo, entendido como uma unidade. Acima do aspecto coletivo, situa-se a ideia de ser partícipe do corpo político. Nesse sentido, observa-se que Rousseau elege três figuras²³⁰ que encarnam esse ideal: Catão, Brutus e Numa.

A primeira, Catão,²³¹ cidadão republicano que se tornou ilustre pela seriedade de seus princípios. Sobre ele, o pensador genebrino afirma:

Catão levava sempre no coração a causa da pátria; só vivia para ela, e não poderia suportar a ideia de sobreviver-la (...). Comparado com César e Pompeu, Catão parece um Deus entre os mortais. (...). Catão defendeu o seu país, sua liberdade e suas leis contra os conquistadores do mundo e, por fim deixou a vida quando não tinha mais um país a que servir (...). Um discípulo digno de Catão seria o maior de todos (...). Sua felicidade era

²²⁹ Leduc-Fayette (1974) preconiza a tese de que o mito romano é primeiramente um mito ético. Segundo a estudiosa, para Rousseau, assim como para Montesquieu, e, antes deles, Platão e Aristóteles, ética e política não são dissociáveis no direito. O fenômeno da Roma republicana é um exemplo aonde se pode encontrar a união entre ética e política.

²³⁰ Ao retratarmos tais figuras, teremos como base, sobretudo, as análises realizadas por Leduc-Fayette (1974).

²³¹ Novamente, convém diferenciar os dois Catões admirados por Rousseau. Um foi Marco Pórcio Catão, o Velho (234-149 a. C), mencionado pelo filósofo no *Discurso sobre as ciências e as artes*, e o outro foi Marco Pórcio Catão Uticense (95-46 a. C), convencionalmente chamado de “o Jovem” para distingui-lo do seu bisavô, e que Rousseau usa como exemplo no trecho da *Economia política* citado a seguir.

buscar “ser feliz na felicidade de todos” (ROUSSEAU, 1964, 255).²³²

Catão, dessa maneira, demonstra possuir uma alma simples fortalecida por uma vida marcada pela frugalidade, pela dedicação de um soldado à defesa da pátria. Além disso, combateu o luxo responsável por enfraquecer a robustez, a que tornou Roma grandiosa e que a guiaria à decadência.

Brutos, o segundo exímio cidadão, magistrado soberano, ordenou a execução de seus filhos que haviam confabulado contra a República num momento tênue, faltando pouco para arruiná-la. Rousseau defende que se Brutos, diante desse contexto, ao invés de ceifar a vida de seus filhos adotasse a posição contrária, isto é, abdicasse da magistratura, demonstraria um esmorecimento pela pátria e certamente poderia ser enxergado como um traidor ou covarde. Ora, não havia um meio-termo para Brutos: seria um infame ou um patriota. Rousseau acredita que o magistrado romano é o exemplo de alguém que não titubeou em sacrificar a vida dos filhos em nome da pátria. Judith Shklar (1985) sustenta que Brutos mata seus filhos para preservar a República. Não se trata de um sentimento fácil de ser assenhorado, porém, é algo essencial para a cidadania. Se a República demanda que o cidadão se reconheça completamente nela, a lealdade deve ser compartilhada com a família. Entretanto, Shklar adverte que isso ocorre porque a autoridade paterna, que é uma expressão do zelo natural pelos filhos, não pode ser compreendida como um protótipo para os magistrados republicanos que necessitam das virtudes mais esplêndidas.

A terceira figura romana que mereceu o destaque de Rousseau foi Numa, o legislador romano que corresponde ao Licurgo espartano. Ambos possuem uma aura mítica, reforçada por Rousseau, tanto quanto já havia explicitado Maquiavel. Para o autor genebrino, Numa foi o “verdadeiro fundador de Roma”, pois completou a obra inacabada de Rômulo que havia apenas reunido alguns saqueadores, os quais seguramente debandariam em face de qualquer adversidade. Assim, a obra de Rômulo

²³² *Caton porta toujours la sienne au fond de son coeur; il ne vivoit que pour elle et ne put survivre (...) mais entre César et Pompée, Caton semble un dieu parmi des mortes. (...) l'autre defende l'état, la liberte, les lois contre les conquérans du monde, et quitte enfin la terre quando il n'y voit plus de patrie à servir.(...) un digne émule de Caton em seroi plus grand (...) son bonheur dans celui de tous. – EC, II. OCR3. (tradução nossa).*

estava fadada ao fracasso, mas Numa suscitou o seu fortalecimento, como pondera Rousseau:

Foi Numa que lhe deu solidez. Tornou-a durável ao reunir esses homens em um grupo indissolúvel, transformando-os em cidadãos, menos pelas leis, que sua rusticidade e pobreza ainda não haviam tornado necessárias, do que pelas instituições amenas que os vinculam entre si e à terra, dando assim um caráter sagrado à cidade, com rituais aparentemente frívolos e supersticiosos, cuja força e conseqüências poucos perceberam, mas cujos primeiros fundamentos tinham sido instituídos por Rômulo. (ROUSSEAU, 1964, p.957/958.).²³³

Sabidamente, Numa introduziu instituições políticas e religiosas que fizeram de um povo rústico e destinado à dissolução um corpo de cidadãos: uma República, na qual seus membros se reconheciam como integrantes de “um todo maior”. Para conseguir essa façanha, isto é, “transformar a alma humana”, Rousseau realça que Numa “persuadiu sem convencer”, e, para tanto, utilizou a linguagem dos deuses. Pressupondo a complexidade da obra do legislador, notamos no *Contrato Social* que o cidadão de Genebra fornece à função do legislador a qualidade de “sagrada”²³⁴.

Em vista do exposto, questionamos: quais são as maiores contribuições do modelo romano para a teoria política de Rousseau? O *Primeiro Discurso* instaura uma ruptura entre o século XVIII, que tem como marca indelével o refinamento e o cultivo do luxo, e o resgate da simplicidade, que caracterizou a Antiguidade. Nesse sentido, a frugalidade é a segunda característica – depois da virtude política –, no arquétipo romano, que influencia nitidamente Rousseau. A frugalidade equivale à severidade republicana, refere-se à espontaneidade e ao aspecto rústico predominante nos primórdios de Roma, cujos moradores se dedicavam aos trabalhos do campo, afastados das preocupações de origem científicas e artísticas.

²³³ *Ce fut Numa qui le rendit solide et durable en unissant ces brigands em um corps indissoluble, en les transformant em Citoyens, moins par des loix, dont leur rustique pauvreté n’avoit guère encor besoin, que par des institutions douces qui les attachioient les uns aux et tous à leur sol em rendant enfin leur ville sacrée par ces rites frivoles et superstitieux em apparence, dont si peu de gens sentent la force et l’effet, et dont cependant Romulus, le farouche Romulus lui-même, avoit jetté les premier fondemens. – CGP, II. OCR3. (Tradução nossa).*

²³⁴ Não pretendemos aqui aprofundar essa investigação porque desviaria o propósito desse estudo. Ver mais em Polin, R. *La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau*. J.-J. Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches. Commémoration et colloque de Paris. Paris, 1962. Todavia, ela será retomada com profundidade no último capítulo quando discutiremos a função do legislador na República.

Além da frugalidade e da virtude, outro elemento crucial em Roma, que indubitavelmente encanta Rousseau é a liberdade. Segundo ele, o povo romano é o mais livre de todos os povos. A liberdade, entendida como a sujeição às leis justas provenientes da vontade geral, é a sua expressão melhor acabada. Trata-se de uma liberdade desempenhada ativamente na vida pública e na capacidade dos cidadãos se colocarem positivamente em relação ao bem comum. O filósofo genebrino compreende o modelo romano como um exemplo de sociedade na qual ser e parecer confluem ao invés de divergirem. Os romanos experimentavam o que diziam; mais do que exprimirem por palavras, eles demonstravam pelas ações.

A República romana exaltada por Rousseau coincide, supostamente, com um sentimento nostálgico do autor acerca de uma sociedade com vigorosas peculiaridades e convicções éticas, na qual existiria o autêntico desejo pela felicidade pública. E ela se realiza plenamente por intermédio da junção dos cidadãos, não apenas pelo embasamento no direito político e nas leis, mas, acima de tudo, por um ingrediente emocional, ou seja, pelos corações imbuídos do amor pela pátria e capazes de colocar o bem comum acima dos interesses particulares e serem temperados por instituições políticas justas.

Na interpretação de Paul Dubouchet (2001), a doutrina do direito político que encontramos no *Contrato Social* de Rousseau tem suas raízes no antigo modelo romano²³⁵, tendo sido objeto de análise de Cícero e, antes de desempenhar notável influência em Rousseau, teve um papel preponderante na construção da teoria de Althusius, no século XVI. O pensador genebrino encontra no direito público romano a mais aperfeiçoada forma de constituição política, por isso não é de se admirar os seus frequentes elogios à República de Roma, e igualmente a presença acentuada dessa referência em seu pensamento. Dubouchet avalia que o fascínio de Rousseau, que o orienta a declarar que Roma é um exemplo de liberdade dos povos e que seu governo é o melhor que já existiu, também se desdobra em três consequências na sua filosofia

²³⁵ Visando apenas nos remetermos a outra possibilidade interpretativa, convém registrar que, Luca Alici (2000), por sua vez, supõe que a compreensão do republicanismo de Rousseau reporta às suas leituras de Aristóteles, mais do que as de Cícero, e à sua interpretação da obra de Maquiavel. A relação de Rousseau com esses dois teóricos abriu a possibilidade para o nosso autor engendrar aquilo que Alici denomina de “uma versão comunitária do republicanismo”, fundamentada no conceito de liberdade como não-dominação e na noção de virtude diretamente associada à lei, uma virtude pública que assegura a unidade política e os direitos dos cidadãos.

política: a ideia de soberania do povo, a de sujeição do governo ao soberano e a da instituição do tribunato²³⁶.

Julgamos como incontestado a vinculação de Rousseau com a Antiguidade. É possível verificar a maneira como os modelos políticos desse período influenciaram na formação do seu modelo republicano mediante a presença das referências antigas em várias das obras rousseauístas. Entendemos também que ao defender a efetivação da igualdade e da liberdade na participação ativa dos cidadãos na vida pública, bem como os fundamentos da vida política, e ao enfatizar que a República é um regime de leis, Rousseau se liga a uma longa tradição republicana. Mas deve-se lembrar que a ligação dele com a Antiguidade não o coloca à margem da modernidade, uma vez que o seu pensamento político combina uma perspectiva moderna contratualista com o legado conceitual da vertente republicana²³⁷ originária da Antiguidade e, mais ainda, pelo fato de que constantemente Rousseau utiliza as referências e arquétipos antigos para desferir fortes críticas aos modelos políticos do seu tempo. Nesse sentido, torna-se imprescindível investigar outro modelo que possivelmente também influenciou o autor do *Contrato Social*, trata-se do regime político de Genebra.

2.1.3 A República de Genebra

Além dos modelos políticos de Esparta e Roma, provenientes da Antiguidade, um terceiro modelo que hipoteticamente também influenciou na construção do ideário republicano elaborado por Rousseau foi a República de Genebra²³⁸, cidade natal do autor, à qual ele se refere em várias passagens da sua reflexão política e a ela

²³⁶ Não examinaremos aqui como Dubouchet desenvolve essas noções. Para ver mais: *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien – la démocratie et la république em question*. – Paul Dubouche. Ed. L'Harmattan. 2001.

²³⁷ Aqui compartilhamos a visão de Maurizio Viroli (2002).

²³⁸ Uma análise sobre a influência de Genebra no pensamento de Rousseau, segundo Christopher Bertram (2015), gira em torno de algumas dificuldades: a primeira, o fato de que existe uma sociedade real assim como uma ordem política legítima e constitucional. Tratam-se de elementos distintos, visto que da mesma maneira como sucede com todas as sociedades políticas, a maneira como as coisas procedem pode avizinhar-se ou afastá-las de como elas deveriam se concretizar. A segunda, existe a Genebra fruto da imaginação dos cidadãos comuns, com a qual Rousseau parece ter compartilhado durante certo tempo. A terceira, existem as convicções pessoais do autor genebrino correlatas a Genebra e, finalmente, há a Genebra, como foi retratada nos escritos rousseauístas. A explanação que será realizada acerca da controversa relação de Rousseau com o modelo político genebrino terá, inicialmente, como eixo interpretativo o artigo *Rousseau e Genebra*, de Christopher Bertram (2015).

dedica a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*²³⁹. A *Dedicatória* que lemos antes do prefácio desse texto sugere uma admiração de Rousseau à Genebra e quiçá nos possibilita compreender um pouco acerca de suas preocupações com o governo republicano e como talvez o arquétipo genebrino tenha contribuído para o desenvolvimento da sua teoria política.

Presumivelmente Genebra oferece uma importante chave interpretativa para compreendermos as obras produzidas por Rousseau e uma senda que indica meios prováveis de lermos a *Dedicatória* e o *Contrato Social*²⁴⁰. Mas a relação do autor com sua cidade de origem pode ser conferida, sobretudo, nas *Cartas escritas da montanha*²⁴¹, obra em que Rousseau retoma as discussões políticas sobre o modelo de Genebra, manifesta vários de seus pontos de vista e aponta problemas inerentes à República na qual ele nasceu. Nesse sentido, talvez Genebra seja mais uma fonte a contribuir no entendimento da teoria política de Rousseau, e quem sabe do seu republicanismo.

É importante lembrar que antes de qualquer intérprete destacar a relação entre Rousseau e Genebra, o próprio pensador chamou atenção dos leitores para tal fato, como já vimos, ao enfatizar orgulhosamente em um de seus notórios trabalhos políticos²⁴² que ele era um “cidadão de Genebra”. Essa ênfase do autor aguçou estudiosos de sua teoria a se debruçarem sobre o peso desse relacionamento e questionar o seu significado na formação da filosofia política de Rousseau. O modelo político genebrino foi perscrutado, assim como a ligação de Rousseau com Genebra, principalmente nas pesquisas de John Stephenson Spink (1934), Robert Derathé (1950) e recentemente foi redescoberto por Helena Rosenblatt (1997) e Christopher Bertram (2015). Com o objetivo de produzir uma reflexão sobre a Genebra de Rousseau, primeiramente vamos descrever como era a ordenação política genebrina, em seguida, tratar da relação entre Rousseau e Genebra e, por fim, correlacionar a posição da cidade natal do autor com as obras rousseauianas.

Seguindo o rastro interpretativo de Christopher Bertram (2015), pode-se

²³⁹ Doravante ao mencionar esse livro vamos chama-lo apenas de *Segundo Discurso*.

²⁴⁰ Essa obra gerou polêmica em Genebra e as duras críticas que sofreu levou Rousseau a escrever as *Cartas escritas da montanha*.

²⁴¹ Doravante chamaremos essa obra apenas de *Cartas*.

²⁴² *Do Contrato Social*.

considerar que no século XVIII Genebra era administrada a partir de decretos sancionados em 1543, os quais eram balizados, de maneira condensada, em um compêndio de condutas herdadas do período medieval²⁴³. De acordo com esses decretos, o poder em Genebra se dividia em quatro comitês: o Conselho Geral, o Conselho dos Duzentos, o Conselho dos Sessenta e o Pequeno Conselho. O Conselho Geral era constituído por todos os cidadãos e burgueses de Genebra, e os demais conselhos eram formados por partes de outros conjuntos de cidadãos. O Conselho Geral exerceu uma função proeminente no governo genebrino durante o regime episcopal; no entanto, no período da República, seus poderes diminuíram rapidamente e algumas de suas funções, como a de aumentar os tributos, acabaram sendo designadas a outros comitês. Segundo Spink (1934), a partir desse momento, o Conselho Geral passou a se reunir raramente, mas como uma espécie de comissão assessora quando o Pequeno Conselho – que havia se tornado o corpo governante de Genebra – tinha algum tipo de dificuldade em tomar alguma decisão. Nesse sentido, mesmo preservando o poder de escolher os quatro representantes que comandariam a República, o Conselho Geral – que no regime republicano havia se tornado um corpo consultivo – se orientava por meio das tabelas imputadas pelo Pequeno Conselho.

Além disso, Genebra era uma sociedade de classes bem definidas. De sua população, em torno de 20.000 a 25.000 pessoas, somente entre 1.200 e 1.500 tinham direitos políticos²⁴⁴ assegurados, e eles eram os cidadãos e os burgueses, e entre eles só os primeiros, nascidos na cidade e filhos de pais cidadãos, gozavam do direito de serem eleitos para as funções públicas. Com efeito, a grande maioria da população não podia disputar os cargos públicos. É interessante notar que até no grupo que desfrutava de direitos políticos existia uma ramificação entre a elite patricia rica e as outras partes. Os patrícios controlavam e governavam Genebra mediante o Pequeno Conselho e na sua efetiva participação nos dois conselhos intermediários.

Christopher Bertram sinaliza que esse arranjo começou a ser pressionado no final do século XVII, em decorrência de dois motivos, um econômico e outro

²⁴³ Mesmo que frequentemente Rousseau apresente Calvino como um magistral legislador, ele apenas foi isso na interpretação de Christopher Bertram (com o qual compartilhamos) no sentido empregado pelo pensador genebrino: o de conferir um espírito auspicioso à cidade, visto que ele não parece ter sido nada mais do que um representante de uma comissão de elaboração de leis.

²⁴⁴ A saber, somente 6% como assinala Bertram.

ideológico. O motivo econômico foi o fato de a burguesia ter se sentido ultrajada devido a uma série de ações do Pequeno Conselho, as quais abrangiam o fornecimento de alguns direitos comerciais a emigrantes e expatriados franceses e o favorecimento a genebrinos donos de vinhedos que moravam à margem do território da cidade. Quanto ao motivo ideológico, consistia em refutações à disseminação de um conjunto de concepções oriundas da Inglaterra, fundamentadas no pensamento político de Locke, que encontramos no *Segundo tratado sobre o governo*. O enfurecimento das classes comerciais tocante à comunidade política deflagrou três insurgências nos seguintes anos: 1707, 1734-8 e 1768. Na primeira dessas insurreições, Rousseau ainda não havia nascido; e em relação à segunda, ele a presenciou ao longo de uma visita a Genebra no ano de 1737 e, a terceira, pode ter tido, como um de seus motivos, as polêmicas que eclodiram com a censura do *Contrato social*.

As insurgências de 1707 incluíram a figura de Pierre Fatio e o partido popular e teve como desdobramento a rejeição do Pequeno Conselho perante uma investida no encorajamento de inúmeras ações de cunho democrático, que compreendia a proposição – advogada por Fatio - de assembleias anuais do Conselho Geral visando estipular e rever as leis e os decretos. O Pequeno Conselho concordou com várias reformas, entre elas a fixação de uma assembleia quinzenal do Conselho Geral. Porém, com o esteio de tropas de Zurique e Berna, o Pequeno Conselho enclausurou os dirigentes do partido popular e assassinou Fatio. Como consequência, a solicitação por assembleias periódicas foi rechaçada na primeira assembleia quinzenal do Conselho Geral. Depois disso, a facção burguesa adotou a postura de que, considerando que o Conselho Geral era detentor do título de soberano, ela tinha o direito de desempenhar o poder hegemônico no Estado. Em 1734, temendo a crescente ascensão da facção burguesa, o partido patricio se organizou com o intuito de dismantelar o poderio burguês, mas não foi bem sucedido. A segunda investida dos patricios, apoiados pelos nativos, desencadeou uma batalha frontal entre burgueses e patricios em 1737. Com a mediação da França, Berna e Zurique – ficou definido por decreto em 1738 os poderes dos múltiplos conselhos, que se encontravam legitimamente vigentes quando Rousseau escreveu a *Dedicatória* que lemos no *Segundo Discurso*, na época em que pleiteou a revalidação de sua cidadania em 1754 e, sobretudo, quando produziu a *Carta a D'Alembert* e o *Contrato Social*.

O decreto oriundo da mediação suscitou e ressaltou a leitura dos patrícios acerca da constituição de Genebra, contudo, na visão de Bertram, efetivou concomitantemente o reconhecimento do Conselho Geral como Conselho Soberano, o compreendido como o depositário dos poderes legislativo, eletivo e confederativos, mas que, em termos lícitos, ao reverso, lhe eram contraditos pelos pormenores do documento. No sentido jurídico, o Conselho Geral não tinha o direito de iniciativa legislativa, seu direito ao voto se restringia aos candidatos apresentados pelo Pequeno Conselho, e mesmo que a facção burguesa ainda tivesse o direito de empregar representações divergentes ao Pequeno Conselho, lhe havia sido retirado o direito de se unir, e por meio de algum estatuto angariar forças para viabilizar essas representações, tornando engessada a possibilidade de a burguesia se tornar um perigo real ao poder dos patrícios. Por conseguinte, o Pequeno Conselho conservou para si o direito de decidir quais providências tomar concernentes às representações e, mais do que isso, o direito de escolher se transmitiria ou não seu juízo a respeito delas ao Conselho Geral.

Tendo em vista a exposição realizada no tocante ao funcionamento político de Genebra cabe, a partir de agora, nos determos, ainda que brevemente, na relação entre Rousseau e Genebra. Na *Carta a d'Alembert*, o filósofo reaviva a memória afetiva de quando abandonou a cidade aos dezesseis anos em, 1728, e lembra que o seu convertimento ao catolicismo acarretou a perda de sua cidadania. Sabemos também pelos relatos de Rousseau que ele visitou Genebra em 1737, não obstante, nos parece que foi somente entre 1728 e 1754 que ele teve interesse em visitar sua cidade de origem. Logo após esse período, em 1754, o nosso autor elaborou a célebre *Dedicatória*, em que enaltece²⁴⁵ a constituição política de Genebra. Depois de 1754, Genebra adquire relevância em seu pensamento devido a dois fatos: o primeiro, em função de sua resposta, em 1758, ao verbete de d'Alembert a respeito de Genebra na *Encyclopédie*, e o segundo referente às *Cartas escritas da montanha*, de 1764, escritas para refutar Tronchin. Somando a esses dois momentos, adiciona-se a publicação do *Contrato Social*, posto que, nas *Cartas*, Rousseau declara que o contrato é a expressão

²⁴⁵ Ou parece elogiar, segundo Bertram. “Parece” porque, como veremos adiante, existem estudiosos que consideram a *Dedicatória* do *Segundo discurso* uma espécie de crítica velada que Rousseau emprega à República de Genebra e não um enaltecimento como pode parecer à primeira vista.

de uma apologia aos fundamentos primordiais do sistema político genebrino. No *Contrato Social* observamos uma franca menção a Genebra em uma nota de rodapé²⁴⁶ presente no capítulo em que Rousseau analisa o pacto social.

Como se sabe, o *Contrato social* foi criminalizado pelo Pequeno Conselho em Genebra e, conseqüentemente, incinerado. Esse fato parece ter deixado Rousseau aturdido. É notório também que as autoridades de Genebra selecionaram claramente os pontos para fundamentar a condenação, escreve Bertram, pois elas confrontaram a heresia religiosa vista no capítulo acerca da religião civil o que foi uma estratégia de difamar o nome de Rousseau e fazer com que os genebrinos populares o vissem como alguém situado abaixo de um cristão. Posteriormente, o filósofo buscou reintegrar sua imagem como cristão na *Carta a Christophe de Beaumont*, todavia, novamente sofreu uma condenação. Diante dessa condenação, Rousseau se viu obrigado a abdicar de sua cidadania com pesar. Somente, em seguida, tendo sido impelido por simpatizantes da burguesia de Genebra, estarrecidos com o trato devastador que lhe foi conferido, Rousseau se mobilizou para incendiar uma controversa vis-à-vis com os mandatários oficiais dos patrícios e escreveu as *Cartas escritas da montanha*.

Em virtude do que foi discorrido até aqui, convém analisar o peso da suposta influência da República de Genebra na elaboração dos pilares cruciais da teoria política de Rousseau. Para tanto, nos orientaremos pela *Dedicatória* e pelo *Contrato Social*. Quando se lê a *Dedicatória à República de Genebra* narrada por Rousseau no início do *Segundo Discurso*, testemunha-se uma verdadeira reverência do autor à sua cidade natal, a presença das referências oriundas da Antiguidade: as cidades de Atenas e Roma e dos admirados autores Tácito e Plutarco. Simultaneamente, pode-se atestar temas fundamentais no seu pensamento tais como: a igualdade, a liberdade e a soberania popular. Em sua *Dedicatória*, o pensador genebrino descreve como gostaria que fosse o lugar do seu nascimento caso ele pudesse escolher. Sua descrição passeia por temas também recorrentes no seu pensamento, mas nesse texto Rousseau mira diretamente Genebra.

Consideramos razoável a tentativa de deslindar a teoria política rousseauísta mediante a sua ligação com Genebra, ligação que, a nosso ver, se conservou por um

²⁴⁶ Na qual o filósofo genebrino trata da verdadeira acepção do termo “cidade” e elogia D’Alembert por ter compreendido o verdadeiro significado da palavra “cidadão”.

tempo significativo²⁴⁷. Seguramente pode-se estabelecer algumas prováveis aproximações entre a Constituição de Genebra e o *Contrato Social*, contudo, entende-se, à primeira vista, que defender que esse modelo político teve uma influência equivalente a de Esparta e Roma na formação do pensamento de Rousseau se configura em uma interpretação desacertada, a qual foi bastante utilizada por alguns opositores²⁴⁸ do autor genebrino, justamente para desqualificar a força e a relevância de seu escrito político, como bem realçou Derathé.

Buscando sustentar a hipótese da influência da República de Genebra, tentou-se procurar apoio nas próprias declarações de Rousseau. Afinal, não foi ele mesmo quem afirmou em *Rousseau juiz de Jean-Jacques* que “havia trabalhado por sua pátria e pelos pequenos Estados constituídos como ela”?²⁴⁹ E quem também exprimiu nas *Cartas* que a obra o *Contrato Social* comportava “a história do Governo de Genebra” e que nela os genebrinos visualizariam claramente as particularidades da sua República? Nas palavras do pensador: “adotei vossa constituição, que acho bela, como modelo das instituições políticas” (ROUSSEAU, 1964, p.809.)²⁵⁰. Nesse caso, ao produzir o *Contrato Social*, Rousseau teria como referência, a partir das suas próprias palavras, unicamente Genebra e a sua constituição como fonte de seus fundamentos políticos.

Segundo Derathé (1950), essa hipótese, que por um espaço de tempo²⁵¹ considerável teve notabilidade, não se sustenta em face de uma análise mais severa. Para comprovar essa assertiva, o comentador reporta à argumentação que Spink (1934) apresenta em *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, na qual explicita que no período em que Rousseau redigiu o *Contrato Social* ele desconhecia a constituição de Genebra ou a conhecia superficialmente. Para corroborar sua tese, Spink evoca elementos históricos²⁵² peremptórios, enquanto Derathé, por uma via distinta, chega à

²⁴⁷ A saber, até o momento da ruptura. Depois disso, o amor que Rousseau alimentava por Genebra transformou-se em indiferença. Ver mais em *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de sons temps*, p. 8, nota 2, Robert Dertahé (1950).

²⁴⁸ Ver mais em *Jean-Jacques Rousseau*, de Jules Lemaître (1925); *L'Europe et la Révolution*, de A. Sorel (1893) e *L'Esprit de la Révolution française*, de E. Champion (1887).

²⁴⁹ Terceiro diálogo (IX, 287).

²⁵⁰ “J’ai donc pris votre constituion, que je trouvais belle, pour modele des instituions politique”. *CEM*, L VI. OCR3. (Tradução nossa).

²⁵¹ Sustentada irrestritamente, por exemplo, por Lanson (1920).

²⁵² A saber, a Carta a Rey, de 7 de novembro de 1761, C. G., nº 1170, t. VI, p. 288 e o trecho das *Confissões* no qual Rousseau explica como fecundou o plano de redigir suas *Instituições políticas*, dito pelas palavras de Rousseau: “Percebia que tudo isso me levava a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano mas, sobretudo, à de minha pátria, onde não tinha encontrado, na viagem que acabara

mesma conclusão. Deve-se admitir que o caminho seguido por Derathé – aferir os princípios do direito político do *Contrato Social* com os da Constituição de Genebra, almejando verificar se eles estão em conformidade -, é aquele que mais pode contribuir para o nosso exame.

O autor de *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, sustenta que a *Dedicatória de Rousseau à Genebra* que lemos no *Segundo Discurso* expressa quando não um desconhecimento, uma ingenuidade do filósofo. O próprio Rousseau demonstra esse fato ao examinar pormenorizadamente a constituição de Genebra para escrever as *Cartas escritas da montanha*. Nessa última obra, vemos uma explanação firme que passa longe da exaltação pueril vista na *Dedicatória*. O cotejamento entre os dois escritos, redigidos com cerca de dez anos de diferença, atesta a profunda transformação da visão de Rousseau sobre a ordem política de Genebra, posto que ele havia analisado-a detidamente. Derathé sublinha que se em 1754 Rousseau encontrava-se eufórico por ser recepcionado em Genebra para resgatar seu título de cidadão, esse contentamento afetuoso em relação à pátria é claramente renunciado em 1764 quando o desencanto provocado por seu regresso a Genebra e a perscrutação detalhada de sua constituição fizeram-no enxergar a sua cidade natal de outra forma.

A relação de Rousseau com Genebra, como se nota, é bastante controversa. Helena Rosenblatt (1997) defende que até 1934 a relevância de Genebra na formação da teoria política de Rousseau era praticamente desconhecida. Os estudos anteriores a esse período, porém, foram prejudicados por uma compreensão superficial acerca da história de Genebra e do Calvinismo. Neles, há a ausência de uma análise mais apurada e a avaliação do papel dos políticos costuma ser empreendida apressadamente, e de maneira generalizada, sem recorrer aos textos de Genebra. A intérprete toma como exemplo a leitura de Gaspar Vallette (1912). Para ele, o pensamento de Rousseau é genebrino e o *Contrato Social* é um livro sobre Genebra e sobremaneira inspirado na constituição de Genebra e na sua propensão à democracia. Outros pesquisadores²⁵³ reconhecem o *Contrato Social* como uma apologia ao modelo de constituição de

de fazer, as noções das leis e da liberdade, a meu grado nem suficientemente justas nem suficientemente claras” (VIII, 289).

²⁵³ R. Franlin (1978) e A. Gür (1981).

Genebra. Tais apreciações, entretanto, segundo Rosenblatt, são imaturas e correlatas. Quanto ao ambiente de Genebra, tendem a se inclinarem a uma visão indistinta das concepções rousseauianas.

J. Spink (1934) assume uma postura dissonante no que diz respeito às interpretações reducionistas que o precedem. Em sua opinião, o *Contrato Social* é uma obra genuinamente especulativa, na qual o autor procura investigar os princípios da lei pública. Spink contesta veementemente o pressuposto de que a obra especificada seja concebida como uma mera exaltação à constituição de Genebra. De acordo com o pesquisador, não se pode atribuir à constituição mencionada um sentido especial na teoria de Rousseau antes da reprovação de Genebra ao *Contrato Social*, pois o nosso pensador tinha um conhecimento bastante parco concernente aos tempos mais remotos de Genebra antes da condenação de sua obra. Em poucas palavras, a tese de Spink almeja romper com o vínculo entre a perspectiva política de Rousseau e a constituição de Genebra; apesar disso, o comentador defende que a burguesia genebrina talvez tenha desempenhado uma sintomática influência na percepção política rousseauísta e presume que somente em Genebra Rousseau pode ter desenvolvido seu orgulho e espírito republicano. Ademais, o intérprete julga que Rousseau não compreendia a ordenação política de Genebra, e tampouco discutia política com amigos de sua terra natal antes de 1764²⁵⁴. Em função dessa incompreensão, antes desse ano, sua visão concernente ao sistema político de Genebra sobrevoa nos ares do senso comum.

Essa hipótese de Spink repercute na clássica leitura de Robert Derathé (1950). Esse último concorda com Spink no tocante ao fato de que antes de 1762, Genebra não integra o repertório de suprema fonte de influência nas noções políticas de Rousseau. Derathé advoga que os conceitos democráticos rousseauísta e o arranjo político de Genebra não possuíam similaridades. Nos termos do comentador:

Genebra teve sem dúvida um grande espaço na imaginação e na vida de Rousseau, mas é em outro lugar que devemos buscar as

²⁵⁴ Ano da publicação das *Cartas escritas da montanha*. Texto escrito devido à condenação do *Contrato Social* e do *Emílio* que começou no parlamento francês, praticamente, ao mesmo tempo em que na cidade de Genebra surgiu uma perseguição semelhante que teve seu apogeu na condenação das obras pelos pastores genebrinos. Nas *Cartas*, Rousseau estabelece uma refutação às inúmeras críticas recebidas e, ao mesmo tempo, realiza uma análise do funcionamento das instituições políticas de Genebra e nos apresenta uma perspectiva condensada e madura de sua filosofia política.

fontes de seu pensamento político, como indica muito claramente M. Spink (DERATHÉ, 1950, p. 22).²⁵⁵

Avaliar se a constituição de Genebra serviu de cânone político para Rousseau - ainda considerando a análise de Derathé - foi uma tática dos oponentes de Rousseau com a evidente pretensão de apequenar a relevância de sua filosofia política. O *Contrato Social* é uma obra atemporal, logo, é perfeitamente plausível não vê-la simplesmente como um texto de inspiração genebrina.

Em certa medida, alguns biógrafos de Rousseau atestam a posição de Spink e Derathé ao sustentarem que o autor não compreendia a constituição de Genebra antes de 1762. Maurice Cranston (1982) assevera, por exemplo, que Rousseau tinha sido erroneamente levado a acreditar que Genebra era uma República ideal; R. Trousson (1988) confirma que a visão de Rousseau sobre Genebra não passa de um mito, e, Guehénno (1962) testifica que na época em que Rousseau havia se tornado um escritor célebre, Genebra se configurava apenas em uma irrisória reminiscência infantil²⁵⁶, uma fantasia, uma Genebra que existia somente nos sonhos de Rousseau.

Outro ponto de vista interpretativo que vale mencionar é o de Michel Launay (1971). Em seu livro *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Launay apresenta Rousseau como um porta-voz da pequena burguesia genebrina que se opunha ao patriciado de Genebra. Na percepção de Rosenblatt, por conter informações preciosas acerca de Genebra, a leitura de Launay tem sua importância. Porém, minimiza a relevância da tradição intelectual genebrina, pois o intérprete alega que mesmo tentando romper com uma visão política tradicional, Rousseau permanece a ela arraigado.

Na percepção de Launay, o pensamento político rousseauniano é cercado por ambivalências porque há uma negação da consciência de todas as classes sociais que constituíam a ordem política de sua cidade natal. E é justamente Genebra que explicita a ambiguidade tradicional presente na filosofia de Rousseau. O estudioso acrescenta também que o pensamento de Rousseau apenas adquire importância e autenticidade

²⁵⁵ “Genève a tenu sans aucun doute une grande place dans l’imagination et dans l’avie de Rousseau, mais c’est ailleurs que nous devons chercher les sources de sa pensée politique, comme l’indique très clairement M. Spink”. (Tradução nossa)

²⁵⁶ Ver mais em Maurice Cranston, *The early life and work of Jean-Jacques Rousseau – 1712 a 1754*, University of Chicago Press. (1982), p. 324; R. Trousson, *J.-J. Rousseau, la marche à la gloire* (1988), p.37, e, J. Guehénnon, *Jean-Jacques Rousseau* (1962), p. 117.

quando o autor rompe com a conjuntura de Genebra. Contrapondo a Launay, Helena Rosenblatt afirma que essa interpretação deixa a desejar porque não analisa com profundidade o que denomina de mentalidade tradicional em Rousseau e reduz a infraestrutura política de Genebra; por exemplo, ao retratar os pastores como “macacos e condes da classe superior”²⁵⁷.

Rosenblatt destaca que uma análise expressiva nesse sentido foi realizada por A. Gür (1981). Ele demonstra que o mais significativo compêndio político em defesa da burguesia na história de Genebra teve como principal representante um proeminente pastor e que inúmeras ideias reconhecidas até hoje como sendo contribuições do pensamento político de Rousseau já existiam em Genebra bem antes do autor do *Emílio*. Rosenblatt também se refere ao trabalho de R. Fralin (1978). Segundo Fralin, alguns dos conceitos mais notórios de Rousseau têm sua gênese em Genebra e isso pode ser constatado no *Contrato Social*. Nos termos de Fralin:

Genebra era ambos: o ponto inicial e o ponto final, a inspiração e o objetivo do pensamento político de Rousseau e com o tempo ele escreveu o *Contrato Social* (FRALIN, p.44, 1978).²⁵⁸

Entretanto, lamenta Rosenblatt, Fralin não esquadrinha o contexto político de Genebra que precede Rousseau e nem mesmo cita o Calvinismo como provável pano de fundo da relação entre Rousseau e Genebra.²⁵⁹

Julgamos que o esforço de Fralin consiste em relacionar o pensamento institucional de Rousseau com a musculatura política de Genebra. Ele argumenta que a compreensão rousseauiana sobre a representação era imprecisa. Imprecisão que refletia as dubiedades da constituição de Genebra. Ao mencionar a influência de Genebra, Fralin a entende como a genealogia de algumas concepções assumidas por Rousseau. Tal proximidade, todavia, defende Rosenblatt, restringe a discussão sobre a influência de Genebra e suas afinidades com a teoria política rousseauísta.

Recuperando o fio da meada interpretativa de Christopher Bertram (2013)

²⁵⁷ “monkeys and valets of the upper class”, Helena Rosenblatt (1997), p. 48. (Tradução nossa).

²⁵⁸ “Geneva was both the starting point and finishing point, the inspiration and the goal of Rousseau’s political thought at the time he wrote the *Contrat Social*”, p. 44. (Tradução nossa).

²⁵⁹ Para Rosenblatt, ao omitir o elemento religioso Fralin reduz outras noções cruciais, tais como a vontade geral, noção crucial na filosofia de Rousseau, que como explicitaram Bertrand de Jouvenel (1947) e P. Riley (1986) é dotada de raízes teológicas.

temos, em síntese, três escolas que tratam da relação entre a filosofia política de Rousseau exposta na *Dedicatória* e no *Contrato Social* e Genebra. A primeira delas, Bertram identifica como *ingênua e ignorante* e é encabeçada por Spink e Derathé. Essa escola defende a tese de que, quando Rousseau formulou esses trabalhos, ele desconhecia a autêntica constituição de Genebra. Sendo assim, as suposições de que as obras correspondem ou são inspiradas pelo arquétipo político genebrino devem ser recusadas. É possível que Rousseau tenha criado um quadro colorido de sua pátria baseada nos anos de sua meninice, quadro esse que desemboca na idílica *Dedicatória* e na perplexidade do autor em vista da reação de Genebra acerca do *Contrato Social*, no entanto, a verdadeira fonte de ímpeto criativo para sua teoria política deve ser reportada a outras fontes, acima de tudo na tradição do pensamento político e na teoria do direito natural.

A segunda perspectiva, verificada com distintas variações em intérpretes como Michel Launay, Helena Rosenblatt, Blaise Bachofen (2002), é denominada por Bertram de *polêmica oculta*. Conforme essa linha interpretativa, Rousseau tinha o conhecimento claro da peculiaridade oligárquica da constituição de Genebra e a refutava e, efetivamente, apoiava vários pontos da visão do partido popular. O panegírico a Genebra que encontramos na *Dedicatória*, desse modo, não deve ser entendida como uma manifestação prudente de Rousseau a respeito de Genebra, mas sim como uma espécie de controvérsia refinada na qual o autor destila uma crítica frontal à oligarquia e que só poderia ser compreendida pelos habitantes de Genebra. A terceira interpretação, estabelecida por Fralin, defende que realmente as instituições políticas pertinentes a Genebra tiveram forte influência na composição dos conceitos rousseauísta. Bertram chama essa visão de “conservadora tácita”. Ela apregoa que mitiguemos a tensão entre a Genebra real e o regime democrático temperado, conquanto indaga a consistência de Rousseau com os princípios democráticos. A perspectiva “polêmica oculta” e a “conservadora tácita” sinalizam que não deveríamos julgar o posicionamento de Rousseau como realmente crédulo, ou seja, que é inviável conceber o autor como simplesmente alguém que não é um admirador de Genebra e tenciona ser, ou alguém que apenas defende a soberania popular, pois o *Contrato Social* é mais complexo e controverso do que se vê na aparência.

Para Bertram, essas visões são dotadas de argumentos robustos que servem de

sustentáculos para suas defesas. Ultrapassando o aspecto controvertido como seus expoentes, constantemente mencionam uns aos outros, tais concepções acabam se situando, de maneira recíproca, aquém das incompatibilidades aparentes. Desejando confirmar essa posição, Bertram toma à guisa de exemplo a interpretação de Spink. Esse comentador não tem dificuldade em demonstrar a antinomia entre aquilo que Rousseau declara e a constituição de Genebra à custa de uma explanação minuciosa da história constitucional da pátria originária de Rousseau. A antinomia entre a realidade e a ilusão mantem-se inalterada mesmo quando o filósofo genebrino adquire uma compreensão do arranjo político, visto que ele parece insistir em consolar a si mesmo com o pressuposto de que foi uma insurgência progressiva e bastante sútil da soberania popular pela oligarquia o que se sucedeu em Genebra.

Supondo que tenhamos cumprido os três objetivos indicados no começo dessa jornada investigativa, cabe, a partir deste momento, apresentar um desfecho para a nossa exposição. A análise realizada nos possibilitou entender as razões pelas quais o *Contrato Social* foi condenado em Genebra. Em face da acusação, Rousseau poderia, indubitavelmente, apelar para o cunho filosófico e abstrato de sua obra, mesmo assim o livro continuaria dando à classe burguesa uma ferramenta²⁶⁰ amedrontadora em contraposição ao partido governamental. Avaliando a função desempenhada pelo *Contrato Social* na política e nas contendas genebrinas, ao reverso, compreende-se que o escrito não tem Genebra como inspiração. Rousseau o formulou desconhecendo detalhes decisivos da constituição de sua cidade natal e na ocasião em que se viu no dever de examiná-la pôde constatar como ela encontrava-se longínqua dos princípios do direito político que lemos no *Contrato Social*.

Pode-se comprovar também que no contexto da polêmica de Rousseau com Genebra, a cidade podia ser vista como uma aristocracia balanceada pela democracia, uma vez que a constituição nega ao Conselho geral o direito de se reunir por iniciativa própria. O elogio que Rousseau faz a Genebra na *Carta a d'Alembert* e na *Dedicatória* revela um equívoco cometido pelo amor que ele cultivava pela sua cidade de origem e, a visualizando mediante sua imaginação, julgou ter nela visto o seu mais perfeito

²⁶⁰ As assembleias fixas e periódicas apresentadas no *Contrato Social* comparadas à conjuntura política de Genebra, demarcam a posição de Rousseau ao lado dos burgueses e oposto ao partido do governo.

modelo democrático²⁶¹. É inegável que Genebra ocupa um lugar privilegiado na existência de Rousseau, não acreditamos, apesar disso, que a *Dedicatória* retrate de maneira fidedigna o governo genebrino e que o *Contrato Social* explicita fundamentos políticos inspirados em Genebra, o que se pode afirmar é que houve um instante no qual Rousseau, de fato, acreditou que havia em Genebra instituições políticas compatíveis com o seu ideal republicano.

Genebra tem sua relevância na filosofia de Rousseau e podemos concluir em conformidade com Bertram que a cidade que fomenta, frequentemente, o pensamento do autor não corresponde a Genebra da realidade, mas sim aquela que ele projetou com sua imaginação. A Genebra real não era um arquétipo político de consonância com a teoria rousseauísta. É bem provável que Rousseau tenha absorvido um mito acerca da realidade genebrina assaz disseminado e partilhado pela classe burguesa, mito este envolto oniricamente por um desejo de soberania popular que foi de maneira gradativa demolida pelos magistrados.

2.2 OS PRINCÍPIOS POLÍTICOS REPUBLICANOS

Avaliando a exposição que foi elaborada acerca dos modelos políticos – Esparta e Roma –, decisivos na elaboração da filosofia política de Rousseau, e considerando o denodo empreendido com o objetivo de examinar a relação polêmica do nosso autor com a “República de Genebra”, a partir desse momento pretende-se analisar os princípios políticos estruturais da ordem republicana. Como preâmbulo será discutido em que consiste a igualdade e qual a sua importância para a sustentação da República. Na sequência, vamos perscrutar o conceito de liberdade e a noção de vontade geral.

²⁶¹ Deve-se ressaltar que tal ponderação tem validade caso a via interpretativa da “polêmica oculta” for compreendida como equivocada. Todavia, sendo essa interpretação reconhecida como válida, não se pode afirmar que exista desacerto de Rousseau, mas sim uma crítica velada mediante enaltecimento daquilo que Genebra poderia ser, mas que, de fato, não era.

2.2.1 Igualdade

No capítulo XI, Dos vários sistemas de legislação, do Livro Segundo do *Contrato social*, Rousseau preconiza a tese de que o maior dos bens e o escopo dos sistemas de legislação se condensam em dois objetivos primordiais: a liberdade e a igualdade. Ainda nesse capítulo, ele afirma que não devemos entender a igualdade estritamente como os mesmos “graus de poder e de riqueza” (grifo nosso). O genebrino pretende expressar com isso que o exercício do poder deve se eximir de “qualquer violência” e ser desempenhado tão somente pelas leis e, também, que na República não haja discrepâncias sociais gritantes capazes de conduzir um cidadão a vender-se²⁶², isto é, em sua visão, deve haver uma moderação de bens dos grandes e, igualmente, uma moderação na cobiça dos pequenos.

A igualdade é um dos fios condutores do pensamento político rousseauiano e irrefutavelmente ocupa uma posição de destaque na República. A concepção que Rousseau apresenta acerca da igualdade é intrincada e repleta de nuances e não pode ser vista como uma teoria uníssona. Se encontramos em Rousseau a ideia de que “todos os homens são iguais”, acepção de igualdade lida em inúmeros trechos de sua obra, e no relato histórico hipotético que ele faz do homem vê-se que a noção de igualdade adquire significados assaz singulares conforme o contexto²⁶³, no *Segundo Discurso*, e da mesma forma no *Contrato social*, em palavras distintas, constata-se que Rousseau advoga que os homens nascem “iguais”. Na primeira das obras mencionadas, ele chega a declarar que eles são “naturalmente iguais”. Esse pressuposto, no entanto, não evidencia uma novidade, e tampouco soa como algo inovador, pois já se verifica no *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke²⁶⁴ -, obra anterior ao pensamento rousseauiano -, a apologia do filósofo inglês de que cada homem é naturalmente igual e independente circunscreve-se como resultado da lei da natureza. O que significa, aos seus olhos, seguindo a análise de Raymond Polyn (1964), que é a lei da natureza que define a essência do homem e determina a realização de sua natureza humana. Ainda em Locke nota-se que, por consequência, a

²⁶² Em nota de rodapé, Rousseau explica que o Estado deve ter consistência para combater a opulência e a mendicância.

²⁶³ Como declara Raymond Polyn (1964).

²⁶⁴ Ponto de vista sustentado por Raymond Polyn (1964) em *Les sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau*.

igualdade natural dos homens e sua independência designam e legitimam uma igualdade de valor entre eles e unissonamente uma igualdade de direitos.

Embora o pressuposto não possa ser imputado completamente a Rousseau, nos parece clara a sua obstinação em demarcar a ideia da igualdade entre os homens. Essa igualdade alicerça-se na semelhança entre os homens, frisa Raymond Polin (1964), isto é, ela esteia-se no fato de que eles são animais pertencentes à mesma espécie. Refere-se, portanto, a uma igualdade biológica embasada mais em uma identificação do que propriamente em uma igualdade. Os homens são iguais devido à sua similitude, porque são dotados das mesmas especificidades e são do mesmo gênero biológico. Visto que, no sentido natural, não existem diferenças efetivamente notáveis que os distanciarão da espécie humana.

A igualdade natural²⁶⁵, à qual Rousseau alude, respalda-se em um reconhecimento da condição e da sina humana, ou seja, ele aponta a sua miséria comum, sua precariedade e finitude implacável. De acordo com o autor genebrino, as posições sociais ocupadas pelos homens definitivamente não são naturais, como o fato de eles nascerem nus, frágeis e serem sujeitos às misérias da vida, ao sofrimento, às doenças, às necessidades e aos desejos. Como Rousseau diz no *Emílio*, antecipando em certa medida as reflexões existencialistas, o homem é um ser condenado à morte, ou um *ser-para-a-morte*. Esta é a verdade do homem, a sua mortalidade.

Deve-se enfatizar que a igualdade natural entre os homens é baseada em uma autenticidade²⁶⁶. Nesse cenário, existem diferenças entre os homens, porém, elas são inexpressivas. A igualdade natural tem primazia sobre as diferenças uma vez que, pelo menos no estado de natureza, ela obstrui os possíveis efeitos que as dessemelhanças poderiam causar, isto é, a dependência de um homem a outro²⁶⁷ e a instauração da servidão. O cidadão de Genebra atesta e admite a existência de uma relativa desigualdade natural entre os homens, todavia, o que ele refuta é uma desigualdade

²⁶⁵ Robert Derathé (1964) esclarece que o termo natural no pensamento rousseauiano designa o que é autêntico ou essencial à natureza do homem e simultaneamente o que é original ou primitivo. No entanto, segundo o intérprete, com o qual estamos de acordo, a preocupação maior de Rousseau refere-se à descoberta do homem autêntico e verdadeiro muito mais do que a perquirição unicamente hipotética do homem original.

²⁶⁶ Autonomia e capacidade de seguir a própria natureza. Estar de acordo consigo mesmo.

²⁶⁷ No próximo capítulo demonstraremos como a dependência pessoal na República pode ser causada pela desigualdade social e, com efeito, gerar a corrupção política. Problema esse que, entendemos, possibilita perfilhar Rousseau à tradição republicana.

social²⁶⁸ que resulte na dependência pessoal.

Assim como Rousseau, Thomas Hobbes, ao perscrutar o estado de natureza no *Do cidadão*²⁶⁹ e no *Leviatã*²⁷⁰, também alega que existe uma igualdade natural entre os homens. Segundo o autor inglês, todos os homens são naturalmente iguais, cada um possui forças equivalentes e um direito igual acerca de tudo o que suas forças lhe possibilitem conquistar, conseqüentemente, cada um procura preservar seu próprio ser guiando-se por um desejo de possuir o maior número de bens possíveis, instalando assim uma *guerra de todos contra todos*. Um estado de guerra constante. A igualdade natural em Hobbes, desconforme à exposta por Rousseau - fundamentada na identificação de pertencimento à mesma espécie -, se configura no império da violência, do terror e da miséria²⁷¹. E somente a introdução da lei civil é capaz de salvaguardar a segurança e a paz.

Na leitura de Raymond Polin, a concepção hobbesiana de igualdade natural não impressiona Rousseau. Ao reverso, ele defende a proposição de que no estado de natureza o homem vive solitariamente gozando de abundância e sem buscar momentos propícios para medir ou confrontar suas forças. A solidão desfrutada avaliza a independência do homem, e uniformemente sua compatível igualdade. Mais do que intuir a existência da igualdade natural, constata-se que Rousseau sublinha a autenticidade peculiar aos homens e o seu pertencimento a uma única espécie. Essa similar identidade só tem validade para ele por trazer à baila seu valor fulcral, que é o seu valor humano. Nessa ordem natural, todos os homens podem ser considerados iguais, uma vez que, como Jean-Jacques afirma no *Emílio*, sua tendência comum é o estado de homem. Trata-se de uma autenticidade humana comum, é o que enuncia Rousseau ao sustentar que mesmo sendo naturalmente igual cada homem difere de outro em estatura, força física e aptidões. Não obstante, essas diferenças naturais são frívolas e não perniciosas, porém, transformadas pela sociedade, alarga os desejos e favorece a solidificação da civilização. Com efeito, na ordem social elas passam a

²⁶⁸ Pois essa gera a corrupção política na República, como se pretende mostrar no próximo capítulo.

²⁶⁹ Cap. I, art.3.

²⁷⁰ Cap. XIII.

²⁷¹ Ênfase dada por Raymond Polin (1964). Cabe observar, porém, que se nos remetermos aos primeiros capítulos do *Leviatã*, principalmente ao décimo capítulo, atesta-se que Hobbes compreendeu a igualdade natural dos homens baseada na identificação de pertencimento à mesma espécie. Pressuposto que confere aos indivíduos faculdades iguais ou pelo menos bastante similares.

contribuir para a injustiça uma vez que enquanto os ricos usufruem da opulência e das riquezas, os pobres são destituídos das necessidades mais elementares. Essa conjuntura tende a ser bastante fértil para o aparecimento da corrupção²⁷².

Certifica-se que na primeira parte do *Segundo Discurso*, Rousseau apresenta a sua conjectura do homem em estado de natureza partindo de três pilares: o homem físico, no qual descreve suas qualidades, explicitando que o corpo é seu único instrumento e suas enfermidades são naturais. O homem metafísico, isto é, munido de liberdade e perfectibilidade. Faculdades metafísicas que são consideradas adormecidas no homem selvagem, posto que só se expandem, como se lê nas últimas páginas da primeira parte do *Segundo discurso*, mediante o alvorecer de “causas estranhas” que extraí os homens do genuíno estado de natureza. Por último, o homem moral, no qual percebemos um amoralismo²⁷³, ou seja, o homem não é bom nem mau, desconhece as virtudes e os vícios e suas ações são pautadas pelo amor de si (instinto de conservação de si mesmo) e piedade (paixão natural que orienta os homens a sentirem incômodo com o sofrimento de seus semelhantes) e precede a capacidade humana de reflexão.

Em relação à segunda parte do *Segundo Discurso*, o pensador genebrino relata as cinco fases pelas quais passou a humanidade em seu desenvolvimento e como cada uma delas contribui para o aumento da desigualdade; para tanto, analisa os primeiros progressos no estado de natureza, depois na “juventude do mundo” e o advento da propriedade, identificado como o verdadeiro marco fundador da sociedade. A invenção da propriedade aprofundou a primeira desigualdade, de fato relevante, aquela que diferencia os ricos dos pobres e, a legitimou mediante o pacto dos ricos, com a formação da sociedade e de leis responsáveis por proteger a posse dos ricos e instalar o império do despotismo.

O ambiente narrado por Rousseau no *Segundo Discurso* revela a igualdade natural entre os homens sendo ofuscada pelo progresso da desigualdade, que alavanca a aparição de uma sociedade política marcada por desigualdades sociais e corrupção. A igualdade natural e as diferenças naturais se correlacionam e costuram os capítulos que formam o enredo da história humana. Mas abrirão, além disso, espaço

²⁷² A íntima relação entre desigualdade social e corrupção será investigada no capítulo III.

²⁷³ Ainda assim, lembra Moscateli, Rousseau não deixa de afirmar que o homem é naturalmente bom, pois vive em um equilíbrio espontâneo entre suas necessidades, seus desejos e suas faculdades, em harmonia com a ordem natural.

para que uma teoria política complexa emergja e produza uma espécie de dialética²⁷⁴, que ao mesmo tempo em que as une as opõe, as reincidentem e as enrobustecem. Diante dessa constatação, questiona-se: se a igualdade no estado natural tem como base a autenticidade humana comum, qual a igualdade defendida por Rousseau para o regime político republicano? Para sondar essa questão é fundamental reportar ao *Contrato social*.

Nessa obra, devemos atinar para um momento decisivo que irá interromper esse processo dialético. Trata-se de um instante no qual se verifica a realização entre os homens de uma igualdade perfeita e irrestrita²⁷⁵. Esse momento é aquele em que Rousseau restringe as cláusulas do pacto social a apenas uma:

A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade: porque, em primeiro lugar cada um, dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais (ROUSSEAU, 1964, p. 360/361).²⁷⁶

A consolidação dessa cláusula faz de cada homem plenamente igual a todos os que se alienaram, isto é, participaram do pacto. Ao se associarem, eles passam a ser definitivamente iguais, pois, como se viu, “cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos”. Constata-se que a alienação total se efetua em benefício da comunidade política se a concebermos como um todo que suspende qualquer tipo de dependência. Visto que, cada um dando-se ao todo, se dá a um todo do qual ele é partícipe.

Segundo Raymond Polin (1964), indubitavelmente esse é o único exemplo no

²⁷⁴ Como sugere Raymond Polin (1964).

²⁷⁵ De fato, todos os partícipes do pacto se alienam de maneira igual à comunidade política. Mas, isso não significa, como sustenta Rousseau no capítulo 11 do livro 2 do *Contrato*, que todos terão “os mesmos graus de poder e de riqueza”, isto é, esses graus não precisam ser os mesmos para todos os cidadãos, uma vez que haverá disparidade no que se refere ao poder (nem todos terão cargos no governo, por exemplo, como ressalta Moscateli) e à quantidade de bens. Desde que as magistraturas sejam desempenhadas em consonância com a lei e que a riqueza não interfira nos assuntos públicos, Rousseau não vê problemas nessas distinções. Tanto que o genebrino, no capítulo 6 do livro III do *Contrato social*, escreve que as leis podem admitir privilégios.

²⁷⁶ L'aliénation totale de chaque associe avec tous ses droits à tout ela communauté: Car premierement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. CS, I, VI. OCR3 (Tradução nossa).

qual se pode renunciar a liberdade²⁷⁷ sem renunciar-se a qualidade de homem, sem que esse abandono (voluntário) seja inconciliável com a natureza humana. A igualdade emergida no momento do pacto se configura em um dispositivo imprescindível no pensamento de Rousseau, sobretudo, no tocante à efetivação do *Contrato social*, ao mesmo tempo em que é a premissa que viabiliza sua legitimidade. A associação civil somente pode ser axiomática e eficiente se os associados se situarem em uma condição de igualdade cuja anuência tenha o sentido equivalente para todos e eles consigam se compreender como parte de uma totalidade.

A igualdade edificada pelo estado social se caracteriza pela noção de reciprocidade. A igualdade mútua de todos para todos, como atesta Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*²⁷⁸, fundamenta-se no envolvimento recíproco de todos com cada um e se justapõe à elementar noção de igualdade radical. Vista pelo ângulo da reciprocidade, a igualdade rousseauiana remete à ilustre definição de justa igualdade²⁷⁹ sustentada na *Ética a Nicômaco* por Aristóteles. Balizando-se no pressuposto da reciprocidade, o estagira permuta a concepção de igualdade radical, isto é, aquela que se fundamenta no pressuposto da homogeneidade, por uma noção mais flexível, ou seja, baseada no princípio da reciprocidade e acolhimento as diferenças.

O princípio da reciprocidade sujere que a igualdade transita da esfera do fato ao campo do direito. Nessa passagem, a igualdade adquire consciência de si mesma como uma lei e uma obrigação da natureza, que constituirá o fundamento da igualdade moral e política²⁸⁰. O pacto fundamental alicerça toda a conjuntura social, todavia, a igualdade natural não é aniquilada, mas é sobreposta por uma igualdade moral e legítima. Ao substituir a igualdade natural por uma igualdade civil, almejando reparar as desigualdades naturais que possam existir entre os homens, o pacto anunciado por Rousseau fixa um novo arranjo das relações humanas que passam a ser administradas por uma igualdade de direito. A partir do *Contrato* todos são iguais, porém a igualdade engendrada por ele é artificial, fruto de uma convenção e cimentada no direito. A igualdade produzida pelo pacto pode ser entendida como um

²⁷⁷ Esse ponto será retomado quando o problema da corrupção política for analisado no capítulo III.

²⁷⁸ 1ª parte, carta VI. p. 806. OCR3.

²⁷⁹ Hipótese defendida por Polin (1964).

²⁸⁰ Como bem destacou Polin (1964).

deslocamento e conjuntamente uma conversão da igualdade natural em igualdade de direito.

No livro segundo do *Contrato social*, o autor genebrino esclarece que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela engendra origina-se da prevalência que cada associado confere a si e, com efeito, à natureza humana. No entanto, a igualdade de direito não acomete a natureza dos homens, isto é, não prejudica sua particularidade individual. Mas justapõe e permuta as relações naturais dos homens por uma estrutura de liames artificiais entre eles e que demarca as leis como o mecanismo intermediário de suas condutas. Por conseguinte, os homens passam a ser iguais perante a lei, e por tudo aquilo que a lei se predispõe a legislar²⁸¹. A lei também deve guiar as relações entre os homens, manter e garantir essa igualdade²⁸².

A questão da igualdade de direito gerou um fecundo debate entre os intérpretes de Rousseau. Vejamos como alguns estudiosos analisaram esse tema. Para E. Griffin-Collart (1971), o egoísmo orienta o ser racional a entender a igualdade como alicerce da ordem política bem formada²⁸³, posto que a reciprocidade é a exigência congênere para a igualdade de direitos. Sendo concluído, o pacto produz um corpo moral e coletivo (o soberano) dotado de unidade, de um *eu comum* e da vontade geral²⁸⁴. Na medida em que adere ao pacto, o homem adquire o título de cidadão e se compromete em conduzir-se pela vontade geral, que é a vontade do corpo social, do

²⁸¹ Ver mais Polin (1964). p.150.

²⁸² Devemos lembrar que no capítulo VI do segundo livro do *Contrato*, Rousseau defende que o objeto das leis deve ser sempre geral e a lei deve conceber os súditos como corpo e em nenhum momento considerar um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Isso significa, explica o nosso autor, mesmo que a lei salvguarde a igualdade, ela poderá determinar privilégios, mas jamais designar ou especificar quem deles desfrutará. Em nossa interpretação, contudo, a instituição de “privilégios” na teoria rousseauísta também pode ter em vista o confronto do oposto à igualdade, ou seja, a correção de desigualdades. Ademais, o poder legislativo tratará as leis no campo geral; enquanto a aplicabilidade delas no terreno específico caberá somente ao poder executivo.

²⁸³ Essa afirmação de E. Griffin-Collart nos conduz a seguinte indagação: É possível afirmar que no *Contrato social*, Rousseau se ocupa com essa “noção de egoísmo”? Se nos reportamos, por exemplo, ao capítulo 2 do livro 4, quando o autor genebrino escreve que “cada um pensa em si na hora de votar por todos”, isto é, que existe uma preferência do indivíduo por si mesmo, a qual origina-se da natureza humana, não se trata de afirmar um egoísmo dessa natureza. Na perspectiva rousseauiana, o sentimento natural do amor de si leva cada um a buscar o seu próprio bem, e isto não pode ser considerado egoísmo. Na interpretação de Moscateli, o problema está quando, movidos pelo amor próprio, os homens procuram vantagens em prejuízo de outrem. Com efeito, em nosso entendimento, E. Griffin-Collart se equivoca ao declarar que o egoísmo encontra-se no eixo de sustentação da sociedade civil de Rousseau e na aquiescência da igualdade quanto como móbil propulsor para a obediência às leis.

²⁸⁴ Examinaremos essa noção mais profundamente no último tópico desse capítulo.

eu comum e que se enuncia na lei. É notório que a lei salvaguarda a igualdade e Rousseau defende que todos os cidadãos devem obedecê-la. A igualdade consiste, resumidamente, no direito igual que cada cidadão tem de decidir aquilo que todos deverão obedecer, ou seja, de participar diretamente do poder legislativo.

No ponto de vista de Bernard Groethuysen (1949), a igualdade de direito estatui como norma geral que todos os cidadãos tenham a possibilidade de alcançar todas as funções relevantes na comunidade política, e Rousseau propõe que o critério para tanto deve ser o das habilidades e das atitudes de cada um. A igualdade de direito é a única igualdade possível no estado social. Afirmar que os homens são iguais é reconhecê-los como parte de um *todo maior* sem desconsiderar as diferenças entre eles. Não se trata de indagar se na igualdade de direito há espaço para a igualdade realmente, mas se os valores que balizam a igualdade de direito são importantes nos pareceres que costumamos exprimir a respeito dos homens, se discernimos que existem qualidades das quais todos gozam uniformemente. No estado social, os cidadãos desfrutam de uma existência comum, se reconhecem nos mesmos sentimentos e possuem a mesma paixão pelo bem público. A igualdade de direito equivale a uma igualdade de sentimentos, sendo que, aquilo que os separa, encontra-se no âmbito privado, já o que os aglutina é o coletivo. Em uma República, as qualidades coletivas que ligam todos os cidadãos sobressaem sobre as qualidades particulares. O homem social é igual porque é um cidadão e identifica a si como tal e também os seus concidadãos.

Outra interpretação plausível foi a realizada por Rocco Colangelo (1972). Ele observa que no pensamento rousseauísta a igualdade de direito se configura em um critério imprescindível que prepara e habilita a vida política. Se, por um lado, a igualdade não é homogênea, por outro, ela se define a partir dos critérios que devem viabilizá-la. A igualdade não significa uma rudimentar concordância, em contrapartida, ela se refere à proporcionalidade mediante o critério de virtude²⁸⁵. A ideia de

²⁸⁵ Isto é, no regime republicano, o valor dos indivíduos é estimado e estabelecido por uma hierarquia de status baseado em qualidades como: a virtude, a humanidade, a coragem e a moderação, ao invés, da riqueza, do nascimento e do poder. A igualdade almejada como necessária para uma ordem política justa não pode ser meramente aritmética, atribuindo a mesma coisa para todos, mas sim geométrica ou proporcional. Nesse sentido, Maurizio Viroli (2002) interpreta que se o corpo político é para ser sólido, é indispensável para a honra pública e a estima serem avaliadas a partir do grau de mérito individual e natural dos serviços prestados à comunidade, em outros termos, com virtude. No nosso entendimento,

igualdade pode variar a sua aceção, conteúdo e aplicabilidade conforme o período histórico; como sustenta Aristóteles no livro III da *Política*, existem tantos gêneros de igualdade quanto os de constituições. A definição de igualdade é determinada pelo seu parâmetro regulador, o mesmo que delinea e contribui para firmar o seu significado na sociedade. Colangelo apoia a sua argumentação na leitura empreendida por Galvano Della Volpe (1964), quem lançou holofotes sobre a magnitude da problemática igualitária em Rousseau por intermédio de uma abordagem deveras peculiar ao concatenar o conceito de igualdade rousseauísta com o socialismo científico, tendo como ponto de partida o *Segundo Discurso*.

De acordo com Della Volpe, ao denunciar a desigualdade das condições sociais, Rousseau também salienta as diferenças de capacidade individuais e julga a desigualdade moral ilegítima. Com essa imputação, Rousseau prenuncia o núcleo duro da tese principal da *Crítica ao programa de Gotha*, no qual Marx analisando o limitado campo jurídico burguês -, recomenda uma identificação semelhante por parte da sociedade comunista, como condição introdutória na busca por uma verdadeira igualdade entre os homens. O intérprete sublinha o encadeamento entre Rousseau e Marx no tocante ao pressuposto da virtude, do direito de cada um ser reconhecido por suas qualidades na sociedade. Rousseau transcende a ideia de igualdade niveladora, e ao propor uma universalização com base na virtude idealiza uma sociedade igualitária não niveladora, que para Della Volpe também ressoa na reflexão de Marx²⁸⁶.

Avalia-se que a igualdade de direito defendida pelo cidadão de Genebra se inicia com o pacto social, pois é irrefutável que, nesse momento, os associados encontram-se no mesmo patamar e estão igualmente comprometidos. Com a consolidação do pacto e, por conseguinte, do advento do corpo político ou soberano, a igualdade se estende e ganha vigor ao tornar os homens cidadãos e membros do soberano. Esse novo formato, além do mais, assegura que os cidadãos são iguais politicamente – têm o direito garantido de participarem das assembleias públicas e,

ao apregoar a proporcionalidade via virtude, Rousseau retoma a velha ideia clássica de justa proporção, encontrada, em particular, nos textos de Cícero, que, como se procurou demonstrar no primeiro capítulo, representa um conceito vital na teoria política republicana.

²⁸⁶ Todavia, não podemos deixar de assinalar algumas distinções primordiais acerca da noção de igualdade rousseauísta e a marxista. Em síntese, a saída política apresentada por Rousseau insere a igualdade civil em um Estado republicano, ao passo que a saída proposta por Marx tem como resultado, fundamentalmente, erigir uma igualdade social robusta o suficiente para suprimir o Estado no comunismo.

similarmente, são iguais no âmbito civil perante as leis. Em certo sentido, Rousseau resgata o pressuposto do caráter de identificação existente nos homens em estado de natureza e elabora no estado civil um reconhecimento artificial, mas de relevância decisiva. A igualdade de direito na comunidade política, assim como a igualdade natural, acolhe as diferenças ou as desigualdades aceitáveis. Não se trata, portanto, de uma igualdade pavimentada na homogeneidade ou nivelamento. Sua base é a proporcionalidade²⁸⁷, como destacaram anteriormente alguns dos intérpretes elencados, e que, cabe ressaltar, não utiliza critérios distintivos como a origem, o poder ou a riqueza, mas sim a estima pública e a virtude.

A igualdade na República, todavia, somente se tornará exequível por meio de uma interrupção do liame divergente entre opulência/pobreza²⁸⁸. A igualdade verdadeira, para Rousseau, apenas pode ser composta e instaurada quando as necessidades básicas para uma sobrevivência digna são supridas. As quais devem ser compreendidas, tendo como ponto de partida o pressuposto de que, estando todos suscetíveis a necessidades, para todos, elas devem ser amparadas de maneira apropriada.

Observa-se que Rousseau contrasta a opulência de riqueza e a concepção de moderação que deve se originar do uso proficiente da utilização de todos os recursos disponíveis e todos os talentos individuais, como bem apontou Colangelo. Entende-se assim que, apenas se produzindo um eixo firmado na colaboração recíproca entre os homens é possível fomentar a riqueza social de maneira equilibrada em benefício comum. Pois a opulência não pode ser considerada riqueza quando ela pressupõe a indignidade²⁸⁹. Em contrapartida, a riqueza fundada na integração no apoio mútuo dos homens cria condições para que todos se desenvolvam individualmente. Rousseau justifica seu ponto de vista, sobretudo, em um fragmento político denominado de *Discours sur les richesses* no qual afirma, entre outras coisas, que entende por riqueza não uma situação em que alguns particulares gozam da opulência em todas as coisas, enquanto o resto do povo se vê constrangido a recorrer a esses privilegiados para

²⁸⁷ A partir da concepção de virtude.

²⁸⁸ Ver mais em Rocco Colangelo (1972) e Della-Volpe (1964).

²⁸⁹ Adam Smith afirma, em *A riqueza das nações*, que onde existem grandes propriedades existe grande desigualdade. Isso significa dizer que, para cada homem muito rico existem pelo menos quinhentos pobres, portanto a opulência que poucos desfrutam presume a miséria de muitos.

conseguir o mínimo para a sua sobrevivência. Há riqueza, na concepção do genebrino, quando todas as necessidades da vida são possíveis de serem preenchidas facilmente por cada pessoa à custa do seu trabalho.

Rousseau se esforça em romper o elo riqueza/indigência e demonstra que uma igualdade de direito é insuficiente se não for acompanhada de um franco bem-estar, isto é, a garantia suficiente de todos os benefícios sociais, uma justa e fundamental gratificação proporcional ao trabalho que cada um presta à comunidade política. A busca por uma igualdade política – a única capaz de corrigir as desigualdades sociais por meio das leis –, portanto, demanda uma identificação das prioridades e das diferentes necessidades de cada um, considerando a variedade das necessidades, o que implica em contemplar a igualdade de maneira mais ampla e não simplesmente restringi-la a uma igualdade perante à lei.

Para Maurizio Viroli (2002), a concentração de riqueza e a intervenção do poderio econômico podem sujeitar as ações dos homens e acarretar o surgimento de desigualdades morais e políticas. Por outro lado, nota-se que, inspirado nas Repúblicas antigas, e assim como Montesquieu, Rousseau argumenta que a vida de moderação é a origem da força de uma ordenação republicana. Em um regime político marcado por essa característica, os cidadãos se reconhecem como iguais, mas principalmente se sentem iguais. Eles sentem orgulho de pertencerem a uma unidade e incorporam valores comuns, estão ligados pela ideia de pátria²⁹⁰, que só tem valor mediante a relação com a coletividade. Os cidadãos em uma República se identificam porque possuem os mesmos sentimentos, o mesmo afeto pelo bem público. Se particularmente, como indivíduos, os seus sentimentos podem ser divididos, como cidadãos seus sentimentos convergem. A igualdade de direitos, portanto, deve condizer com uma igualdade de sentimentos. O que conecta os cidadãos é a ideia de “coletivo” e assim o sentem e se identificam.

Judith Shklar (1985) preconiza que em Rousseau o estado de natureza não é propriamente uma condição de mutabilidade, mas de homens uniformemente isolados inseridos em um cenário no qual todos tinham os mesmos desafios. Na sociedade política, cuja vontade geral prevalece, o pressuposto da autenticidade é parcialmente reelaborado para tornar os homens iguais em direitos e deveres. Nessa

²⁹⁰ Vamos desenvolver tal ideia no IV capítulo.

conjuntura, os homens buscam estar em consonância com a sua própria natureza e se identificam como parte de um todo maior. Verifica-se, entretanto, que um homem pode se destacar por suas virtudes morais e políticas na vida pública e esse tipo de diferença não será pernicioso, pois ao invés de causar dependência pessoal torna-se exemplo a ser seguido pelos outros homens. E quando essas virtudes são externadas em realizações patrióticas, elas merecem serem fomentadas.

Atesta-se na *Economia política* que ao retratar as peculiaridades de um governo legítimo Jean-Jacques demonstra que ele deve ser embasado na vontade geral e o poder da riqueza deve ser extinto. Isso significa que um homem rico não pode comprar um pobre e as leis não devem servir de dispositivos para favorecer o interesse dos ricos. O poder com base na riqueza, avesso ao poder fundamentado na autoridade, é considerado ilegítimo pelo genebrino. A riqueza reduz o contrato a uma defraudação²⁹¹ e o coloca em xeque-mate. A vontade geral²⁹², enquanto vontade pública, se posiciona contra o acúmulo de riqueza²⁹³, e favorável à ordem republicana.

Em nossa interpretação, Rousseau projeta uma República na qual os atributos coletivos comuns a todos prevalecem continuamente fundamentados na estima pública ao invés das aptidões particulares ou acerca do que pode ser apenas uma qualidade de um ou outro grupo de indivíduos, tomados distintamente. Trata-se de uma ordem política em que o cidadão tem mais orgulho de ser um polonês ou um corso²⁹⁴, do que ser rico ou ter um talento especial. Seguramente, nesse molde, haveria mais igualdade entre os homens, as diferenças que os distinguiriam seriam menos comoventes ao serem cotejadas com uma sociedade na qual inexiste uma concepção de pátria e os homens desconhecem a noção de bem comum. Na organização republicana, as diferenças são granjeadas por meio do mérito cívico que são conciliáveis com a igualdade política, a estima pública é aguçada e conquistada pelas ações públicas e assim o cidadão obtém admiração, tornando-se exemplo para os seus concidadãos.

²⁹¹ Como Rousseau denuncia no *Segundo Discurso* ao falar do pacto dos ricos.

²⁹² Desenvolveremos essa noção ainda nesse capítulo.

²⁹³ Mas não em oposição aos privilégios, pois a lei pode fixar privilégios. Nesse sentido, é interessante notar que as leis, ao visarem corrigir desigualdades podem estatuir “privilégios”, para usarmos a linguagem rousseauiana, com objetivo de assegurar a igualdade política, ou seja, a igualdade dos membros do corpo político enquanto cidadãos.

²⁹⁴ Como mostrou Rousseau respectivamente nas *Considerações sobre o governo da Polônia* e no *Projeto de Constituição para a Córsega*.

A concepção de igualdade em Rousseau correlacionada aos membros da tradição republicana que foi apresentada no primeiro capítulo, genericamente, agora se coloca de maneira mais abrangente. Pois além de suscitar um empenho em assegurar a igualdade política, isto é, a participação ativa dos cidadãos na vida pública – como ressaltam os pensadores republicanos –, Rousseau também toca com profundidade em aspectos de cunho econômico, visto que entende que a riqueza²⁹⁵ pode ser nociva ao comprometimento dos cidadãos com a República. Logo, defende uma vida caracterizada pela frugalidade e avessa ao luxo. A posição rousseauísta pode ser explicada pelo fato de que ele é um autor que se encontra na modernidade e ainda que sofra uma indiscutível influência da linha republicana – e faça parte dessa linha de pensamento –, também foi motivado na construção da sua teoria política pelos jusnaturalistas e contratualistas. Nesse sentido, o republicanismo de Rousseau se apresenta como fruto dessas duas correntes de pensamento, e tendo suas especificidades, se inscreve na tradição republicana, conferindo-lhe um ar de modernidade ainda que seja vigorosamente marcado por referências e modelos antigos.

Além do que se examinou a respeito da igualdade, isto é, a sua fundamentação na garantia de direitos políticos e na distribuição de riquezas, a igualdade também tem uma função imprescindível na República, posto que a busca pela moderação e o estabelecimento de uma vida simples entre os cidadãos tem como objetivo a produção de condições favoráveis para a liberdade. À medida que a igualdade é a condição para a liberdade, e como bem preconiza Rousseau, não há liberdade sem igualdade, passemos então ao exame do conceito de liberdade na perspectiva rousseauísta.

2.2.2 A Liberdade

Recorrentemente encontramos estudos que salientam a importância e o lugar central da liberdade²⁹⁶ na estrutura teórica rousseauísta. Essa constatação não nos causa surpresa porque Rousseau ambiciona entender o homem por meio da

²⁹⁵ Quando gera o luxo.

²⁹⁶ Nas primeiras páginas desse tópico, visando engendrar um ambiente apropriado para introduzir uma discussão sobre a liberdade na República, vamos analisar a liberdade natural, para, na sequência, examinarmos e distinguirmos a liberdade civil da liberdade política.

liberdade²⁹⁷, e grifa tal noção como um imperativo cardeal para o bem humano. De maneira que, amiúde, a liberdade parece se confundir com a ideia que o autor faz da existência humana. Não se configura, simplesmente, em agir ou pensar livremente, mas ser livre; também deve ser compreendido como um viver livre.

Para o homem ser livre é necessário ter a audácia de ser o que se é, ou seja, se desvencilhar dos prejulgamentos para poder agir de acordo com a verdadeira liberdade situada em sua natureza²⁹⁸. O homem é naturalmente livre e repugna a servidão, declara Rousseau. A liberdade do homem implica em um retorno à sua natureza²⁹⁹, isto é, a agir em consonância com a sua natureza. Ser livre demanda abrir-se a um horizonte de desenvolvimento sem percalços ou contenção rumo à vida que há em nós. Viver é agir em conformidade com nossos sentidos e faculdades, considerando todas as partes de nós mesmos e o uso de todos os nossos órgãos, é o que diz o cidadão de Genebra no *Emílio*.

Sendo assim, para ser livre o homem deve deixar a natureza agir sobre ele. Entendida desse modo, entretanto, a liberdade não é o resultado de ações discricionárias e desregradadas. A natureza orienta o homem a agir segundo a sua natureza e não a partir da imaginação³⁰⁰, posto que a liberdade se baseia, acima de tudo, em jamais se fazer aquilo que não deseja, justifica Bernard Groethuysen³⁰¹ (1949). A ausência de obstáculos no desenvolvimento do homem o possibilitará agir de acordo com sua natureza. Ser livre não é unicamente agir, segundo suas vontades,

²⁹⁷ É o que assinalam, por exemplo, Arthur Melzer (1983) ao declarar que Rousseau é o primeiro pensador a defender que a liberdade amparada na lei se configura no mais vasto bem humano e o fim mais básico dos homens. Também Daniel E. Cullen (1993), quando afirma que Rousseau é o primeiro filósofo a buscar entender o homem a partir da ideia de liberdade ou preconizar que a liberdade é indispensável para o bem humano.

²⁹⁸ Posição defendida por Bernard Groethuysen (1949)

²⁹⁹ Como bem definiu Robert Derathé (1964), trata-se de um pressuposto antropológico. Seguir a própria natureza é agir de acordo consigo com autenticidade e autonomia.

³⁰⁰ Nesse sentido, estamos em conformidade com Moscateli quando o comentador brasileiro assevera que ser livre não significa, simplesmente, deixar a natureza agir sobre si, mas se decidir a agir, conscientemente, de uma determinada forma, mesmo que isso contrarie um desejo imediato inspirado pelo impulso natural (desejo sexual, por exemplo). A saber, é crucial o uso da razão e audição da voz da consciência como guias na tomada das decisões. No que diz respeito a imaginação, em si mesma, ela não é necessariamente daninha à liberdade nesse sentido, uma vez que o homem pode recorrer à imaginação para tentar prever quais seriam as consequências de uma determinada escolha que ele fizer.

³⁰¹ Contudo, devemos afirmar que pelo desempenho da liberdade, pode-se agir também contra um desejo que se tenha em uma circunstância pontual em prol de algo que se deseja mais. À guisa de exemplo, podemos dizer que é o que sucede quando a vontade individual de alguém distingue-se, de alguma maneira, da vontade geral, mas ela decide seguir a segunda possibilidade porque, como cidadã, opta por situar o interesse comum acima de um desejo meramente particular.

independente do contexto e tampouco subjugar a vontade de outrem, mas sim deixar expandir plenamente a vida em todas as suas expressões e, sobretudo, permanecer leal a si e à sua natureza.

A liberdade pode ser compreendida como uma potencialidade do homem e ao mesmo tempo como uma autoafirmação da natureza humana. O homem em estado natural já é caracterizado por ela como se lê no *Segundo Discurso*. Para Rousseau, ser livre é reconhecer o valor absoluto do que é propriamente humano. Todavia, mais importante do que identificar esse valor e o que o homem deve ser, é reconhecer o que ele, de fato, é. A saber, um ser caracterizado pela liberdade e propenso a seguir a sua natureza, a agir de forma autêntica. A liberdade natural³⁰², 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 consigo³⁰³. Segundo Rousseau, a liberdade faz parte da constituição humana. Ela é o cerne da humanidade e é perfeita somente na condição natural³⁰⁴. Embora, infere o pensador, os relatos históricos demonstrem que o desenvolvimento humano seja algo conquistado. A razão, a linguagem e as paixões se alargam com o processo e o apogeu da sociedade; mas também desumaniza o homem. Daniel E. Cullen (1993) interpreta que a alegação de que a sociedade desumaniza o homem porque arruína a liberdade ressoa como uma contradição. Isto é, que o processo de civilização desumaniza e estimula características que afastam o homem da sua

³⁰² É interessante registrar, que a liberdade natural é uma noção correlata ao campo do direito político e que só é introduzida na filosofia de Rousseau no *Segundo discurso* posteriormente a realização do pacto social. Essa noção refere-se a liberdade compreendida como independência dos indivíduos entre si, na medida em que eles não sustentam ligações políticas no íntimo de uma comunidade. A liberdade natural é convertida em liberdade civil quando os homens efetivam o pacto social e tornam-se partícipes de um corpo político.

³⁰³ Nesse parágrafo nos apoiamos na interpretação fornecida Bernard Groethuysen (1949).

³⁰⁴ Entretanto, cabe dizer que na condição natural, atesta-se a existência da liberdade natural/independência, porém a liberdade ainda não pode ser entendida como uma especificidade metafísica que efetivamente diferencia o homem dos outros animais, uma vez que ele vive, seguindo a explicação rousseauísta, em uma condição animalesca (irracional, instintiva, destituída de consciência). Por conseguinte, nos recorda Moscateli, essa qualidade demanda o desenvolvimento de características que só se manifestarão com a saída dessa condição primária. Ademais, cumpre lembrar que, no livro 5 do *Emílio*, ao expor sucintamente os princípios do direito político, Rousseau preconiza que se é mais livre no pacto social do que no estado de natureza. Isso se justifica porque a liberdade civil tem a força pública para defendê-la, ao reverso a liberdade natural tem que ser advogada pelas forças de cada pessoa. Essa ideia também pode ser lida no cap. 8, Livro I, do *Contrato*.

verdadeira natureza. Nota-se, assinala Cullen, que no *Contrato Social* Rousseau menciona a liberdade natural e civil e sinteticamente as distingue, descrevendo, ainda que de maneira sutil, que a liberdade³⁰⁵ é modificada pela civilização.

Não obstante, constata-se que o desenvolvimento da noção de liberdade é de suma relevância para alavancar o pensamento republicano rousseauísta, cujo elemento salutar a ser compreendido é o de que para se instaurar a impressão legítima de toda e qualquer dependência³⁰⁶ torna-se imprescindível justificar e apresentar motivos, pois a garantia da liberdade não pode sofrer impedimentos sem necessidade. Em vista disso e considerando a análise que realizamos anteriormente sobre a liberdade natural, urge examinar o significado da liberdade política e da liberdade civil. Na visão de Rousseau, a liberdade no estado social tem duas partes: a política, que é a liberdade do cidadão que participa diretamente da construção da vontade geral, contribuindo conseqüentemente, para manter a boa constituição da República, e a liberdade civil, que consiste na liberdade do súdito, ou seja, no seu dever de respeitar as leis. A liberdade civil, portanto, é regulada pela liberdade política³⁰⁷.

Na perspectiva rousseauiana, o homem deve lutar para manter a sua liberdade, pois assim deseja a sua constituição, avalia Groethuysen. Essa é entendida como a alma composta por suas funções primordiais, é isso que viabiliza os sentimentos e ideias que retomam as inclinações naturais e incitam o desenvolvimento individual. A mesma alma da criança em sua apuração orgânica ao longo das fases da vida ou aquela do homem submetido a vicissitudes e demasiadas influências exteriores que o tornam praticamente irreconhecível perante a sua natureza. É a liberdade – como a capacidade do homem de determinar a si mesmo –, inerente à natureza do homem³⁰⁸, e que deve ser preservada em cada indivíduo na sociedade, e tal é o desafio crucial da teoria política de Rousseau, ou seja, deve-se

³⁰⁵ No capítulo VIII, do Livro primeiro, da referida obra rousseauiana, lemos que mediante o pacto social o homem perde a liberdade natural e sua conduta instintiva e adquire a liberdade civil limitada pela vontade geral.

³⁰⁶ A dependência é a origem de todos os vícios, sustenta Cullen (1993), reiterando o comentário de Melzer (1983) ao sublinhar que Rousseau condensou o mal humano aos efeitos da dependência.

³⁰⁷ Embora Rousseau não explicita claramente a distinção entre liberdade civil e liberdade política, percebe-se que há tacitamente essa notável diferença entre elas. Todavia, julgamos que ambas fazem parte de uma única liberdade. Tomando emprestado o termo de Maurizio Viroli (2002), a liberdade republicana.

³⁰⁸ Seguindo a interpretação de Derathé (1964), manter a autenticidade.

salvaguardar a liberdade e conservar a vida individual, concebida em suas imprescindibilidades e na sua igualdade intrínseca. Para Groethuysen, garantir que o homem seja livre é asseverar o desenvolvimento pleno de sua natureza.

A natureza produziu o homem e almeja que ele viva em congruência com a constituição que ela lhe concedeu. Cullen, porém, verifica que quando o homem muda seu modo de ser, inexoravelmente, ele passa por um processo de desnaturaçã³⁰⁹. Essa mudança faz com que o homem se contraponha à sua própria natureza, isto é, ele deseja ser livre e agir conforme suas disposições naturais, mas age sugestionado ao olhar do outro e ao que lhe é conveniente. A sociedade uniformiza a conduta dos homens, fazendo com que cada um passe a agir como os outros. A partir do momento em que o homem troca o seu verdadeiro eu – concordante com sua natureza – por um eu relativo pela vida social, perde a capacidade de viver com aquele eu que lhe é peculiar e, conseqüentemente, de escutar a voz da sua natureza, esvaziando, como resultado, o sentido da palavra liberdade. Eis o paradoxo da sociedade: quanto mais ela se desenvolve, mais afasta o homem da sua natureza.

Em vista do processo de desnaturaçã instaurado pela sociedade e exposto por Rousseau no *Segundo Discurso*, questiona-se: o que fazer para que o homem se sinta livre em sociedade considerando os desafios impostos pela vida social? Qual a liberdade possível na ordem política? Eis algumas interrogações que Rousseau procura confrontar no *Contrato Social*. Buscando enfrentar essas questões, Jean-Jacques alega que se as leis das nações, semelhantes às leis da natureza, podem possuir uma plasticidade à qual dificilmente a força humana possa triunfar, é possível, então, aos homens, revalidar a liberdade no caso de uma República quando esse regime político tem a capacidade de salvaguardar os princípios políticos fundamentais no estado social. Em tal conjuntura hipotética, para a liberdade manter o homem alheio aos vícios sociais seria fundamental uni-la a uma moralidade eficaz no sentido de içá-la à virtude cívica³¹⁰. Em face dessa exigência, Rousseau se vê diante de um problema político equivalente à quadratura do círculo em geometria: encontrar uma forma de

³⁰⁹ Não obstante, convém lembrar que a vicissitude do homem em cidadão similarmente é considerada um processo de desnaturaçã. Rousseau evidencia essa ideia no prelúdio do *Emílio* e igualmente no *Contrato* quando trata sobre a figura do legislador, e a ausência desse processo torna impossível a liberdade política e civil na ordenaçã republicana.

³¹⁰ No quarto capítulo vamos explicar a importância crucial da virtude cívica para a República.

constituição política que coloque a lei acima dos homens, sem que para isso tenha que aviltar a liberdade.

Para compreendermos como o filósofo genebrino esforçou-se em deslindar a questão postulada, deve-se remontar a sua concepção de “pacto social”. Ao analisar essa ideia em Rousseau, notabiliza-se que ele tem como alvo, quase que exclusivamente, a liberdade³¹¹. Pois se lê que o importante para ele é encontrar uma forma de associação que isente o homem de toda dependência pessoal e faça com que “cada um, unindo-se a todos, só obedeça, entretanto, a si mesmo, e continue tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1964, p. 360)³¹². Na leitura de Derathé (1950), ao inscrever o problema nesses termos Rousseau assinalou a sua originalidade, uma vez que, os seus antecessores³¹³ indagavam a respeito de quais seriam as condições para se instituir uma autoridade política e respondiam de maneira uníssona que a via seria pela alienação da liberdade natural. Na perspectiva deles, a fundação do governo civil se facultava pela imolação da liberdade em nome da segurança³¹⁴, constituindo com os associados uma junção de forças e de vontades. Rousseau se contrapõe aos seus predecessores, ao defender que a segurança dos pactuantes não deve promover o jugo dos mesmos; em contrapartida, é necessário descobrir como os homens podem se vincular a um corpo político sem que para isso tenham que abdicar de sua liberdade.

Como já foi explicitado, o caminho apresentado por Rousseau faz-se por uma cláusula única: a alienação total. E o ato de associação forma:

Em lugar da pessoa particular de cada contratante, o ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia e que por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje o de *República* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo,

³¹¹ Na realidade, não só a liberdade, mas igualmente a defesa da pessoa e dos bens dos associados.

³¹² (...) chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. CS, VI, I. OCR3. (Tradução nossa).

³¹³ Segundo Moscateli, essa generalização concernente aos antecessores de Rousseau não se sustenta. Locke, por exemplo, não propôs a alienação da liberdade natural para se constituir a autoridade política. Para ele, a liberdade é um direito natural dos homens e tem de ser protegida pelas leis civis, ou então essas leis seriam ilegítimas.

³¹⁴ Nesse caso, tem-se em vista principalmente Thomas Hobbes.

soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chama, em particular, *Cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. (ROUSSEAU, 1964, p. 361-362).³¹⁵

É interessante dizer que a alienação referida atribui ao Estado um poder absoluto. Tal assertiva desconfortável induziu o pensamento de Rousseau a experimentar uma série de ataques. Investidas com base no pressuposto de que, em oposição ao que o autor genebrino sustenta, por intermédio da alienação total ele imola a liberdade individual em prol do Estado, cimentado em um despotismo provavelmente tão colossal quanto o apresentado por Hobbes no *Leviatã*. Essa crítica foi disparada especialmente por Benjamin Constant (1980), ao advogar que a suposta simplicidade, da qual Rousseau tanto se orgulha, é, na verdade, o exemplo de organização mais certa que possa existir de tirania. Igualmente, Émile Faguet (1902) endossa essa opinião sob a alegação de que Rousseau descaradamente ignora os direitos individuais. Em síntese, para esses expoentes da abordagem liberal, o equívoco de Rousseau tornou o *Contrato social*, constantemente aclamado como um libelo em defesa da liberdade, no mais assombroso colaborador de todos os tipos de despotismos.

Em nossa percepção, as críticas de Faguet e Constant podem ser questionadas. As refutamos porque a “alienação total” na qual “todos associados transferem todos os seus direitos a toda comunidade”, não tem como consequência a extirpação dos direitos individuais; ao contrário, se apresenta como um mecanismo artificial para produzir³¹⁶ direitos civis. O pacto de associação viabiliza a passagem da liberdade natural à liberdade civil e política e faz o homem tão livre quanto no estado

³¹⁵ (...) au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres Etat quando il est passif, *Souverain* quando il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat. CS, VI, I. OCR3. (Tradução nossa).

³¹⁶ Porque entendemos que na teoria de Rousseau não há “direitos” antes da realização do pacto social. Ainda que o filósofo genebrino sofra algum tipo de influência dos jusnaturalistas na construção de seu pensamento, não vemos em seu edifício teórico a existência de direitos naturais, mas sim especificidades que constituem o homem.

pregresso³¹⁷, posto que, vivendo no estado social com seus pares, ele não se encontra vulnerável ao domínio de outrem, acima de tudo porque o pacto, afirma Rousseau, o assegura contra qualquer tipo de dependência pessoal.

Pode-se compreender que a fórmula adotada por Rousseau parece insólita³¹⁸: considerando que se alienar diz respeito a dar ou transferir algo a outro, parece questionável o ato à custa do qual o indivíduo se desprende de seus direitos para garantir a sua liberdade incólume. E essa posição conduziu os críticos³¹⁹ a sugerirem a existência de vestígios de totalitarismo no pensamento político rousseauiano. Mas a controvérsia se afugenta quando entendemos que tal alienação, longe de dizimar os direitos do indivíduo, salvaguarda o seu exercício na medida em que o transfere para o campo do direito. Pois se renuncia a débil liberdade natural - na qual cada um dispõe apenas de suas próprias forças para proteger sua pessoa e seus bens e, em troca adquire-se a liberdade civil, que repousará na lei comum e terá a proteção da força pública³²⁰.

Segundo Gaëtan Demulier (2009), a alienação total presume, à parte, condições severas de igualdade entre os contratantes – como foi assinalado no tópico anterior -, pois sem esse suposto a liberdade é impraticável. Ser livre depreende a ausência de dependência a uma vontade arbitrária. A alienação irrestrita ao corpo político poussa a lei acima de cada indivíduo, suprime essa possibilidade de sujeição ou dependência e restaura a igual condição de todos, baseada em uma sujeição idêntica a uma norma imparcial. Em primeiro lugar, a condição da universalidade e a reciprocidade da transferência individual à comunidade política priva a lei de ser composta por qualquer conteúdo iníquo. Pois, como se sabe, todos os associados são iguais e gozam dos mesmos direitos e deveres, o que veda a possibilidade de alguém em particular se colocar em uma situação privilegiada que lhe consente o uso da lei em seu benefício próprio. Daí decorre que a lei não pode fornecer um tratamento especial para

³¹⁷ Em nota de rodapé do *Contrato Social* (edição brasileira Os Pensadores), Lourival Gomes Machado alerta que se trata de uma liberdade diferente da natural – a partir desse momento fala-se de uma liberdade convencional, mas também fundamentada na capacidade do homem agir livremente.

³¹⁸ Segue-se aqui a interpretação que Gaëtan Demulier (2009) realiza acerca da ideia de alienação presente do capítulo sobre o pacto social no *Contrato social*, de Rousseau.

³¹⁹ Especialmente Faguet, Constant e I. Berlin (2005).

³²⁰ Nas palavras de Rousseau, com o pacto ganha-se proporcionalmente tudo o que se perde, e simultaneamente mais força para preservar o que se tem.

ninguém, visto que um procedimento como esse comprometeria o império da lei³²¹; além de abrir brecha para o surgimento de leis injustas e parciais. A vontade do corpo político alude a todos os seus partícipes indistintamente: a comunidade política não pode lesar ninguém sem se afetar também. Em segundo lugar, a condição de alienação conservar-se fracionária e caso os indivíduos concedessem um domínio no qual eles permaneceriam os únicos zeladores de seus direitos e interesses, o pacto se tornaria infactível. Porque seria incoerente edificar um poder soberano e assegurar que seu poder fosse limitado. Em semelhante eventualidade, cada um se autonomearia juiz do direito e apenas atenderia a sua própria vontade, com efeito, eclodiria um aumento de disputas e na prevalência de vontades particulares³²²sobre a vontade geral. A hegemonia da lei sublinhada por Rousseau subentende o avesso, ou seja, que cada um abdique de fazer justiça individualmente e se consigne à decisão do poder público.

Gaëtan Demulier, além disso, destaca que apenas o poder absoluto do corpo soberano sobre seus membros torna realizável a igualdade jurídica que coíbe a dominação e resguarda a igualdade moral. Por conta disso, o *Contrato Social* emite as condições pelas quais a sociedade pode atestar a liberdade, compatibilizando o desenvolvimento intelectual do homem com sua excelência moral. A liberdade política requer que o Estado não seja alicerçado sobre combates entre interesses privados, que o fragmenta, mas firmado no motivo que une os homens. Ser livre, portanto, não significa dar vazão a todos os desejos, agir discricionariamente, tampouco se sujeitar à ordem ou à vontade de outrem. A liberdade política não se localiza no terreno da anomia e nem mesmo da heteronomia de dependência mútua, mas, sim, no da autonomia, isto é, na capacidade de estatuir a si-mesmo uma lei genérica, não pessoal e assentida pela razão. À custa do pacto social apresentado, nenhum indivíduo impõe ao outro a norma que deve conduzir a vida em sociedade, ao contrário, cada indivíduo busca em si o objeto real de sua vontade, à qual Rousseau denomina de vontade

³²¹ Todavia, ainda que as leis devam tratar todos identicamente e se embasar somente pelo viés da utilidade pública, colocando assim as questões particulares para os próprios indivíduos decidirem, em Rousseau é o soberano que estabelece quais questões são ou não de utilidade pública. Mediante a perspectiva liberal, seguindo o rastro interpretativo de Moscateli, isto abre margem para que o soberano legisle acerca de assuntos que deveriam gravitar na órbita da vida privada, a exemplo da religião. No caso dos preceitos da profissão de fé civil, o cidadão de Genebra os apresenta como algo que é de interesse público e que todos deveriam seguir, ou então não seriam aceitos na República.

³²² Desenvolveremos essa ideia no próximo capítulo quando tratarmos do problema das facções.

geral³²³.

Em face do exposto, vale lembrar que Jean-Jacques define a República como uma ordem política justa e um regime de leis no qual os valores comuns encontram-se acima dos particulares. A República é marcada pela prevalência do interesse público e nela os cidadãos guiam-se em conformidade com o bem comum. Constatou-se também que, para que isso aconteça, é imprescindível que a lei resida acima de cada indivíduo e seja delineado um ambiente no qual os homens priorizem o bem comum ao invés do interesse particular.

Percebe-se que na ordenação republicana apresentada por Rousseau, os cidadãos encontram-se igualmente comprometidos com o soberano do qual são membros. Ser parte do soberano garante a eles a participação nas assembleias populares³²⁴. Tal fato assegura a igualdade e a liberdade dos cidadãos³²⁵, os quais terão a incumbência de, nas assembleias populares, formular leis que enunciem a vontade geral, as quais deverão orientar suas existências. Assim, entende-se que a lei é uma condição necessária para que a liberdade exista. Sendo a vontade geral soberana, ao acatarem a lei, os cidadãos estarão respeitando a sua própria vontade; logo serão livres.

Nesse sentido, convém reforçar que a liberdade política na República é inerente à participação dos cidadãos na construção da vontade geral, e a liberdade civil – a liberdade do súdito – se efetiva na obediência às leis estabelecidas pela vontade geral; além disso, as leis são responsáveis por salvaguardar que os cidadãos estejam imaculados de qualquer tipo de subordinação a uma vontade arbitrária. Exatamente,

³²³ A qual será analisada em breve.

³²⁴ Que devem ser fixas e periódicas. Esse mecanismo político foi examinado na dissertação de mestrado desse autor. Ver mais em *Democracia e Liberdade – a legitimidade do governo, segundo J.-J. Rousseau*. (2010).

³²⁵ Na teoria política de Rousseau, uma República realmente livre é aquela na qual o povo (constituído pelo conjunto de cidadãos) participam intensamente dos negócios públicos, ou seja, tomam as decisões nas assembleias considerando a vontade geral e são responsáveis pelas consequências dessas decisões. O exercício da soberania cabe ao povo e a soberania é intransferível. Somente o povo pode exercer a sua vontade, a saber, a vontade geral. Essa vontade é intransferível. A defesa dessa ideia faz com que, em oposição, o autor genebrino apresente no capítulo XV, Livro III, do *Contrato social*, uma veemente recusa da representação política. Lemos nesse capítulo que os deputados do povo não podem ser considerados seus representantes, pois são no máximo seus comissários. Buscando clarificar sua recusa, Rousseau toma como exemplo o povo inglês, este julga ser livre por escolher os membros do seu parlamento, mas se engana, uma vez que finalizada a eleição, retornam a condição de escravo. Ele também coteja o sistema político representativo da Inglaterra que considera um modelo de “escravos” com o de Roma antiga na qual a liberdade prevalecia e onde não havia a figura do representante político e tampouco ela era cogitada.

devido a isso, que para Rousseau a única condição de preservar um homem do domínio de outro é instalar a lei acima de cada indivíduo. Assim, a norma que deve ser desempenhada para preservar os cidadãos da dominação é a da generalidade das leis³²⁶, isto é, o povo delibera visando ao coletivo e desconsidera a possibilidade de beneficiar ou causar dano a alguém em particular. Uma vez que o objeto das leis restringe-se às questões de caráter comum, na assembleia popular, cada associado do corpo soberano é conduzido a buscar seu próprio bem em conformação com o bem de todos.

É inquestionável que no arranjo teórico advogado por Rousseau a liberdade tem um lugar de destaque, pois ele a coloca no centro da República. Notório também que a liberdade republicana na reflexão rousseauísta é constituída por duas partes: a liberdade política intimamente ligada à participação ativa dos cidadãos na vida pública, no reconhecimento de cada indivíduo como membro de uma República, na identificação de um cidadão com os demais, concebendo-os como livres e iguais e, na prevalência do bem comum, e, a liberdade civil (do súdito), baseada na sujeição às leis fixadas pela vontade geral. Consequentemente, ao enunciar a vontade geral, a lei sintetiza a consagração de todos esses aspectos e demonstra que ser integralmente livre significa ser um cidadão por inteiro em uma sociedade ordenada a partir da vontade geral enunciada na lei.

2.2.3 A Liberdade Política como Meio de Vincular Rousseau à Tradição Republicana

A concepção de liberdade política de Rousseau gerou uma série de discussões pertinentes e tornou-se um caminho viável, quase convencional, para ligá-lo ao pensamento republicano. Assim como aconteceu com o pensamento de Maquiavel, acima de tudo, mediante os trabalhos de Hans Baron, Claude Lefort, Quentin Skinner e J.G. A. Pocock - como já foi examinado -, os primeiros pesquisadores a demonstrarem a associação do secretário florentino com a tradição republicana, três publicações relativamente recentes, lançadas a partir do final do século XX, ganharam uma considerável repercussão ao coadunarem a teoria política rousseauiana ao

³²⁶ Ver mais em Maurizio Viroli (2002) e Renato Moscateli (2010).

republicanismo. Tratam-se das seguintes obras: *La liberté politique*, de Jean-Fabien Spitz (1995), *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, de Maurizio Viroli (2003), e, o livro *Republicanism – a theory of freedom and government*, de Philip Pettit (2004). Vejamos, em síntese, como cada uma delas realiza a vinculação do filósofo genebrino à linhagem republicana por intermédio do conceito de liberdade.

A primeira obra que nos chama atenção tem como título *La liberté politique*, de Jean-Fabien Spitz (1995). Esse intérprete francês tem como ponto de partida no referido livro uma apresentação da liberdade na perspectiva do liberalismo e a defesa da hipótese de que os liberais compreendem o pensamento republicano como um avatar primário da noção de liberdade positiva³²⁷ e um nocivo colaborador do totalitarismo³²⁸, que sacrifica os direitos do indivíduo em detrimento do conjunto social. Spitz percorre a formação do modelo liberal, suas tensões e respostas e confronta o que denomina de “falso dilema da liberdade negativa e da liberdade positiva” explicitada, sobretudo, por Isaiah Berlin³²⁹. A interpretação começa a se enrobustecer a partir da segunda parte, intitulada de *La face cachée de la philosophie politique moderne*, na qual o pesquisador busca analisar a liberdade republicana considerando os argumentos expostos por Q. Skinner em *As fundações do pensamento político moderno*, neles examinando a relação entre lei e liberdade, bem como igualdade e liberdade e também dando ênfase à função decisiva do Humanismo cívico – que foi investigada no nosso capítulo precedente - no resgate da liberdade republicana e seus temas afins. Mas a leitura de Spitz torna-se realmente interessante para o estudo que estamos realizando na terceira parte, dedicada, quase que exclusivamente, à relação entre Rousseau e a teoria da liberdade republicana. Nesse horizonte, dois capítulos fomentam significativamente o nosso interesse, são eles os capítulos IX e X, batizados, respectivamente, de *Rousseau et la liberté républicaine I e II*. Aos quais vamos concentrar algumas explicações a partir do próximo parágrafo.

No capítulo IX de seu trabalho, Spitz advoga que Rousseau filia-se a uma concepção política em que os direitos não são oferecidos pela natureza, mas sim

³²⁷ Baseada na ideia de Isaiah Berlin de que o indivíduo tenha o controle de si mesmo e que suas decisões dependam exclusivamente dele mesmo.

³²⁸ Ver mais em S.M. Dworetz, *The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism and the American revolution*. Duke University Press, 1990. E no tocante a Rousseau, o bem conhecido *Les origines de la démocratie totalitaire*, de J.L. Talmon (1966).

³²⁹ Tese preconizada na obra *Quatro ensaios sobre a liberdade*. UnB, 1969.

constituídos pela lei e objetivam a proteção da vontade geral, pois assim ela produz condições que visam impedir a violação de um indivíduo por outro. O objeto do pacto de associação, dessa maneira, é postular a liberdade na égide de instituições políticas cuja configuração tenha envergadura suficiente para salvaguardá-la. O intérprete justifica que a incumbência das leis civis seria a de escoltar a liberdade em objeção a seus prováveis descomedimentos, inibir que um indivíduo se assenhore dos direitos de outro e compreenda que a fronteira dos direitos somente pode ser definida em decorrência dos imperativos da possibilidade da vida coletiva. A saber, em restringir a liberdade ao interesse da própria liberdade e de tomar como princípio que a liberdade deve fundamentar-se na vontade geral enunciada na lei³³⁰.

Para Spitz, entender a ideia de união é o ponto-chave para compreendermos a liberdade pelo viés republicano em Rousseau. Uma vez que torna a ideia de união na pedra de toque da liberdade porque apenas ela mune abundantemente o corpo político para atestar resistência e triunfar sobre as animosidades e as discórdias externas que incendiam as paixões cegas, fazendo com que cada um veja somente a si, preocupe-se assaz com as atitudes e juízos de outrem e/ou ainda procure unicamente atender seus próprios desejos desconsiderando o bem comum. Na ordem republicana, nos moldes de Rousseau, a justiça – a obrigação em buscar o consentimento ou o compromisso partilhado igualmente com o bem comum -, é um ingrediente determinante para se pensar a liberdade, visto que, onde os direitos não são iguais, os indivíduos destituídos tornam-se menos dignos de respeito do que outros. A liberdade refere-se mais a ter em conta os outros no nosso raio de ação, do que forjar neles um dever de não obstruir as ações que a lei nos dá o direito de operar. Porém, sem a justiça, acredita Spitz, esse dever não é possível de ser realizado.

Além da relação entre liberdade e justiça, outro ponto que nos chama atenção na análise de Spitz é o olhar que ele lança sobre a divergência entre independência e liberdade. Em sua percepção, com a qual concordamos plenamente, Rousseau revela que há uma exorbitante disparidade – e mesmo uma objeção – entre independência e liberdade. Pode-se conferir a visão do genebrino na Oitava epístola de suas *Cartas escritas da montanha* quando lemos:

³³⁰ Diferentemente de Spitz, entendemos que a liberdade se respalda inicialmente na participação dos cidadãos nos assuntos públicos e, em seguida, na sujeição à vontade geral.

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre, e reinar é obedecer. (ROUSSEAU, 1964, p. 841-842) ³³¹.

Isso significa que, para Rousseau, a independência evoca a um estado no qual o homem se encontra quando não existe nenhuma norma que regule suas ações e seus apetites³³², sejam estipulados diretamente ou por meio de representações que sugestionem o seu interesse e as formas que ele deve seguir para alcançar sua completa satisfação. Discorrer acerca da independência, portanto, é tão somente exprimir as causas que designam o que influencia as ações dos homens e certificar que os móveis que a impulsionam repousam nele mesmo, isto é, nos seus próprios desejos. Spitz sublinha que a questão das causas da ação no interior do homem oculta a possibilidade de se colocar a questão concernente à origem dos desejos em si mesmos. O homem independente pode ter em si mesmo o motivo de sua ação, no entanto, a justificação desse motivo não reside impreterivelmente nele mesmo. Em outras palavras, o homem independente pode, de maneira exclusiva, ser movido pelos seus próprios apetites, e, contudo, imiscuir-se em uma imensa dependência em busca da realização dos seus desejos, conduzindo-o cegamente a comparar-se com os outros e guiar-se apenas pelo amor-próprio³³³.

Em uma linha de clivagem, a liberdade cotejada com a independência não se relaciona com as causas da ação, mas com sua legitimidade. Dado que se ocupa com uma situação diretamente ligada ao âmbito do direito, uma questão de reconhecer se

³³¹ On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait solvante ce qui déplaît à autrui, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. *Lettres écrites de la Montagne*. CDM, L 8, 2. OCR3. (Tradução nossa).

³³² Ideia que se aproxima claramente da noção de liberdade natural.

³³³ Que para Rousseau diverge do conceito de amor de si. Pois, enquanto o amor de si está inerente ao instinto de preservação e se configura como uma paixão originária de onde provem todas as outras, como lemos no *Emílio*, e que conduz cada um a buscar o seu bem-estar; o amor-próprio, em oposição, funda-se no egoísmo e no individualismo exacerbado. No entanto, vale ressaltar, que o amor de si sempre acompanha o homem ainda que, amiúde, possa ser derrotado pelo amor-próprio.

aqueles com os quais estamos envolvidos, de alguma maneira, inscrevem empecilhos às nossas ações. No estudo, Spitz afirma que um homem é livre - na perspectiva rousseauísta quando ao agir não colide com nenhuma decisão legítima, nenhum percalço que faça seus concidadãos alicerçados no direito se contrapor a suas ações. Obviamente, a questão gira em torno de saber aquilo que pode subjugar aos concidadãos uma obrigação de respeitar nossas ações e não objetá-las.

Outros dois pontos na leitura de Spitz, presentes no Capítulo X, merecem, ainda que brevemente, serem expostos. Um deles refere-se à relação entre lei e liberdade e, o outro, a relação entre liberdade e vontade. Começemos pelo primeiro. De acordo com Rousseau, a legitimidade só existe quando há uma utilidade comum³³⁴, isto é, igual. Apenas garantir que a estrutura traga vantagens para todos é insuficiente. É necessário que ela suscite uma divisão igual das vantagens, ou seja, na concepção do autor do *Contrato social*, é a justiça na ordem republicana que constitui a base da sua obrigação e todos os direitos dos cidadãos são assegurados pela lei, que exige obediência. Rousseau defende que a lei é a base dos direitos dos cidadãos e o dispositivo responsável por delimitar que os direitos só podem existir para um se existir para todos. O direito, assim, não é uma simples prerrogativa que norteia o modo de agir; mais que isso, ele é uma forma de proteção jurídica que coíbe qualquer interferência ilegítima de parte dos membros da República. O direito é uma garantia de humanidade e dignidade, sustentado na união autêntica de todos os partícipes do corpo político e definidor das obrigações recíprocas.

O último ponto da interpretação de Spitz que nos determos é o fato da liberdade também poder ser vista como ausência de dependência a vontades particulares. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau declara que a liberdade consiste em não nos submetermos à vontade de outro e em não submeter o outro à nossa vontade. Ora, uma vontade que tiraniza outra não pode ser considerada livre, mesmo que não se depare com obstáculos, pois aquele que se submete tem o direito irrefutável de oferecer resistência e contestar a suposta autoridade em todas as situações nas quais for possível. Assim, a vontade que subjuga está propensa a colidir

³³⁴ O que nos remete à noção de república baseada na utilidade comum de Cícero, a qual foi examinada no primeiro capítulo.

não somente a uma resistência efetiva, mas a uma objeção legítima³³⁵. É nesse sentido que ele não pode ser considerado livre, isto é, mesmo não havendo resistência balizada no direito, ele não poderia penetrar no espaço em que não pudesse agir amparado juridicamente. Ainda que ele disponha de um espaço que repouse no esteio jurídico, o direito que se sobressai é considerado uma usurpação, ou seja, ele é somente um epíteto conferido a uma força que toma a defesa dos outros para fazer aquilo que ele faz a si-mesmo. Ademais, na percepção de Spitz, uma liberdade fundada na igualdade de todos os cidadãos é aquela em que prevalece a lei que preserva as ações do outro, mas não nos furta do direito de resistência a essas mesmas ações, se a lei aludida não nos fornece o mesmo direito que o do meu concidadão e se esse direito não transmite a todos o valor equivalente ao outro. Em outras palavras, para que uma resistência tenha legitimidade e que todos estejam subordinados à lei que me proporciona um campo de liberdade, é imprescindível que essa lei seja justa, a saber, que ela seja eficaz em salvaguardar um terreno de liberdade homogêneo a todos os cidadãos. Em resumo, a lei é justa quando está em conformidade com o que está firmado e é injusta quando sacrifica alguns em nome de outros. Enfim, na leitura de Spitz, Rousseau explicita, desse modo, seu claro vínculo com a tradição republicana na medida em que inscreve a liberdade sustentada na lei. Analisaremos, na sequência, outra explicação do republicanismo rousseauiano a partir da liberdade.

A segunda interpretação que contribuiu enormemente para perfilhação de Rousseau à tradição republicana, e que julgamos ser a pesquisa mais apurada dessa abordagem, e com qual temos maior identificação, é a análise realizada por Maurizio Viroli³³⁶ (2002) em seu o livro *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. O pesquisador italiano tem como premissa inicial a defesa de que o pensamento de Rousseau sugere uma teoria da ordem política justa e argumenta que o autor genebrino evidencia essa pretensão ao expor o que chama de “doutrina da sociedade bem-ordenada”. Segundo Viroli, a ordem política justa delinea as condições necessárias para que os valores republicanos, liberdade e virtude, sejam instalados. O

³³⁵ Para Spitz, uma vontade que oprime, solapa os fundamentos da sua própria liberdade, visto que, a opressão assegura aquele que a combate o direito de resistir; aquele que utiliza a opressão aniquila por si mesmo o campo garantido juridicamente e que deveria embasar suas ações para que pudesse afirmar-se como livre.

³³⁶ Ao contrário da versão original da obra em italiano, utilizamos a tradução para a língua inglesa feita por Derek Hanson.

trecho acerca da ‘sociedade bem ordenada’ que vemos no início do *Manuscrito de Genebra* propõe que uma sociedade ordenada é aquela na qual os homens tratam seus concidadãos com justiça, a base para se viver em harmonia. A fundamentação política de Rousseau orienta-se pela ideia de que nem a imprevisibilidade e tampouco a vontade são capazes de sozinhas legitimarem as instituições políticas. Com efeito, para que uma instituição política ganhe o *status* de “justa” ela deve conduzir eficientemente o livre consenso entre os cidadãos.

Os comentários de Viroli tocantes à concepção de liberdade de Rousseau atestam a dívida da teoria política rousseauiana com a corrente republicana e explicita que o débito do autor d’ *O Contrato social* abrange não apenas o pensamento de Maquiavel, mas igualmente o de intelectuais latinos e gregos, sobretudo os de Cícero, Plutarco, Políbio e Títo Lívio. O intérprete italiano imputa a soberania da lei³³⁷ e a igualdade sobre a lei como sendo os mecanismos encontrados por Rousseau para comprovar que a justiça incessantemente se opõe aos interesses particulares, fazendo com que a concepção erigida pelo pensamento político do filósofo de Genebra se apresente como uma apologia de uma sociedade governada pela lei. A soberania da lei, bem como a igualdade perante a lei, se exprimem como respostas medulares de Rousseau para um problema republicano *par excellence*, isto é, a relação entre justiça e utilidade - também demarcadas por Spitz, e cujas raízes remontam à figura de Cícero e, posteriormente, como se notou, de Maquiavel e Montesquieu – que reverbera no núcleo duro da filosofia política de Rousseau, ou seja, a relação entre a soberania da lei e a liberdade. Nesse sentido, o *Contrato social* confirma visivelmente que o objeto principal do livro é essa relação indispensável.

Na avaliação de Rousseau, não há nada mais certo do que a liberdade se guiar pelas leis. Considerando que a lei é a expressão da vontade geral, a liberdade civil só é possível à custa da obediência à lei. No IV trecho de seus *Fragments politiques* intitulado de *Des loix*, Rousseau explica a ligação entre a liberdade e a soberania da lei inequivocamente. Escreve ele:

³³⁷ Quiçá o esforço de Viroli em frisar a ideia de soberania da lei seja uma tentativa de tornar Rousseau um constitucionalista dotado de um republicanismo firmado na lei. Em nossa compreensão, entretanto, não podemos considerar Rousseau um constitucionalista se entendermos o constitucionalismo como uma teoria e prática comprometida em estabelecer os limites do poder mediante o direito e a lei.

Eu sou livre quando me submeto às leis, e não quando obedeco a um homem, porque no segundo caso eu obedeco a vontade de outro, mas obedecendo a Lei eu obedeco apenas a vontade pública, que é mais minha do que qualquer outra. (ROUSSEAU, 1964, p. 492)³³⁸.

Tal fragmento parece recorrer à figura de Montesquieu, no capítulo III do Livro décimo primeiro d'O *Espírito das Leis*, quando o pensador francês define o que é a liberdade³³⁹. Entretanto, ao investigar a relação entre liberdade e lei, o autor do *Contrato social* ainda inclui a noção de vontade geral³⁴⁰. O que, na opinião de Viroli, não só consiste em uma assertiva do princípio de liberdade positiva, mas também origina uma liberdade negativa, na acepção de proteger um indivíduo da interferência externa de outro.

Está claro para Viroli, e partilhamos integralmente com sua visão, o fato de que em Rousseau a liberdade se contrapõe à servidão que sucede quando um homem se encontra submisso à vontade de outro. Essa concepção nos reporta a Cícero, na ocasião em *Da república*, na qual ele escreve que a liberdade é o direito do povo se insurgir contra a servidão e a dominação. Convém lembrar que para o autor romano um povo é livre quando não se subordina à vontade arbitrária de um governo despótico que busca satisfazer somente seu próprio interesse ou em benefício de um poder estrangeiro. Se um povo não é livre, também não o são os seus membros individualmente e nem o tirano que sacrifica o bem comum em prol de seus interesses privados. Nesse caso, não se pode dizer que exista cidadania. Evidentemente, os indivíduos não podem ser considerados livres em uma conjuntura com esse formato, dado que, a liberdade está sob interferência. Logo, os cidadãos são impedidos por obstáculos que os impossibilitam de realizar seu próprio objetivo.

Deve-se ressaltar que a liberdade do cidadão não se restringe ao desempenho do direito de soberania. Ela também exige a proteção contra as injustiças. A liberdade de cada cidadão similarmente é reconhecida pela liberdade de seus concidadãos. A preservação desse reconhecimento é proporcionada pela lei, a sua soberania fomenta em cada cidadão a intrepidez de respeitar os direitos de seu compatriota, exigida pelos

³³⁸ On est libre quoique soumis aux loix, et non quando on obeit à un homme, parce qu'em ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais em obeissant à la Loy je n'obéis qu'à volonte publique qui est autant la mienne que celle de qui soit. *FP*, OCR3. (Tradução nossa).

³³⁹ Apresentamos o trecho mencionado no primeiro capítulo.

³⁴⁰ Essa ideia será desenvolvida no tópico seguinte.

fundamentos da universalidade e reciprocidade que são particularidades basilares da República. Pois a lei não autoriza uma pessoa a fazer o que é vedado à outra, e garante que ninguém pode alongar o campo da sua liberdade à custa dos outros. Se uma liberdade individual for violada por outra, aquela que viola ou impõe sua vontade, evidentemente, vai se sobressair à violada. Por conseguinte, a vontade de uma pessoa se sujeitada à de outra, se configura na perspectiva rousseauiana, em uma gritante oposição à liberdade. Sem os limites do campo igual de atuação da liberdade, os cidadãos não podem ser convocados para decidirem sobre qualquer assunto de interesse público. Em uma ordem republicana, como deixa claro Rousseau, todos são integralmente livres para agir em consonância com seus desejos quando estes não prejudicam ou atentam contra, de alguma maneira, a liberdade do outro.

Rastreando os passos teóricos de Rousseau, Viroli argumenta que ao prever a possibilidade de uma vontade aviltar outra, o esforço do autor genebrino é o de consolidar o poder legislativo – responsável por manter o estado -, colocando assim a lei acima dos indivíduos, tornando-a soberana. Especialmente porque, como se tem visto, sua definição de República se ampara na concepção de um regime de leis independente da forma de governo. Visto que, quando a lei é soberana, o interesse comum governa. A soberania da lei assegura a liberdade e a igualdade que é, como afirma Rousseau no *Contrato social*, o maior bem de todos e deve ser o objetivo de todo sistema de leis. Vendo por esse ângulo, em uma ordem republicana o interesse comum é algo central, pois considerar a realização da vontade geral pelo Estado é conferir primazia ao bem do todo e de cada um ao invés da satisfação dos interesses particulares de poucos.

A lei, para Rousseau, deve garantir o bem-estar e a segurança de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, o bem e a segurança da República. Ao elaborar sua noção de “lei”, Rousseau parece novamente convocar Cícero, pois se remontarmos ao *De Legibus* verifica-se a alegação do escritor romano de que as leis estruturam e conservam a *Civitas* contra prováveis danos para asseverar a todos os cidadãos uma vida feliz. A rigor, em uma ordem política na qual impera justiça e o bem público que é o alvo principal de toda lei, não se exige a imolação dos interesses particulares dos indivíduos. Em Rousseau, justifica Viroli, o bem público deve estar equiparado com a utilidade pública à qual Cícero aludiu, ou seja, o *utilitas publica* não diverge do *utilitas*

singulorum. Como se vê, na percepção rousseauísta, em uma República orientada por leis justas o bem público contrasta frontalmente com o desejo estrambólico por poder ou riqueza. Esse desejo é incompatível com a vida republicana.

No arranjo teórico de Rousseau, a República se define como uma constituição política na qual o poder legislativo é o soberano e a lei reside acima de cada um dos homens. O bem comum antecede o interesse particular. O republicanismo, nessa visão, elege um governo que seja formado por um pequeno grupo de homens sábios e virtuosos como a melhor forma de se cumprir o ideal republicano. A República, nos contornos desenhados pelo cidadão de Genebra, se opõe veementemente à tirania e à monarquia³⁴¹, mas não inclui necessariamente um engajamento com a democracia enquanto forma de governo, no sentido do desempenho do poder executivo pelo povo. Viroli sinaliza que o republicanismo referido se alicerça em uma constituição política justa, expressa preocupações em relação à qual é a melhor forma de governo e sustenta a prerrogativa de que em uma República os homens livres são aqueles governados pela lei e a soberania repousa no povo. Tais fundamentos originam-se de dois pontos primordiais: o bem comum deve preceder o interesse privado e as paixões dos homens, principalmente a ambição e o egoísmo. À vontade geral cabe assegurar que o interesse comum esteja realmente comprometido com a máxima pavimentada na igualdade perante à lei. A soberania da lei é um requisito imperioso para que a liberdade política exista. Os cidadãos não devem temer a liberdade e o fato deles serem orientados pela lei, uma vez que ela reflete a vontade geral. O império da lei reivindica que as vontades particulares devem estar em consonância com a vontade geral. Examinaremos na sequência a derradeira interpretação elencada.

A terceira publicação que contribuiu de forma substancial e para se compreender a vinculação de Rousseau ao pensamento republicano, também pela trilha da liberdade, é *Republicanism – a theory of freedom and government* (2004) com a posição assumida por Philip Pettit. Uma das questões centrais para esse

³⁴¹ Devemos elucidar com base no livro 3 do *Contrato* que, na percepção de Rousseau, embora os três modelos de governo simples (democracia, aristocracia e monarquia) serem apropriados a República, a aristocracia eletiva se mostra como o mais adequado entre eles, acima de tudo, porque possibilita que o poder executivo seja distribuído unicamente aos indivíduos com as habilidades mais favoráveis a desempenhá-lo. Sob essa perspectiva, não se pode dizer que Rousseau rejeita inteiramente o modelo monarquista, mas julga que ele pode ser empregado, principalmente nos grandes Estados, porém, o genebrino deixa claro os perigos inerentes a adoção desse modelo, como, por exemplo, a margem de se tornar com mais facilidade um regime tirânico.

intérprete é pensar a ideia de liberdade como não-dominação, considerando-a um produto da tradição republicana. Ele defende a tese de que Rousseau permaneceu fiel à noção de liberdade como não-dominação, inquietação primária da República. Para Pettit, a concepção de liberdade como não-dominação funda-se no pressuposto básico de que a liberdade na República consiste em não se viver sujeito à vontade de outrem, e tratando-se esta de uma ideia notável.

A liberdade que a constituição política deve proteger, igualmente para todos os cidadãos, na teoria de Rousseau, é aquela que impossibilite a dependência pessoal. O autor compreende por dependência a submissão à vontade de outro, essa submissão é decerto o modelo mais preciso de dependência em sua avaliação. A igual liberdade tão almejada pelo povo somente se realiza por meio do Estado. Na interpretação de Pettit, esse ponto de vista reflete uma variação da liberdade como não-dominação, pois implica que todo cidadão seja inteiramente independente de todos os outros. De fato, como se atestou, o autor de Genebra ressalta que o alvo de todo sistema de legislação deve ser a liberdade e a igualdade, sendo que a igualdade é um valor fundamental porque a liberdade não sobrevive sem ela.

Rousseau imagina aqui a liberdade civil, a qual consiste em um declarado e efetivo direito de escolha em uma esfera fechada que se distingue frontalmente de um direito desprotegido em um domínio aberto. Isso torna a liberdade a primeira preocupação da ordem política perfilhando-a intimamente à igualdade; a liberdade edifica sua base na lei e no direito. Pettit esclarece que, em função disso, a concepção de liberdade de Rousseau associa-se e está em perfeita concordância com a noção de liberdade da tradição republicana. A liberdade como não-dominação em Rousseau se opõe diretamente à pobreza e à desigualdade³⁴² econômica pois elas tornam os indivíduos vulneráveis à dependência pessoal. Cabendo então ao Estado a incumbência de ordenar a riqueza e distribuí-la.

Na análise de Pettit, a marca indelével do republicanismo refere-se ao fato de sua concepção de liberdade não ser negativa nem tampouco positiva, para usarmos o vocabulário aplicado por I. Berlin, que definiu a liberdade negativa como aquela fundada na falta de intervenção nas ações do indivíduo, isto é, “a liberdade política

³⁴² No terceiro capítulo vamos nos deter cuidadosamente para demonstrar como esse problema pode fomentar a corrupção e trazer sérias consequências para a República.

nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (Berlin, 2002, p. 136), ao passo que, a liberdade positiva se contrasta a essa noção, pois sustenta que o indivíduo tenha o completo domínio sob si mesmo, sendo o “seu próprio amo e senhor” e que suas decisões digam respeito unicamente a ele mesmo e não se deixe reter por “forças externas de qualquer tipo” (Berlin, 1969, p. 142). A vertente republicana, ao revés, apresenta a questão por outra perspectiva, visto que, julga que a ausência de interposição nas decisões dos indivíduos não quer dizer exatamente que ele possa ser considerado livre³⁴³. A liberdade republicana não se restringe à escassez de interferências, ela repousa, acima de tudo, no princípio da não-dominação³⁴⁴. Fundamentalmente, na não subordinação dos indivíduos a uma vontade discricionária.

Deve-se salientar que a liberdade republicana anui algumas interferências, mas essas não ocasionam em dominação, pois acatam os interesses e visões das pessoas envolvidas, ou ainda se colocam em prol das suas vantagens. Olhando por esse ângulo, a lei pode se configurar em um tipo de intervenção que não prejudica a liberdade, mas sim possibilita a sua concretização³⁴⁵. Na interpretação de Pettit, no que tange à perspectiva da liberdade republicana:

As leis do Estado legítimo, em particular as leis de uma república, criam a liberdade da qual os cidadãos desfrutam; elas não representam uma violação dessa liberdade, nem mesmo em uma medida que ela poderia, em seguida, compensar (...). Essa perspectiva adotada pelos republicanos se manifesta na

³⁴³ Buscando elucidar essa ideia, Renato Moscateli (2010) apresenta o seguinte exemplo fornecido por Philip Pettit: “um escravo cujo senhor costume abster-se de empregar seu poder é capaz de viver quase sem interferências da parte dele, muito embora continue, a todo o momento, sujeita à sua vontade arbitrária”.

³⁴⁴ Aqui seguimos a exposição apresentada por Moscateli (2010).

³⁴⁵ Em nota de rodapé, Moscateli (2010) lembra que Gerald C. MacCallum Jr. (1967), em um artigo em que refuta a eficácia do antagonismo entre os conceitos de liberdade positiva e negativa, apresenta um exemplo significativamente didático de como a lei pode servir como uma ferramenta de interferência em benefício da liberdade. Eis o exemplo: “suponha que Smith, que sempre caminha para onde precisa ir, viva em uma cidadezinha na qual não havia faixas de pedestres e na qual os automóveis tinham direito de preferência em relação aos pedestres. Suponha ainda que uma série de faixas de pedestres seja instituída junto com o regulamento de que os pedestres devem usar apenas essas passagens ao atravessar, mas que nessas passagens os pedestres têm o direito de preferência em relação aos automóveis. O regulamento, restringe Smith (ele não pode mais, legalmente, atravessar as ruas onde lhe agrada), mas ele também o liberta (nas faixas de pedestre, ele não tem mais o dever de ceder ao tráfego de automóveis). (...) O regulamento (...), portanto, dá-lhe direito restrito de preferência (...) porque ele suspende a regra (...) que dava aos automóveis o direito geral de preferência em relação aos pedestres”. (MacCallum Jr., 1967, p. 330).

concepção de liberdade como cidadania ou *civitas*, que é a deles (PETTIT, 2004, p. 58) ³⁴⁶.

O republicanismo, por conseguinte, assinala Moscateli (2010), advoga a necessidade de sistemas jurídicos capazes de fornecer autoridade aos governantes e simultaneamente propicie um poderio eficiente sobre a provável dominação que eles poderiam desempenhar sobre os governados.

O encadeamento que Rousseau fixa no *Contrato social* entre a liberdade política e a sujeição às leis enunciadas pela vontade geral faz com que as leis protejam os cidadãos de toda e qualquer dependência a uma vontade arbitrária. Como temos realçado, o nosso autor acredita que a única maneira de garantir que ninguém se veja vulnerável em face ao senhorio de outro é posicionando a lei acima dos homens. A efetivação dessa condição possibilita que nem mesmo o governo represente um percalço à liberdade do povo, uma vez que os cidadãos obedecerão exclusivamente às leis, e não aqueles que as operam. Na visão de Rousseau, a liberdade estrutura-se nas leis, assim impera ou sucumbe com elas.

A concepção republicana de liberdade como não dominação perpassa a teoria política de Rousseau. Porém, a constatação de Rousseau ter confeccionado a sua perspectiva política ancorada no republicanismo não o eximiu de algumas críticas incitadas principalmente pela correlação que ele implanta entre liberdade política e soberania popular no *Contrato social*³⁴⁷. Pettit chama atenção para o fato de que os autores adeptos do republicanismo entendiam o envolvimento democrático direto dos cidadãos como um dispositivo primordial para assegurar a liberdade, mas não como um componente associado à existência da liberdade em si mesma. Nesse sentido, para os críticos, a propensão rousseauísta de reforçar a ideia de participação direta representaria uma espécie de afastamento da abordagem republicana tradicional e orientaria a filosofia de Rousseau a uma vereda populista, isto é, aquela que concebe a liberdade, especificamente, como uma autonomia democrática. Para essa linha interpretativa, o pensamento rousseauiano contribuiu de maneira decisiva para a fortificação dessa visão populista a partir do momento em que o modelo de autonomia política ganhou força e tornou-se um itinerário axiomático comparado ao modelo

³⁴⁶ Tradução de Renato Moscateli.

³⁴⁷ Como bem destacou Moscateli (2010).

negativo baseado na não interposição ou, simplesmente, como uma possibilidade alternativa diante das inúmeras noções de liberdade. Em decorrência dessa leitura realizada por Pettit, cabe postular uma indagação apresentada por Renato Moscateli (2010) que também nos inquieta: até que ponto é coerente sustentar esse afastamento da abordagem republicana tradicional e a adesão a um populismo na perspectiva política de Rousseau, segundo Pettit?

Na visão de Moscateli, ao analisar o início do *Contrato social*, observa-se que a discussão central do texto de Rousseau é a questão da autolegislação, ao invés da autonomia democrática ou o autogoverno. Testifica-se que a soberania popular não implica em uma configuração democrática de administração do Estado. Tal discernimento é de medular importância na teoria do filósofo genebrino e não devemos negligenciá-la em hipótese alguma. Destarte, o pressuposto populista oferecido pelo comentário de Pettit reúne particularidades que não correspondem à teoria política rousseauísta, especialmente porque retrata a imagem populista fundamentada na proposição de que se deve sempre acatar a vontade da maioria. Ora, o efeito drástico dessa presunção, enfatiza o intérprete brasileiro, apesar das supostas vantagens consensuais que ele possa vir a ter em si mesmo, seria abrir a tendência para influência da dominação exercida sobre grupos minoritários de cidadãos. Por conseguinte, explica Pettit, ninguém que almeja ser um contraponto à dominação poderia afiliar-se à preposição do domínio irrestrito da maioria. Não obstante, entendemos que Rousseau seja um rigoroso adversário do princípio de dominação e não demonstra nenhum tipo de identificação por ele.

Nossa posição encontra apoio na leitura realizada por Renato Moscateli (2010). Para ele, Rousseau é um tenaz opositor da ideia de dominação e ao responder, nas *Cartas escritas da montanha*³⁴⁸, a alegação de um interlocutor de que não haveria governo em um Estado no qual o povo ocupasse o poder legislativo desregradamente, ele contesta: “Certo, mas quem propôs que o povo exercesse sem regra o poder legislativo?” (ROUSSEAU, p.874, 1964)³⁴⁹. Seguramente, ele próprio não propôs algo desse feitio. Ao explicar brevemente a noção de vontade geral³⁵⁰ pode-se verificar

³⁴⁸ Precisamente na nona carta.

³⁴⁹ D'accord; mais qui est-ce qui a proposé que le peuple exerçait sans regle la puissance législative? *CDM*, IX. OCR3.

³⁵⁰ Vale lembrar que desenvolveremos esse conceito no nosso próximo tópico.

que o autor genebrino não tenciona que a mera decisão da maioria do povo, em todos os casos, explicita o interesse comum. É imprescindível a existência de condições férteis para que a vontade de todos ou da grande maioria conflua para desembocar na vontade geral, que é o preceito do bem comum.

Como já foi grifado, Rousseau situa a lei acima de cada indivíduo e o critério utilizado por ele para defender os cidadãos da dominação é a generalidade das leis. Nesse caso – ainda seguindo o itinerário percorrido por Moscateli -, ao reconhecer a liberdade civil como o produto da lei e ao indicar que o cidadão plenamente livre é alguém que vive em uma ordem política que gravita em torno da lei, o autor do *Contrato* furta-se do rótulo de ser favorável ao populismo. Maurizio Viroli corrobora essa visão ao afirmar que:

(...) o entendimento de Rousseau sobre a liberdade não pode ser definido em termo de liberdade positiva ou negativa. De acordo com Rousseau, há apenas uma forma de liberdade: **a liberdade republicana**³⁵¹ (grifo nosso). Esta é a liberdade de que os indivíduos desfrutam sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os libera de uma estreita dependência da vontade individual dos outros. Ela é “positiva” porque envolve a obediência às leis que foram sancionadas por homens individuais; ela é “negativa” porque a soberania da lei protege cada um e todos das injustiças, das ofensas e das interferências arbitrárias de seus direitos perpetrados por outrem, sejam indivíduos privados ou magistrados. 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)³⁵².

³⁵¹ Como temos sustentado, trata-se de uma liberdade diferente da liberdade natural e que se divide em duas partes a política e a civil.

³⁵² Rousseau's understanding of freedom cannot be defined in terms either of negative or of positive liberty. According to Rousseau, there is but one form of liberty: republican liberty. This is the liberty which individuals enjoy under the law and by virtue of a just political constitution which frees them from a narrow dependence on the individual will of others. It is 'positive' because it involves obedience to laws which have been sanctioned by individual men; it is 'negative' because the sovereignty of the law protects each and every one from the wrongs, the affronts and the wilful infringements of their rights perpetrated by others, whether they be private individuals or magistrates. 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. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. (Tradução de Moscateli).

Em sua obra *Republicanesimo* (1999), que antecede o trabalho estrito ao republicanismo rousseauiano³⁵³, Maurizio Viroli já havia demonstrado que a liberdade nos horizontes republicanos também se opõe às noções de liberdade ilustrada pelo ferrenho opositor de Rousseau, Benjamin Constant, no célebre discurso *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de 1819. Viroli comenta que a liberdade republicana não se restringe somente à atividade coletiva e ao direito à soberania, como Constant defende que seria a liberdade dos antigos. Tampouco nas seguranças guarnecidas mediante as instituições ao gozo das propriedades particulares, identificada por Constant como a “liberdade dos modernos”. Mesmo que Constant sustente que exista na filosofia política de Rousseau uma investida em ressuscitar o que chama de “liberdade dos antigos na modernidade”. Ponto de vista que ao mesmo tempo insinua a justificação teórica para várias espécies de regimes totalitários a partir da ideia de amor à liberdade exortada por Rousseau. Todavia, avalia-se assim que o objetivo do nosso autor, além de assegurar que os cidadãos desempenhem a soberania, também é o de que a lei se metamorfoseie em um instrumento hábil em garantir a integridade do cidadão contra o espectro da dependência pessoal, que fatalmente alavancaria o advento do poder discricionário.

Retornando à explanação de Pettit, é importante considerar que, segundo ele, embora os adversários do propósito da dominação lastimem o pacto social apresentado por Rousseau, em função de considerarem que este seja usado como pretexto para impelir os indivíduos a aceitarem qualquer espécie de procedimento, desde que os pactuantes tenham admitido às condições fixadas pelo contrato³⁵⁴, mesmo assim Rousseau encontra-se em consonância com as concepções republicanas. Isso pode ser comprovado nas primeiras partes do *Contrato social*, em que se observa demasiadas críticas disparadas contra argumentos que tencionam legitimar a autoridade política, como, por exemplo, o pressuposto da sujeição voluntária a um senhor. O cidadão de Genebra demonstra com clareza que nem toda convenção, ainda que estabelecida voluntariamente, é capaz de erigir o direito. Desse modo, Rousseau, em sintonia com o republicanismo, rejeita os contratos que outorgam e, ao mesmo tempo, habilita um dos membros a imiscuir de maneira abusiva nas decisões de

³⁵³ Vamos prosseguir tendo como eixo interpretativo a análise oferecida por Renato Moscateli (2010).

³⁵⁴ É interessante registrar que na visão de Rousseau o pacto realizado pela força não tem validade.

outros, justificando que o contrato tem gênese e base consensual, possibilitando, conseqüentemente, que alguém imponha e submeta outrem a sua vontade. Em vista dessa alegação de Pettit, Moscateli sustenta que, em função disso, Pettit salienta, que os republicanos tradicionais – e Rousseau deve ser incluído entre eles, segundo o interprete brasileiro – tinham excelentes motivos para serem hostis ao contrato de escravidão, ‘quer dizer, a um contrato em virtude do qual um indivíduo, por uma vantagem qualquer, submete-se voluntariamente à dominação de um outro’ (PETTIT, 2004, p.89).

Verificamos que nas três interpretações que filiam o pensamento rousseauísta à tradição republicana a partir do conceito de liberdade política, cada intérprete enverniza seus pontos de vistas – considerando as singularidades dos três escritores –, instalando a liberdade no centro das discussões teóricas que ligam Rousseau ao republicanismo e traçando as correlações da liberdade com a justiça, a soberania da lei e a independência. Seja na leitura de Spitz, que demonstra que a ideia de união é fundamental para compreendermos o nexu de Rousseau com a linhagem republicana; seja na tese da sociedade bem-ordenada, defendida com um esforço hercúleo por Viroli ou, ainda, na conjectura da liberdade como não-dominação exposta com robustez por Pettit; Com essas interpretações é possível se atestar o reforço da concepção de que a liberdade se encontra no coração da República e também se observa uma preocupação que incide na leitura dos três comentadores: os riscos de a liberdade sucumbir à dependência pessoal. Mas quais seriam as prováveis causas que conduziriam a liberdade à dependência? A dependência seria capaz de esfacelar a liberdade? Quais seriam as possíveis conseqüências da dependência pessoal para a República? Ainda que essas questões irrompam e expressem urgência em serem investigadas, pode-se dizer, de antemão, que elas estão intrinsecamente vinculadas ao problema da corrupção política na República. Entretanto, antes de exibirmos o problema neural da nossa tese³⁵⁵, vamos perscrutar uma noção que também se concatena estreitamente com a liberdade e situa-se, entre a plêiade que compõe o edifício teórico rousseauiano, no rol das noções mais controversas e debatidas: a vontade geral.

³⁵⁵ O que será feito no próximo capítulo.

2.2.4 Vontade geral

Objeto de diversos estudos e polêmicas, a noção de vontade geral é uma das ideias mais herméticas de Rousseau, perpassa várias de suas obras e é fundamental para o funcionamento adequado da República. Encontramos seu esboço no *Tratado sobre a economia política*, uma consistente retomada da ideia no *Manuscrito de Genebra* e sua versão mais acabada no *Contrato social*. Sem dúvida, trata-se de um conceito-chave na filosofia política rousseauísta e o tema da vontade geral pode ser identificado como imprescindível à ordem republicana retratada pelo pensador genebrino. Não obstante, as discussões concernentes a essa noção, e o próprio termo “vontade geral”, precedem o pensamento de Rousseau.

O seu embrião pode ser atestado ainda que em um sentido teológico³⁵⁶ na obra

³⁵⁶ Essa tese é preconizada principalmente por Patrick Riley (1978) e Stanley Hoffmann (2010). Em contrapartida, Bertrand de Jouvenel (1947) procurou demonstrar que a noção de vontade geral, além da instância teológica, também está presente em outras instâncias. Ele defende a hipótese da Tripla raiz da vontade geral. Em sua visão, o termo “Vontade geral” antes de ser empregado por Rousseau era comumente usado em três acepções. A lógica, que chamaria de “vontade geral” aquela que se destina à sua finalidade e se contrapõe à vontade particular, a qual se prende ao meio. Essa acepção pode ser encontrada na obra *Sur l'instinct*, de Fontenelle e *Recherche de la vérité*, de Malebranche. A jurídica, que reporta ao pensamento de Hobbes, pois o caráter moral da vontade geral de Rousseau foi confeccionado também sob a influência da noção jurídica hobbesiana. O autor do *Leviatã* buscou justificar a soberania do poder público tendo como ponto de partida a liberdade natural dos indivíduos, posto isto, sustenta que para salvaguardar a paz e a segurança da comunidade, é necessária uma vontade que confira ordem às coisas, para tanto, essa vontade deveria ser a vontade de todos. Assim, cada um transfere a sua vontade a um homem ou a um corpo de homens e essa passa a ser a vontade geral. Bertrand de Jouvenel adverte que essa doutrina é o princípio de todas as tiranias. Ela sustenta que a autonomia da vontade individual deve ser extirpada, conseqüentemente abre margem para a justificação teórica do despotismo. Finalmente, a terceira acepção que Bertrand de Jouvenel destaca é a teológica. Segundo o comentador, esse sentido da vontade geral nos remete a um debate teológico do fim do século XVII, protagonizado por dois pressupostos: se Deus interfere ininterruptamente nas vontades particulares, almejando orientá-las ao fim que ele fornece as coisas que lhe parecem incidentais, ou se somente trata das vontades gerais que fazem parte das leis do universo, entende-se, daí, as leis naturais e vontades gerais de Deus. A saber, se o que nós denominamos de leis, à guisa do que nós observamos, podem ser intituladas de “vontade geral” a partir do que consideramos como sendo a sua origem, era recorrente, no período assinalado por Jouvenel, a visão de que as leis ou vontades gerais não são totalmente incognoscíveis ao homem. A convicção tomista na Razão ainda não seria interrompida pela crítica do conhecimento. Bayle acreditava que havia uma relação descomedida entre a razão e a ordem. Bossuet, por sua vez, sustenta que existe uma luz viva e distinta que esclarece aos homens o significado do objeto que desperta a sua atenção. É essa luz que nos dá a capacidade de perceber e assimilar em nossa natureza a lei de Deus que nos conduzirá e contribuirá para a nossa conservação. Já, para Malebranche, ao mergulhar em si mesmo, o homem escuta no silêncio das paixões a voz inteligível da razão que sinaliza o que ele deve aos seus semelhantes e o que pode esperar deles. Tal lei natural encontra-se incutida em todos os homens, e, procedendo da vontade de Deus, ela está presente na humanidade como uma vontade geral da espécie. Nesse sentido, todos os empenhos da moralidade em combater as imperfeições das instituições políticas e da justiça são tão somente a vontade geral tentando cumprir a tarefa de informar o conteúdo social em um tema dado. Essa ideia foi assimilada por Diderot, que a aprofundou em seu famigerado artigo na *Encyclopédie* e *a posteriori*, a mesma impressionou vivamente Rousseau. A título de comparação, enquanto em Diderot lê-se que as

de Santo Agostinho. Segundo Stanley Hoffmann (2010) em sua reflexão, o autor de *A cidade de Deus* utilizou o termo “vontade geral” para designar a vontade comum de todo povo guiado e direcionado pelo amor de Deus. Paulatinamente, a expressão foi adquirindo uma acepção política a partir dos escritos de Marsílio de Pádua e Francisco Suárez, ambos ainda que impregnados por um resquício teológico, inferem timidamente que a vontade geral pode ser uma vontade coletiva dos membros de uma comunidade balizada no direito e fornecida pelas leis. O termo se revigora no *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza, que se serve dele para justificar que o estado ideal é aquele governado pela vontade de todos que estão sujeitos apenas ao domínio da razão. No século XVIII - antes da expressão “vontade geral” ser empregada com um teor político por Diderot e Rousseau -, a ideia havia resvalado na teoria política de Montesquieu. Lê-se no capítulo XI do *Espírito das leis* o uso dos termos “vontade geral” e “vontade particular” para separar o poder legislativo do poder judiciário. O Barão de La Brede realiza de maneira decisiva a passagem do sentido teológico de vontade geral para a acepção política³⁵⁷. Com Diderot, o termo “vontade geral” passa a ter um sentido fortemente político e lhe é atribuído uma relevância maior do que a delineada por Montesquieu. Diderot é o melhor ponto de partida para se compreender a noção de vontade geral em Rousseau³⁵⁸, pois em suas explanações a vontade geral é sempre boa e ao se conduzir por ela o indivíduo saberá como agir apropriadamente na função de cidadão³⁵⁹. O colaborador e editor da *Encyclopédie* seculariza o conceito agostiniano ao relacionar a vontade geral à vontade da humanidade e não à vontade de Deus presente no homem. Suscita, além disso, uma aclimação sociológica da concepção de Spinoza ao alegar que a voz da razão pode se localizar em princípios

vontades particulares são conjecturas, de modo que elas podem variar tanto para o bem quanto para o mal; segundo Rousseau, a vontade geral é sempre boa e jamais se engana. No pensamento rousseauiano, verifica-se que a vontade geral é aquela que estabelece as obrigações públicas dos cidadãos. Em vista do exposto, no nosso entendimento, entre as raízes da vontade geral elencadas por Bertrand de Jouvenel, a que opera uma transição para a política é a de viés teológico e, o teórico que mais influenciou Rousseau de forma direta foi o seu contemporâneo, Diderot. A título de estudo complementar recomendamos a seguinte leitura: *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*, Marisa Vento (2013).

³⁵⁷ Provavelmente, Montesquieu encontrou o termo “vontade geral” na obra de Malebranche. A partir daí, atesta que há nela uma fenda para uma utilização secularizada da expressão. Para um aprofundamento desse ponto de vista, sugerimos a leitura de *The general will before Rousseau*, Patrick Riley (1978).

³⁵⁸ É o que defende Hilail Gildin (1983).

³⁵⁹ Pressuposto também ressaltado por Rousseau.

estabelecidos pela lei de todas as nações civilizadas e também em atos de pessoas embrutecidas e selvagens. E a exposição do termo realizada por Diderot encontra-se bastante próxima da percepção de espírito geral advogado por Montesquieu.

Na interpretação de Patrick Riley (1978), a importância da exegese de Diderot sobre a vontade geral para a formação conceitual rousseauísta surge com a publicação em 1755 do artigo intitulado *Direito natural*. Nesse verbete, o autor francês, ao correlacionar a vontade geral com a vontade particular expõe a célebre concepção da vontade geral como uma regra de conduta que advém de um puro ato do entendimento. Um entendimento que consiste em um raciocínio no silêncio das paixões sobre o que um homem pode exigir de outro e o que este tem o direito de exigir dele. Segundo Diderot, a vontade geral é aquela que o indivíduo deve direcionar a si mesmo e indica como ele deve agir como homem e cidadão. Diderot acrescenta que tal vontade nunca erra e une todas as sociedades.

Mesmo que a elucubração diderotiana tenha sido importante para a formação teórica de Rousseau, a noção de vontade geral apresentada pelo cidadão de Genebra revela uma inovação quando contrastada não só com a concepção exposta por Diderot como também à dos demais precedentes e de seus contemporâneos. A vontade geral em Rousseau destoa da dos seus antecessores, sobretudo porque ele redefine a ideia e a usa para justificar seus próprios desígnios³⁶⁰. A originalidade rousseauísta gravita em torno de como podemos entender a vontade geral como a vontade do corpo soberano e a relação intrínseca dela com a liberdade. Uma vez que, a vontade do soberano é a vontade do cidadão e ser livre consiste em obedecer à própria vontade.

A vontade geral refere-se ao princípio que orienta as decisões tomadas pelos cidadãos e que torna a associação civil fidedigna ao propósito inicial da instituição política: organizar a existência da comunidade segundo as normas racionais de justiça. Sabendo que somente o Estado republicano é legítimo, ou seja, aquele no qual as leis necessárias para todos constituem motivo de obediência, cada um mediante o seu voto participa da vontade do todo. Porém, o indivíduo não é apenas alguém sujeito à lei prescrita, mas sim um cidadão autor da lei. A vontade geral manifesta-se na expressão do poder legislativo do povo soberano quando engendra a matéria de cunho

³⁶⁰ Ver mais em Stanley Hoffmann (2010).

público. Todavia, ela não alude cegamente à opinião majoritária³⁶¹, isto é, não se resume a uma imposição da maioria que determina a maneira de conduzir a ordem política.

Por conta disso, um dos primeiros esforços de Rousseau ao postular sua noção de vontade geral é explicitar a diferença entre vontade de todos e vontade geral. Buscando elucidar essa distinção, constata-se no terceiro capítulo do Segundo Livro do *Contrato social* duas afirmações que despertam o nosso interesse e são de peremptória relevância para começar a compreender o que é a vontade geral. São elas: a vontade geral é sempre certa e tende sempre a utilidade pública³⁶² (ROUSSEAU, 1964, p. 371) e há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral³⁶³ (ROUSSEAU, 1964, p. 371). Mas, o que significa dizer que a vontade geral é sempre certa e se inclina à utilidade pública? Como Rousseau distingue a vontade geral da vontade de todos? É o que tentaremos explicar doravante. Enquanto preâmbulo, é necessário reportar ao ato de fundação da vontade geral a partir do pacto social. No capítulo VI do Livro primeiro do *Contrato social*, Rousseau declara que ao ser consolidado, o ato de associação produz instantaneamente

em lugar da pessoa particular de cada contratante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe por este mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (ROUSSEAU, 1964, p.361)³⁶⁴.

Constata-se que o ato de associação produz um corpo coletivo e volitivo³⁶⁵. Sua gênese artificial sugere as condições que guiarão sua existência. Trata-se, por um lado, de um corpo coletivo porque é constituído por uma variedade de corpos *sui generis* que se

³⁶¹ Michel Debrun (1962) defende que a vontade geral não pode ser identificada com as deliberações majoritárias, pois, mesmo que em algumas ocasiões Rousseau pareça reconhecer que a maioria deve ser acatada pelo simples fato de ser maioria, como o faz no livro IV do *Manuscrito de Genebra* ao dizer que é um resultado do contrato que a voz do maior número sempre sujeita os demais, para Debrun, nota-se, entretanto, que “longe de a maioria definir por si a vontade geral, é só na medida em que se pode racionalmente pensar que ela é a expressão dessa vontade – que ela tem o direito de coagir à maioria. Não é a maioria que faz a vontade geral, é a vontade geral que legitima o parecer da maioria”.

³⁶² *La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique.* MG (1ª versão do CS). OCR3 (Tradução nossa).

³⁶³ *Il y a souvent bien de la différence entre volonté de tous et la volonté générale.* MG (1ª versão do CS). OCR3 (Tradução nossa).

³⁶⁴ *Au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, as vie et as volonté.* MG (1ª versão do CS). OCR3 (Tradução nossa).

³⁶⁵ Como bem interpretou Helena Esser (2009).

opõe à representação e à ramificação, pois o resultado de uma ou outra significa o desaparecimento da unidade desse ente multiforme. Por outro, também é um corpo volitivo, posto que se caracteriza por uma vontade ímpar proveniente das diversas vontades dos corpos específicos que o constituem. Em Rousseau, a vontade é a engrenagem moral das ações humanas, que somada ao motor físico impele o corpo a agir objetivando o seu próprio bem. A vontade oriunda do pacto de associação tem como finalidade, por conseguinte, o bem comum³⁶⁶. Contudo, apesar do pacto determinar a vontade do corpo moral e coletivo, não define o que é o bem comum.

Pensamos que um corpo político firmemente consubstanciado reconhece que seus membros são detentores de uma capacidade de identificar o universal porque todo ser deseja o seu próprio bem. No entanto, o valor da intenção não necessariamente assegura a retidão da deliberação. Isso significa que não basta consultar o povo reunido para que a voz da vontade geral emane e venha a ser compreendida. A pujança das predisposições individuais pode abafar a procura desinteressada pelo interesse comum, nutrindo um conflito no coração do indivíduo entre o cidadão e o homem³⁶⁷. O resíduo das vontades particulares divergentes na ação deliberativa inibe o impulso necessário para emergir a generalidade racional e invalida a visão de uma votação unânime. Lê-se no capítulo III, do Livro segundo, do *Contrato social*:

quando se retiram (...) dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente³⁶⁸, resta, como

³⁶⁶ Seguiremos aqui a interpretação de Bruno Bernardi (1998), assumida e reforçada por Cláudio Reis (2010), sobre a qual compartilhamos. Em resumo, ambos sustentam que em Rousseau os termos “geral”, “comum” e “público” se correspondem quando empregados em expressões como “interesse comum” e “bem público”. Os pesquisadores também se isentam de debater acerca da possibilidade de se diferenciar “geral” de “comum” assim como as noções de “bem comum” e “interesse comum”.

³⁶⁷ Ver mais em *Men e Citizens – a study of rousseau’s social theory*, Judith N. Shklar (1985).

³⁶⁸ O Marquês d’Argenson afirma que cada interesse tem princípios diversos. Desse modo, o acordo de dois interesses particulares se constitui por oposição ao de um terceiro. Segundo Rousseau, o Marquês poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se constitui por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, a identificação do interesse comum seria bastante difícil.

soma das diferenças³⁶⁹, a vontade geral.(ROUSSEAU, 1964, p. 371)³⁷⁰

Verifica-se pelo trecho que para Rousseau, os partícipes da sociedade civil são dotados de vontades próprias nas quais existem conteúdos peculiares que são desejados por eles enquanto indivíduos (desempenhar uma determinada profissão, escolher a quantidade de filhos, dedicar-se a certa atividade de lazer, por exemplo), mas também conteúdos que são desejados por todos eles como cidadãos daquele Estado (segurança, justiça, direitos políticos, etc.). Destarte, a vontade geral resulta dos conteúdos comuns que restam quando se retira das vontades particulares aqueles desejos mais distintos de cada um, visto que o que sobra representa os interesses compartilhados por eles. Portanto, não se trata de encontrar o que existe de comum nas posições minoritárias, e sim o que há de comum nas vontades de todos como cidadãos³⁷¹.

Em Rousseau, a vontade geral definitivamente não é a vontade de todos. A vontade geral expressa o interesse comum e sugere o que podemos compreender por consenso³⁷². Ao passo que a vontade de todos diz respeito à soma de interesses particulares. A vontade de todos³⁷³ é a soma total dos interesses particulares diferentes dos cidadãos; diz respeito exclusivamente ao registro da maioria em

³⁶⁹ Lourival Gomes Machado, na edição brasileira do *Contrato Social (Os Pensadores)*, salienta que com o termo “soma das diferenças”, Rousseau está se referindo ao “substrato comum às opiniões variadas”. O comentador ainda frisa que é inútil conceder qualquer sentido aritmético a tal expressão e a outras equivalentes, lidas no pensamento rousseauísta.

³⁷⁰ Mais ôtez de ces mêmes volontés des plus et les moins qui s’entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. CS, II, III. OCR3 (Tradução nossa).

³⁷¹ Seguimos aqui a interpretação de Moscateli.

³⁷² Helena Esser (2009) destaca que a vontade geral está longe de ser um mero somatório de vontades particulares consensual, é fundamental a existência de um vínculo comum que lhes proporcione unidade, ainda que tal vínculo nem sempre seja percebido de maneira unânime. Segundo ela, a unidade decorre no empenho da construção da vontade geral mediante a criação de possibilidades para o consenso. Esse advém da convivência entre os integrantes do corpo soberano e pelo compartilhamento de princípios e expectativas. Em uma linha de interpretação próxima a de Helena Esser, Luc Foisneau (2007) preconiza que a vontade geral não é a aglomeração da maioria dos cidadãos, mas sim o interesse comum que os une ao todo.

³⁷³ Devemos ressaltar que no caso de a vontade de todos ser identificada como simples soma de todas as vontades particulares, ela, de fato, não pode ser considerada um sinônimo da vontade geral. No entanto, também é possível atestar no pensamento de Rousseau a ideia de que a vontade geral deveria ser a vontade de todos os cidadãos, por mais que isto não seja constatado na prática, devido a vários motivos. Essa leitura pode ser realizada porque, em outras passagens, o autor genebrino emprega o termo vontade de todos como sinônimo de vontade geral, quando reflete acerca de consonância das vontades individuais em direção ao bem comum. Ver mais em Hilail Gildin (1983, p.57).

qualquer votação. A vontade geral, portanto, não pode ser reconhecida como a vontade da maioria. A vontade geral é sempre certa e inclina-se à utilidade pública, enquanto a vontade da maioria – a vontade de todos ou a simples soma dos interesses particulares – não imperiosamente obedece a tendência certa e de utilidade pública que caracterizam a vontade geral. Pode-se admitir que a vontade geral incida sobre os votos de uma maioria, mas ela não deve ser identificada como uma expressão trivial de uma maioria.

Ao mesmo tempo, a vontade geral não deve ser entendida como um corpo imaterial desconectado do indivíduo e expelido de uma figura espiritual. A vontade geral é a vontade do indivíduo. Reconhecem-se no indivíduo duas vontades distintas: a vontade geral e a vontade particular. Tal reconhecimento não deve provocar nenhum tipo de espanto no nosso leitor. É como assumir que mesmo tendo interesses particulares, os indivíduos possam ter preocupações com o interesse geral. Em suma, eles são dotados de dois interesses discrepantes que podem em algumas situações divergir ou convergir e, em outras, ainda, o interesse particular suplantar sua preocupação com o interesse geral.

Reconhecemos três elementos³⁷⁴ que fundamentam e se destacam na teoria da vontade geral preconizada por Rousseau: primeiro - inegavelmente existe um bem comum. Pois se não houvesse um ponto no qual a sociedade consentisse, ela não poderia existir. Segundo, os cidadãos nem sempre estão corretos em seus julgamentos acerca do que é o bem comum. Eles podem titubear no tocante a sua adesão ao bem comum em prol do seu interesse próprio. Rousseau adverte que se não é impossível que uma vontade particular concorde em algum aspecto com a geral também não é improvável que a anuência ao bem comum seja duradoura e contínua, para que a vontade particular se incline para a sua preferência, enquanto a vontade geral, tenda a igualdade. Terceiro, quando os cidadãos se esforçam em identificar o bem comum e deliberam em conformidade com seus juízos, o voto conferido na assembleia popular encontra-se em concórdia com o bem comum. Com efeito, há uma prevalência da vontade geral³⁷⁵.

³⁷⁴ Compartilharemos aqui a perspectiva de Bernard Grofman e Scott L. Feld (1988).

³⁷⁵ Ver mais em *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, Bernard Grofman and Scott L. Feld. (1988).

Mas, indagamos: além da evidência desses elementos, a vontade geral traz incutida em si os pressupostos para ser continuamente certa e a sua propensão ao bem comum? Observa-se que no *Contrato Social*, ainda que em lugares distintos, Rousseau elenca quatro condições primordiais da vontade geral. A primeira condição é que todos os cidadãos devem ser membros do corpo soberano e votar sobre todas as questões. O cidadão deve votar pessoalmente e não por meio de uma figura intermediária, um representante³⁷⁶. Também não devem existir facções³⁷⁷ ou associações parciais. Cabe ao cidadão votar a partir da sua própria opinião individual e estar bem informado acerca das questões a serem votadas. Além do mais, a prevalência da vontade geral demanda que os cidadãos não estabeleçam discussões³⁷⁸ sobre os assuntos públicos no momento das deliberações (realizadas na assembleia soberana) que sejam capazes de fomentar a construção de acordos de votos. Entretanto, nada impede que os cidadãos dialoguem entre si a respeito dos negócios públicos antes de votar, com o intuito de se elucidarem acerca do que está em questão. Uma vez que, pressupõe-se que o povo precisa estar suficientemente informado para conseguir dirimir acertadamente no tocante as leis. A segunda condição assinalada por Rousseau delineia que a vontade geral deve ser geral em seu objeto bem como em seu cerne, a saber, deve vir do todo e se aplicar ao todo. Ela abandona sua probidade quando se dirige especificamente a um cidadão ou a um objeto particular. Vale reforçar que a vontade geral também requer que seja geral no que tange ao seu objeto. Dito de outra forma, para alcançar a vontade geral, os temas que podem ser apresentados ao corpo político devem ser gerais e abstratos³⁷⁹. Portanto, não podem se referir apenas a um indivíduo ou a um fato específico. A terceira condição se insere como um desdobramento da segunda, na medida em que trata de como as questões devem ser colocadas ao soberano. Somados ao aspecto abstrato e geral, os assuntos implicam em uma abordagem ímpar: elas exigem que o

³⁷⁶ Como se sabe Rousseau rejeita no *Contrato social* a ideia de representantes. Partindo do pressuposto de que a vontade não se representa. Ela é inalienável.

³⁷⁷ No próximo capítulo esclareceremos as razões pelas quais Rousseau se opõe às facções.

³⁷⁸ A prevalência da vontade geral não requer nenhum acordo consciente e deliberado entre os cidadãos. Mesmo em uma concordância implícita entre as opiniões particulares (inevitavelmente divergentes, pois equivalem a arroubos individuais e a interesses particulares), ela surge espontaneamente, visto que é subjacente em todas as consciências aptas a explicitá-la.

³⁷⁹ Isso quer dizer que abstração e generalidade pressupõem que o objeto deve ser o mesmo ou igual no seu relacionamento com todos os indivíduos que são partícipes do corpo soberano.

cidadão se questione sobre “o que é a vontade geral no assunto anunciado” ou “o que é o bem comum nesse caso?”. Os cidadãos não devem buscar uma satisfação para os seus interesses particulares, mas pensar em como atingir o interesse geral. E ao se colocar essas questões, o cidadão mergulha em uma reflexão idêntica àquela que o autor genebrino expõe no *Manuscrito de Genebra* visando estabelecer uma crítica³⁸⁰ a Diderot:

(...) em cada pessoa a vontade geral é um puro ato de compreensão, que no silêncio das paixões³⁸¹ reflete sobre o que o homem pode exigir dos outros homens, e o que eles têm direito de exigir-lhe. (ROUSSEAU, 1964, p. 286)³⁸²

Assim, se em meu papel de cidadão eu deliberar bem e der um voto que reflete o melhor para a ordem política, minha opinião expressará a vontade geral. Neste caso, mesmo se a maioria dos votos se diferenciar do voto enunciado por mim, não se pode dizer que eu estava equivocado, e sim que a maioria se equivocou na busca da vontade geral, de modo que predominou um interesse que é avesso não apenas ao meu, como também ao bem público. Por outro lado, se a vontade da maioria coincide com a vontade geral e meu voto ficou do lado da minoria derrotada, se comprova somente que eu me equivoquei e que não consegui identificar qual era a vontade geral na deliberação. A prevalência da minha vontade particular, em tal situação, levaria a uma decisão que eu não queria realmente como cidadão interessado no predomínio do bem comum.

Em nossa percepção, se a questão deve ser levantada para que o cidadão se

³⁸¹ No pensamento rousseauísta, a vontade geral não resulta de um ato puro do entendimento no silêncio das paixões. Segundo Moscateli, Rousseau apresenta essa ideia de Diderot no *Manuscrito* almejando criticá-lo. O comentador se fundamenta igualmente na interpretação de Bruno Bernardi (2010) que enfatiza que, além de condições cognitivas necessárias para que cada cidadão reconheça o seu interesse no interesse comum, também é preciso que haja condições passionais para a enunciação da vontade geral: “Para Rousseau, o processo cognitivo de generalização [da vontade] implica afetos de generalização; é preciso que os sentimentos se expandam para que as ideias se estendam. Assim como *Emílio* desenvolve uma pedagogia das paixões individuais, o *Contrato social* requer uma política das paixões sociais, não para coloca-las no lugar das luzes públicas, mas permitir que estas se desenvolvam.” (Rousseau: la volonté, générale, entre raison publique et passions sociales. Tradução Renato Moscateli). Assim, prossegue Bernardi, devem ser cultivadas nos cidadãos paixões expansivas pela liberdade e pela igualdade, bem como o amor pela pátria. Portanto, sem a presença dessas paixões, a vontade dos indivíduos não é capaz de se generalizar adequadamente para abranger o bem comum. Não basta apenas o uso da razão/entendimento para atingir esse objetivo.

³⁸² (...) la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l’entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l’homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d’exiger de lui. *MG (1ª versão do CS)*. OCR3 (Tradução nossa).

indague e reflita sob uma perspectiva intelectual acerca do assunto – caberá a ele fornecer um parecer sobre o que ele acredita ser correto. Nesse sentido, considerando que os cidadãos buscam o bem comum e que a vontade geral efetivamente é a sua vontade, pode-se dizer que eles estão imbuídos com o que é correto mais do que com seu próprio voto; com efeito, a sua opinião e a da maioria tendem a ser corretas se convergentes. Daí resulta que a vontade geral possa exigir a votação majoritária. Porém, esse escrutínio se diferencia claramente de uma mera votação de uma maioria comum na qual os cidadãos externam seus anseios pessoais. A quarta e última condição, concerne ao fato de que todas as leis devem ser severa e igualmente cumpridas por todos os cidadãos. Essa medida resulta em terem os cidadãos a incumbência de votar visando descortinar a vontade geral. Nota-se no *Contrato social* que, para Rousseau, cada cidadão sujeita a si as condições que ele impõe aos outros³⁸³.

Para E.H. Wright (1929), se cada cidadão tem conhecimento de que ele e todos os outros devem se comprometer inteiramente com a lei e o bem comum, decerto eles se empenharam para detectar o que é o correto e igual para seus concidadãos³⁸⁴. Se essas quatro condições são oferecidas, a vontade geral pode se referir a praticamente tudo que tenha conotação pública aos olhos de Rousseau, com isso traz à baila o que o autor denomina de a “*arte de generalizar ideias*”. Vale reforçar, o assunto de apreciação demanda uma reflexão baseada no interesse racional e igualmente no apreço pelo bem comum que deve ser reconhecido pela razão e aguçado pelas paixões que vinculam o cidadão à ordenação política. Na leitura de Philip J. Kain (1990), o cidadão deve refletir acerca do que ele acredita ser o certo pra si e para os outros, isto é, considerar a ação como um princípio imprescindível e universal. Almejando esclarecer o seu ponto de vista, o pesquisador arrola o seguinte exemplo: se o cidadão realiza essa reflexão, mesmo sendo um ladrão, votaria contra o roubo. No entanto, se o ladrão fosse conduzido apenas por seu interesse particular e se lhe perguntássemos se a ação particular dele foi correta, poderíamos ouvir algumas justificações visivelmente convincentes relativas à ação particular do ladrão. Todavia, se nos pautássemos pelos aspectos exigidos para se atingir a vontade geral (abstração,

³⁸³ Para um aprofundamento sugerimos a seguinte leitura: Philip J. Kain. *Rousseau, The general will, and individual liberty* (1990); na qual nos apoiamos nesse trecho e tornar-se-á o eixo de argumentação dos próximos parágrafos.

³⁸⁴ Ver mais em *The meaning of Rousseau*, E.H. Wright. London: Oxford University Press, 1929.

reflexão, longo-prazo, interesse racional e paixões), mesmo em se tratando de um ladrão, se indagássemos se em todos os casos pode ser permitido a todos roubar; se questionássemos se o furto deve ser sempre permitido pelas leis que são rigorosamente e igualmente realizadas como se fossem leis da natureza, então, mesmo os ladrões votariam contra a rapinagem³⁸⁵.

O exemplo mostrado por Philip J. Kain nos faz pensar que alguns indivíduos são incapazes de colocarem de lado seus interesses particulares e prementes. E são inaptos a votarem de acordo com o seu interesse geral em certos casos abstratos, ou então não estão suficientemente esclarecidos para reconhecer o bem comum. A estratégia utilizada por Kain, na qual se constata uma ênfase no papel do indivíduo esclarecido e reflexivo³⁸⁶ para emergir a vontade geral, e nela se esboça a relação entre vontade geral e vontade da maioria, nos conduz inevitavelmente a examinar a importância do interesse ou vontade individual na construção da vontade geral.

Para analisar esse aspecto partimos do pressuposto preambular e ao mesmo tempo refutador das interpretações totalitárias³⁸⁷, o de que a vontade geral não é um tipo de vontade coletiva que tiraniza e dissipa a liberdade e os interesses dos indivíduos. Malgrado, a vontade geral baseia-se em uma expressão da vontade individual reflexiva e busca a realização do interesse individual. Logo, o interesse individual é de importância decisiva para a promoção da vontade geral. Mas temos visto também que a vontade geral se tonifica por um senso de comunidade, um comprometimento com o interesse comum. Isto é, o interesse que versa acerca dos

³⁸⁵ O exemplo é razoável. Mas, em nosso entendimento, o fato de se tratar de um grupo de ladrões (e não de cidadãos) não os impedem de enunciarem ao interesse comum (considerando que esse é o objeto da vontade geral). Como, por exemplo, depois de uma “reunião ou assembleia” decidirem roubar um banco. Entretanto, após o roubo podem eclodir consequências drásticas, isto é, serem perseguidos e presos ou mesmo entrarem em conflitos sangrentos entre eles para que apenas um dos ladrões fique com o dinheiro roubado.

³⁸⁶ Embora Kain não mencione a importância das paixões sociais em seu argumento, como condição para a enunciação da vontade, em nossa compreensão elas desempenham um papel decisivo nessa empreitada.

³⁸⁷ Aqui visamos, sobretudo, o ponto de vista de Talmon (1966). Cumpre lembrar a rejeição que Bertrand de Jouvenel (1947) delinea sobre essa suposta margem ao totalitarismo presente na teoria rousseauiana. Segundo o comentador, é curiosa essa tentativa de alguns intérpretes outorgarem a Rousseau a paternidade dessa perigosa ideologia que o antecede. Se ela se faz presente em sua obra, é porque o autor genebrino a inseriu na discussão acerca da brutalidade da delegação da vontade com objetivo de confrontá-la. Pois, peremptoriamente, na filosofia de Rousseau não se pode transferir a vontade a outrem – por exemplo, a representantes: o indivíduo pode ter um rei ou uma assembleia supostamente o representante, mas as vontades de um ou outro não serão jamais a vontade geral e tampouco terão autoridade. O cidadão de Genebra é desfavorável a todo regime no qual o povo se submete a um homem ou a um partido que ambicione personificar a vontade geral.

interesses genéricos a todos os membros da República. O interesse comum reside no interesse individual existente igualmente em todos os indivíduos e os decretos que ele ambiciona concretizar têm como pré-requisito ter em vista o favorecimento individual de cada partícipe pactuante, consubstanciado ao benefício coletivo. O interesse comum, portanto, representa uma extensão do interesse individual.

Assim, a vontade geral é responsável pela interlocução das vontades particulares na certificação de valores públicos e na correspondente busca comum dos mesmos objetivos. Como enfatiza Rousseau, a sujeição à vontade geral e às leis que a enuncia não repercute em uma anulação da vontade individual ou na subordinação a uma vontade arbitrária, ao contrário, a vontade particular não prescinde de sujeitar-se a si mesma em tal circunstância. Nesse sentido, o interesse comum não tem poderio de coação, pois ao desabrochar a sua natureza coincidirá com a do interesse individual.

Nossa argumentação encontra suporte na análise elaborada por Michel Debrun (1962). Ele adverte que essa coincidência de interesses não se configura em uma congruência ou harmonia natural dos interesses, nem tampouco é encorajada como deseja o neoliberalismo contemporâneo e anuncia os economistas clássicos do século XIX³⁸⁸. O que Rousseau sinaliza é uma identidade fracionária dos interesses. Entretanto, a posição defendida pelo filósofo genebrino fomenta certo incômodo, visto que ao considerar que a vontade geral é entendida como uma parte da vontade individual, de que maneira justificar que amiúde ela compele ou parece compelir tal vontade? A saída apontada por Debrun é que os dois elementos da vontade individual, o geral e o particular, não se situem no mesmo patamar de realidade³⁸⁹ porque tendemos naturalmente a sermos afetados com mais facilidade pelos nossos interesses pessoais, mas não por eles serem mais relevantes, e sim por serem mais prementes e palpáveis. Com efeito, a urgência de tais interesses inclina-se a silenciar a voz do interesse geral presente no indivíduo. Retornamos assim inexoravelmente, à afirmação rousseauiana de que a vontade geral não necessariamente é a vontade de todos. Todavia, isso não significa que a vontade geral seja estranha às vontades

³⁸⁸ Especialmente David Ricardo e Adam Smith.

³⁸⁹ Embora o intérprete apresente essa “saída” não esclarece como seria possível fixar, para os indivíduos, os referidos “patamares de realidade”. Diante disso, cabe nos indagar: seria razoável fazer com que algumas coisas (o interesse público, tomando como exemplo) sejam consideradas “mais reais” do que outras? Eis uma questão que Debrun infelizmente não responde.

individuais, mas que em certos momentos alguns cidadãos podem não reconhecer devido à inabilidade e às paixões, uma porção decisiva do seu próprio interesse. Lembremos o que diz Rousseau no capítulo I do Livro IV do *Contrato social*:

Cada um, separando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. (ROUSSEAU, 1964, p.437) ³⁹⁰.

Em suma, mesmo que o nosso autor enfatize a indestrutibilidade da vontade geral nos cidadãos, há o risco de ela cair no esquecimento ou ser desconsiderada³⁹¹.

Se esse risco é uma possibilidade, por quais motivos o cidadão deve obedecer à vontade geral? Tomando a interpretação de Derathé (1950), observa-se que o cidadão tem a obrigação de sujeitar-se à vontade geral, não simplesmente por ela representar o interesse comum ou um interesse proeminente, mas sim pelo fato do seu comprometimento categórico com o pacto de associação na fundação do corpo político. Não obstante, por balizar a sujeição à vontade geral, a aquiescência conferida ao pacto representa um resgate das proposições dos jusnaturalistas Grotius e Puffendorf. Proposições que o mesmo Derathé, por sinal, afirma serem módicas no plano teórico rousseauiano, porque abrem margem de justificação para a escravidão. Condição veementemente rejeitada por Rousseau. Ora, entende-se daí que a apologia da obediência à vontade geral somente pode ser justificável se situada na ideia de que a soma dos interesses comuns é concebida como mais relevante para o próprio indivíduo do que a rudimentar totalidade dos interesses particulares.

Basicamente, porque o interesse comum surge das necessidades que todos os cidadãos compartilham, como a igualdade, a liberdade e o bem comum, e seu alvorecer está inerente à vida social que aguça o alargamento dos horizontes espirituais e impulsiona o advento e a assertiva das peculiaridades nos âmbitos morais e racionais, o convívio social e seus desdobramentos condizem com o mais impreterível dos interesses. Acreditamos que em Rousseau o homem é um ser social não unicamente porque ele necessita de maneira assídua dos outros homens para

³⁹⁰ Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'em séparer tout-à-fait, mais as part du mal public ne lui paroît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. CS, I, IV. OCR3 (Tradução nossa).

³⁹¹ Mostraremos no próximo capítulo que esse fator pode estimular o advento da corrupção política.

realizar seus designíos, mas fundamentalmente pelo fato de que o contato com seus semelhantes compõe a envergadura central desses designíos. O homem social, desse modo, se desenvolve na relação com os outros e testemunha o caráter deles se difundir sobre si.

Em seu livro *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, Lourival Gomes Machado defende que o vínculo alicerçador responsável por conservar a unidade, coesa e viva, certamente encontra-se no tecido de consciências que revestem os seus segmentos específicos e medulares. Amiúde, para se mencionar essa interface encontramos termos como: “empatia mútua” e “correlação interior”. A saber, com bastante frequência, se vê Rousseau buscando destacar a magnitude da reciprocidade e o fazendo mediante o uso de vocábulos singulares – “eu comum” e “sensibilidade recíproca” – objetivando evidenciar que o seu interesse maior refere-se ao aspecto universal como elemento decisivo para se deslindar o estado social. Ao inscrever o pressuposto da reciprocidade dos sentimentos, o pensador de Genebra propaga simultaneamente que o interesse ou o bem comum pertence e é comum a todos os cidadãos da República. Sugere também que esse arranjo cria condições de estabilidade, felicidade pública e assegura a íntima ligação do indivíduo com a ordem política. Essa atmosfera permite a construção, sendo necessário, de uma unidade condensada em um projeto político republicano. Em tal conjuntura, o interesse comum remete à porção mais satisfatória em termos quantitativos e qualitativos, do interesse individual.

A título de conclusão, pode-se conjecturar que Rousseau, ao apresentar a sua intrincada e autêntica noção de vontade geral, remete – mesmo tendo um teor idiossincrático – a uma ideia assaz republicana quando fixa o bem comum como o objeto dessa vontade. Essa noção, portanto, embora recheada de complexidades e reproduzindo o espírito moderno e controverso de Rousseau não o afasta da tradição republicana, em contrapartida, reforça sua perfilhação com intelectuais que o antecederam, contribuíram ou formam a tradição.

CAPÍTULO III

A CORRUPÇÃO POLÍTICA NA REPÚBLICA

Ainda que Rousseau busque suporte em modelos políticos considerados exemplares para designar solidamente os eixos políticos da República, sua envergadura teórica não conseguiu se furtar de um problema contumaz e prejudicial ao regime republicano: a corrupção política. A teoria rousseuista encontra-se suscetível aos perigos da corrupção política na mesma medida que as de seus predecessores republicanos. Se essa latência daninha ao bem-estar da República advém de seus próprios fundamentos assentados na igualdade, liberdade e bem comum, também nos permite confirmar a conexão de Rousseau com a abordagem republicana, ao passo que o problema em questão está visivelmente coadunado ao arranjo político dos principais expoentes dessa linha de pensamento, como se viu na primeira parte dessa pesquisa. No capítulo pregresso, destacou-se a relevância de três trabalhos: *La liberté politique*, de Jean-Fabien Spitz (1995); *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, Maurizio Viroli (2003) e *Républicanisme – une théorie de la liberté et du gouvernement*, Philip Pettit (2004) - que fazem a ligação de Rousseau à estirpe republicana mediante o conceito de liberdade política. Procurou-se esclarecer também que mesmo com as singularidades de cada análise, os três estudiosos tinham na liberdade política a concepção central de suas investigações e, identicamente, expressam a mesma inquietação acerca do problema da dependência pessoal a uma vontade discricionária. Essa inquietação encadeia-se de maneira irremediável à discussão a respeito da corrupção política, uma vez que ela representa uma ameaça direta à liberdade (principal peça na engrenagem da República), o que, provavelmente, poderá inserir a garantia da liberdade em uma rota de colisão. Cumpre, à custa desse pressuposto, indagar-se: quais são os fenômenos responsáveis por engendrar a corrupção política na República, segundo Rousseau? Quais seriam suas possíveis consequências? Considerando tais indagações, analisaremos nesse capítulo os três fenômenos preponderantes que suscitam o advento da corrupção política: o tempo, a

desigualdade social e as facções. A partir da análise desses fenômenos, vamos depreender a/as consequências da corrupção política no regime republicano.

3.1 - As Causas

3.1.1 - O tempo

Quando Rousseau discute nos capítulos X e XI do Livro III do *Contrato social* (respectivamente *Os abusos do governo e de sua tendência a degenerar* e *a Morte do corpo político*), o autor está rascunhando a sua concepção de história³⁹² e evocando um pressuposto proveniente da antiguidade: o enfraquecimento e a perecibilidade/transitoriedade das ordens políticas face às adversidades que surgem com o decorrer do tempo. Se a estimativa serve para todas as configurações políticas, evidentemente o regime republicano não se encontra imune a esse destino ingrato, praticamente ontológico³⁹³. Em se tratando da República – ordem política que exige um alto comprometimento³⁹⁴ dos cidadãos – talvez, por tamanha exigência de seus membros, as intempéries advindas da passagem do tempo e irrevogavelmente pelos ocassos da história podem atingi-la em seus princípios públicos mais valiosos. Vejamos quais são as causas decisivas esquadrihadas pelo filósofo genebrino no tocante à corrupção³⁹⁵, tendo em vista o pressuposto reportado.

Antes de se entender as possíveis causas analisadas por Rousseau, é interessante retornar de maneira condensada a duas ideias³⁹⁶ centrais ligadas ao

³⁹² Maria das Graças de Souza (2006) preconiza que a imagem do tempo devorador de todas as coisas alude à concepção da história como declínio. Segundo ela, é unanimidade entre os estudiosos de Rousseau considerar que o pensador de Genebra entende a história da humanidade como um percurso linear. Nesse caso, o trajeto se inicia na rusticidade e frugalidade até chegar à “civilização”, que preliminarmente reflete um momento de virtude e perfeição e uma conjunção de corrupção no final do percurso. Assim, o trajeto da história é de corrupção paulatina e declínio de uma forma magistral.

³⁹³ Pois se refere a uma doutrina especialmente baseada na ideia de que tudo nasce para morrer, que o que é vivo traz em potência no seu interior as causas que o levaram a degenerar e tal degenerescência se inicia com o desvio de uma forma saudável para uma patológica.

³⁹⁴ Examinaremos em que consiste tal comprometimento no nosso último capítulo.

³⁹⁵ Empregaremos o termo corrupção nesse tópico considerando a ideia de degeneração exposta nos capítulos mencionados do *Contrato social*.

³⁹⁶ As raízes dessa teoria encontram-se em Platão, como se viu na nota 143, p. 63, e na teoria cíclica de Políbio, à qual nos referimos na nota 1488, p. 64. Vamos falar aqui brevemente sobre elas. Não será apresentado no corpo do nosso texto o ponto de vista de Aristóteles acerca da teoria das formas de governo, expostas pelo estagirita em sua *Política*. Todavia, deve-se ressaltar que Aristóteles define a

pressuposto da transitoriedade dos regimes políticos. Desde a Antiguidade, como foi assinalado, o problema da corrupção esteve intrinsecamente vinculado às discussões promovidas pela vertente republicana. Não obstante, a primeira matriz dessas discussões anteceder ao republicanismo e suas raízes remontar à reflexão sobre as formas de governo fomentadas por Platão e Aristóteles³⁹⁷, é interessante registrar, previamente, que as categorizações das formas de governo exibidas por esses pensadores respaldam-se em aspectos granjeados da observação histórica e reverberam a diversidade de formas mediante as quais as cidades helênicas vinham politicamente se estruturando em meados do período homérico³⁹⁸. Logo, considerando a diversidade dos modelos de governo, pode-se assinalar três posições: a) todos modelos de governo que existem são bons; b) todos os modelos são maus; c) alguns modelos são bons, enquanto outros são maus. A filosofia de Platão pode ser concebida como uma expoente da letra “b”³⁹⁹ e personifica a premissa de que todas as

Constituição (*Politeia*) como o alicerce que ordena a cidade, delineando o funcionamento das funções públicas e da autoridade soberana. Nessa linha de pensamento, “constituição” e “governo” possuem o mesmo significado, sendo que o governo se configura no poder soberano da cidade. Norberto Bobbio (1997) preconiza que a maior inovação suscitada por Aristóteles se refere à consideração terminológica dos dois usos do termo “*Politeia*”. O primeiro para indicar a constituição política caracterizada por um governo bom e de muitos, que vemos no livro 3 da *Política*. O segundo remete à proposta de se misturar alguns elementos da oligarquia e de democracia, formando assim uma *politeia mixis*, a qual aparece no livro 4, da mesma obra aristotélica. O que, de certo modo, antecipa a concepção de governo misto apresentada por Políbio, como veremos à frente. Ademais, na perspectiva aristotélica, as formas boas são aquelas nas quais os governantes almejam o interesse comum; e as más aquelas em que eles têm em vista somente o interesse próprio. E a corrupção representa o desvio de uma forma de governo para outra.

³⁹⁷ Em relação à primeira Matriz, vamos nos concentrar apenas no pensamento de Platão.

³⁹⁸ Quem afirma isso é Norberto Bobbio, que também sustenta a tese de que a primeira discussão acerca das formas de governo pode ter seu início no livro III da *História*, de Heródoto, no qual testemunhamos um diálogo entre três persas: Otanes, Megabises e Dario a respeito da melhor forma de governo a ser admitida em seu país depois da morte de Cambises. Quiçá, o fato, segundo Bobbio, meramente fantasioso, tenha ocorrido na segunda metade do século VI a.C., mas Heródoto o narra um século mais tarde. Independente disso, o que existe de prodigioso no relato é o quão desenvolvido estava o pensamento grego concernente à política um século antes da robusta esquematização teórica de Platão e Aristóteles. A narrativa do episódio é admirável porque cada um dos protagonistas defende um dos três modelos de governo que poderíamos depreender hoje como “clássicos” – não apenas por terem sido apresentadas por filósofos clássicos, mas, sobretudo, por terem se tornado especificações da reflexão política ao longo dos séculos. Os três modelos são: o governo da maioria, o da minoria e o de um só; de modo respectivo, democracia, aristocracia e monarquia. Contudo, no episódio exposto por Heródoto não é possível ainda atestar as acepções com as quais as três formas de governo foram absorvidas pela vertente de reflexão política que se mantém evidente até o mundo contemporâneo. Para ler o diálogo mencionado na íntegra, sugere-se ver mais em *A teoria das formas de governo*, Norberto Bobbio (1997).

³⁹⁹ Ao passo que, em Heródoto as formas boas e más são realizáveis e nas perspectivas de Aristóteles e Políbio prevalece a ideia de que a história é uma sequência consignada de formas boas e más, segundo Bobbio.

formas reais de governo são más, pois representam uma corrupção da única forma boa, que é aquela entendida por ele como: a ideal⁴⁰⁰. Ou seja, a história só produz modelos ruins, um pior do que o outro. A constituição bem ordenada, portanto, só existe enquanto cânone ideal. Esse ponto de vista platônico nos conduz a crer que ele tem uma concepção pessimista da história, isto é, compreende a história não como um aperfeiçoamento ainda que inexato, mas, o avesso, como um retrocesso peremptório. Em seus diálogos *A República*, *O Político* e *As Leis*, Platão desenvolve suas doutrinas das formas de governo; neles, percebe-se a pertinácia dada por Platão ao problema da corrupção. Em sua percepção, a corrupção política surge no governo, especialmente por meio da discórdia entre os partícipes da classe política dirigente e entre governantes e governados. Por essa perspectiva, inferindo que o ponto fundamental em Platão é a unidade entre a constituição política e o homem⁴⁰¹, a discórdia aparece como uma patologia humana que fragmenta a estrutura do governo em partes, forjando uma situação favorável à degeneração da constituição ou à instauração de uma tirania. A análise de Platão procura entender a corrupção política a partir daqueles que detêm o poder e tem a incumbência de preservar a constituição. Amiúde o filósofo grego coteja a corrupção da *polis* com uma doença que afeta o organismo humano, a saber, ele traça um paralelismo entre o corpo do homem e o corpo político⁴⁰². No exame das formas de governo degeneradas/corrompidas elencadas na

⁴⁰⁰ Aquele que, segundo Werner Jagger (2001), tem por objetivo a realização da justiça, entendida com a atribuição a cada um da obrigação que lhe cabe, conforme suas habilidades. Convém recordar que o modelo político de Esparta é identificado por Platão como um governo timocrático, que serviria de transição para a forma ideal. Platão admira a ordem política espartana e a avalia como a mais próxima da constituição ideal. Observa, contudo, que sua imperfeição, e motor de corrupção, dizia respeito ao fato de suscitar mais honras aos guerreiros do que aos sábios. Políbio, por sua vez, elogia a constituição de Esparta, identificando-a como “excelente”, pelo fato de Licurgo ter fundamentado uma constituição caracterizada pelo governo misto, propiciando assim a estabilidade que deve ser o objetivo das boas constituições.

⁴⁰¹ Como bem destacou Werner Jagger (2001) ao analisarmos as formas de Estado corrompidas elencadas por Platão, entre elas a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, constata-se que para cada Estado Platão sugere um tipo de homem correspondente. O autor grego identifica esses homens a partir de sua paixão preponderante. Logo, no homem timocrático, a ambição; no oligárquico, a sede de riqueza; no democrático, o desejo imponderável de liberdade – que se transforma em licenciosidade – e no homem tirânico, a violência. Conclui-se, então, que a teoria platônica das formas de Estado configura-se em uma teoria do homem; em função disso, deparamo-nos com essa correlação entre o Estado e o homem. Assim, a teoria platônica do corpo político como organismo tem um débito significativo com a sua teoria do homem. Observaremos que Rousseau absorve essa ideia e traça um paralelo entre o corpo político e o corpo humano para sustentar a tese de que o corpo político também nasce para o declínio.

⁴⁰² Lição que será seguida por Rousseau, como se demonstrará adiante.

filosofia platônica, entre elas a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, observa-se que, para cada modelo político, Platão sugere um tipo de homem correspondente⁴⁰³ a cada arquétipo político. O autor da *República* identifica esses homens a partir de sua paixão preponderante.

Ainda na Antiguidade - correlato às filosofias platônica e aristotélica -, uma segunda matriz é considerada de crucial importância para a teoria do governo e a compreensão da corrupção de suas formas. Trata-se da *História*⁴⁰⁴, de Políbio. Especificamente no livro VI o historiador dissecou com minúcia a constituição romana e funda um sucinto tratado de direito romano, no qual relata as diversas funções públicas⁴⁰⁵ no cenário político de Roma. A proposição inicial exposta por Políbio é a de que a constituição política de um povo é a causa primeva de seu triunfo ou do seu infortúnio. Apoiado em tal proposição, ele pretende comprovar a primazia da constituição romana para deslindar o êxito deste povo que em pouco mais de cinco décadas conquistou todos os outros Estados ao seu redor, estabelecendo o seu comando. Entretanto, precedente à sua análise a respeito da República romana, o escritor redige algumas observações⁴⁰⁶, grosso modo, acerca das constituições. Sua elucubração apresenta três hipóteses: 1) Há seis modelos de governo⁴⁰⁷ - três bons e três maus; 2) Tais modelos decorrem uns dos outros em uma cadência peculiar que produz um ciclo que se renova no tempo; 3) Existe um sétimo modelo, além dos tradicionais, que é o operado pela constituição romana, a qual se expressa como o modelo melhor acabado. À custa da primeira hipótese, Políbio atesta a tese tradicional⁴⁰⁸; com a segunda realça a *anaciclose*⁴⁰⁹ e, enfim, na terceira expõe preliminarmente a teoria do governo misto⁴¹⁰. Bobbio sublinha que a primeira

⁴⁰³ Para um aprofundamento ver mais em *Paideia*, Werner Jagger (2001) e *Teoria das formas de governo*, Norberto Bobbio (1997).

⁴⁰⁴ Obra originalmente escrita em grego que antecede a obra de Tito Lívio e é considerada a primeira grande história de Roma, segundo Bobbio.

⁴⁰⁵ Leia-se: os Cônsules, o Senado, Os Tribunos e a organização militar.

⁴⁰⁶ Bobbio destaca que tais observações produziram um dos estudos mais abrangentes sobre as formas de governo que a História nos legou.

⁴⁰⁷ Aqui Políbio segue as definições aristotélicas.

⁴⁰⁸ Empregamos aqui o termo usado por Bobbio para se referir aos modelos mais recorrentes.

⁴⁰⁹ Teoria dos ciclos.

⁴¹⁰ Bobbio sinaliza que essa teoria havia sido apenas esboçada por Aristóteles, na *Política*. No pensamento aristotélico, verifica-se o pressuposto de que a suplantação de formas opostas de governo possibilita o surgimento de um modelo misto; porém, a suplantação defendida pelo estagirita não ocorre no campo institucional – como em Políbio –, mas sim no terreno social. Apenas será institucional se for

hipótese incorpora o uso sistemático da teoria das formas de governo; a segunda emprega o sentido historiográfico e, a terceira, o axiológico. Dito de outra forma, com essas ideias o historiador grego instaura categoricamente a sistematização clássica dos modelos de governo. Políbio elabora, dessa forma, uma filosofia da história baseada na concepção de que o desdobramento histórico sucede em consonância com uma suposta ordem fornecida por um deflúvio estipulado com antecedência e que se apresenta particularmente de maneira ininterrupta nas várias constituições. Nota-se também que ele demonstra uma clara simpatia pela forma mista em comparação às simples. Após descrever as formas convencionais de governo⁴¹¹: reino, aristocracia e democracia, e aplicar um teor positivo ao modelo democrático⁴¹², Políbio se esforça em explicar a teoria dos ciclos e as formas corrompidas. Com o intuito de diferenciar as constituições boas das más, o autor professa um preceito dessemelhante ao de Aristóteles (a distinção entre interesse público e privado) e parece avalizar a visão

precedido pelo social. Vista por esse prisma, a *Politeia* aristotélica não é assim uma teoria de governo misto; em divergência, se apresenta mais como elogio a uma sociedade sem disparidades de riquezas. Nesses pontos sobre Aristóteles, divergimos de Bobbio. Primeiramente, porque na *politeia mixis* apresentada na *Política*, não se trata de unir quais formas de antagônicas de governo para suplantar-las, mas sim de amalgamar aspectos da democracia e da oligarquia. Em segundo lugar, ao se referir a *politeia mixis*, Aristóteles considera que a organização política de uma cidade pode ser mais estável se prevalecer o elemento médio entre os cidadãos, isto é, aquele formado pelos que se situam entre os ricos e os pobres. Desse modo, não se pode afirmar que está em jogo colocar fim nas desigualdades sociais e econômicas, pois haveria permanência de ricos e pobres. Ao contrário do que declara Bobbio, a saída exposta pelo estagira gravita na órbita da política, ou seja, mediante a combinação de instituições retiradas da democracia e da oligarquia, no que diz respeito às assembleias públicas, na concessão do direito ao voto e à candidatura para as magistraturas. Em Políbio, constata-se uma teoria do governo misto com base em instrumentos constitucionais suficientes para uma forma de governo estável, logo, mais estimada quando cotejada às formas simples. Na sua visão, a posição simétrica dos poderes vigentes em uma ordem política e o seu controle mútuo protege as constituições mistas da degeneração/corrupção, nas quais se encontram extremamente vulneráveis os governos simples, visto que obstruir os descomedimentos que, como resposta, excita a oposição entre as partes e aguçam as mudanças. Todavia, deve-se esclarecer que a defesa de Políbio ao regime misto e a sua exaltação à constituição romana (modelo que encabeça esse formato), não significa uma interrupção na inexorabilidade da mudança dos ciclos, isto é, as constituições mistas, como as demais, não são eternas – segue a sina inevitável de todas as outras formas de constituição –, mas são mais perduráveis em comparação às simples. Desse modo, o que distingue as constituições mistas das simples é o fato de que a maneira como as mistas se estrutura faz com que a cadência da passagem para outro ciclo transcorra em ritmo mais lento em equiparação às constituições simples. Essa ideia de que nem mesmo os arranjos políticos mais robustos são eternos será absorvida por Rousseau, como mostraremos em breve.

⁴¹¹ Não vamos nos deter em uma análise pormenorizada dessas formas, mas sim buscar compreender a teoria cíclica e a noção de governo misto, pois tocam diretamente no problema da corrupção.

⁴¹² Ao contrário de Platão e Aristóteles, o historiador Políbio emprega o termo “democracia” para identificar a forma boa de governo popular e, além disso, frisa a sua forma corrompida, denominada por ele de *oclocracia*, algo que poderíamos identificar hoje como governo das massas.

platônica⁴¹³ (formas puras e corrompidas). Seu preceito se baseia em dois aspectos: na oposição entre o governo cimentado na força e o governo alicerçado no consenso, e, na antítese semelhante, porém, não igual, entre o governo ilegítimo (despótico) e legítimo⁴¹⁴. Assim, Políbio passa à teoria dos ciclos. Na percepção do historiador, em primeiro lugar os homens se organizam em torno da liderança de um indivíduo que se mostra superior em suas qualidades guerreiras (força e coragem), o que conduz ao advento da monarquia. Em segundo lugar, com o surgimento de noções de justiça entre os homens, os mais sábios e justos são designados para governá-los, o que proporciona o governo denominado de realeza e a corrupção desse governo é compreendida como tirania. Destarte, escreve Bobbio, vemos o advento de dois conceitos divergentes de “história” ao longo do tempo: uma concepção regressiva⁴¹⁵ (a história marcha do mau para o pior) e outra visão progressiva⁴¹⁶ (a história oscila não necessariamente para o pior). A rigor, uma visão do regresso indefinido e outra do progresso indefinido. Evidencia-se nessas visões a marca indelével do fatalismo, uma vez que a degeneração de uma forma para outra se postula como infalível e contingente. Simultaneamente revela-se como natural; entendida como um presságio inevitável que constitui a natureza das coisas, ou seja, de algo subjacente à própria natureza das constituições políticas, que se encontra impossibilitada de impedir as vicissitudes do desenvolvimento histórico pelo fato de nelas trazerem embutidas, em potência, essa inclinação. Além do mais, a aceção de que cada forma tende a se metamorfosear em outra. Algo digno de nota em Políbio, ainda na interpretação de Bobbio, é que encontramos em sua exposição sobre os ciclos o frequente uso em seu léxico dos seguintes termos: “naturalmente”, “natural” e “impulso” da natureza. Ora, com isso, ele parece empenhado em explicitar que o ovo da serpente da corrupção situa-se no interior das constituições políticas, isto é, toda constituição traz consigo um mal congênito que lhe é indissociável.

Como foi destacado no início do tópico, Rousseau, ao tratar da propensão do governo a degenerar e da condenação antecipada ao envelhecimento e a morte do

⁴¹³ “Parece” porque não se pode dizer precisamente, na inferência de Bobbio, que esteja claro em Políbio que o critério para distinguir as formas seja o mesmo adotado por Platão. Mas, decerto, não é o critério do “interesse” empregado por Aristóteles.

⁴¹⁴ Tais preceitos já podem também ser verificados em *O Político*, de Platão.

⁴¹⁵ Proveniente da Antiguidade.

⁴¹⁶ Que pode ser vista a partir do Renascimento.

corpo político, remete à fatalidade que circunda as constituições políticas, a qual foi igualmente desenvolvida por Platão e Políbio. No entanto, o fato de ser um autor moderno o faz distinguir “governo” de “soberano”⁴¹⁷ e, ao mesmo tempo, explicitar que uma das causas de corrupção do soberano tem origem em ações empregadas pelo governo. Sabe-se que o soberano, que surge do pacto social, é o corpo político formado pelos cidadãos e responsável por exercer o poder legislativo, enquanto o governo é um funcionário do povo e desempenha o poder executivo⁴¹⁸. Considerando tal diferença, passaremos ao exame das causas dos excessos do governo e sua inclinação à degenerescência, para, posteriormente, investigar o destino trágico que marca o corpo político.

Rousseau começa o capítulo X do livro III do *Contrato social* argumentando que o governo tem uma tendência ininterrupta a agir em oposição à soberania, e quanto maior a intensidade empregada, mais a constituição se afasta da sua proposta original, com efeito, essa ação contínua do governo sobre o soberano resultará na ruptura do tecido social. A partir dessa constatação, a da existência de uma progressão decadente, evidencia-se o cotejamento de Rousseau referente à natureza degenerativa de um determinado “corpo político” ou de um tipo de governo, à natureza degenerativa de “homem”. Logo, deduzimos que, segundo e conforme ele, aí

⁴¹⁷ A partir do que vimos no capítulo I, pode-se conjecturar que Cícero já havia realizado uma distinção similar, mesmo que não tenha empregado o termo “soberania”, distinguia claramente a comunidade política (*res publica*) na qual o povo tem o poder supremo do governo que é constituído pelos magistrados designado pelo povo. Entretanto, segundo Noberto Bobbio (1998) e, convencionalmente, o conceito jurídico-político de “Soberania” entendido como o poder de mando de última instância em uma ordem política, tomada em sua acepção estrita, o termo “Soberania” só aparece, no final do século XVI, juntamente com o de “Estado”, para assinalar o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política. Para a compreensão da natureza da soberania como uma autoridade superior e dotada do poder de elaborar leis e anulá-las, posto que suas ordens representariam a força de aderência suficiente para conservar unida toda a sociedade, Bobbio assevera que a figura do jurista Jean Bodin, por meio de sua obra *Os seis livros da República*, foi imprescindível. Adiante, no século XVIII, Rousseau desloca a noção de soberania do governante para o povo, identificado como o corpo político (república) ou a comunidade dos cidadãos. Em síntese, no pensamento de Rousseau, a soberania é inalienável e indivisível e desempenhada pela vontade geral. Já tratamos com profundidade do conceito de soberania e sua distinção em relação à ideia de governo na nossa dissertação de mestrado: *Democracia e liberdade: a legitimidade do governo segundo Jean-Jacques Rousseau* (2010).

⁴¹⁸ Tendo em vista que já analisamos profundamente essa distinção na nossa pesquisa de mestrado, aqui vamos nos concentrar nas causas que levam o governo e o soberano a se corromper. Sendo que o mais importante será compreender as causas da corrupção a partir do pressuposto da perecibilidade inexorável, no corpo político (república). Mas, deve-se salientar que ao tratarmos do governo inevitavelmente também estaremos falando do soberano, pois uma das causas da corrupção do corpo político origina-se de determinadas ações do governo que repercutem diretamente na existência do soberano.

reside (...) o vício inerente que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem⁴¹⁹. (ROUSSEAU, 1964, p. 421).⁴²⁰

Na visão do genebrino, existem duas razões pelas quais um governo degenera: a primeira, nas ocasiões em que ele se retrai e, a segunda, nos contextos nos quais o Estado se desintegra. A contração do governo pode desenrolar-se quando há um aumento⁴²¹ da quantidade de cidadãos, fato que demanda a concentração do poder decisório em um número menor de magistrados com o objetivo de aumentar a robustez do governo e igualmente ocorre quando ele transita de um modelo político composto por um grande número de cidadãos para outro de pequeno número⁴²². Trata-se de uma tendência natural⁴²³ e, o contrário, isto é, do pequeno para o grande é algo considerado improvável. De acordo com Rousseau, o governo passa por uma vicissitude na forma quando sua estrutura o deixa debilitado o suficiente para que ele

⁴¹⁹ Esse trecho demonstra claramente o resgate de concepções decisivas de Platão e Políbio que expusemos anteriormente. É interessante notar que na edição brasileira do *Contrato social* (Os Pensadores), Lourival Gomes Machado (1997) comenta que o corpo político, fruto da criação humana, mesmo demandando uma tomada de consciência, nada tem de artificial e sua existência aproxima-se da vida orgânica. Portanto, sua aniquilação derradeira pode ser considerada uma fatalidade que vingará mais cedo ou mais tarde. Em nosso entendimento, essa leitura de Machado é inconsistente. Acima de tudo, porque o próprio Rousseau afirma abertamente que o corpo político é um artifício (obra de arte humana), e não um “desdobramento” da ordem natural, como sustenta o comentarista brasileiro. Como se sabe, Rousseau frequentemente utiliza uma linguagem metafórica e ao cotejar o corpo político ao corpo humano não significa explicitamente que ele se filia a uma concepção organicista do Estado. Segundo Moscateli, o mesmo vale para Hobbes, cuja filosofia política compreende a construção do gigantesco “homem artificial” (o Leviatã) a partir de uma visão mecanicista dos corpos naturais e artificiais.

⁴²⁰ C'est-là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme. *CS*, III, X. *OCR3*. (Tradução nossa).

⁴²¹ Paradoxalmente, seguindo a via interpretativa de Bertram (2004), o crescimento populacional que pode suscitar a degeneração do governo, também, como se lê no capítulo 9, livro 3, do *Contrato*, pode se configurar em um indício de um bom governo.

⁴²² Rousseau fornece como exemplo a passagem da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a monarquia.

⁴²³ Podemos afirmar que Rousseau se serve do termo “natural” em sintonia com a acepção utilizada por Políbio? Na leitura de Moscateli – com a qual estamos em conformidade – essa suposta relação entre a ideia de “natural” em Políbio e em Rousseau não é tão simples quanto parece. É preciso destacar que esse termo se vincula à noção de um ciclo inerente à sucessão dos regimes políticos em Políbio, algo que não se vê em Rousseau. Nas obras do genebrino, ainda que se encontre uma tese sobre o declínio inevitável do corpo político, isto não está ligado a uma concepção cíclica da história política. Na *anacyclosis* do autor grego, testemunha-se um aumento no número dos componentes do governo ao longo do tempo, até que o ciclo se feche e os homens voltem à selvageria. Em Rousseau, em contrapartida, a tendência é a diminuição do número dos membros do governo em direção a usurpação da soberania. Assim, não se pode dizer também que as causas que levam à corrupção das constituições são precisamente as mesmas em Políbio e em Rousseau.

perca a capacidade de manter sua forma primordial. Consequentemente, ele é conduzido à falência.

Quanto à dissolvência do Estado, nota-se que Rousseau destaca uma causa crucial: a usurpação do soberano pelo governo, isto é, quando o governo deixa de dirigir o Estado em consonância com as leis. Esse fato gera uma modificação significativa, pois, ao invés de retrain o governo, o que se retrai é o Estado. O cidadão de Genebra pretende explicar a partir disso que assim o Estado se desfaz, ou seja, que outro se constitui dentro dele, mas, formado exclusivamente de componentes do governo que adotam uma postura de tirano no tocante ao restante do povo. Por conseguinte, quando o governo corrompe o soberano, o pacto social se dissolve e, consequentemente, os cidadãos perdem a liberdade civil, visto que se veem forçados a obedecer a uma vontade arbitrária diferente da vontade geral. Em outras palavras, quando um governo usurpa a soberania, ele se posiciona à margem da *polis* e promulga o óbito do Estado, à medida que esse existe apenas na prevalência da vontade geral, em linhas gerais, quando todos os cidadãos são depositários da soberania. Outra situação que pode ser tomada como exemplo de usurpação, segundo Jean-Jacques, se sucede quando os membros do governo usurpam solitariamente o poder, no qual deveriam somente desempenhar na qualidade de partícipes do corpo. Por conta disso, instaura-se uma desordem descomunal, pois passa a existir a mesma quantidade de príncipes e magistrados; o Estado em frangalhos encontra-se tão fragmentado quanto o governo, mudando sua forma originária por outra.

Rousseau abre o capítulo seguinte (XI) do livro referido (III) reforçando a hipótese da inclinação natural e infalível dos governos e realça que nem mesmo os arranjos das constituições mais prodigiosas escapam dessa tendência. Portanto, a corrupção é algo inevitável – pressuposto que Rousseau à sua maneira compartilha tanto com Platão e Políbio quanto com os pensadores da tradição republicana⁴²⁴. A saber, toda ordem política está fadada, de antemão, à ruína, afinal, relativiza o autor do *Contrato Social*: se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para

⁴²⁴ Pode-se tomar a reflexão republicana de Montesquieu como exemplo. Para o Barão de La Brède, a estabilidade da ordem política exige um ténue equilíbrio entre as instituições sociais e políticas, e tal equilíbrio é extremamente difícil de ser mantido em longo prazo. Segundo Moscateli (2010), no entanto, a mudança histórica, como o pensador francês a concebe, nem sempre é marcada pelo sinal da degeneração, mas a perenidade é inexorável em tudo aquilo que nasce dela, mesmo de seus arranjos mais felizes.

sempre? (ROUSSEAU, 1964, p. 424)⁴²⁵.

Mas, por que as constituições políticas estão inexoravelmente destinadas a se corromperem e declinarem? Qual argumento Rousseau apresenta para sustentar essa tese fúnebre? Primeiramente, é preciso reconhecer que as constituições políticas não são eternas e tampouco se deve esperar ou alimentar ilusões nesse sentido. Em segundo, deve-se considerar que o axioma fundamental para se compreender a questão da perecibilidade gravita na constatação de que o corpo político é fruto do trabalho humano e não é possível conferir uma estabilidade que as obras humanas não suportam.

Sendo assim, a perecibilidade da República e seu móbil decisivo consistem no fato de que se trata de uma obra humana. Partindo do pressuposto de que a finitude da vida humana é uma certeza irrefutável, logo, as obras políticas produzidas pelo homem também seguem essa pressuposição. Ao admitir esse pressuposto, Rousseau opera uma ruptura frente ao posicionamento filosófico vigente no século XVII e XVIII que se inclinava a alegar, defende Lourival Gomes Machado⁴²⁶ (1997), como absolutos e abstratos o Homem, o Poder e a Autoridade⁴²⁷. Todavia, para Rousseau, o homem, bem como tudo correlacionado a ele, não se exime da transitoriedade própria à sua condição. Com a preconização desse ponto de vista, o pensador de Genebra funda, na modernidade, a concepção de história⁴²⁸ alicerçada na narrativa das realizações humanas e caracterizada por uma marcha vertiginosa.

No enalço de Platão e Políbio, Rousseau ressalta ainda: o corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas da sua destruição (ROUSSEAU, 1964, p. 424)⁴²⁹. Em face desse fragmento nefasto, deve-se lembrar, antes de tudo, que o corpo político possui duas características: primeira, ele necessita de uma força para executar sua vontade, essa

⁴²⁵ *Si Sparte et Rome ont péri, quel Etat peut espérer de durer toujours*. CS, III, XI. OCR3. (Tradução nossa).

⁴²⁶ Em nota da edição brasileira do CS. (Os Pensadores).

⁴²⁷ Para Moscateli, a afirmação de Machado é bastante generalizante, como se todos os filósofos, exceto Rousseau, tivessem tal concepção, o que em sua visão não parece correto. Além disso, Machado não esclarece em que sentido o homem, o poder e autoridade seriam absolutos e abstratos para a filosofia daquele período.

⁴²⁸ Para um aprofundamento nesse tema, ver *Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*, de Maria das Graças de Souza. Em *Trans/Forma/Ação*, São Paulo, V. 29, n 2, 2006.

⁴²⁹ *Le corps politique, aussi-bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction*. CS, III, XI. OCR3. (Tradução nossa).

força, é o governo; a segunda, o corpo político tem como peculiaridade a finitude, como se vê pelo trecho rousseauiano destacado.

Na leitura de Judith N. Shklar (1985), o filósofo genebrino utiliza essa linguagem a respeito da convicção da morte do corpo político e adota a perspectiva do paralelismo com o corpo humano para atestar que a morte do corpo político é tão natural quanto a do corpo humano, e tanto uma quanto a outra são experiências naturais⁴³⁰. Experiências que trazem embutidas em si um teor trágico. A intenção rousseauísta é demonstrar que mesmo as repúblicas bem constituídas, como a que o autor apresenta no *Contrato social*, serão aniquiladas com o tempo – algumas rapidamente e outras sobreviverão um tempo maior - e o seu principal agente destruidor será aquele que age em seu nome, isto é, o governo. Quando o governo subjuga o soberano, a fronteira da legitimidade que demarca o campo dos poderes é ultrapassada e o corpo político entra em um estado de paralisia; e quando essa paralisia atinge a sociedade política plenamente, ocorre a completa dissolução da República. Concordamos com essa perspectiva de Shklar em relação à maneira como Rousseau usa a linguagem e desenha a simetria entre o corpo político e o corpo humano, almejando demarcar sua convicção acerca da morte do corpo político.

Assim, finalizando, deve-se registrar, apenas como uma espécie de apanhado geral, que o corpo soberano se encontra fadado a se corromper, desde o nascimento, porque é uma obra humana, e Rousseau, ao absorver o legado platônico-polibiano, adota a defesa de que *as coisas humanas* são transitórias. A semente da corrupção do corpo soberano, contudo, localiza-se na necessidade que ele tem de um governo para executar a sua vontade⁴³¹. Sem o apoio do governo, o corpo político permanece inerte⁴³², e tendo o governo como instrumento para desempenhar a vontade geral, em algum momento a tendência usurpadora natural do governo confrontará o soberano e a corrupção se instalará. Eis o paradoxo do corpo político: a sua necessidade de um governo, mas a instituição deste, no decorrer do tempo, representará um risco para a sua existência. Ademais, quanto mais o governo encarna essa tendência e emprega

⁴³⁰ Nesse caso, em certa medida discordamos de Shklar, pois, entendemos que a corrupção ancora-se em causas políticas e não se trata de uma “experiência natural”. Principalmente, até porque em Rousseau a política não é natural, mas artificial.

⁴³¹ Que como se sabe, é a vontade geral.

⁴³² No sentido de que as leis elaboradas não poderão ser executadas, uma vez que cumpre ao governo executá-las.

esforço contra o soberano, mais a constituição política se corrompe. O que se nota em Rousseau é que desde que se institui o governo para viabilizar a vontade soberana uma tensão se introduz na República e mais cedo ou mais tarde ela se corromperá. Entendemos que Rousseau salienta claramente a raiz do problema, e ao delinear nas primeiras linhas do capítulo X, Livro III, do *Contrato*, que o esforço do governo em aumentar seu poderio sobre o soberano equivale à sucessiva ação da vontade particular em oposição à vontade geral, o cidadão de Genebra abre uma fenda que nos conduz a pressupor que, além da tensão entre governo e soberano há também uma tensão entre as vontades – particular e geral - que compõe a República. Julgamos, preliminarmente, que talvez seja possível confirmar a extensão desse problema e como ele se configura em outra causa da corrupção política na República mediante uma análise das facções. Entretanto, antes de nos empenharmos em analisar as facções como outra causa da corrupção política, será perscrutado o tema da desigualdade social que, segundo veremos, também está intimamente vinculada ao problema da corrupção no seio da República.

3.1.2 A Desigualdade Social

Se a igualdade é apresentada por Rousseau como um fundamento imprescindível à República, o seu oposto, a desigualdade, representa um fator de risco para o bem-estar do regime político aqui examinado. O tema da desigualdade perpassa várias obras de Rousseau⁴³³ e para se compreender a sua acepção “social”, e como ela se configura em um dos fenômenos responsáveis por alavancar o surgimento da corrupção política⁴³⁴, deve-se inicialmente aludir ao *Discurso sobre a origem e os*

⁴³³ Tentaremos demonstrar isso ao longo desse tópico e verificar como a desigualdade produz a corrupção política na República.

⁴³⁴ Para Alberto Burgio (1989), o germe da corrupção deriva de uma sociedade dominada pela desigualdade. Existe em Rousseau uma teoria do progresso circular da desigualdade social e suas implicações no meio político e institucional, que lembra a passagem dos *Discursos*, de Maquiavel, consagrada a analisar as sucessivas formas de governo: do principado seguido da República, e aquelas nas quais se instaura em uma dialética entre corrupção e reação o domínio da corrupção.

*fundamentos da desigualdade entre os homens*⁴³⁵ para atestar posteriormente a presença do problema em outros escritos rousseauístas. No próêmio dessa obra, Jean-Jacques imputa à espécie humana dois tipos de desigualdade: a primeira, natural ou física, estipulada pela natureza e caracterizada pelas diferenças de idade, saúde, forças corpóreas e espirituais; a segunda, denominada de desigualdade moral ou política⁴³⁶, a qual resulta de uma convenção⁴³⁷ ou aprovação dos homens na sociedade e se refere aos vários privilégios de que desfrutam alguns em prejuízo de outros, como serem mais ricos e poderosos e, ainda, por imporem obediência aos materialmente destituídos.

Evidentemente, não é possível indagar sobre a gênese das diferenças naturais, defende Rousseau, à medida que o próprio termo “natural” enuncia sua definição e significado. Tampouco se pode buscar qualquer nexos entre as distinções naturais e a desigualdade social, essa tentativa equivaleria a questionar se os homens que mandam são mais honrados do que aqueles que obedecem e se a robustez corpórea ou espiritual, assim como a sabedoria e a virtude usualmente se situam, nos mesmos indivíduos, no que se refere à dimensão do poder e da riqueza. Pode-se considerar, desse modo, que na percepção rousseauiana a primeira desigualdade não pode ser correlacionada com a segunda e, mais do que isso, enquanto a natural é aceitável, a social é perniciosa.

Ao reverso, no tocante à desigualdade social, Rousseau expõe – depois de analisar preliminarmente as peculiaridades do homem em estado de natureza e o contexto no qual supostamente ele vivia – na segunda parte do *Segundo discurso* o declínio do homem, isto é, narra a partir de uma conjectura histórica como o homem

⁴³⁵ A partir de agora vamos nos referir a essa obra simplesmente como *Segundo Discurso*.

⁴³⁶ Essa segunda desigualdade é abordada por Rousseau, sobretudo, na *Economia política*, na segunda parte do *Segundo Discurso* e no *Contrato social*; especialmente no que concerne às diferenças sociais entre ricos e pobres. Analisar tal forma de desigualdade e as razões pelas quais ela produz a corrupção é o principal objetivo desse tópico e a designaremos de “desigualdade social”.

⁴³⁷ Buscando examinar a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau explicita o processo que consolidou uma sociedade em que reina a desigualdade social partindo da hipótese do estado de natureza e demonstrando que a sociedade civil foi fundada por um pacto entre ricos e pobres. Em síntese, um acordo que deu origem a uma sociedade alicerçada em leis que favoreceram os mais abastados, fixou a lei da propriedade e da desigualdade social e submeteu o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Se, no *Segundo discurso*, o filósofo genebrino percorre o itinerário que culminou na solidificação de uma sociedade marcada pela desigualdade, no *Contrato social*, Rousseau expõe um pacto de associação que se contrapõe idealmente ao chamado “pacto dos ricos”, o qual denuncia no *Segundo Discurso*, pois o modelo de pacto apresentado no *Contrato* se propõe asseverar a igualdade e a liberdade tornando os indivíduos cidadãos de uma República.

abandona a sua integridade e o modo de vida simples e faz-se perverso e tacanho com seus semelhantes. Em suma, a narrativa adotada pelo autor se inicia expressando que algumas situações, bem como o crescimento populacional e as vicissitudes no meio ambiente (inundações, secas, incêndios e terremotos, por exemplo), levaram as pessoas a se aproximarem e buscarem novas formas de se preservarem. A aproximação, devido a tais fatores, contribuiu diretamente para o alvorecer do amor (efeito do convívio social e não sua causa) e o amadurecimento da sexualidade. O convívio social proporcionou o nascimento dos afetos mais doces como o amor conjugal e o amor paterno e, ao mesmo tempo, um arroubo instintivo direcionado unicamente para uma efêmera cópula (como era no estado de natureza) se transformou em relações com exigência de uma exclusividade sublinhada pelo sentimento de ciúme, imprimindo assim a ideia da troca de favores e de competição entre os envolvidos. Somado à questão da sexualidade, os divertimentos partilhados, que os momentos de ócio propiciavam, sobretudo o canto e a dança, foram circunstâncias determinantes para uma transformação do homem. Nas palavras de Rousseau:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. (ROUSSEAU, 1964, p. 169/170).⁴³⁸

O despontar desses novos germes sucedeu uma subversão da vida alvissareira e pueril dos primeiros tempos. A partir desse momento, as relações entre os homens passam a se caracterizar pelo amor próprio ao invés do amor de si⁴³⁹, posto que, o

⁴³⁸ Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus eloquente devint le plus considere, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice em même terms: de ces premières préférences nâquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie. *SD*, II. OCR3. (Tradução nossa).

⁴³⁹ Segundo Rousseau, o estabelecimento das relações entre os homens produz no ser humano um desejo de se mostrar superior ao outro, tornando as relações humanas marcadas pelo desejo de dominação e pela necessidade de ser admirado. Esse desejo recorrente entre os homens desdobra-se em inúmeras rivalidades e conflitos. O amor próprio - que pode ser entendido como vaidade ou orgulho, em outras palavras, como a autoavaliação que faz o homem se comparar com o outro e julgar-se melhor

desejo de ser admirado passa a prevalecer e as desconsiderações se converteram em ultrajes. Destarte, na medida em que um homem penalizava o desprezo que lhe era conferido, tendo como base equivalente o prestígio que imputava a si, as vinganças adquiriram proporções assustadoras e os homens tornaram-se cruéis e impiedosos. O autor genebrino acrescenta que algumas vicissitudes materiais também contribuíram para o alvorecer de um novo juízo, que os homens passaram a emitir sobre si mesmos e sobre os demais. Ele afirma que o advento da metalurgia e da agricultura alargaram os poderes e as necessidades do homem. Como resultado, a propriedade e o direito de posse tomaram uma relevância até então desconhecida. A concepção de direito de posse transfigurou-se na ideia de demonstração de poder, hegemonia e forma; ideia pela qual os homens começaram a se diferenciar e a sobrepor sobre os demais essa diferença. Rousseau argumenta que essas transfigurações fomentaram no homem a ambição e um fervoroso desejo de edificar sua riqueza, não imperiosamente para suprir suas carências materiais, mas para que pudessem se inscrever em uma posição superior quando contrastada à dos outros. O resultado foi infausto na medida em que guiou os homens a agirem com frequência de maneira vil e almejando prejudicarem-se reciprocamente em nome de uma íntima inveja. Progressivamente, confeccionou-se um cenário de enfrentamentos, explorações e rivalidades que tornaram o convívio social insustentável⁴⁴⁰.

É nesse contexto – por intermédio do pacto entre ricos e pobres – que se origina a sociedade política cimentada na extirpação da liberdade natural e amparada em leis que protegem a propriedade dos ricos e mantêm a ampla desigualdade entre as classes sociais. O governo institucionalizado nessa base condensa o poder, a riqueza e a dominação dos ricos sobre os pobres. Portanto, os regimes políticos surgidos a partir desse horizonte têm como característica a desigualdade. Essa marca da desigualdade – antagonismo entre ricos e pobres - foi alvo de alguns comentários pertinentes. Vejamos alguns deles. Na interpretação de Alberto Burgio (1989), a

e superior - passa a prevalecer sobre o amor de si, aquela paixão primitiva e inata ao homem que é predecessora de todas as outras e igualmente sua origem e princípio. Logo, a partir do momento ao qual nos referimos, o amor de si, caracterizado pelo bem inato e plácido, é abandonado e, em seu lugar, o amor próprio - marcado pelo bem fraudulento e embasado no desejo de dominar o outro - adquire força e passa a prevalecer.

⁴⁴⁰ É diante desse cenário que surge a ideia do “pacto dos ricos” que lemos na segunda parte do *Segundo discurso*.

relação entre ricos e pobres tonifica a estrutura fundamental da desigualdade social na ordem política e tem como característica a subserviência. Grosso modo, a desigualdade estabelece condições para o alvorecer da dependência pessoal⁴⁴¹. Judith Shklar (1978), por sua vez, argumenta que a concepção rousseuniana, ao retratar a extrema desigualdade social, busca denunciar paralelamente a necessidade de se eliminar a concentração de riqueza como pré-requisito para assegurar a liberdade. Quanto à análise de Victor Goldshmidt (1974), verifica-se uma preocupação em realizar uma aproximação entre a concepção de Rousseau e a que Hobbes apresenta no décimo capítulo do *Leviatã*. No referido capítulo, o pensador inglês preconiza que, da riqueza à reputação, do sucesso à nobreza, tudo gravita em torno do poder. A possibilidade de traduzir a riqueza em graus de poder, assinala o estudioso, revela a existência de uma conexão importante entre Hobbes e Rousseau. Trata-se do fato de que basicamente as análises de ambos os autores se movem em direções semelhantes, pois compartilham do reconhecimento de que a riqueza influencia diretamente nos rumos do poder. Considerando a perscrutação realizada brevemente, e esses três comentários sobre o processo da desigualdade, julgamos que agora há condições para se confirmar como a desigualdade social pode ser danosa a um regime republicano.

Em face do exposto, surge a seguinte indagação: por que a desigualdade social é nociva à República? Sabe-se, de antemão, que ela engendra a corrupção e esse é um dos fatores preponderantes para considerá-la deletéria. Mas, como ela gera a corrupção? Genericamente, considera-se que a ordem política constituída pelo pacto dos ricos torna a desigualdade social uma realidade, viabilizando um cenário de enorme antagonismo entre ricos e pobres. O que inevitavelmente cria condições para que a corrupção emerja.

Em seu verbete *Economia (moral e política)*⁴⁴² - redigido no mesmo ano do

⁴⁴¹ Retomaremos a essa questão no final desse tópico.

⁴⁴² Segundo Gérard Namer (1999), o verbete constitui um esforço rigoroso de Rousseau em explicitar um quadro de causas da desigualdade na sociedade. O texto rousseuniano nos possibilita contrastar a sociedade marcada pela desigualdade com a sociedade fundamentada na igualdade e serve como ponto de partida para a oposição entre tipos de sociedade, o que verificaremos em textos posteriores de Rousseau. Pelos comentários desse intérprete, percebe-se que no *Contrato social* há a existência de sociedades naturais, como a família, a sociedade do gênero humano que precede o pacto social. O intérprete resume a sua opinião da seguinte maneira: as sociedades desiguais se apresentam de duas formas. A primeira: a sociedade da desigualdade antes do contrato, que quiçá finda na “sociedade geral” e, a segunda: a sociedade que se inclina a corromper a sociedade legítima. Em relação às

Segundo Discurso (1755) -, Rousseau já delineia com clareza os malefícios da desigualdade social e sua relação direta com a corrupção política. Ao tratar das incumbências do governo em uma República – no verbete -, o cidadão de Genebra declara que uma das funções primordiais do governo é refrear a extrema desigualdade de riquezas. Para desempenhar essa função, o governo não precisa desempossar a fortuna dos que a detém, mas sim criar dispositivos capazes de impedir a concentração de riqueza e impossibilitar que os cidadãos se depauperem. Quando um governo não consegue exercer essa função prevalece um ordenamento desigual pelo território do país e, conseqüentemente, reina uma mentalidade que se opõe ao espírito republicano, ou seja, surge um:

Estímulo das artes voltadas para o luxo (destinadas para o prazer) e das artes puramente industriais, à custa das atividades úteis e laboriosas, o sacrifício da agricultura em favor do comércio, a necessidade de delegar a cobrança dos impostos, devido à má administração dos recursos do Estado; em suma, a venalidade levada a tal extremo que se atribua um valor em dinheiro até mesmo à estima pública, e a virtude tenha um preço no mercado – estas são as causas mais óbvias da opulência e da pobreza, da substituição do interesse público pelo particular, do ódio recíproco dos cidadãos, da indiferença à causa comum, da corrupção do povo (...) (ROUSSEAU, 1964, p. 258).⁴⁴³

Avaliamos que esse fragmento expressa os motivos pelos quais a desigualdade social é malfazeja à República, visto que ela se configura em um fenômeno marcado pela aglutinação de riqueza e produz uma visão política divergente ao modelo proposto por Rousseau. A desigualdade social tem sérios desdobramentos, como se pode comprovar pelo trecho elencado, entre eles evidenciam-se o luxo⁴⁴⁴ e, finalmente, o problema mais grave para a República, a corrupção política. A saber, a

sociedades embasadas na igualdade e legítimas, aponta-se que são aquelas nas quais impera a vontade geral e nas quais prevalecem um governo intermediário entre os cidadãos e os súditos.

⁴⁴³ Les arts d'agrément et de purê industrie favorisés aux dépens des métiers utiles et pénibles; l'agriculture sacrifiée au commerce; le publicain rendu nécessaire para la mauvaise administration des deniers de l'état; enfin la vénalité poussée à tel excès, que la considération se compte avec les pistoles, et que les vertus mêmes se vendent à prix d'argent: telles sont les causes les plus sensibles de l'opulence et de la misere, de l'intéret particulier substitué à l'intéret public, de la haine mutuelle des citoyens, de leur indifférence pour la cause commune, de la corruption du peuple (...). *EP*, II. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁴⁴ Tema recorrente no século XVIII e escopo de severas críticas de Rousseau. Portanto, se contrapõe rigorosamente à ideia de frugalidade e costumes simples que o modelo republicano à luz do pensamento rousseauísta faz apologia. Adiante, vamos reportar a esse assunto.

desigualdade gera o luxo e produz a corrupção. A desigualdade, nesse sentido, não é perigosa simplesmente porque explicita uma profunda fratura entre ricos e pobres, mas também por desencadear efeitos que comprometem a visão política republicana.

O luxo se configura em uma reverberação da desigualdade social, mas para entender o seu significado e respectivamente seu vínculo intrínseco com o problema da corrupção política na República, faz-se necessário, previamente, evocar *O discurso sobre as ciências e as artes*⁴⁴⁵, uma vez que é nessa obra que se certificam as primeiras reflexões concernentes ao tema e na qual Rousseau começa a mostrar-se um forte oponente do luxo. Em síntese, no *Primeiro discurso*, buscando explicar a seguinte questão: “o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”⁴⁴⁶, Rousseau se esforça em preconizar, na primeira parte da obra em questão, a tese de que as artes e as ciências costumam prosperar em sociedades que estão inseridas em contextos visivelmente decadentes e encontram-se moralmente debilitadas. Ao contrário, em uma sociedade reconhecida pela robustez moral e honra não costuma haver muita erudição.⁴⁴⁷

Na interpretação de N.J. H. Dent, Rousseau identifica a lealdade à pátria e a coragem em defendê-la como o cerne do vigor moral. Relacionar, contudo, a força moral com a apatia pela erudição e, delimitar o seu contraponto à ruína moral com a apreciação pela erudição não revela senão um elo fortuito entre tais eventos. Para

⁴⁴⁵ Segundo N.J. H. Dent (1992), essa obra, a qual vamos nos referir doravante como “*Primeiro discurso*”, foi o primeiro texto consistente de Rousseau no que diz respeito a temas sociais e políticos e que revelou uma notável maturidade do autor. Na visão de Helena Rosenblatt (1997) e Michel Launay (1971), essa obra guarda uma imagem latente das intenções republicanas de Rousseau na medida em que nela, sem dúvida, o autor genebrino revela sua paixão pela justiça e pela igualdade. Além disso, entendemos que já esboça uma abordagem tocante à corrupção e pontua sua objeção a esse problema.

⁴⁴⁶ Em nota de rodapé referente ao *Primeiro Discurso* na edição brasileira (coleção *Os Pensadores*), Lourival Gomes Machado afirma que o tema proposto pela Academia Dijon é claramente setecentista, uma vez que na Europa, no século XVIII, as ideias iluministas preponderavam na vida intelectual e política e atingiam o apogeu da cultura inaugurada no Renascimento por intermédio do humanismo. Trata-se do período dos “filósofos” e dos “déspotas esclarecidos”, ou seja, com eles prevalece a concepção de que a razão é o instrumento eficaz para restabelecer na sociedade a ordem natural observada no cosmos. Olhando por esse ângulo, os acadêmicos de Dijon, apresentaram um tema que, indubitavelmente, desejavam ser respondido de maneira positiva. Mas, Rousseau vai conferir a essa concepção uma resposta negativa e assim começar a trilhar o caminho do seu próprio pensamento em oposição às ideias que reinavam em sua conjuntura.

⁴⁴⁷ Para fortificar o seu argumento, o pensador genebrino remete a uma de suas referências republicanas incontestes: Catão, o Velho. Na perspectiva rousseauísta, Catão confrontou os pretenciosos e sutis que pervertiam a virtude e aniquilaram a coragem dos seus concidadãos. O domínio das ciências, das artes e da dialética abarrotou Roma de filósofos e oradores; negligenciou-se com isso a disciplina militar, vilipendiou-se a agricultura, os homens constituíram seitas e abandonaram a pátria.

tanto, recorre ao modelo político romano rústico, dotado de coragem suficiente para não se curvar diante das atribulações, e ao regime espartano, composto por um povo de virtude, com intuito de mostrar exemplos de povos virtuosos que não se corromperam aos vícios morais presentes nas ciências e nas artes. Todavia, somente na segunda parte do *Primeiro discurso*, o cidadão de Genebra desobstrui a cortina de fumaça que reveste a natureza do referido elo e nomeia a ociosidade como explicação viável para se compreender a maneira como o declínio moral encontra-se associado à apreciação erudita.

A inferência de Rousseau é a de que o ócio dissipa gradativamente os costumes⁴⁴⁸ republicanos e extenua a virtude. Afasta as pessoas da obrigação de trabalhar para o próprio sustento, aguçando o encanto pela especulação e pelo saber requintado. Deve-se aqui lembrar de que a ociosidade combatida pelo autor se configura naquela voltada para as diversões triviais, as quais não são apenas inúteis, mas desfavoráveis porque extraí dos indivíduos a possibilidade de realizar algo em prol do seu semelhante. Além do mais, produz nos indivíduos uma renitente necessidade de exibicionismo, isto é, de exteriorizar feitos e excelências que ambicionam provocar o deslumbramento alheio, fazendo com que as análises e pesquisas, conseqüentemente, e de maneira geral, sejam realizadas não em vista do amor à verdade ou visando trazer vantagens para a humanidade, não obstante, carregando em seu núcleo exclusivamente o desejo de obter glória e elogios.

Ao mesmo tempo, ressalta N.J. H. Dent, Rousseau não pretende condenar as obras geniais de figuras como Descartes e Bacon, por exemplo. Em seu entendimento, esses homens não eram movidos pelas necessidades incitadas pelas instituições eruditas e nem mesmo pelo desejo de glória, ao contrário, suas pesquisas tinham como objetivo a verdade. Fica claro, desse modo, que a crítica rousseauísta se direciona para um determinado tipo de erudito, ou seja, àquele que produz artes ou ciências inúteis e por intermédio delas busca tão somente exhibir-se e tornar-se célebre.

Para Rousseau, artes e ciências inúteis – ainda seguindo a linha interpretativa de Dent -, oriundas da ociosidade causam efeitos daninhos de antemão porque

⁴⁴⁸ Gérard Namer comenta que, segundo a teoria rousseauísta, a degradação dos costumes produz, a imoralidade dos cidadãos, já a virtude moral é uma condição para a atuação política na República. Como a corrupção dos costumes se apoia em acordos beneplácitos que visam unicamente suprir interesses privados, surgem daí inúmeros abusos que corroem toda a ordem republicana.

representam uma perda de tempo para a sociedade, e isto em uma perspectiva política é um enorme malefício, o de deixar de fazer o bem, pois quando o cidadão se torna inútil ele se torna lesivo para a República. O desperdício de tempo com atividades frívolas consiste em um dano incomensurável, contudo pior do que esse desperdício, as ciências e as artes encontram-se amiúde acompanhadas de um perigo proveniente da ociosidade e nutridas pela vaidade; perigo esse ainda mais iníquo e rigorosamente diverso à vida republicana: o luxo. Na concepção rousseuniana, o luxo é um reflexo de riquezas e da desigualdade social, com efeito, se contrapõe aos costumes republicanos⁴⁴⁹.

Essa tese orienta Rousseau a disparar duras críticas a Voltaire⁴⁵⁰ que via o luxo como o reflexo do esplendor dos Estados. Jean-Jacques refuta duramente a perspectiva voltairiana ao advogar que o luxo cria uma mentalidade fundada na visão de que tudo tem preço e pode ser comprado; inclusive a liberdade e a virtude. Para dar sustentação ao seu ponto de vista, o nosso autor compara os políticos da antiguidade com os do seu século e declara que, enquanto os antigos políticos discutiam com demasiada frequência a importância dos costumes e das virtudes, os de hoje apenas debatem sobre comércio e dinheiro⁴⁵¹. E em sua opinião, o mais relevante para um Estado é que ele tenha durabilidade⁴⁵² e seja constituído de cidadãos virtuosos, de almas honestas e não de pessoas com preocupações inúteis e destituídas de coragem.

O luxo, explica o pensador de Genebra, estimula os artistas a produzirem obras visando tão somente serem elogiados. Para angariar esses elogios, os homens imolam seu gosto aos usurpadores da sua liberdade e desempenharão qualquer papel para

⁴⁴⁹ Especialmente, os seguintes: a frugalidade, a moderação, a vida simples e a virtude cívica. Helena Rosenblatt (1997) advoga que o luxo é incompatível com o republicanismo porque deixa os homens frouxos e efeminados fazendo com que eles se tornem obcecados pelos seus interesses pessoais em contraposição ao bem público. O luxo causa a decadência moral e introduz a corrupção na República. A saber, para Rousseau, o luxo é um símbolo de corrupção.

⁴⁵⁰ Em seu poema *O mundano*, Voltaire argumenta que o luxo traz vantagens materiais para os países.

⁴⁵¹ Na opinião de Helena Rosenblatt, nesse trecho, Rousseau remete claramente a Montesquieu. Deve-se recordar que o pensador de Bordeaux apresenta sérias restrições ao comércio e ao luxo nas repúblicas. Mais do que uma referência a Montesquieu, no fragmento do *Primeiro discurso* aludido Rousseau apresenta uma paráfrase do seguinte trecho do *Espírito das leis*: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustenta-los além da força da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e mesmo de luxo”. (Livro 3, cap. III).

⁴⁵² Retomaremos essa ideia no próximo capítulo.

adquiri-los. Nessas conjunturas, as obras-primas se evaporam e o gênio se nivelará ao patamar vigente em seu século, dando preferência pela produção de obras triviais de qualidade e relevância dúbias, que perdurarão no máximo até o fim da existência do artista, isto é, não resistirão ao maior teste para uma obra de arte, a sua permanência e importância na passagem do tempo. A rigor, o luxo promove a corrupção do gosto e, acima de tudo, a dos costumes.

Ao constatar a fé cega depositada nas ciências e a maneira como elas atuam na sociedade, simultaneamente ao aprimoramento das artes e a propagação do luxo em seu século, Rousseau, tencionando abonar sua concepção de que o luxo corrompe os costumes, irremediavelmente reporta-se a Roma republicana para dizer que a virtude militar dos romanos começou a ser aniquilada a partir do momento em que eles passaram a cultivar as belas-artes. Na mesma medida, sinaliza que a cultura das ciências também é desfavorável à coragem dos soldados, porém, mais do que isso, ela afeta frontalmente as aptidões morais. O autor pressupõe que a raiz do problema está em uma educação⁴⁵³ equivocada que refina o espírito e corrompe a nossa capacidade de julgar. Uma educação na qual as crianças aprendem sobre vários conteúdos, porém ignoram a sua própria língua e seus deveres, são incapazes de distinguir o erro da verdade. A saber, uma educação que possibilita às crianças o acesso a múltiplos conteúdos, mas não contribui para formar os bons cidadãos que a República demanda. Em outros termos, uma educação que desconhece o significado de palavras, tais como: “magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra Pátria” (...) (ROUSSEAU, 1964, p. 24)⁴⁵⁴. Enfim, uma educação que molda exageradamente as crianças, mesmo antes de elas aprenderem a ler, com referências negativas ao invés de modelos de defensores da pátria e homens virtuosos que deveriam ser alvo de admiração pública.

Rousseau versa que tal descomedimento educacional tem como gênese a desigualdade. Esta penetra entre os homens à custa do louvor aos talentos e da desvalorização das virtudes, tal é o seu efeito mais drástico. Pois assim a glória é postulada acima da virtude e das boas ações. As condecorações são outorgadas aos

⁴⁵³ Essa ideia será retomada e desenvolvida quando tratarmos da virtude cívica no próximo capítulo.

⁴⁵⁴ Magnanimité, d'équité, de tempérance, d'humanité, de courage, ils ne sauront ce que c'est; ce doux nom de Patrie. *PD*, II. OCR3. (Tradução nossa).

discursos sublimes, mas não para as ações louváveis. Como consequência, o restabelecimento das ciências e das artes tornou a sociedade repleta de cientistas e artistas, mas eximiu-se de formar cidadãos. Não temos mais cidadãos⁴⁵⁵, afirma categoricamente o nosso pensador.

Cumpra aqui abrir um parêntese, apenas a título de comparação, antes de tecer as nossas últimas considerações. Nesse caso, pode-se afirmar que no *Discurso sobre as ciências e as artes* a discussão sobre a desigualdade gravita entre os homens mediante a uma valorização excessiva dos talentos cotejados às virtudes. Enquanto no *Segundo discurso*, Rousseau mostra o processo da desigualdade elencando como as diferenciações surgem: os vícios emanam e se alargam na medida em que os homens passam a se aproximar e a conviver entre si e a maneira como a desigualdade atinge seu ápice com o advento da propriedade e a consolidação do pacto dos ricos. Embora o tema da desigualdade permeie as duas obras e haja notáveis distinções em suas respectivas abordagens, estamos plenamente em consonância com Paul Arbousse-Bastide (1997), ou seja, pensamos que o enfrentamento dado por Rousseau ao tema da desigualdade, em ambos escritos, tem como pano de fundo a política.

Pode-se considerar, por meio dos textos rousseauianos dos quais nos valem, que a desigualdade é um fenômeno perigoso e colabora abertamente para o desabrochar da corrupção política. Provavelmente, essa constatação, faz com que o cidadão de Genebra no *Contrato social* - obra em que expõe com maturidade o seu pensamento republicano -, se posicione com veemente objeção à desigualdade social, pois ela contribui para a acumulação dos abastados e conduz ao luxo que:

(...) ou é efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade. (ROUSSEAU, 1964, p. 405).⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Em nota de rodapé das OCR3, concernente a essa passagem, François Bouchardy (1964) resgata a ideia exposta por Rousseau no *Contrato social* de que o verdadeiro sentido do termo “cidadão” praticamente se perdeu entre os modernos. Para o filósofo genebrino, cidadão não quer dizer apenas uma virtude, mas um direito. Desse modo, o *Primeiro Discurso* é uma tentativa de reanimar a virtude para posteriormente reivindicá-la como direito. Paul Arbousse-Bastide (1997) defende também em nota, na edição brasileira de *Os Pensadores* (tradução de Lourdes Santos Machado), que esse trecho enuncia claramente a perspectiva política de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

⁴⁵⁶ (...) ou le luxe est l’effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt fois le riche et le pauvre, l’um par la possession l’autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse à la vanité. CS, III, IV. OCR3. (Tradução nossa).

O fragmento destacado enuncia a oposição do cidadão de Genebra ao luxo e é possível atestar, em decorrência dele, os motivos pelos quais o luxo deve ser rechaçado, isto é, o luxo, ao ressaltar a desigualdade social, igualmente fomenta a corrupção. Na interpretação de Judith Shklar (1985), ao contrapor-se ao luxo, Rousseau tem em vista o fato de que ele torna os homens brandos e servis e reconhece que o luxo não só contribui para a acentuação da desigualdade e difunde a corrupção política, como também elide a virtude cívica⁴⁵⁷.

Ao verificar que a desigualdade gera o luxo e conseqüentemente desencadeia a corrupção, convém questionar: qual seria o efeito mais devastador da desigualdade social ao engendrar a corrupção política na República? Avalia-se que a disparidade entre ricos e pobres abre a possibilidade também para que um cidadão passe a depender de uma vontade alheia à sua⁴⁵⁸. O que, por conseguinte, pode induzi-lo a trocar a sua liberdade pela riqueza de outrem; em linhas gerais, caso alguém se encontra em posição de destituição material e vende-se a um homem rico, comprometendo-se a obedecê-lo, ele estará renunciando à sua liberdade e, para Rousseau, renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem (ROUSSEAU, 1964, p. 356)⁴⁵⁹. Portanto, a consequência mais terrível das diferenças sociais, ao provocar a corrupção, é a dependência pessoal, logo, a dissipação da liberdade⁴⁶⁰. Dissipação que resulta na aniquilação da própria humanidade do homem.

Essa interpretação que apresentamos encontra amparo nas leituras de alguns intérpretes de Rousseau. Por exemplo, segundo Jean-Fabien Spitz (1995), a dependência de uma vontade particular arbitrária suscitada pela desigualdade social destrói a liberdade do homem, pois ele deixa de ser dono de si mesmo. Para Derathé, na filosofia de Rousseau ninguém pode ser livre se estiver submetido à vontade de outro homem, mas isso por si só não basta para ser livre, uma vez que, de acordo com Rousseau, um homem livre não obedece a outra vontade além da sua⁴⁶¹ (Derathé, 1950, p. 231). Maurizio Viroli (2002) avalia tais pontos de vista e acrescenta que a

⁴⁵⁷ Fundamento primordial para a conservação da República. No próximo capítulo, esse conceito será examinado.

⁴⁵⁸ Argumento desenvolvido especialmente por Derathé (1950), Spitz (1995) e Viroli (2003), ao qual seguimos aqui e estamos em plena conformidade.

⁴⁵⁹ Renoncer à la liberté c'est renoncer à la qualité d'homme. CS, I, IV. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁶⁰ Visto que, como se sabe, ser livre em Rousseau significa obedecer à própria vontade.

⁴⁶¹ Um homme libre n'obéit à d'autre volonté que la sienne. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*. (Tradução nossa).

desigualdade social, na teoria política de Rousseau, ao incitar o luxo e, inexoravelmente, a corrupção, permite a alguns homens comprar ou vender algo que na República é invendável: a liberdade.

Considerando a ilustração retratada, acreditamos que quando Rousseau proclama no *Manuscrito de Genebra* a máxima: que nenhum cidadão tenha opulência necessária para comprar outro e que “nenhum seja pobre o bastante para que se veja forçado a vender-se” (ROUSSEAU, 1964, p. 332)⁴⁶² e retoma essa ideia e a realça na versão definitiva do *Contrato social*, depreende-se nitidamente porque, segundo ele, a igualdade, que é ambicionada no seu arranjo político, apresenta-se como valor fundamental para a manutenção da liberdade, como se viu no segundo capítulo. É justamente prevendo os riscos iminentes que a desigualdade social pode fomentar na República, acima de tudo, o luxo e a corrupção - desdobramentos que comprometem a liberdade -, que Rousseau busca demonstrar que, juntamente com a igualdade perante a lei, a República requer moderação. Tal fato, nos termos do autor, supõe, “nos grandes moderação de bens e de crédito e, nos pequenos moderação da avareza e da cupidez” (ROUSSEAU, 1964, p. 392)⁴⁶³, isto é, o mais relevante para ele é que não exista desigualdades sociais profundas a ponto de permitir o cultivo do luxo que produz a corrupção e resulta na perda da liberdade.

Malgrado, a República apresentada por Rousseau tem na corrupção uma ameaça constante, cuja origem tem como uma das principais causas a desigualdade social. Julgamos bastante coerente esse ponto de vista, que é defendido especificamente por Spitz (1995). O comentador assevera que a desigualdade de condições materiais permite aos ricos submeter os pobres a uma condição de dependência pessoal. Na ocasião em que se perde a independência e os alicerces materiais se concentram nas mãos de poucos, as melhores leis se tornam débeis e inoperantes frente à cobiça por dominação. O dinheiro possibilitará aos ricos comprar os votos e impor leis que favoreçam apenas a eles mesmos, para isso não terão escrúpulos de corromper importantes funcionários da República. Na *Economia política*, Rousseau deixa claro que quando há ricos e pobres não pode existir a República, pois a

⁴⁶² Que nul Citoyen ne soit assés opulent pour em pouvoir acheter un autre, et nul assés pauvre pour être contraint de se vendre. *MG*, II, VI. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁶³ Ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d’avarice et de convoitise. *CS*, II, XI. OCR3. (Tradução nossa).

disparidade entre as classes sociais obstrui a possibilidade de haver o interesse comum e obviamente impossibilita um reconhecimento recíproco da legitimidade entre os que possuem tudo e os materialmente desamparados.

A desigualdade de fortunas tem demasiados efeitos, entre eles a supressão do amor ao bem público e o aviltamento do patriotismo. Ora, questiona ainda Spitz: quando as leis ocupam-se mais dos ricos do que dos pobres, quando elas são constituídas para propagar a desigualdade, como a soma dos cidadãos poderá se considerar parte da ordem política? Como poderão conservar-se diligentes na conservação das instituições e ter tenacidade para defendê-las? Tendo em vista, a problematização inserida pelo intérprete mencionado, é razoável concluir que a desigualdade social afugenta os cidadãos do bem público e gera uma prevalência dos interesses particulares. Ao operar essa divisão surge uma espécie de privatização dos interesses individuais e a liberdade deixa de ser um valor aprazível. Esse arranjo, portanto, não condiz com uma perspectiva política republicana balizada no bem público e na liberdade. Dito isso, cremos ser possível doravante explicar o derradeiro fenômeno que, na teoria política de Rousseau, contribui para o surgimento da corrupção política na República e o qual também nos propusemos a investigar. Analisaremos, na sequência, o tema das facções.

3.1.3 As Facções

O tema das facções se constitui em um importante objeto de análise da tradição republicana⁴⁶⁴. Observamos anteriormente que Rousseau filia-se a essa tradição assim como à linha de pensamento contratualista. Viu-se que usualmente o seu vínculo com a estirpe republicana é atestado, acima de tudo, por intermédio de sua concepção de liberdade política. Convém recordar, porém, que o nosso empenho aqui é o de explicitar a conexão do escritor genebrino com a linha republicana por intermédio do problema da corrupção. Prosseguindo à análise, partiremos do pressuposto de que Rousseau compreende as facções de maneira negativa e

⁴⁶⁴ Como foi assinalado no primeiro capítulo.

reconhece nelas uma das causas da corrupção política na República.

Com o intuito de compreender a oposição de Rousseau às facções⁴⁶⁵ e como elas podem contribuir para o surgimento da corrupção política na República, devemos, de antemão, nos reportarmos à noção de vontade geral. Foi visto que⁴⁶⁶ a vontade geral pode ser entendida como uma vontade pública, um reflexo do que há de comum entre as vontades particulares. A vontade geral, lembremos, tem como objetivo o bem comum e se direciona sempre para a utilidade pública. O exame do problema das facções na doutrina política rousseauiana aparece primeiramente na *Economia Política*, no *Segundo Discurso* e no *Manuscrito de Genebra* nos momentos em que o nosso autor se esforça em delinear a vontade geral, fixando o bem comum como objeto a ser alcançado. Depois de perpassar por essas obras, o tema é retomado com maturidade no *Contrato social*.

O termo “facções” aparece preliminarmente e de maneira ainda sutil na segunda parte do *Segundo Discurso*, quando Rousseau analisa a origem das diversas formas de governo. Paralelo a isso, o pensador evoca seus modelos republicanos – Esparta e Roma – visando a explicar a importância e o respeito que era dado aos *seigneur*⁴⁶⁷ na antiguidade. As facções⁴⁶⁸ surgem nesse trecho junto a termos que

⁴⁶⁵ Inicialmente, para se compreender a origem da refutação rousseauísta acerca das facções, podemos remeter de maneira condensada ao capítulo V do livro I do *Contrato social*, no qual o autor efetua uma significativa distinção entre “agregação” e “associação”. Em relação ao primeiro termo, Rousseau o designa como agrupamento de homens, ao passo que ao segundo refere-o a um conjunto detentor de uma unidade, de um ente moral. As facções, nesse caso, podem ser identificadas como agrupamentos destituídos de unidade. Porém, a questão das facções não se configura na ausência de unidade, uma vez que elas podem se inscrever de maneira assaz unificada por meio de uma vontade comum entre seus membros. O problema gira em torno do fato de que, contemplada em uma ampla conjuntura do corpo político, a vontade de uma facção se postula como particular e sua hegemonia em face da vontade geral provocaria danos à ordem republicana. Ademais, apesar de Rousseau identificá-las como “associações parciais”, porém dotadas de uma vontade de salvaguardar seus interesses particulares e com o claro objetivo de submeter a vontade geral a eles.

⁴⁶⁶ No segundo capítulo.

⁴⁶⁷ Paul Arbousse-Bastide (1997) – em nota de rodapé da edição brasileira *Os Pensadores* - frisa que Rousseau pretende com essa alusão lembrar como os velhos formavam o Conselho dos Anciãos. Em decorrência disso, ele utiliza a palavra *gerontes*, oriunda de “gerontocracia” (governo dos velhos) e o termo francês *seigneur*, proveniente do latim *sênior*, que quer dizer “mais idoso” ou simplesmente “velho”.

⁴⁶⁸ É interessante esclarecer, preliminarmente, que as facções em Rousseau não devem ser entendidas como classes sociais ou sub-grupos - para usar um termo de Blaise Bachofen (2002) e com base na sua leitura -, do corpo social agrupados efetivamente por indivíduos detentores de interesses idênticos e peculiares no que tange às demais categorias. M. Launay (1971), por sua vez, chama atenção para o fato de que a existência dessas categorias e ainda de interesses particulares diversos do interesse geral é concebido por Rousseau como inevitável na formação do tecido social. Retomando a interpretação de Bachofen, ao considerarmos que em Rousseau os particulares possuem diferentes visões e interesses,

designam alvoroço e conflito no seio da ordem política, tais como: tramas, partidos ambiciosos e guerras civis que, sugere o filósofo, ao longo da história hipotética narrada no texto referido, contribuíram significativamente, e muitas vezes, para o derramamento de sangue de cidadãos em nome da ventura do Estado.

A expressão é recuperada na *Economia política*. Nesse verbete, Rousseau preocupa-se em esboçar a base do seu conceito de “vontade geral”. Ao tratar do que denomina de “vontade do Estado”, ao afirmar que:

Toda sociedade política se compõe de outras sociedades menores, de diferentes espécies, cada uma delas com seus interesses e suas máximas. Mas aquelas sociedades que todos percebem, porque têm uma forma externa e autorizada, não são as únicas existentes no Estado. Todos os indivíduos unidos por um interesse comum compõem outros tantos grupos, transitórios ou permanentes, cuja influência é no entanto real, embora menos aparente. E o conhecimento genuíno dos costumes constitui a observação adequada dessas várias relações. A influência de todas essas associações formais ou tácitas causa, pelo efeito da sua vontade, diferentes modificações da vontade pública. (ROUSSEAU, 1964, p. 245/246).⁴⁶⁹

Como se nota, na perspectiva do filósofo genebrino, o influxo dessas associações parciais, sejam elas peremptórias ou não, geram diversas vicissitudes na vontade geral. Para tanto, esclarece Rousseau, que a vontade peculiar a essas associações é composta de duas tendências: na visão dos partícipes, a vontade da associação configura-se em uma vontade geral; no tocante à sociedade como um todo, é reconhecida como uma vontade particular. O que implica em dizer que algumas deliberações dos indivíduos podem trazer benefícios para a associação parcial e

torna-se possível reagrupá-los, se não for possível em termos institucionais, pelo menos em uma concepção efetiva fundamentada nas especificidades dos interesses particulares, sem que eles se tornem uma ameaça à expressão da vontade geral. O estudioso afirma que o real perigo das facções repousa no fato de que a perfilhação a esses sub-grupos reverbera em real ligação a uma categoria de interesses e objetos, a partir de uma aplicação subjetiva e simultaneamente do reconhecimento dos seus membros e sujeição de seus interesses particulares aos dos sub-grupos aos quais eles se ligam.

⁴⁶⁹ Toute société politique est composée d'autres sociétés plus petites, de différentes espèces dont chacune a ses intérêts et ses maximes; mais ces sociétés que chacun aperçoit, parce qu'elles ont une forme extérieure et autorisée, ne sont pas les seules qui existent réellement dans l'état; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit, en composent autant d'autres, permanentes ou passagères, dont la force n'est pas moins réelle pour être moins apparente, et dont les divers rapports bien observés sont la véritable connaissance des mouers. Ce sont toutes ces associations tacites ou formelles qui modifient de tant de manières les apparences de la volonté publique par l'influence de la leur. *EP*. OCR3. . (Tradução nossa).

igualmente ser nocivo para a sociedade política de maneira integral. Daí decorre que um indivíduo pode ser exemplar enquanto membro de uma sociedade parcial e, ao mesmo tempo, ser um péssimo cidadão. Tendo em vista que as pequenas sociedades estão sujeitas às gerais, o dever do cidadão deveria naturalmente antepor-se ao do indivíduo. Entretanto, os interesses privados frequentemente contrastam com o dever, e quanto mais a associação se comprime, mais se afasta da vontade geral. Por conseguinte, afirma Rousseau, nem sempre as decisões públicas são justas, e mesmo no caso de repúblicas bem ordenadas existe o risco de emergirem decretos facciosos e a condenação de inocentes.

A construção da vontade geral nas assembleias encontra-se exposta ao perigo de divisões secretas que visam a objetivos particulares e, conseqüentemente, podem deflagrar uma ruptura com a inclinação natural da assembleia, isto é, a de enunciar o bem comum. Isso só acontecerá, entretanto, se:

O povo se deixar seduzir por interesses particulares, que tomem o lugar do interesse comum (...) graças à influência ou eloquência de indivíduos engenhosos (...) o resultado da deliberação pública se apartará da vontade geral. (ROUSSEAU, 1964, p. 246).⁴⁷⁰

Em outras palavras, na visão rousseauísta, se examinarmos detidamente o que sucede nas deliberações públicas, será possível notar que em toda deliberação pública a vontade geral almeja sempre alcançar o bem comum, no entanto, amiúde existe uma divisão oculta com propósitos que divergem da inclinação natural da assembleia e aspiram imobilizá-la. A existência de divisões com essa particularidade no organismo político faz com que os diversos grupos tendam a defender uma vontade boa e justa concernente a cada um deles, contudo, iníqua e prejudicial à ordem política de maneira integral.

A partir dessa observação, Rousseau tenciona demonstrar que essas antinomias presentes na conduta de vários indivíduos revelam que os mesmos indivíduos podem expressar honestidade, dependendo da circunstância, e em outras situações

⁴⁷⁰ Le peuple ne soit séduit par des intérêts particuliers, qu'avec du crédit et de l'éloquence quelques hommes adroits sauront substituer aux siens. Alors autre chose sera la délibération publique, et autre chose la volonté générale. *EP*. OCR3 (Tradução nossa).

encarnarem as singularidades de pessoas embusteyras, capazes de infringir os deveres públicos e agirem unicamente em busca de perfazer os seus desejos mais mesquinhos e ilegítimos. Logo, salienta Jean-Jacques, há conjunturas nas quais os indivíduos mais corruptos, imbuídos de sua perfídia, são capazes de fingir que reverenciam o bem público. Na mesma medida, existem também vigaristas e adversários da virtude na República que fingem personificar o papel de cidadãos honestos.

É notória a relevância da vontade geral na República e que as facções representam uma ameaça⁴⁷¹ para a sua prevalência. Depois de rascunhar na *Economia Política* e no *Segundo Discurso* o perigo das facções para a vontade geral, Rousseau retoma com profundidade tais ideias no *Manuscrito de Genebra* e o confronta firmemente e com mais maturação no *Contrato social*. Na última obra aludida, o problema das facções alvorece em dois momentos decisivos. O primeiro momento situa-se no capítulo III, do segundo livro, no qual o nosso autor passa a nomear e identificar àquilo que chamava anteriormente de “associações” ou “grupos parciais”, de “facções”. Lê-se nesse capítulo a tese de que o advento de facções⁴⁷² na República configura-se em um risco iminente para a primazia da vontade geral.

Na concepção de Rousseau, as facções comprometem a liberdade, pois alteram o cerne da vontade geral nas assembleias públicas ao serem conduzidas por uma vontade particular ou por vontades corporativas. Nos termos do autor:

(...) quando se estabelecem facções, associações parciais (...) a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: pode-se dizer que não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado

⁴⁷¹ Segundo Blaise Bachofen (2002), as facções encarnam um grave risco para o funcionamento da vontade geral. As facções buscam, ao se introduzir no seio da República, impor sistematicamente seus interesses, aos quais implicam em sua prevalência sobre a vontade geral.

⁴⁷² Para Helena Esser (2007), Rousseau se opõe ao surgimento de facções porque elas interferem na relação do cidadão com o público instaurando assim uma ruptura com a unidade política. O autor genebrino acredita que quando os indivíduos se engajam em uma facção, abdicam de arbitrar em conformidade consigo mesmos, passando a deliberar a partir da influência de uma associação parcial. Tal subordinação faz com que os indivíduos deixem de se identificar como membros de um corpo político integral para se reconhecerem como partícipes de uma facção. Ao adotarem essa postura, estarão assumindo compromissos divergentes aos dos outros cidadãos e, ao mesmo tempo, ao corpo político.

menos geral⁴⁷³. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular (ROUSSEAU, 1964, p. 371).⁴⁷⁴.

As facções⁴⁷⁵ implicam no estabelecimento de alianças preambulares consumadas pelos cidadãos antes da realização das assembleias populares⁴⁷⁶. Desse modo, eles deliberarão sob a influência de determinados grupos. Com efeito, o resultado da assembleia reverberará na posição de um grupo, o que impedirá as manifestações plurais de construir uma unidade e atingir o bem comum, tal como é o suposto para a composição da vontade geral. Em função disso, constata-se que a lei responsável por assegurar a liberdade civil, e que deveria enunciar o bem comum, estará refletindo os anseios de uma vontade particular, o que, fatalmente, guiará a República ao declínio. Eis um dos motivos porque Rousseau se opõe energeticamente à existência de facções na República e defende que “cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo⁴⁷⁷” (ROUSSEAU, 1964, p. 371) ⁴⁷⁸.

⁴⁷³ Em nota de rodapé da edição brasileira do *Contrato social* (Os Pensadores), Lourival Gomes Machado insiste que, embora os termos rousseauísta pareçam conferir uma conotação matemática nessa passagem, devemos, na realidade, furtar-se a um entendimento matemático, que nos impediria de compreender com clareza o trecho. Na interpretação de Lourival, quanto mais divergirem as opiniões, mais chances de surgir o substrato comum, o que, ao revés, apresenta-se como algo incerto quando, à custa do agrupamento de facções, as opiniões sustentam-se nas divergências parciais ao invés do interesse geral.

⁴⁷⁴ (...) quando il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particuliere par rapport à l'Etat; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votans que d'homme, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donner un résultat moins general. Enfin quando une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. CS, II, III. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁷⁵ Deve-se lembrar que a preocupação com a iminência de facções na ordem política vem desde a Antiguidade. Platão, por exemplo, advoga em *A República* que o maior mal para a constituição política é que a dividam, isto é, façam dela muitas ao invés de uma só.

⁴⁷⁶ Explicamos no tópico sobre a vontade geral no capítulo precedente que um dos pressupostos para alcançar a vontade geral, na visão de Rousseau, é que os cidadãos deliberem individualmente. Nesse sentido, convém lembrar a interpretação de Philip J. Kain (1990), em seu entendimento os cidadãos devem votar considerando as suas próprias opiniões como indivíduos, pois, na medida em que se encontram suggestionados aos ditames de uma facção votarão de acordo com interesses corporativos.

⁴⁷⁷ Curiosamente, em nota de rodapé, Rousseau alude a um trecho extraído do proêmio I, do livro VII, da *História de Florença*, de Maquiavel. Nele, o pensador florentino declara que é uma ilusão esperar que uma república seja unida. No entanto, existem divisões que são perniciosas às repúblicas e outras que

Michel Debrun (1962) identifica as facções em Rousseau com o que hoje denominaríamos de “grupos de pressão” ou “partidos políticos”. As resistências que o autor genebrino imprime em relação às facções, que aparentemente se constituem em agentes do jogo político republicano, se apresentam como uma particularidade incisiva de sua teoria. Na compreensão do intérprete, a posição adotada por Rousseau, pode ser sintetizada da seguinte maneira: com o surgimento de facções no corpo político, os membros desse corpo, ainda que não sofram nenhum tipo de coerção para assentir a elas e supondo que, inserido nelas, lhe seja permitido expressar espontaneamente sua opinião⁴⁷⁹, deixaram de ter como objetivo alcançar os interesses comuns compartilhados com os demais integrantes da comunidade política. Os interesses inerentes a uma facção tornam-se, assim, prioridades quando comparados ao interesse ambicionado pela vontade geral. Por conta disso, o resultado geral oriundo das disputas entre as diversas associações parciais exime-se da categoria de “expressão de uma vontade”. Podendo ser classificada no máximo como um acordo

podem ser favoráveis: perniciosas, aquelas que estimulam o surgimento de facções e partidários; favoráveis, aquelas que se preservam sem facções e sem partidários. Desse modo, não sendo possível ao fundador de uma república emperrar o advento de animosidade entre os grupos, consiga pelo menos impedir que ajam facções. Para tanto, deve ter a consciência de que existem duas formas de as cidades adquirirem notoriedade: por itinerários públicos ou por itinerários privados. Mediante a forma pública, ela é granjeada por quem triunfa em uma guerra, instala-se na cidade, desempenha uma incumbência com agilidade e prudência, oferecendo sugestões profícuas à república. Pela via privada, é granjeada por quem fornece vantagens a cidadãos particulares, advogando em nome deles em face dos magistrados, prestando auxílio financeiro, inserindo-os sem merecimento em funções públicas de extrema relevância e afagando o povo “com jogos e doações públicas”. Maquiavel acrescenta que a partir desse procedimento de particularização alvorecem facções e partidários daninhos à notoriedade da república. Porém, não serão danosos se não vierem com facções partidarizadas, pois a república assim será fundada no bem comum ao invés do particular. Ainda que não seja possível conter a coléra entre esses cidadãos, a ausência de partidários que, para o seu benefício o acompanhe, não afetará a república; ao reverso, só trarão benefícios, uma vez que o combate as crises e atribulações demandará um respeito recíproco para a preservação das fronteiras civis. Dito isso, devemos lembrar que, como foi mostrado no primeiro capítulo, Maquiavel não rejeita o conflito entre facções, pois acredita que o conflito faz parte do jogo político e serve como instrumento para a construção da liberdade política. Nesse ponto, sabe-se que Rousseau se distancia claramente de Maquiavel, embora declare no capítulo III, do livro segundo, do *Contrato*, que grandes legisladores como Sólon e Numa, não conseguindo impedir o surgimento de facções, fomentaram a multiplicação delas a um número considerável para refrear a desigualdade. A saber, a preocupação rousseauísta parece ser mais com o fato de as facções abrirem brecha para a aparição de proselitismos do que propriamente com as facções em si. Lourival Gomes Machado sugere que na realidade, para Rousseau, não sendo possível impedir o advento de facções seria de extrema importância que elas sejam em grande número e equilibradas em força, para que o desenvolvimento do jogo das suas vontades esteja em compatibilidade com a dos indivíduos.

⁴⁷⁸ Chaque Citoyen n’opine que d’après lui. CS, II, III. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁷⁹ Em nota de rodapé, Debrun sublinha que essa hipótese se constitui em algo improvável. Segundo ele, para Rousseau, a intimidação psicológica ou física, desempenhada pelas facções sobre os indivíduos que a compõe, está na ordem do dia.

realizado pelas diversas vontades, todas elas enunciando a opinião de uma facção. Consequentemente, o sentido da ideia de vontade geral deixa de existir.

Além disso, complementa Debrun, só é possível pensar a vontade geral se, mesmo considerando as dissensões entre os membros do corpo político e os debates que podem emergir entre eles dentro da legitimidade, haja um item ou pontos comuns que sejam suficientes para mobilizá-los a trilhar um percurso em vista do mesmo objetivo. As facções, distintamente, concebem negociações que tendem a diluir as divergências que as antagonizam ou as dirijam para um risco comum - o que impossibilita a participação integral dos indivíduos em uma comunidade política. Rousseau defende que as disputas entre as facções inviabiliza a elaboração tal qual a vontade geral demanda. Entende-se, dessa maneira, o motivo pelo qual o pensador genebrino insiste em sustentar que a condição mais apropriada para que os cidadãos deliberem de acordo com a vontade geral seja o isolamento⁴⁸⁰ de cada um dos partícipes do corpo político antes das assembleias públicas. A ausência de facções e o respeito à decisão solitária dos cidadãos contribuirá para o advento do bem comum e realçará a unidade que Rousseau defende.

Outro ponto fulcral para se examinar as facções pode ser lido nos capítulos I e II do livro quarto do *Contrato*, respectivamente intitulados “De como a vontade geral é indestrutível” e “Dos sufrágios”. No primeiro deles, Rousseau assinala que quando os homens reunidos se identificam como membros de um mesmo corpo, eles são dotados de uma única vontade que repousa no desejo de preservação da República. Em tais circunstâncias, as deliberações em torno dos assuntos públicos se caracterizam pela veemência e frugalidade, o interesse faz-se claro, isto é, o bem comum é visto nitidamente em todas as partes. Impera a unidade e a igualdade. Em contrapartida, quando existem facções - o bem comum⁴⁸¹ vai perdendo a força e a República começa

⁴⁸⁰ Ponto que destacamos no segundo capítulo quando se tratou da atitude necessária que o cidadão deveria ter para identificar a vontade geral. Mas, vale reforçar, que o aludido “isolamento” diz respeito ao pressuposto rousseauísta de não haver discussões no instante das deliberações na assembleia para que não sejam costurados conchavos funestos à vontade geral. O que não significa que não deva existir diálogo entre os partícipes da ordem política. Muito pelo contrário, assinala Moscateli, pois na percepção de Rousseau, os membros da comunidade política deveriam conviver frequentemente desde criança, conhecendo-se pessoalmente e colaborando nas atividades necessárias à manutenção do Estado.

⁴⁸¹ Dito de outra forma, para Rousseau, quando os interesses particulares personificados pelas facções passam a interferir no interesse geral o bem comum sofre uma notável mudança que desmantela o laço social e debilita a ordem política. Na avaliação de Bertand de Jouvenel (1947), o cerne da oposição entre

a esmorecer, pois os interesses particulares tornam-se evidentes e as associações parciais passam a intervir diretamente na vontade geral. O interesse comum vai se degenerando devido à influência cada vez maior de coligações facciosas⁴⁸², o escopo da vontade geral se corrompe e as assembleias populares passam a ser marcadas por contradições; a decisão pública mais singela já não é alcançada sem a disputa de grupos rivais. Essas alterações registram que a corrupção já penetrou na República e sua decadência se aproxima, declara o filósofo genebrino, pois a partir do momento em que o tecido social é desfeito e o interesse mais tacanho alardeia-se como se fosse o interesse comum, a vontade geral silencia. Nesses casos, os indivíduos passam a se orientar por propósitos particularmente ocultos e não mais decidem mediante o dever público de cidadão, chegando amiúde a venderem seus votos antes da realização das assembleias. A concepção de unidade, assim, é prejudicada e as leis oriundas dessas assembleias reverberaram – ao invés do bem público – em decretos chamados de leis com a finalidade exclusiva de garantir o interesse particular de certos grupos. O que poderá irrefutavelmente também conduzir os cidadãos à dependência pessoal, uma vez que passarão a se sujeitar a uma vontade de um grupo particular e não à vontade geral, que é a vontade do cidadão. Com isso, pode-se concluir que a vontade geral esteja totalmente dizimada e corrompida? Questiona Rousseau. Paradoxalmente, sua opinião é negativa. Diz ele:

Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Excetuado, esse particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse. Mesmo quando vendeu seu voto, a peso

os referidos interesses baliza-se no fato de que as facções colocam em perigo a união sagrada entre os cidadãos. A prevalência das facções desestabiliza a vida política, que tem como fundamento decisivo a vontade geral. Com o domínio das facções, os homens deixam de ser cidadãos para serem meros partidários. Daí resulta que eles manifestam a vontade geral de uma facção ou partido, mas perdem a vontade geral da República.

⁴⁸² Na percepção de Gaëtan Demulier (2009), a influência das facções e as disputas que elas produzem imobilizam a reflexão cívica que deveria ser individual e promovem um arremedo da vontade geral. As facções, ao mobilizarem os seus membros em torno de interesses particulares formam comunidades políticas paralelas que buscam se apresentar como defensores do interesse geral. Mas sua habilidade em agrupar indivíduos com esse objetivo imprime uma falácia no tocante ao interesse geral. Pois, na realidade essas associações parciais incorporam alianças de interesses correlatos de indivíduos retidos em suas preocupações particulares. Enfim, as facções partidariam o interesse dos indivíduos e anulam o ímpeto natural da vontade geral que é o de alcançar o bem comum. Elas sugerem o desmembramento e fragmentam a unidade política para assegurar vantagens pessoais.

de dinheiro, não extingue em si a vontade geral – ilude-a. A falta que comete é mudar a natureza da questão e responder coisa diversa daquilo que se lhe pergunta, de modo que, em lugar de dizer com seu voto, “é vantajoso para o Estado”, ele diz “é vantajoso para tal homem ou tal partido que seja aprovada tal proposta”. Assim, a lei da ordem pública nas assembleias não está tanto em nelas manter a vontade geral, quanto em fazer com que sempre seja consultada e sempre responda. (ROUSSEAU, 1964, p.438).⁴⁸³

Logo, parece-nos que a lei da ordem pública proveniente das assembleias não repousa unicamente na conservação da vontade geral, mas sim em fazer com que o cidadão se guie pelos preceitos⁴⁸⁴ que o conduza a identificar a vontade geral, visto que, desse modo, certamente deliberará em consonância com ela. Ao reverso, a viabilidade de alcançar à custa de preceitos normativos nas assembleias o resultado que corresponda à vontade geral apresenta-se como incerto. Em decorrência disso, pode-se pressupor que a lei da ordem pública, à qual Rousseau alude, refere-se mais àquelas leis gravadas no coração⁴⁸⁵, ou seja, uma regra moral que pavimenta a deliberação do cidadão e inibe as prováveis coligações realizadas pelas facções que tendem a assenhorar-se da vontade geral e modificam o parecer que deveria corresponder ao objetivo da vontade geral, isto é, ao bem comum.

Céline Spector (2015) questiona se em Rousseau a corrupção da vontade geral é capaz de levar à sua extinção. Segundo a intérprete, a dificuldade de se entender as razões pelas quais a resposta rousseauísta é negativa repousa no fato de ele não restringir a sua compreensão de “vontade geral” a um contexto passageiro e nem tampouco como resultado exclusivamente baseado na contingência do voto⁴⁸⁶. A

⁴⁸³ Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'em séparer tout-à-fait, mais as part du mal public ne lui paroît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien générale pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre. Même em vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas em lui la volonté générale, il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande: En sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, il est avantageux à l'Etat, il dit, il est avantageux à tel parti que tel ou tel avis passe. Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblée n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale, que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde (...). CS, IV, I. OCR3. (Tradução nossa).

⁴⁸⁴ Tratamos desses preceitos no tópico sobre a vontade geral no capítulo II.

⁴⁸⁵ Essa ideia será resgata no próximo capítulo.

⁴⁸⁶ A comentadora enfatiza também um ponto que sublinhamos – as condições para a prevalência da vontade geral e do voto –, na análise realizada no capítulo anterior sobre a definição de vontade geral. Céline Spector escreve que, Rousseau parece fornecer condições para compatibilizar a vontade geral e o voto. Com o objetivo de que as decisões públicas sejam justas, é fundamental que algumas condições

afirmação do autor genebrino de que a vontade geral é constante, inalterável e pura, apresenta-se, em princípio, de maneira opaca. A vontade geral permanece mesmo nas ordens políticas corrompidas, ela não se dissipa mesmo sem ser vista ou declarada. Ainda que deslocada ou asfixiada por interesses corporativos, a vontade geral mantém-se como uma espécie de condição em cada cidadão. Por isso, quando a corrupção conduz um cidadão a vender seu voto, ele não anula a vontade geral que existe nele, apenas a ludibria. O voto é uma forma de a vontade geral se revelar, mas ela preexiste⁴⁸⁷ a ele. Nesse caso, quando o voto não enuncia a vontade geral é sinal de que ele foi conferido de maneira equivocada, pois não almejou o benefício da República, mas o de um homem em particular ou de uma facção.

Devemos recordar que na *Economia Política*, Rousseau ressalta que o primeiro e mais relevante axioma da República, isto é, da ordem política que tem como objetivo asseverar o bem do povo é guiar-se em tudo pela vontade geral. Entretanto, isso pressupõe saber diferenciá-la da vontade particular. Por conseguinte, é imprescindível iniciar pela observação do próprio cidadão. A diferenciação necessária para assegurar a prevalência da vontade geral, contudo, não é uma tarefa fácil e somente a virtude⁴⁸⁸ cívica poderá proporcionar ao cidadão essa compreensão. Mais do que ampará-lo na defesa da vontade geral, a virtude também contribuirá para salvaguardar a liberdade política.

institucionais sejam cumpridas, sobretudo que não existam facções, pois elas deturpam a visão da vontade geral e promovem o domínio das vontades particulares sobre a vontade geral. Além do mais, em uma república bem constituída, ou seja, alicerçada na igualdade, liberdade e frugalidade, basta que os cidadãos estejam bem informados e motivados – sem a interferência do interesse de facções ou de lobistas –, para que o seu voto enuncie a vontade geral.

⁴⁸⁷ Cláudio Reis (2010) diferencia vontade geral como padrão (do bem comum) e a vontade geral como decisão (nas votações). Segundo o intérprete, Rousseau ora apresenta a vontade geral como um padrão que deve orientar as decisões coletivas, ora como sendo, a vontade geral, uma maneira de nos referirmos propriamente às decisões coletivas. Reis busca justificar sua posição analisando um trecho do cap. 2, do livro IV, do *Contrato*, no qual Rousseau afirma: “Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral, que é a deles. Cada um, ao dar o seu sufrágio, diz sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral”. Nessa passagem, sustenta o comentador, existem duas referências à vontade geral. Existe, preliminarmente, a referência à vontade geral (padrão): o sufrágio manifesta a opinião do cidadão e não a sua preferência. Há, simultaneamente, a vontade geral (decisão), posteriormente a contagem dos votos, enuncia-se a vontade geral. “No primeiro caso, parece que a vontade geral “preexiste” ao procedimento: para votar o cidadão deve consultar a vontade geral. No segundo caso, a vontade geral parece ser resultado do processo: após o voto, declara-se a vontade geral”. Ver mais em *Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 33, n. 2, p.11-34, 2010.

⁴⁸⁸ No próximo capítulo explicitaremos a importância primordial da virtude para a República e como instrumento que auxilia os cidadãos a se orientarem pela vontade geral.

Retomando o *Contrato social*, no capítulo a respeito dos “Sufrágios”, Rousseau, ainda preocupado com a prevalência da vontade geral face o perigo das facções, parece corroborar com a nossa inferência acerca da regra moral impressa no coração dos cidadãos, quando diz que a maneira como são tratados os negócios públicos se configura em um reflexo tangível dos costumes⁴⁸⁹ e da vitalidade da República. O cidadão de Genebra, além disso, defende que embora a vontade geral não demande unanimidade⁴⁹⁰, a maior proximidade dela melhor demonstra a preponderância da vontade geral. Diferentemente, as discussões ininterruptas, as divergências, os tumultos⁴⁹¹ sintomatizam a escalada dos interesses privados e a ruína da República⁴⁹².

Exposta à posição desconforme de Rousseau em relação às facções, pode-se, agora, dizer que tal posição se apresenta de maneira polêmica, que impulsionou algumas interpretações que valem ser grifadas. Visitemos algumas delas. Segundo Victor Goldschmidt (1974), verifica-se na teoria sobre a vontade geral rousseauiana que essa vontade não subsistiria sem as vontades particulares, isso não significa, porém, que ele não considere necessário suprimir ou evitar o surgimento das facções pelo fato de elas modificarem a expressão da vontade geral, de modo a violarem o corpo soberano⁴⁹³. Na visão de Blaise Bachofen (2002), a rejeição de Rousseau às facções baseia-se na necessidade de manter na República uma vontade de agir para além dos interesses particulares e no sentido de conservar a unidade da ordem política. Para tanto, é crucial que cada cidadão reconheça a importância que ele tem para se alcançar o objetivo da vontade geral, o bem comum. Julgamos que ambas as interpretações são consistentes diante do que Rousseau apresenta.

Em uma linha interpretativa divergente, na visão da tradição liberal, tomando

⁴⁸⁹ Desenvolveremos essa ideia no próximo capítulo.

⁴⁹⁰ Céline Spector afirma que a unidade parece ser a finalidade da República e, em oposição, as divergências sinalizam a corrupção da ordem política. No arranjo ideal, todos os cidadãos que pensam sobre o bem comum veem e desejam as mesmas coisas.

⁴⁹¹ Nesse sentido, Rousseau se afasta significativamente de Maquiavel. Pois, como se viu e vale realçar, o autor dos *Discursos* elogia os conflitos e os considera parte importante do jogo político.

⁴⁹² Segundo Lourival Gomes Machado, essa ideia sintetiza bem a posição de Rousseau. A saber, a inadmissibilidade de partidos e facções no centro de uma República bem fundamentada. Tanto que, na sequência do capítulo sobre os sufrágios, o autor busca explicar como as perturbações motivadas pelas facções nos comícios romanos tiveram efeitos negativos para a República. Não obstante, não pretendemos explorar essa conjectura rousseauiana, uma vez que já foi investigada no capítulo precedente a importante função dessa referência antiga para a construção da sua teoria política.

⁴⁹³ Em nossa percepção, se a vontade geral não subsiste sem as vontades particulares é porque esta não se opõe à vontade geral, mas é sua fonte. É naquilo que há de comum entre as vontades que se postula o liame sobre o qual se funda a vontade geral.

como referência Léon Duguit (1922), Benjamin Constant (1980) e Isaiah Berlin (2005), ao explicitar uma rejeição às associações parciais, Rousseau opreme as manifestações das minorias e a liberdade individual, dando abertura para a instauração de despotismos. Diante dessa assertiva oriunda da tradição liberal, questionamos: há, realmente, uma opressão às manifestações das minorias na rejeição de Rousseau às facções? Não percebemos na rejeição às facções a opressão das minorias, mas sim o receio de que elas introduzam interesses particulares corporativos no lugar do interesse comum, isto é, que interesses proselitistas penetrem nas assembleias e venham a corromper a vontade geral, impedindo assim a prevalência do interesse comum, por isso, discordamos da assertiva da tradição liberal.

Nesse sentido, nossa posição está apoiada na interpretação de Derathé. Para ele, aos olhos de Rousseau, as vontades particulares – no âmbito individual - não são prejudiciais para o Estado; em contrapartida, as vontades particulares eivadas e subordinadas às facções são altamente nocivas. A rigor, são estas últimas que conduzem a ordem política à derrocada. Tendo refletido sobre os meios de aniquilá-las, Rousseau permanece convencido de que todos os meios utilizados com esse intuito servem somente como paliativos que jamais conseguirão eliminar definitivamente o advento das facções. Ainda para Derathé, o ideal, na perspectiva do pensador genebrino, seria que os cidadãos jamais pudessem agrupar-se em facções, visto que o mal não é originário dos interesses particulares quando eles se mantêm individuais. Reversamente, quando eles se tornam corporativos, contrapõem-se ao interesse geral.

Também encontramos sustentação na análise de Blaise Bachofen (2014). Segundo esse intérprete, Constant, e posteriormente I. Berlin, percorrendo caminhos distintos mas confluentes em seus desfechos, produziram uma via inautêntica entre a realização coletiva da liberdade e a liberdade individual. Um efeito dessa inautenticidade é defender a existência de problemas inexatos na teoria rousseauísta. Supostamente há verdadeiros problemas quando Rousseau indica as adversidades que existem em aliar as necessidades que se apresentam como rigidamente antagônicas, sejam elas de cunho unicamente privado ou de interesse público. O autor genebrino, todavia, demonstra com exatidão que tal oposição só existe enquanto inferência, uma mera aparência, que se origina de uma disformidade na representação do interesse e

não é, de forma alguma, intransponível. Nesse ponto, é um equívoco fornecer a Rousseau a pecha de pensador do despotismo, pois a diferença entre interesses privados e públicos, na filosofia rousseauiana, não se constitui em um verdadeiro problema que nos impossibilita de compreendê-lo e lhe conferir anuência. Ao contrário, proporciona o entendimento de um problema pertinente, do qual se pode pelo menos afirmar que ele apontou uma saída, uma vez que Rousseau o postula com perspicácia. Em uma linha interpretativa próxima à nossa e à de Derathé, que julgamos coerente, encontra-se Roger Masters (1968). Em sua visão, Rousseau dá, nas deliberações públicas, primazia, às escolhas realizadas pelos cidadãos individualmente e, por isso, contesta as facções, uma vez que elas pressupõem que os indivíduos deliberem considerando conluíus preliminares de grupos que visam apenas a subverter a vontade geral em benefício próprio, o que causaria danos ao interesse comum. Maurizio Viroli, por sua vez, salienta que a tarefa de buscar a prevalência da vontade geral nas deliberações feitas pelo corpo soberano é árdua, pois a sedução das facções é frequente. Em seus termos:

É sempre possível que facções (...) formem-se dentro do corpo soberano e sejam bem-sucedidas em conseguir que a assembleia concorde com seus desejos, permitindo assim que os seus interesses privados prevaleçam. (VIROLI, M., 2003, p. 162).⁴⁹⁴

Como temos observado, tendo o objetivo de verificar que as deliberações consigam formular a vontade geral, Rousseau expõe alguns meios pelos quais os assuntos públicos devem ser tratados nas assembleias⁴⁹⁵. Em sua percepção, essas decisões não devem refletir simplesmente as predileções pessoais dos indivíduos que compõem o corpo político. Se esse raciocínio prevalecer, a maioria votará em uma facção que personifique os seus interesses, restando à minoria a sujeição a esta decisão. Logo, eles se afastariam substancialmente da liberdade, justifica Maurizio Viroli. No entendimento desse comentador, a República, ou a ordem política justa, exige que nos

⁴⁹⁴ *It Always possible that factions (...) may form within the sovereign body and succeed in getting the assembly to agree to their wishes and thus allow their private interests to prevail.* Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'. (Tradução nossa).

⁴⁹⁵ Tratamos desses meios no tópico concernente da noção de vontade geral no nosso segundo capítulo.

debates públicos os cidadãos, ao desempenharem a soberania, não devem se conduzir meramente por seus interesses pessoais, tampouco pelos de uma facção. Eles devem deliberar como cidadãos, ou seja, visando o bem público e em longo prazo o interesse da comunidade política. Uma posição diferente dessa compromete a identificação da vontade geral e pode invalidar a assembleia pública.

Ambicionando conferir um desfecho à explanação que nos esforçamos em realizar concernente ao último fenômeno – responsável por alavancar o advento da corrupção política e elegido para se pensar o vínculo de Rousseau com a tradição republicana - cabe postular uma derradeira pergunta: por que as facções podem ser consideradas uma das causas da corrupção política na República? Ao longo do estudo que fizemos foi possível certificar o perigo iminente que as facções representam para a prevalência da vontade geral. Se o objetivo da vontade geral é alcançar o bem comum, o surgimento de facções desponta como uma ameaça ao aparecimento do bem comum nas assembleias públicas. Como se destacou, as facções partidarizam o interesse comum e suprimem o impulso atávico das assembleias, isto é, o de enunciar o bem comum. Assim, na medida em que o proselitismo das facções corrompe o interesse comum, as leis provenientes das assembleias refletirão o interesse particular de uma facção ao invés do interesse comum à pluralidade das vontades particulares. Nesse caso - o cidadão, ao se sujeitar a essas leis, estará se subordinando a uma vontade contrária à sua, ou seja, a leis que refletem a vontade de uma facção; logo, não estará em conformidade com a vontade soberana, identificada como o conjunto das vontades dos cidadãos e com a liberdade deles.

Diante disso, conclui-se que as facções podem ser compreendidas como uma causa da corrupção porque degeneram o percurso natural da vontade geral nas assembleias, impedindo que o bem comum emane e prevaleça desses encontros. A lei emitida à custa dessa degeneração refletirá os interesses partidários e não o interesse comum. Ao obedecerem tal lei, os cidadãos não estarão se sujeitando à sua vontade; e, considerando que ser livre é obedecer à sua própria vontade, a cidadania deixa de ter sentido, visto que essa nova conjuntura suscita a dependência pessoal. Em outros termos, o cidadão perde a liberdade porque passa a depender de uma vontade alheia à sua. Tendo em vista que a liberdade ocupa o coração da República, pode-se inferir que, ao introduzir a corrupção nas assembleias, as facções inexoravelmente pervertem

o corpo soberano, destruindo tanto o interesse comum quanto a liberdade, e conduzindo a ordem republicana a um colapso.

Assim, podemos constatar que o alvorecer de facções produz um efeito cascata na República, a saber, ao corromper a vontade geral também compromete o interesse comum e a liberdade e, inevitavelmente, a integridade da *ordem política justa*. Desse modo, compreende-se que a rejeição de Rousseau às facções se ancora na ideia de sensatez, revelando um acautelamento, pois, pode-se considerar que, ao prever as prováveis consequências devastadoras que o nascimento de facções fatalmente causaria à República, é possível pressupor do pensador genebrino um julgamento ser mais prudente ao preconizar com rigor a vedação das facções do que permitir o jogo político fomentado pelas facções, ou mesmo recepcionar o risco indubitável que elas poderiam ocasionar.

3.2 Os Efeitos

O mapeamento que realizamos atinente aos três fenômenos: o tempo, a desigualdade social e as facções – móveis propulsores do surgimento da corrupção política na República -, demonstra um problema clássico que afeta os vários regimes políticos, mas, quiçá, em maiores proporções o regime republicano⁴⁹⁶. Justificativa pela qual esse foi o caminho escolhido, ainda que atípico, porém viável, para se constatar o vínculo de Rousseau com a corrente republicana. Tal caminho possibilitou-nos uma compreensão ampla de como esses fenômenos podem causar a corrupção, a maneira como a teoria política rousseauísta os compreende e, ao mesmo tempo, corroborar a tese de que é razoável reconhecer a associação de Rousseau ao pensamento republicano por intermédio do estudo da corrupção política. A partir de agora buscaremos analisar quais são os efeitos da corrupção política na República.

⁴⁹⁶ Justificaremos esse ponto de vista ainda nesse tópico.

3.2.1 Uma Consequência Devastadora

Ponderamos que, antes de se explicitar⁴⁹⁷ quais são os efeitos da corrupção para a República, esse é o momento apropriado para confirmar que a presente investigação gravita em torno de dedutivas inferências ancoradas à filosofia rousseauiana sobre as raízes da corrupção. Isso significa reiterar que o afinco empreendido até aqui foi o de demonstrar as presumíveis causas que contribuem para o despontar da corrupção. O que nos permitiu igualmente vislumbrar as suas prováveis consequências.

Os fenômenos escolhidos para pensar a corrupção política como vereda perfilhadora de Rousseau à estirpe de pensamento político republicano que perpassam várias de suas obras - foram observados na explanação predecessora. Tal explanação serviu como apoio para articularmos a obra *Do Contrato social*, que confere uma centralidade à temática da corrupção política, com os textos em que a corrupção aparece pelas primeiras vezes, a saber, no *Primeiro* e *Segundo Discursos*, assim como na *Economia política* e no *Manuscrito de Genebra*. Essa metodologia de comparação e cotejamento nos permitiu acompanhar a maturação do pensamento de Rousseau e os desdobramentos da problemática catalogada. Juntamente, por meio dela, buscou-se suporte em alguns intérpretes de peso que colaboram expressivamente para a elaboração da nossa análise. Sendo assim, e tendo em vista que a corrupção política é um problema de extrema gravidade que incide sobre o regime republicano, observa-se que a sua investigação na teoria rousseauísta tem nos possibilitado confirmar a filiação do filósofo genebrino à tradição republicana. Logo, admitindo-se a necessidade de se entender as consequências da introdução da corrupção na República, indagamos: quais são os efeitos da corrupção política na República à luz do pensamento de Rousseau? Examinar essa questão exige-nos rememorar alguns pontos de cada fenômeno motivador da corrupção.

Começamos então retomando o extrato acerca da transitoriedade ou do tempo

⁴⁹⁷Ao examinar no tópico anterior os fenômenos ou as causas que despertam a corrupção não nos dedicamos a investigar as consequências. Nesse tópico pretendemos demonstrar quais são essas consequências.

como fator preponderante para a degenerescência das ordens políticas. Em se tratando dessa causa da corrupção, Rousseau, como foi dito, ao assumir o pressuposto de que os regimes políticos tendem a perecer, e ao comparar o corpo político ao corpo humano, remonta, sobretudo, às reflexões promovidas por Platão e Políbio na Antiguidade. Ambos os autores promovem uma fecunda investigação sobre essa inclinação natural que marca as constituições políticas e analisam com consistência como os principais modelos se corrompem. É plausível a maneira que, na modernidade, o pensador de Genebra absorve esse pressuposto, enfatizando o prognóstico nada favorável às ordens políticas com base no presumível envelhecimento e na convicção indubitável da morte do corpo político, tal como se dá com o corpo humano. A hipótese rousseuniana é justificada pelo fato de que as constituições políticas são resultados do trabalho humano e não se pode fornecer um caráter eterno a obras desse tipo. Retomado tal cenário, o que mais nos interessa nesse momento é ressaltar o efeito que essa causa de corrupção pode fomentar. Em Rousseau, certifica-se que o pressuposto das intempéries do tempo circunda em torno das tensões que surgem, com a passagem do tempo, na relação entre o governo e o corpo político ou soberano. Primeiramente, recordemos: o filósofo afirma que o governo tem a propensão de usurpar o soberano. Quando essa usurpação se instala, isto é, a partir do momento em que o governo corrompe o soberano, o pacto que deu origem ao corpo político invalida-se. Mas, por que exatamente ele torna-se inválido? É preciso lembrar que o soberano desempenha o poder legislativo e ocupa o centro da República. Sabemos que os partícipes desse corpo são cidadãos livres, isso significa dizer que participam ativamente da vida pública e obedecem a sua própria vontade, pois o que há de comum à vontade dos cidadãos é a vontade geral. Assim, quando o governo apodera-se do soberano, ele impõe a sua vontade. Uma vontade diferente da vontade soberana.

Em segundo recordemos que ao se perscrutar a reflexão oferecida por Rousseau sobre a desigualdade social, e como ela desencadeia a corrupção, foi possível confirmar que o autor do *Contrato social* dispara rigorosas críticas à desigualdade e firma sua oposição a ela. A divergência empregada por ele tem centralidade na alegação de que a desigualdade social se configura em incentivo para a concentração de riqueza daqueles que já são ricos e esse fator alavanca o

aparecimento do luxo, que corrompe tanto o rico quanto o pobre. O primeiro, pela ganância de ter ainda mais riqueza, enquanto o segundo, por ambicionar ter o que não tem. Rousseau acrescenta, além do mais, que o acúmulo de riqueza produz uma conjuntura deplorável, fazendo com que um homem, convém lembrar, seja constringido a se vender a outro. Nesse caso, nota-se que a corrupção é resultado de um desdobramento que se origina da desigualdade social - reconhecida como uma diferença assombrosa entre ricos e pobres – fabricante do luxo (acúmulo, ostentação de riqueza e apatia cívica) e, por conseguinte, da corrupção. O posicionamento rousseauísta em relação à desigualdade se sustenta não somente por ela propagar a corrupção; mas, também, porque em uma República a desigualdade gera um desinteresse dos cidadãos pelos negócios públicos, uma vez que seus interesses estarão direcionados para questões de cunho privado, intrinsecamente coadunado ao desejo de possuir riqueza. Mais do que isso, ao produzir o luxo e forjar a corrupção, a desigualdade social cria condições para que um homem recuse um fundamento republicano imprescindível: a liberdade política. Isso significa que por alimentar preocupações fundamentalmente relacionadas com assuntos da vida pessoal, o homem se tornará apático no que tange a sua participação ativa nas questões públicas.

Tendo recuperado os dois elementos (tempo e desigualdade), julgamos apropriado retomar agora alguns aspectos da terceira causa da corrupção, as facções. O tema das associações parciais ou facções, como se delimitou, e que encontra presente em várias obras de Rousseau, se apresenta como um objeto de análise bastante polêmico e alvo de duras críticas. A rigor, as facções representam um perigo para a prevalência de uma noção de relevância incontestada na abordagem republicana rousseauísta: a vontade geral. Sabemos que essa se define como o reflexo do que há de comum entre as vontades dos cidadãos, se direciona para a utilidade pública, é sempre certa e tem no bem comum o escopo a ser alcançado. Sua prevalência nas assembleias públicas demanda, acima de tudo, que os cidadãos deliberem por si mesmos e de acordo consigo mesmos, assim, acredita Rousseau, eles serão capazes de reconhecer a vontade geral na assembleia e conferir seu voto em conformidade com ela. Ao reverso dessa conformidade consigo, viu-se que a vontade geral depara-se constantemente com o risco do surgimento de divisões em seu seio. Tais divisões

almejam garantir o domínio de interesses particulares de grupos e corrompem a tendência natural da assembleia, que é a de enunciar o bem comum. Rousseau compreende o alvorecer desses grupos como algo extremamente deletério para a elaboração da vontade geral, uma vez que eles modificam o núcleo de tal vontade ao serem orientados por uma vontade particular. As facções viabilizam conchavos que precedem as assembleias e assim demarcam a sua influência e prenunciam a alteração da vontade geral. As assembleias, por conta disso, terão como corolário a primazia dos interesses particulares de um grupo, o que obstruirá as expressões plurais convergentes das quais emanam o bem comum e constroem a unidade, tal como é o suposto para a vontade geral. Daí resulta que a lei oriunda dessas assembleias, que teria a incumbência de refletir o interesse comum e salvaguardar a liberdade, reverberará os anseios de um grupo.

À custa desse compêndio, acreditamos que já é possível entender as razões pelas quais a corrupção política é um problema prejudicial para a República. Uma vez que o foco explorado atentamente, visando as causas da corrupção, nos permitiu identificar seus efeitos mais evidentes e por quais motivos eles podem ser considerados para ela desastrosos. Ao examinar os três fenômenos causadores da corrupção política na perspectiva rousseauísta verifica-se que, embora cada um se apresente de maneira singular, seus resultados se confluem em um único efeito devastador. Trata-se de uma confluência que vai se tornando tangível na medida em que vamos examinado, comparando e cotejando as causas da corrupção política no regime republicano. A título de comparação, ao examinarmos, em primeiro lugar, o fenômeno temporal ou à perecibilidade das ordens políticas constatou-se que em longo prazo o governo empreende um esforço usurpador contra o soberano, fomentando assim tensões inevitáveis entre eles. Tais tensões resultam na corrupção do soberano pelo governo. Em segundo, no que diz respeito à desigualdade social, observamos que ela gera o luxo e, conseqüentemente, a corrupção. Em terceiro, verificamos a existência das facções que, aos olhos de Rousseau, são grupos que se formam para garantir seus interesses nas assembleias populares e para isso estabelecem acordos prévios que confrontam a vontade geral e comprometem aquele que deveria ser o seu resultado natural. Em síntese, o primeiro efeito incisivo que emana da perecibilidade é a usurpação da soberania; já o da desigualdade, é a

dependência pessoal, ao passo que o das facções, é a alteração do bem comum. Mas, em última instância, os efeitos convergem ao mesmo resultado: a perda da liberdade republicana⁴⁹⁸, porque eles violam a autenticidade e a autonomia⁴⁹⁹ do cidadão. Em síntese, os cidadãos perdem a liberdade quando há uma prevalência da vontade do governo sobre a vontade soberana, também perdem a liberdade quando a desigualdade os conduz a vender sua liberdade e finalmente quando a vontade geral é modificada.

A perda da liberdade republicana se dá nesses casos porque, cumpre lembrar, ser livre é sujeitar-se à própria vontade e nas causas de corrupção selecionadas o cidadão passa a obedecer a uma vontade alheia à sua. A corrupção, portanto, tem como efeito a dependência pessoal e a subordinação do corpo coletivo, mais precisamente a amputação da liberdade na República. Considerando que a liberdade é o coração do regime republicano, a sua perda, proveniente da corrupção, instala uma paralisia na República e prenuncia sua queda. Em decorrência disso, pode-se deduzir que na objeção do autor genebrino às causas decisivas da corrupção há, como pano de fundo, uma preocupação em demonstrar que o maior prejuízo causado pela corrupção à República é a violação da liberdade. Portanto, a corrupção política é um problema de extrema gravidade porque arruína o fundamento medular da República conduzindo-a fatalmente ao declínio, transformando-a em um regime corrompido e com valores que contrastam aos republicanos. O regime originário dessa transformação é indigno de ser chamado de “republicano”, visto que viola os princípios que os constituem.

Ao mesmo tempo em que reconhecemos o efeito mais drástico da corrupção, atestamos que Rousseau parte da premissa de que nenhum regime político dura para sempre, e pode-se inferir como resultado na análise de sua teoria, a partir dessa constatação, que o mais importante é que a República tenha durabilidade. Destarte, sendo a liberdade o fundamento primordial da República e, admitindo que a corrupção política seja uma ameaça frontal à ela e, conseqüentemente, coloca em risco a sobrevivência da República, convém perguntar: há, no pensamento de Rousseau, a

⁴⁹⁸ Vale recordar que se trata daquela liberdade constituída de duas partes: a liberdade política (participação do cidadão na elaboração da vontade geral) e a liberdade civil (obediência às leis). Aqui optamos por enfatizar o seu caráter republicano usando o termo adotado por Viroli (2002).

⁴⁹⁹ Como se viu ao tratar do conceito de liberdade no segundo capítulo, a autenticidade e autonomia são aspectos do agir de acordo com a própria natureza.

presença de medidas ou providências capazes de impedir o alvorecer da corrupção política na ordem republicana? Se elas existem, podem, de fato, contribuir para a conservação da República em longo prazo? É o que será analisado no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

PROVIDÊNCIAS E MEDIDAS CONTRA A CORRUPÇÃO POLÍTICA

No capítulo anterior nos empenhamos em analisar as três principais causas da corrupção política e pôde-se certificar o efeito mais devastador que elas instauram na República: a perda da liberdade. O que fatalmente tende a conduzir a ordenação política à bancarrota. Como se tem visto na análise, o conceito de corrupção ocupa uma posição central na constelação política aludida e tem uma incumbência estruturante, motivo pelo qual buscou-se comprovar o vínculo de Rousseau com a vertente política republicana pois, conforme se atestou no primeiro capítulo, a corrupção também se apresenta como um problema imprescindível e de extrema gravidade no alicerce teórico dos principais expoentes dessa vertente. Ao percorrer-se, no capítulo anterior, o terreno das possibilidades, almejando explicitar os perigos da corrupção política na República para, assinalar, dessa maneira, o laço rousseauísta com a tradição, constatou-se que, por se tratar de obras humanas, todas as ordens políticas tendem a ruína desde seu nascimento. Em decorrência dessa constatação, o objetivo de Rousseau nos parece ser a preservação da República em longo prazo, ou seja, avaliamos que a sua preocupação se estrutura tendo como ponto nevrálgico a durabilidade da ordem republicana e não sua eternidade. O capítulo é encerrado com indagações a respeito da possibilidade de existência de medidas e providências capazes de protelar o advento da corrupção e assim assegurar a longevidade da República. Em princípio, faz-se necessário afirmar que ao delinear os fundamentos políticos da ordenação republicana – no segundo capítulo - foi possível vislumbrar, ainda que sutilmente, a necessidade de mecanismos que conferissem mobilidade à engrenagem republicana e instrumentos que impulsionassem os seus cidadãos a agirem em simetria com tais fundamentos. Esse vislumbre prematuro nos permitiu, naquele momento, conjecturar assertivamente acerca da existência de tais instrumentos ou dispositivos e inferir que eles ainda exigem um exame pormenorizado. Uma devida análise destes instrumentos também poderá valorizá-los, como outros pontos possíveis, para realizar definitivamente a associação do filósofo

genebrino à tradição republicana. Sendo assim, a seguir perscrutaremos as providências apresentadas por Rousseau com a finalidade de salvaguardar a conservação da República, a saber: a figura do legislador, algumas instituições republicanas, a virtude cívica e a festa popular.

4.1 AS MEDIDAS E PROVIDÊNCIAS

4.1.1 A Função Republicana do Legislador

O desafio para a consolidação do pacto social, a exposição dos fundamentos políticos republicanos e similarmente o desassossego no tocante à ameaça iminente de que a corrupção política penetre na República e a solape ressoam como preocupações, tais que, presume-se, orientam Rousseau no capítulo VI do Livro segundo do *Contrato social* a delimitar a sua teoria da lei a fim de, na sequência, apresentar-nos a complexa figura do legislador. No capítulo mencionado, o nosso autor advoga peremptoriamente que o pacto fabrica o corpo político, no entanto, ele requer dinamismo e vontade, os quais poderão ser adquiridos apenas por intermédio de uma legislação capaz de assegurar a igualdade e a liberdade e confeccionar o bem comum.

Ao abreviar o tema da lei no *Emílio*, que desembocaria posteriormente no *Contrato social*, Rousseau defende que um esclarecimento sobre o que venha a ser a lei é um assunto ainda novo. Assumindo tal posição, o pensador sugere que vai oferecer um subsídio completamente original no que diz respeito à definição de “lei”. Em vista desse posicionamento, protagoniza um confronto direto com seus predecessores que trilharam um caminho tradicional ao investigarem a concepção de lei, tendo como finalidade cotejar a lei natural e a lei positiva ou, então, à maneira de Montesquieu, que absorveram as leis como elas são, desejando examinar estritamente seus encadeamentos com conjunturas geográficas, ambientais e sociais.

Na medida em que recusa uma correspondência entre a lei natural e a lei civil, apoiando-se no pressuposto de que sendo o resultado de uma aliança as leis são destituídas de outro manancial, Rousseau contesta-os, afirmando que não basta compreender como os homens elaboram as leis, mas o que interessa realmente é

inteirar-se sobre como elas devem ser, considerando especialmente sua gênese e natureza. No decurso dessa contenda, o autor genebrino depois de aprimorar sua teoria contratualista e depreender a organização e o eixo de sustentação da República, nota a indispensabilidade de lhe empreender movimento para o seu funcionamento adequado.

Rousseau alega que a República exige convenções e leis para consubstanciar os direitos aos deveres e nos recorda que sendo a ordem republicana um regime de leis, todos os direitos devem ser igualmente estabelecidos pelas leis. Lembra também que não existe vontade geral quando se tem como escopo um objeto particular, somente ao ser direcionado para o geral, como se tem enfatizado. Outorga, por derradeiro, o nome de “lei” ao ato pelo qual todo o povo delibera tendo em vista a ele mesmo, a saber, numa situação na qual se sobressaia a indivisibilidade do todo. Nesse caso, o objeto em que a lei foi designada pode ser considerado geral e uniforme no que tange à vontade que a prescreveu.

A advertência expressa por Rousseau sobre o critério do objeto das leis se orientarem somente pela generalidade repousa em sua perspectiva, de que em hipótese alguma a lei deve destinar-se especialmente a um único homem ou grupo de homens. Ela poderá estabelecer a existência de privilégios, escreve o autor, todavia, não é de sua alçada favorecê-los de maneira nominal. Em outras palavras:

(...) a lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém; a Lei pode estabelecer diversas Classes de Cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; pode estabelecer um Governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei ou nomear uma família real. Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo. (ROUSSEAU, 1964, p. 379).⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ (...) la loi peut bien statuer qu'il y aura des privileges, mais elle n'em peut donner nommément à personne; la loi peut faire plusieurs Classes de Citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis; elle peut établir un Gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi ni nommer une famille royale; em um mot toute fonction qui se rapporte à um objet individuel n'appartient point à la puissance législative. CS, II, VI. OCR3. (Tradução nossa).

Por meio dessa afirmação, se confirma a premissa de que as leis se configuram em atos da vontade geral e que nenhum partícipe da República tem o direito de se situar acima delas. Ao mesmo tempo, nos reporta à concepção rousseauísta republicana de que ser livre é ser partícipe do corpo legislativo (participar da elaboração das leis legítimas) e estar sujeito às leis quando elas reverberam a vontade pública – aquela de qualquer cidadão – e não à de uma vontade arbitrária.

Temos difundido que Rousseau denomina de “República” qualquer Estado regido por leis independente da forma de governo, pois defende que essa constituição política possui legitimidade e nela há domínio do interesse público. Em seu pensamento, pode-se observar que os membros associados ao corpo político serão responsáveis por regularizar as condições que guiarão a sociedade. Entretanto, mediante essa declaração, o filósofo genebrino apresenta, também, dúvidas sobre a capacidade do povo em regulamentar tais condições, acerca de qual instrumento expressará sua vontade e como procederá em situações prementes. Enfim, indaga-se: de que maneira uma população incipiente e ainda destituída da capacidade de discernimento – uma *multidão cega* -, e que amiúde desconhece a sua vontade⁵⁰¹ pela inaptidão de identificar o que lhe condiz, poderá realizar uma tarefa tão complexa e árdua como a elaboração de um sistema de legislação? Ambicionando investigar essa questão, o autor do *Contrato* nos remete a alguns dos axiomas que formam seu edifício teórico, tais como: o povo sempre deseja o seu próprio bem, mas nem sempre consegue reconhecê-lo ou, a vontade geral é sempre certa, todavia, o arbítrio que a conduz frequentemente carece de esclarecimento. A partir dessas inquietações, Rousseau expõe a célebre lição conclusiva:

É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do

⁵⁰¹ Que além de ser sua, diz respeito ao bem público.

entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador (ROUSSEAU, 1964, p. 380).⁵⁰²

Assim, vê-se a origem da necessidade de um legislador que desempenhará uma função decisiva na República. Seu encargo será o de estimular a formação de cidadãos que serão responsáveis pela elaboração e cumprimento das leis⁵⁰³.

Destarte, a partir de agora se buscará compreender quem é essa figura e suas principais características. Como esboçamos⁵⁰⁴ no primeiro capítulo, sua especificidade mais evidente - e que o torna um homem extraordinário - é a sua capacidade de transformar a natureza humana. Mas, antes de entender o real significado dessa habilidade deve-se procurar entender outras peculiaridades que compõem o legislador sob a verve de Rousseau.

O cidadão de Genebra abre o capítulo VII do segundo livro do *Contrato social* realçando que para se encontrar as normas de sociedade mais apropriadas aos organismos políticos seria imprescindível a presença de uma inteligência superior⁵⁰⁵. Alguém capaz de interpretar as paixões humanas e eximir-se delas, igualmente que não possua qualquer tipo de vínculo ou envolvimento com a nossa natureza, mas que, ao mesmo tempo, seja hábil o suficiente para compreendê-la em sua intimidade. Um homem ao qual a felicidade não esteja inerente à do povo, no entanto, apesar disso, que tenha a disposição de se empregar na tarefa de produzir um sistema de legislação sem almejar um prestígio imediato. O autor polemiza ainda com sua peculiar

⁵⁰² Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux e les terms, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voyent le bien qu'ils rejettent: le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides: Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut. Alors des lumieres publiques resultes l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la necessite d'um Législateur. CS, II, VI. OCR3. (Tradução nossa).

⁵⁰³ Em outras palavras, "transformar a natureza humana".

⁵⁰⁴ No primeiro capítulo (p.50) tratamos brevemente sobre o legislador em Rousseau e o comparamos de maneira resumida com o legislador de Maquiavel.

⁵⁰⁵ Apesar de a retórica rousseauísta parecer se referir a alguém superdotado intelectualmente, como destaca Lourival Gomes Machado em nota de rodapé da edição brasileira (Os Pensadores), as idiossincrasias extraordinárias que Rousseau confere ao legislador tratam mais do conteúdo e propósito de seu empreendimento do que propriamente das particularidades que lhe são naturais. Evidentemente, elas não podem ser negligenciadas.

estilística: “seriam necessários deuses para dar leis aos homens”. (ROUSSEAU, 1964, p. 381).⁵⁰⁶

Com o objetivo de explicitar as dificuldades de se encontrar um grande legislador, Rousseau traça inicialmente uma comparação entre essa figura e a do estadista, retomando a Platão⁵⁰⁷, que revela em o *Político* o quão raro é um verdadeiro estadista e os desafios de se encontrá-lo. O autor do *Contrato* assinala que se é difícil encontrar um estadista admirável, mais ainda é reconhecer um legislador excepcional. Enquanto o estadista tem a incumbência de encaixar as peças do aparato político e conferir-lhe a dinâmica, isto é, executar a função de um trabalhador operacional, o legislador é o gênio⁵⁰⁸ inventivo da engrenagem republicana - no vocabulário rousseauiano: “o mecânico que inventa a máquina” (ROUSSEAU, 1964, p. 381)⁵⁰⁹. Para ratificar seu ponto de vista, o genebrino traz à tona as palavras ditas por Montesquieu⁵¹⁰ no capítulo I, nas *Considerações*, onde se lê que as sociedades se originam mediante a presença dos chefes das repúblicas, são eles que engendram a instituição e, posteriormente, a mesma fabrica os estadistas.

⁵⁰⁶ Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes. CS, II, VII. OCR3. (Tradução nossa). Convém dizer que, na nossa interpretação, a linguagem utilizada por Rousseau, marcada por alusões aos deuses, tem como finalidade grifar o cunho frequentemente prodigioso da vida coletiva. Nesse sentido, o legislador pode ser considerado um homem dotado de uma consciência apurada para entender as necessidades comuns de um povo. Ver mais em Roger Masters (1968) e Raymon Polin (1964). Resgataremos essa ideia mais adiante.

⁵⁰⁷ Embora Rousseau cite Platão – que traça o perfil clássico do legislador nas *Leis* e no *Político* -, cumpre frisar, com base nos estudos de Roger Masters (1998), as significativas diferenças entre os legisladores apresentados por ambos os filósofos. O intérprete em questão defende que a concepção platônica equivale a de um legislador político-estadista, enquanto a rousseauiana se inscreve como uma noção que se assemelha a uma espécie de pedagogo político. Para Masters, Rousseau desconstrói a personificação clássica do legislador ao apresentar a figura de um legislador na qual se nota uma ênfase no caráter criativo da razão humana. O genebrino fundamenta sua concepção no pressuposto de que a obediência pode ser deslindada a partir da liberdade e da vontade. O republicanismo de Rousseau confere primazia ao consentimento voluntário popular das leis amparado na vontade geral. E as leis que não tem esse consentimento, diferentemente da opinião de Platão, não podem ser consideradas leis. Visto que em Rousseau o conhecimento no terreno da política não é preceito exclusivo da melhor constituição, em decorrência disso, o cidadão de Genebra isenta o legislador da responsabilidade de demarcar aquele que seria o melhor regime e entende sua função como uma ciência da prudência que o possibilitará compreender as especificidades do povo ao qual ele se direciona.

⁵⁰⁸ Para ver mais sobre a concepção de gênio criativo em Rousseau, sugerimos a leitura do livro: *Rousseau ou la conscience sociale des lumières*, Éliane Martin-Haag (2009).

⁵⁰⁹ Le mécanicien qui invente la machine. CS, II, VII. OCR3. (Tradução nossa).

⁵¹⁰ Raymond Polin (1964) lembra que Montesquieu, no livro II *O Espírito das leis*, enuncia admiração à genialidade dos grandes legisladores que são capazes de educar os povos dando leis favoráveis a estabilidade e a grandeza.

Salinas Fortes (1976) nos esclarece que cabe ao legislador dar à luz a máquina artificial do Estado uma vez que ele tem a incumbência de sugerir leis. O estudioso, todavia, postula uma problematização de extrema pertinácia, quando equaciona, em outros termos, a seguinte questão: o surgimento do legislador na conjuntura política não contradiz a soberania do povo firmada precedentemente⁵¹¹? Afinal, se remontarmos ao capítulo VI do Livro II do *Contrato social* pode-se verificar que o poder de elaborar as leis compete apenas ao povo reunido, tendo em vista que as leis se configuram em atos da vontade geral. Salinas, alicerçado nos comentários de Vaughan (1962), acrescenta ainda que na perspectiva rousseauísta as leis depreendem-se em uma condição da associação civil na qual o povo, sujeito às leis, também seja o seu autor. O escritor de *Rousseau: da teoria à prática* explica que em contextos nos quais o povo é incapaz de realizar o que o bem público exige, ele não terá, indubitavelmente, competência para formular um conjunto de leis. Dessa incapacidade emana a necessidade da imprescindível figura mediadora do legislador. Contudo, mesmo que o direito de formular as leis diga respeito à alçada do povo, nessa conjuntura o direito por si só não basta; o poder de realização da tarefa torna-se decisivo e é justamente esse poder, devido as suas limitações, que o povo carece.

Salinas registra que a contradição só existe aparentemente. Ele justifica que a posição de Rousseau baseia-se numa alteração de perspectiva: “o povo *real*” se distingue do “povo *ideal*” que se associa no pacto fundamental⁵¹². Ora, entre o povo e a multidão cega há um oceano a ser navegado sob a ingerência do legislador. No tocante ao direito, lembremos que apenas ao povo convém fixar as condições da associação, da mesma forma o direito avaliza que a vontade geral não pode ser representada por ninguém além do próprio povo. Entretanto, nessa estrita situação, o povo ainda é uma massa destituída da capacidade de discernimento. Uma massa constituída de indivíduos pautados unicamente pelos seus interesses mais prementes, portanto, inábil na fabricação do corpo político, logo, precisa de alguém que a auxilie a

⁵¹¹ Isto é, do pacto de associação.

⁵¹² Em nosso entendimento, não se trata simplesmente de distinguir um povo real de um povo ideal, mas sim de uma mudança do indivíduo – perfeito e solitário. Além disso, como bem identificou Milton Meira (1984) – com quem estamos de acordo –, dentro do *Contrato social* há uma mudança no nível do discurso, isto é, uma passagem do “dever ser” para um programa de ação, na medida em que Rousseau demonstra preocupações com situações reais.

identificar a vontade geral, isto é, carecem de um guia⁵¹³.

Vale rememorar que o pacto é um “instante” e, em decorrência disso, não consegue transformar instantaneamente àqueles seres que contratam em verdadeiros cidadãos. Julgamos, a partir dessa recordação e considerando a interpretação de Milton Meira, *Entre a escala e o programa*, que o legislador deve ser compreendido como uma figura que transita entre o ideal e o factual. Ele representa essa transição – do dever ser à proposta de ação⁵¹⁴. Sua tarefa sucede da necessidade de desenvolver as capacidades necessárias à vida em comum que ainda carece naqueles seres primitivos que criam o Estado civil. Cumpre também sustentar rigorosamente que o legislador não tem poder de soberania, pois em sua estrita acepção a soberania pertence ao povo. A função do legislador também se distingue tanto da do governo quanto da do magistrado, que tem como atribuição respectivamente a aplicabilidade das leis em circunstâncias particulares ou por intermédio de decretos. Observa-se na filosofia de Rousseau que a figura do legislador atua como suporte para a aquiescência das leis e serve igualmente como espinha dorsal de sustentação da soberania e do governo. Em se tratando da lei, que Cassirer (1932) considera a pedra angular do sistema político rousseauísta, é interessante ressaltar que o legislador as recomenda aquelas que avalia serem convenientes a um povo específico, mas quem delibera e as sanciona é o povo.

Recapitulando o fio da explanação oferecida por Rousseau, nos deparamos com um extrato medular concernente à função do legislador - mencionado de maneira sumária no primeiro capítulo, e mais recentemente na introdução do exame sobre essa emblemática figura: o da sua referida capacidade de transformar a natureza humana. Enrobustecendo a ilustração do legislador como o mecânico inventivo da República, dotado de notável talento para edificar a máquina política, o nosso autor preconiza que quem se atreve a assentar as bases ou propriamente fundar a instituição de um povo, deve ter a capacidade de transformar a natureza humana. Mas

⁵¹³ Alguém capaz de fomentar a construção de um espírito público em cada cidadão, como destacaram Derathé (1964) e Raymond Polin (1964).

⁵¹⁴ Se, por um lado, a figura do legislador faz bastante sentido quando trata dos homens como são e deixa claro a necessidade de formá-los para a vida coletiva. Por outro lado, a leitura do texto de Milton Meira, estabelece indagações a respeito de leituras desacertadas que veem o *Contrato social* exclusivamente como um programa político ao invés de uma escala de referência que nos fornece munção para julgar as instituições políticas.

em que consiste essa mudança de natureza à qual Rousseau se refere? Deve-se lembrar de que a perspectiva política rousseauiana concebe cada indivíduo como um todo perfeito e solitário e o seu ingresso no corpo político o inscreve como partícipe de um todo maior. É precisamente nesse ponto que o legislador começa a efetuar seu encargo instalando uma vicissitude na natureza humana, em outras palavras, a promover uma transição da constituição plena de cada indivíduo solitário à uma vida coletiva.

Em Rousseau, o legislador suscita a socialização dos indivíduos e tem a destreza indispensável para depreender a necessidade crucial desse encadeamento. Assim, por meio do seu talento e disposição ele auxiliará os indivíduos nessa passagem. A complexa tarefa demanda que os indivíduos substituam seus ímpetos naturais desmedidos por parâmetros de conduta que dizem respeito a todos e sejam eficientes em prepará-los para a vida republicana. Rousseau argumenta que a gradativa dissipação dos impulsos naturais contribuem diretamente para a fortificação dos princípios coletivos e a consolidação e durabilidade da instituição política nascente. Desse modo, quanto mais cada indivíduo se reconhecer como cidadão parte de um todo maior e igual aos seus concidadãos, mais próxima da perfeição estará à legislação.

Em face do que significa essa transformação da natureza humana, Céline Spector (2015) atribui ao legislador duas funções: uma, cognitiva, na medida em que ele auxilia o povo a identificar o bem público, e outra afetiva, correlacionada à desnaturalização que ele promove no homem. A intérprete recorda que o legislador tem por mister fundar o espírito social⁵¹⁵ que deverá reger a República. Para imprimir durabilidade à instituição política, caberá a ele esforçar-se no desempenho de sua função e balizá-la nos costumes e na opinião pública⁵¹⁶. O legislador se ocupará de

⁵¹⁵ Isso significa que, mais do que recomendar leis, a função do legislador é, sobretudo, a de contribuir para a formação de cidadãos dotados de espírito público. Estamos em plena conformidade com Céline Spector. Interpretação similar também foi apresentada por Derathé no artigo *L'homme selon Rousseau*.

⁵¹⁶ Ao investigar a simetria entre o escritor político e o legislador e defender a hipótese de que ambos se colocam como inventores que desempenham uma função praticamente acima das forças humanas, Milton Meira do Nascimento (1997) preconiza que tendo em vista que a opinião pública se esquia de todo tipo de pressão, independente de elas se originarem das leis ou das autoridades, intervir sobre ela se configura em um dos encargos mais árduos e seus efeitos recorrentemente são fortuitos. E sinaliza que: “a ação do legislador sobre a opinião pública será sempre no sentido de preservar o julgamento do público para que ele acerte na escolha do bem público. Essa tarefa será a de não deixá-lo perder a memória dos tempos da fundação. O que importa aqui também é que o corpo político não se desfigure.

convencer o povo da importância salutar das leis que ele propõe e de submeter a natureza dos indivíduos a uma metamorfose, isto é, transformar o homem em cidadão. Rousseau tenciona que o legislador viabilize uma desnaturalização do homem, como escreve no *Manuscrito de Genebra*, e a reitera no *Contrato*, para fazer com que *cada indivíduo, perfeito e solitário* passe a se compreender como parte de um todo maior. Em divergência a Hobbes e Locke, Rousseau não julga que o poder deva buscar a preservação dos direitos naturais abanando meios de saciar os interesses dos indivíduos. Em sua opinião, o organismo político deve perpetrar uma íntima mutação da natureza humana, transmutar a natureza dos interesses dos indivíduos, conferir novos status às suas paixões. Por conta disso, pode-se admitir que na visão do genebrino a edificação do corpo político é tida como uma transformação. Como ele mesmo escreve no *Emílio*, o mecanismo político deve produzir uma nova humanidade, na qual os sentimentos naturais sejam substituídos por sentimentos cívicos. E cumprirá à figura do legislador se esforçar para ensejar essa mudança de perspectiva.

Para Salinas Fortes (1976), a transformação da natureza humana exposta por Rousseau encontra-se diretamente ligada à ideia de que o legislador deverá agir sobre os associados envolvidos no pacto social com o objetivo de mudar o princípio que usualmente orientam suas ações, a saber: deve impossibilitar que o amor próprio se sobressaia efetivamente como a paixão individual preponderante. Se não existe República sem cidadãos, cumpre ao legislador contribuir para formar cidadãos; dito de outra forma, deve converter o homem natural – perfeito e solitário – em uma parcela da totalidade social. Partindo do pressuposto de que Rousseau compreende os homens como eles, de fato, são, a necessidade de estruturar a sociedade embasada na prevalência da vontade geral requer precipuamente a presença do legislador. Isto porque a fundação de uma ordem política justa reclama que os membros pactuantes sejam conduzidos por um homem extraordinário que indique os caminhos a serem percorridos e assole, mediante uma abordagem pedagógica, as predisposições presentes na natureza dos indivíduos que possam impedir a consolidação da unidade

A educação pública, nesse contexto, será um trabalho de preservação do espírito de fundação, em que o povo se apresenta com uma vida artificial, resultante do pacto de associação. O procedimento do educador do *Emílio* é aqui imitado pelo legislador”.

do tecido social.

Dessa habilidade de transformar a natureza humana, entende-se claramente porque, para Rousseau, o legislador é um homem extraordinário. Deve-se observar que essa idiosincrasia condiz ao seu talento e não à função que ele desempenha. Convém esclarecer ainda que tal figura não tem poder de magistratura nem tampouco de soberania⁵¹⁷. O genebrino nos alerta para o risco dos legisladores que se tornam governantes, em sua percepção, aqueles legisladores que acumulam esses poderes⁵¹⁸ tender a se tornar tiranos⁵¹⁹. Justificando sua posição, Jean-Jacques julga que quem governa os homens não deve legislar, e o contrário também não deve acontecer, pois a aglutinação de poderes geraria leis embasadas em paixões individuais que reproduziriam injustiças; portanto, seriam deletérias à integridade da República. Em síntese, demarca sua concepção:

Aquele que redige as leis, não tem nem deve ter nenhum direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. (ROUSSEAU, 1964, p. 383).⁵²⁰

Destarte, atesta-se o caráter específico da ação empregada pelo legislador e a sua confluência com à vontade geral. Uma vez que tem uma capacidade magistral de recomendar leis em consonância com o bem comum do povo. Admite-se, em

⁵¹⁷ Como temos ressaltado, o legislador indica leis, mas sua principal função é o de trabalhar para formar cidadãos depositários de espírito público.

⁵¹⁸ Legislativo e executivo.

⁵¹⁹ Polin (1964) nos lembra que a função do legislador em Rousseau não é a de fundar um Estado e governar os homens, tampouco de ser por um tempo legislador e soberano, como no caso do fundador do Estado nos *Discursos*, de Maquiavel. Sua função é, como temos visto, a de transformar a natureza dos homens, fazendo-os cidadãos apropriados à República. O legislador atua fornecendo um projeto político para um povo, sugerindo leis adequadas para se instituir um Estado e contribuir na formação dos cidadãos. Não obstante, o próprio Rousseau deixa nítido que o legislador não tem lugar na constituição que ele projeta. Em síntese, ele propõe as leis, as escreve, direciona conselhos políticos ao povo, mas não tem nenhum direito legislativo.

⁵²⁰ Celui qui redige les loix n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quando il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particuliere est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple. CS, III, III. OCR3. (Tradução nossa).

conformidade, que a realização do trabalho do legislador se evidencia por aspectos aparentemente assimétricos, a saber, uma tarefa sobre-humana digna dos deuses que é operada por uma autoridade destituída de poder. Com isso, Rousseau parece abrir margem para interpretarmos o legislador como sendo uma figura de origem distinta⁵²¹ da nação, à qual ele apresentará um sistema de legislação a partir das especificidades do povo, e alguém que após acompanhar a aplicação do sistema, naturalmente se afastará da sua obra, como fez o próprio autor ao apresentar projetos constitucionais para a Córsega e a Polônia⁵²².

O caráter extraordinário do legislador fomentou cruciais comentários que ancoram a nossa exposição. Segundo M. Gagnebin (1964), por exemplo, a singular excepcionalidade do legislador encontra-se intrinsecamente ligada à sua capacidade de transformar a natureza humana; o que significa fazer dos indivíduos solitários cidadãos livres e virtuosos, ou seja, cidadãos que viverão em uma República e atuarão de acordo com os fundamentos dessa instituição política. Simone Goyard-Fabre (2001) assevera, por sua vez, que o legislador tem uma função decisiva na República e quando Rousseau faz referência a legisladores exemplares da Antiguidade como Licurgo e Numa⁵²³, ele pretende assinalar a relevância incontestada da tarefa, suas dificuldades e as qualidades que aquele que irá executá-la deve ter. Em outra linha interpretativa, Éliane Martin-Haag (2009) sugere que ao se referir aos legisladores da Antiguidade, Rousseau procura acentuar a função genial e inventiva do legislador; aquela que tem a maestria de projetar uma imagem política justa. Todo legislador estampa, dessa maneira, uma impressão afetiva do justo, porém, em congruência com as especificidades de cada cidade, a pátria pode, portanto, firmar sua unidade à custa da

⁵²¹ Embora Rousseau não explicita que o legislador deve ser alguém de fora do povo que ofereça leis. No nosso entendimento, ao versar que na Antiguidade era comum requisitar legisladores estrangeiros e ao se valer de referências como Licurgo e Moisés, o pensador genebrino nos possibilita realizar esse tipo de leitura.

⁵²² Devemos, entretanto, observar que a peculiaridade do trabalho realizado por Rousseau juntamente aos corsos e os poloneses não condiz plenamente ao retrato do legislador descrito no *Contrato*. Provavelmente, em função disso, foi que Salinas Fortes optou por utilizar a expressão “Legislador conselheiro” para designar o seu procedimento, posto que refere-se a alguém que, externamente, apresenta recomendações que os povos deverão apreciar e a partir daí deferir ou indeferir visando delinear suas leis e instituições. Logo, não se pode afirmar categoricamente que o filósofo de Genebra se afastou dos povos aos quais sugeriu projetos constitucionais, visto que ele não chegou nem mesmo a conviver com tais povos. Ver mais em *Rousseau: da teoria à prática* – Luís Roberto Salinas Fortes (1976).

⁵²³ Tratamos desses legisladores no nosso segundo capítulo ao abordar a questão dos modelos republicanos. Respectivamente, Esparta e Roma.

religião, das leis ou dos costumes frugais dos primeiros romanos ou dos habitantes dos cantões suíços.

Prosseguindo na abordagem, vê-se que outra dificuldade na realização do ofício do legislador destacada por Rousseau refere-se a uma característica intrincada que deve marcar o cumprimento da faina desse homem excepcional: a linguagem. O autor defende que os homens dotados de sabedoria que pretendem falar ao povo por meio da linguagem deste, ao invés da sua própria, dificilmente conseguiriam ser entendidos, posto que existem demasiados tipos de noções que não podem ser vertidas para a linguagem popular. Isso acontece porque a generalidade das opiniões e as metas a serem alcançadas em longo prazo costumam se apresentar como algo que parece remoto à realidade do povo, também devido à ausência de razoabilidade dos indivíduos em perceberem as serventias de um projeto legislativo que transcenda os seus interesses pessoais instantâneos, mas que lhe poderão trazer benefícios assegurados pelas leis.

Devemos reportar que o povo ao qual Rousseau está se referindo é um povo prematuro, e para que ele entenda os princípios políticos e assimile as normas que orientarão a República, seria imprescindível que “os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas” (ROUSSEAU, 1964, p. 383).⁵²⁴ Em outras palavras, o legislador, por ter a perspicácia de compreender os desígnios dessa sociedade rudimentar, trabalhará pedagogicamente⁵²⁵ para imprimir nos indivíduos a consciência e o discernimento necessário à manutenção do pacto social⁵²⁶. O sítio de

⁵²⁴ Les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par eles. CS, II, VII. OCR3. (Tradução nossa).

⁵²⁵ O elemento pedagógico na atuação do legislador gerou algumas notáveis discussões. M. Pierre Burgelin (1963) defende que o legislador é um pedagogo para os povos, um ser prodigioso, cuja função consiste substancialmente em guiar os homens para o caminho da virtude. Polin (1964) preconiza que, igualmente ao pedagogo do *Emílio*, fornecedor de uma educação capaz de estimular a criança a se desenvolver por si mesma com base na própria liberdade, as leis recomendadas pelo legislador que, na ordem republicana também exerce uma função pedagógica, aguçam a liberdade de cada cidadão na construção da unidade e na identificação da vontade geral. O legislador se vale de um artifício político semelhante ao do pedagogo ao propor inserir os homens no campo das instituições e das leis que conferirão a eles a virtude necessária aos cidadãos. Milton Meira (1997), ao abordar a particularidade pedagógica do legislador, assinala que embora a ação do educador do *Emílio* possa ser vista como complementar à ação do legislador, ao contrastá-las atestaremos que elas não são equivalentes. Pois, enquanto não é possível ao legislador partir do homem em estado de natureza, o que tornaria frívola sua tarefa de erigir o Estado, o educador do *Emílio* buscará propriamente salvaguardar o homem natural, isto é, sua educação negativa refere-se à conservação de seu *bom natural*.

⁵²⁶ Salinas Fortes (1976) afirma que a função do legislador é estabelecer o bem comum, demarcando as condições que os associados deverão considerar. Ele nos lembra, todavia, que somente há corpo político

atuação do legislador, bem como as especificidades do povo ao qual ele se dirige, o dispensa do uso da força e do discurso racional, o que lhe exigirá buscar esteio em “uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1964, p. 383).⁵²⁷ Grosso modo, o legislador terá que recorrer à “sabedoria dos deuses” para conseguir fazer com que o povo se sujeite ao arranjo legislativo e expresse anuência ao poder fundamental das leis na República, bem como, igualmente, tenha liberdade para respeitar os princípios republicanos e conformar-se à ventura pública.

O filósofo genebrino pondera que esse recurso utilizado pelo legislador comprova a sua sabedoria. Uma singularidade inexistente nos homens comuns. À custa desse recurso é que ele define as resoluções mais favoráveis ao povo - o uso da linguagem divina provavelmente pode ser identificado como um artifício político passional. Instrumento tal que é acionado por esse homem extraordinário para persuadir sem convencer. Rousseau sublinha que são raros os homens com a capacidade de falar o linguajar dos deuses e mais ainda em fazer-se acreditar pelo povo por intermédio desse mecanismo. Sua argumentação adquire concisão quando ele enuncia que a especificidade aludida sinaliza a grandeza da alma do legislador, entendida como “o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão” (ROUSSEAU, 1964, p. 384)⁵²⁸. Desse modo, Jean-Jacques aponta que homens vulgares

quando existe uma verdadeira plêiade entre seus partícipes. Não há corpo político, desse modo, na ausência de cidadãos, que têm como virtude o amor à pátria e são capazes de se sacrificar em nome do bem público.

⁵²⁷ À une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. CS, II, VII. OCR3. (Tradução nossa). Quem inicialmente nos auxilia a compreender essa questão é Céline Spector. Em sua interpretação, o beneplácito de povos prematuros, destituídos de instrução e do que é o seu próprio bem, conduz Rousseau a delimitar o intrincado desafio de persuadir sem convencer. Nesse sentido, por um lado, o genebrino rejeita o uso opressivo do constrangimento pela força que cerceia a política a mera prática de dominação e, por outro, apresenta uma filosofia que não estabelece um processo de convicção pavimentado por um entendimento racional, ou seja, é preciso conferir ao povo outro elemento além da razão. Para tanto, o legislador deverá se servir de um elemento sagrado para persuadir o povo. A demanda por persuadir sem convencer imputada à figura do legislador nos possibilita simultaneamente refletir sobre as controversas relações entre política e religião ou como bem grifou Leo Straus (1984), o legislador é uma figura simbólica que ensaja a inauguração do político, buscando como alicerce um ponto cego sobre o qual o pensador político deverá se basear. Retomando a leitura de Spector, vemos que a falta de discernimento do povo e sua incapacidade de reconhecer a vontade geral fazem com que surja uma exigência de declaração para atender essa dupla demanda: esclarecer e declarar. Assim, o recurso da linguagem dos deuses também confere ao legislador que deseja persuadir a oportunidade de expor seus pontos de vistas. O que nos faz crer em uma mistificação da figura do legislador que se aproxima da necessidade de uma instrumentalização do elemento religioso como defendeu Maquiavel.

⁵²⁸ Le vrai miracle qui doit prouver as mission. CS, II, VII. OCR3. (Tradução nossa).

habitualmente usam das mais variadas artimanhas⁵²⁹ para incutir suas vontades e decretos discricionários a um povo, contudo, estratégias como essas, por si só, mesmo sendo frágeis e estranhamente capazes de aglomerar por contingência certa quantidade de pessoas desatinadas, estarão fadadas a um vertiginoso declínio. Improvavelmente elas serão capazes de erigir uma ordenação política sólida e duradoura como a obra que produzirá o excepcional legislador, o qual será objeto de encantamento, acima de tudo, por produzir instituições políticas resistentes e fomentar o espírito público nos cidadãos.

A propósito, se recorrermos às *Cartas escritas da montanha*⁵³⁰ é possível verificar que Rousseau, mesmo refutando a ideia de milagre, assinala três características fundamentais nos “enviados de Deus”: a primeira, ser útil à verdade que compõe a sua doutrina; a segunda, concerne à sua santidade, suas virtudes situadas acima das paixões humanas basilares, sua razão, seu saber e sua prudência; e a terceira, o seu poder de transformar o curso da natureza de acordo com sua vontade. Observando apressadamente essa terceira particularidade dos “enviados de Deus”, talvez, nos permita relacioná-la com a figura do legislador ideal. No entanto, julgamos que tal relação seria incoerente, posto que o legislador não tem o poder de alterar o itinerário da natureza, visto que a metamorfose da natureza humana ocorre sob seu respaldo, mas não em função dele. Na terceira *Carta* da mesma obra, Rousseau explicita que compreende a religião apenas como prova da revelação divina. Seu parecer se justifica porque nesse escrito o cidadão de Genebra pretende evidenciar que não se deve divinizar os grandes homens; em reverso, defende que suas realizações devem ser laicizadas e as provas da religião devem ser extraídas por meio da razão. Daí resulta que os exemplos mais sublimes da fé são personificados por homens dotados de magníficas virtudes, de sabedoria e razão. Somente por essa via de entendimento, a saber, em torno dessas particularidades, pode-se fixar uma aproximação entre os “enviados de Deus” e os legisladores excepcionais.

Igualmente, ao utilizar a palavra “milagre” no que diz respeito à grandeza de alma do legislador, essa apresenta-se como mais um recurso do léxico rousseauísta,

⁵²⁹ Tais como escreve Rousseau, firmar normas em tábuas de pedra, utilizar oráculos, dissimular relações secretas com possíveis divindades, etc.

⁵³⁰ Especificamente a Parte I, da terceira Carta.

visto o autor do *Contrato* não crer em milagres, mas indica com esse termo figurativo atestar a raridade que é a presença de um verdadeiro legislador. Um fenômeno que, de tão excepcional sabedoria, tal homem seja capaz de falar a língua dos deuses⁵³¹ e persuadir sem convencer. A persuasão dos indivíduos, bem como o empenho em recomendar leis medulares, contribuirá frontalmente para que os indivíduos convertidos em cidadãos sejam capazes de agir como partícipes do corpo soberano. A saber, se tornarem cidadãos virtuosos que amam a pátria, cultivam os costumes simples e julgam com liberdade e consciência. Portanto, a presença do legislador na ocasião da fundação do Estado será indispensável.

Compreendida a função crucial do legislador e suas singularidades, e na mesma medida considerando o esforço que empreendemos nessa ilustração, resta examinar, ainda que com celeridade, pois nos aproximamos do desfecho desse tópico, uma questão que o próprio Rousseau postula: qual o povo está preparado a receber uma boa legislação? Acompanhado a sua linha de pensamento, testemunhamos que nos capítulos subsequentes, nos quais ele define a lei e a tarefa do legislador no *Contrato social*, instaura-se uma discussão acerca dos fatores que devem orientar o legislador. Lê-se, no início do capítulo VIII, do Livro segundo, que o legislador deve, antes de tudo, analisar se o povo ao qual ele se direciona tem capacidade de receber uma constituição salutar firmada na igualdade e na liberdade. Essa análise preambular se justifica porque, declara Rousseau:

Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa vã, querer reformá-los. (ROUSSEAU, 1964, p. 385).⁵³²

Ainda no mesmo capítulo, de modo categórico e fatalista, o autor genebrino escreve que os povos podem granjear a liberdade, porém, uma vez perdida, jamais reconquistá-la. Advoga também sobre o tempo de cada nação que se assemelha ao dos homens, isto é, percorrem três etapas: a infância, a juventude e a maturidade.

⁵³¹ Ghislain Waterlot (2006) avalia que o tema do legislador deflagra na teoria rousseuista uma discussão sobre religião e política que será retomada no capítulo acerca da religião civil. Em sua percepção, a figura do legislador, ao antecipar a generalização da vontade e ao mesmo tempo a boa socialização, suspende a autoridade da razão pela dos deuses.

⁵³² Les peuples ainsi que les hommes ne sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer. CS, II, VIII. OCR3. (Tradução nossa).

Prossegue expressando sua predileção pelos Estados de territórios pequenos⁵³³, ao serem comparado aos grandes. Alega sua preferência baseada na concepção de que é custoso administrar um Estado de longas extensões em decorrência das grandes distâncias e de sua tendência a ir onerando o povo conforme vai multiplicando suas províncias e distritos. Segundo Rousseau, uma constituição composta por leis apropriadas e vigorosas é o primeiro objetivo que o povo deve perseguir e, além disso, é de fulcral importância para um povo se apoiar na força que emana de um governo consistente.

Preconizando sua tese de que a política demográfica deve balizar a política econômica, o pensador de Genebra explana, como vimos, sobre como a dimensão territorial e o número de habitantes de um Estado serve de critérios para medir⁵³⁴ o corpo político e sustenta que a agricultura torna os povos fortes e independentes, ao contrário daqueles que dependem exclusivamente do comércio. Indicados tais aspectos e os critérios que o legislador deve ter em vista, procura então confrontar a questão em torno de qual povo tem condições de obter uma legislação saudável. O povo apropriado para adquirir uma legislação é aquele que, em suas palavras:

(...) encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo. (ROUSSEAU, 1964, p. 390).⁵³⁵

⁵³³ No tocante a dimensão dos territórios, pode-se considerar que Rousseau está em sintonia com Aristóteles e Montesquieu.

⁵³⁴ De acordo com Rousseau, existe entre uma e outra medidas um liame útil para conferir ao Estado uma grandeza irrefutável. Se os homens formam o Estado e a terra os nutre, para que o liame solidifique a união bastará que a terra conserve os habitantes e que o número de habitantes corresponda à quantidade de pessoas que a terra pode nutrir.

⁵³⁵ (...) se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des loix; celui qui n'a ni costumes ni superstitions bien enracinées; celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister

Diante dessas condições, assaz difíceis de serem encontradas no mesmo povo, Jean-Jacques salienta - expressando certo ceticismo - que o estabelecimento de uma legislação edificante se torna um desafio complexo e o seu êxito da mesma forma, posto que é uma façanha incomum deparar-se com a simplicidade da natureza dando conta de suprir os desprovements da sociedade. É um fenômeno raro ver as condições elencadas amalgamadas em um único povo, por isso, muito fortuitamente encontramos constituições políticas ordenadas de maneira robusta. Embora Rousseau revele em tom incrédulo a existência de povos que ainda podem adquirir uma legislação saudável, nos surpreende no final capítulo X do Segundo livro do *Contrato* ao afirmar que ainda há na Europa um povo com condições de receber uma legislação, trata-se da ilha da Córsega⁵³⁶ e a maior justificativa para isso é a maneira com que severamente o seu povo vem lutando para salvaguardar a liberdade que reconquistou⁵³⁷.

Considerando o lugar central da liberdade na *démarche* republicana promovida por Rousseau, e a ênfase dada a esse fundamento no que diz respeito à Córsega e, paralelamente, à exposição que realizamos sobre a função imprescindível do legislador na fundação da República, assim como a relevância crucial de uma legislação salutar para a sustentação da espinha dorsal da ordem política, convém peremptoriamente interrogar: o empenho do legislador para formar cidadãos dotados de espírito público é o suficiente para refrear as ameaças da corrupção política na República e lhe

seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre; celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l'on n'est point force de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter; celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple se passer; celui qui n'est ni riche ni pauvre et peut se suffire à lui-même; enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau. CS, II, X. OCR3. (Tradução nossa).

⁵³⁶ Em nota de rodapé da edição brasileira do *Contrato social*, edição Os Pensadores, Lourival Gomes Machado sustenta que foi certamente o trecho referido do *Contrato* que estimulou Buttafuoco, mediante o consentimento de Paoli, a deflagrar relações epistolares com Rousseau e convidá-lo a redigir um projeto de constituição para a Córsega. Uma espécie de passagem da teoria política rousseauiana à prática (tema consistentemente desenvolvido por Salinas Fortes). Essa oportunidade permitiu ao filósofo genebrino desempenhar a incumbência mais elevada a um homem, ou seja, a função de legislador. Não vamos nos deter aqui nos pormenores do projeto constitucional apresentado por Rousseau à Córsega, pois já o fizemos em *Democracia e Liberdade: a legitimidade do governo, segundo J.-J. Rousseau* (2010). Todavia, buscaremos expor alguns aspectos do projeto em questão, assim como das *Considerações sobre o governo da Polônia*, da *Nova Heloísa* e da *Carta a D'Alembert*, no tocante aos costumes, jogos, espetáculos e festas e a formação do cidadão, quando formos analisar a noção de virtude cívica ainda nesse capítulo.

⁵³⁷ Esse trecho exemplifica claramente que a figura do legislador estabelece uma ponte entre o âmbito do dever ser e do programa político.

assegurar a desejada longevidade?

À primeira vista, presume-se que a filosofia rousseauísta apresenta uma resposta negativa a tal interrogação. Partindo dessa dedutiva inferência, podemos dizer que a produção de um espírito público em cada cidadão por si só é insuficiente para impedir que a corrupção se introduza vertiginosamente na ordem republicana e a conduza ao declínio. Isso significa que embora seja decisiva na engrenagem política, a conservação da República em longo prazo também demanda outros pré-requisitos que devem somar forças juntamente à legislação para conquistar a longevidade almejada. E quais seriam esses pré-requisitos? Supõe-se que são basicamente dois: o primeiro: instituições republicanas fortes que sejam capazes de contribuir para preservar a soberania popular e a liberdade dos cidadãos, bem como a da República em divergência a prováveis golpes disparados, por pessoas ou grupos munidos de seus interesses particulares, contra a vontade geral e, o segundo pré-requisito: que os cidadãos sejam virtuosos e amem a pátria para assim defender a República e a liberdade. A seguir, vamos analisar esses pré-requisitos.

4.2 AS INSTITUIÇÕES REPUBLICANAS

Considerando a fundação da República mediante o talento magistral do legislador e sua definição como um regime de leis pavimentado no interesse público, a delimitação de seus fundamentos políticos e o estabelecimento da legislação que a conduzirá, lê-se, no livro quarto do *Contrato social*, a exposição de Rousseau acerca das instituições: elas terão a função de colaborar para a manutenção da liberdade, dos demais valores republicanos e assegurar a durabilidade do regime político. Diante disso, elegemos quatro dessas instituições/instrumentos republicanas⁵³⁸: o tribunato, a ditadura, a censura e a religião civil, almejando compreender os seus respectivos

⁵³⁸ A preocupação de Rousseau em apresentar essas instituições demonstra mais um aspecto da atualidade e atemporalidade do seu pensamento. Elegemos essas instituições, porque, em nossa percepção, trata-se de poderes intermediários que buscam assegurar a liberdade republicana e preservar a ordenação política. A ideia e as necessidades dessas instituições permanecem no republicanismo contemporâneo e se inscrevem como meios que podem contribuir diretamente para a manutenção das leis e o fortalecimento da República.

funcionamentos e de que maneira elas podem contribuir para a conservação da República na passagem do tempo. Passaremos agora para o exame das referidas instituições ou mecanismos.

4.2.1 O Tribunato

No início do capítulo V do referido livro que compõe a parte final do *Contrato*, observa-se que a denominação “Tribunato” remonta à instituição romana⁵³⁹ antiga e Rousseau a define como uma magistratura particular ou um corpo intermediário que - em face das dificuldades de se estipular a quantidade apropriada de cidadãos em cada um dos elementos constitutivos do Estado, isto é, o soberano, o governo e o povo (conjunto dos súditos) ou em situações nas quais surgem germes que adulteram de maneira permanente as relações entre tais elementos -, terá como missão organizar as partes e a relação entre elas, ou seja, manter as relações entre eles equilibradas e assegurar seus direitos. Nota-se que a instituição mencionada terá a incumbência de preservar as leis, salvaguardar o “soberano contra o Governo” e certificar se o governo emprega o poder que lhe é conferido em consonância com as demandas do bem público.

Hilail Gildin (1983), em sua análise sobre o *Contrato social*, lembra que o tema do Tribunato já havia sido delineado por Rousseau ainda no Livro Terceiro quando ele abordara, no capítulo VII, o modelo de governo misto⁵⁴⁰ e expressara a necessidade de um corpo intermediário formado por magistrados. A instituição surge, assim, como um meio de conduzir acertadamente as relações entre a soberania e o governo. Em vista disso, julgamos que o Tribunato emerge também como uma resposta rousseauiana

⁵³⁹ Como veremos e enfatiza Lourival Gomes Machado (1997), a instituição Tribunato como foi imaginada por Rousseau em tempo algum se concretizou e não se deve confundi-lo seja com a instituição romana (que serve inicialmente de parâmetro para o autor genebrino) e tampouco com órgãos franceses do consulado e do império que tiveram denominação similar.

⁵⁴⁰ Lourival Gomes Machado (1997) defende que os pensadores políticos anteriores a Rousseau denominavam de “governo misto” aqueles nos quais se atestavam características dos modelos monárquicos, aristocráticos e democráticos, enquanto - no pensamento rousseauiano a questão é tratada considerando as relações entre governo e soberano. O intérprete sublinha que essa reflexão suscitada pelo cidadão de Genebra expressa um desenvolvimento significativo no que se refere ao conhecimento da realidade política e igualmente evidencia o olhar perspicaz de Rousseau, posto que ao invés de alinhar-se aos seus predecessores que pensaram o governo misto a partir de uma categorização formal e exterior, o filósofo apresenta uma análise que se preocupa em examinar o caráter funcional e interno referentes a locomoção da engrenagem política.

para se confrontar às tensões entre os poderes⁵⁴¹, que podem desencadear a corrupção, portanto, ele desempenha uma função mediadora entre as referidas instâncias, buscando impedir o advento da corrupção e serve, além disso, como suporte para a conservação da República.

O pensador genebrino escreve que o Tribunato é uma instituição responsável por salvaguardar as leis e o poder legislativo. No encaixe dos vestígios teóricos de Maquiavel e Montesquieu⁵⁴², Rousseau avalia que essa instituição republicana tem constantemente o encargo de defender o soberano das possíveis investidas do governo, da mesma maneira que em Roma operavam os tribunos do povo⁵⁴³ e, em outras circunstâncias, como no Conselho dos Dez na República de Veneza visava resguardar o governo contra o povo. Também presta auxílio na preservação do equilíbrio de ambos os lados, semelhante à maneira como os éforos⁵⁴⁴ procediam em Esparta. Percebe-se a partir do resgate a essas referências, a marcante presença do ideário republicano de Rousseau na confecção da sua noção de Tribunato.

Não obstante, Jean-Jacques advoga que a instituição aqui examinada não se configura⁵⁴⁵ em uma parte da República, e sequer deve ter frações do poder legislativo ou do poder executivo. E é justamente esse distanciamento que lhe proporcionará a devida imparcialidade no combate aos excessos de um poder sobre outro, a fim de serem enfrentadas a corrupção e as tentativas de usurpação. Trata-se de uma instituição republicana respeitada pelos cidadãos por acautelar as leis e mais admirada

⁵⁴¹ Logo, alvorece como um corpo intermediário que terá a incumbência de fiscalizar se as ações do governo estão em conformidade com o que o soberano exige. Em outros termos, se o governo está empregando o seu poder (aquele de executar a vontade do soberano) em nome exclusivamente do interesse público.

⁵⁴² Ives Touchefeu (1990) destaca que no *Espírito das Leis* Montesquieu apresenta o Tribunato como uma instituição que tinha a função de mitigar as tensões que dividia as duas ordens formadoras da República romana. O barão de La Brède sustenta que, por um lado, os tribunos possibilitavam aplacar a sede de dominação que geralmente sugestionava os nobres. E, por outro, que eles contribuíam para uma condução satisfatória dos excessos populares. Em resumo, o Tribunato se configurava em uma concessão em conformidade com o povo, avalizada pelo interesse do próprio Estado visando a harmonia social. Quanto a Maquiavel, nota-se uma explicitação nos *Discursos* de que os tribunos defendiam o povo em oposição a insolência dos nobres e poderiam ser definidos como os guardiões mais determinados em proteger a liberdade do povo romano.

⁵⁴³ Lourival Gomes Machado, em nota da edição brasileira (*Os Pensadores*) sinaliza que os historiadores modernos identificam essa instituição romana como um instrumento de garantia do povo contra o governo.

⁵⁴⁴ Lourival Gomes Machado, na mesma obra referida na nota anterior, sustenta que se, de fato, os éforos precisavam conservar a disciplina dos cidadãos; o Tribunato operou apenas como um auxílio ao governo diante da resistência dos súditos em obedecê-lo.

⁵⁴⁵ Embora exerça uma função primordial para a sua preservação.

do que o governo incumbido de efetivá-las e do soberano que as engendra. Rousseau ilustra seu ponto de vista exemplificando que foi exatamente isso que ocorreu em Roma, na ocasião em que os patrícios, cidadãos que constituíam a aristocracia e vilipendiavam o povo, viram-se obrigados a se sujeitarem ao tribuno, um simples funcionário do povo destituído de *auspícios* e *jurisdição*⁵⁴⁶.

Yves Touchefeu (1990) assinala que é importante considerar o caráter abstrato da formulação que tem como finalidade inscrever cada parte do arranjo político em seu devido lugar e asseverar a relação entre elas. Além disso, o teor de concordância da expressão demarca a decisão rousseauísta que enfatiza, de antemão, a função mediadora da instituição, o que nos leva, a princípio, a acreditar que o autor tergiversa acerca do caráter contestador e popular dessa instituição. No entanto, Rousseau, ao aludir o exemplo de Roma, demonstra justamente que o Tribunato defendia o povo⁵⁴⁷. Verifica-se que mesmo o pensador genebrino sugerindo nos seus princípios do direito político uma abordagem mais consensual, ao evocar os tribunos romanos do povo ele acaba dissipando sua própria sugestão e deixa sua posição clara ao definir o Tribunato como o órgão que conserva as leis e o poder legislativo.

Podemos constatar que na percepção de Rousseau o Tribunato, quando equilibrado de maneira saudável, consiste em um eixo de sustentação para uma ordem republicana e viabiliza sua estabilidade ao longo dos anos. Entretanto, a instituição que se analisa também corre o risco de ser eivada e metamorfosear-se em tirania em duas conjunturas específicas: primeira, naquelas nas quais emprega ações que visam corromper o poder executivo, quando deveria operar como mediador, e, segunda, em contextos nos quais busca intervir nas leis, sendo que sua função é unicamente a de zelar por elas. Com o intuito de retratar melhor sua perspectiva, Rousseau busca apoio nos protótipos republicanos históricos, deduzindo que:

O enorme poder dos éforos, que não constituiu perigo enquanto Esparta conservou seus costumes, acelerou a corrupção uma vez

⁵⁴⁶ Lourival Gomes Machado nos lembra que a origem plebeia do tribuno na Roma antiga o impedia de ter direito a *auspícios* durante as eleições e também qualquer tipo de *insígnia* relacionada a sua função.

⁵⁴⁷ Para Moscateli, devemos elucidar o significado do termo “povo” empregado aqui. Em sua percepção, em Roma, os tribunos em questão representavam a plebe diante dos patrícios, das demais magistraturas e das assembleias. Portanto, eles não defendiam o povo com um todo, mas uma parte dele. É isto que Maquiavel, por exemplo, ressalta, pois os cidadãos romanos que ele chama de “povo” são justamente os componentes da plebe, em oposição aos “grandes” que compõe o patriciado/nobreza da cidade.

começada. O sangue de Ágis, degolado por esses tiranos, foi vingado por seu sucessor; o crime e o castigo dos éforos apressaram igualmente a perda da república e, depois de Cleômenes, Esparta nada mais foi⁵⁴⁸. Roma pereceu ainda pela mesma via e o poder excessivo dos tribunos, usurpado grau por grau, serviu por fim, com o auxílio das leis feitas para a liberdade, como salvaguarda dos imperadores que a destruíram. Quanto ao conselho dos Dez em Veneza, é um tribunal de sangue, detestável tanto aos patrícios quanto ao povo e que, longe de proteger resolutamente as leis, depois de sua degradação não serve senão para desferir nas trevas golpes que não se ousa enxergar. (ROUSSEAU, 1964, p. 454).⁵⁴⁹

Assim, na percepção de Rousseau, o Tribunato, identicamente ao governo, tem a tendência a se depauperar na medida em que aumenta a quantidade de membros que o constitui. O aumento dos integrantes ao invés de regular uns aos outros pode ter como resultado exatamente o contrário. A saber, uma dissimetria e conflito de poderes que o inviabilizará de cumprir sua devida função. A maneira mais eficaz de obstruir as prováveis usurpações dessa instituição é delimitar rigorosamente a sua agenda de ação fixando períodos de pausas nos quais ela estaria suspensa. Com isso, o corpo intermediário não se torna ininterrupto, mas agirá conforme seus compromissos e programação. Porém, as pausas não devem ser longas pois em reverso, se tornariam incapazes de impossibilitar que com o tempo as inclinações usurpadoras adquirissem robustez. Convém que tais interrupções sejam estabelecidas pela lei, visto que, desse modo, haverá uma flexibilidade em situações de urgência: a de se encurtar a pausa à custa da convocação de comissões excepcionais, diz o autor genebrino. Complementa, por fim, que tal medida não gera nenhum tipo de prejuízo, uma vez que, como foi definido, o Tribunato não constitui uma porção da ordem política, por conseguinte,

⁵⁴⁸ Nessa passagem, na interpretação de Halbwachs (frisa Lourival Gomes Machado em nota de rodapé do *Contrato*, edição brasileira), se reconhece o relato de Plutarco no tocante à vida de Ágis. Pois ao tentar recriar a antiga lei espartana, Ágis acabou sendo assassinado pelos éforos. Posteriormente Cleômenes foi à desforra e restabeleceu a legislação oferecida por Licurgo.

⁵⁴⁹ L'énorme pouvoir des Ephores qui fut sans danger tant que Sparte conserva ses mœurs, em accéléra la corruptions commencée. Le sang d'Agis égorgé par ces tirans fut vengé par son sucesseur: le crime et le châtiment des Ephores hâterent également la perte de la République et après Cléomene Sparte ne fut plus rien. Rome périt encore par la même voye, et le pouvoir excessif des Tribuns usurpé par degrés servit enfin, à l'aide des loix faites pour la liberte, de sauvegarde aux Empereurs qui la détruisirent. Quant au Conseil des Dix à Venise; c'est um Tribunal de sang, horrible également aus Patriciens et au Peuple, et qui, loin de proteger hautement les loix, ne sert plus, après leur avilissement, qu'à porter dans les ténèbres des coups qu'on n'ose appercevoir. CS, IV, V. OCR3. (Tradução nossa).

pode ser naturalmente retirado de cena sem causar danos. Essa providência se apresenta como bastante eficiente na medida em que firmará o poder dos magistrados que ocuparão o corpo por tempo determinado; será a lei que lhe fornecerá o poder.

Jean Cousin (1964) explica que ao postular a necessidade de interrupções nas ações do Tribunato, Rousseau remonta aos riscos que o tribuno romano trazia embutido em seu núcleo⁵⁵⁰. Todavia, parece um tanto vago apenas defender que haja tais pausas e não elucidar como elas funcionariam, abrindo margem assim para questões como: o que determinaria o período de cada intervalo? Como seria estabelecido a sua regularidade? São perguntas que desditosamente o autor do *Contrato* não responde e na mesma medida deixa em aberto, por exemplo, como funcionaria uma nova eleição para escolher os membros que constituiriam o novo mandato desse poder intermediário. A concepção do Tribunato, seguramente, não é uma novidade pois, antes de Rousseau, pode ser detectada em Maquiavel⁵⁵¹.

Cousin acrescenta que Rousseau teria feito uma confusão acerca do Tribunato e se a esclarecermos será possível compreender seus desdobramentos. O genebrino correlaciona o “tribuno do povo” com o que na realidade se denominava de “tribuno da plebe”. O intérprete justifica que em Roma a plebe não forma o *populus Romanus*, mas, sim, uma classe social⁵⁵² que se diferenciava por suas idiosincrasias econômicas, costumes sociais e convicções religiosas. Diz respeito a uma classe volúvel, seja em relação à sua anuência às riquezas e aos direitos dela provenientes ou no que tange ao seu declínio, à miséria e suas exigências por conta de seus efeitos. Ainda na opinião de Cousin, há uma ausência da plebe antiga no *Contrato social* e isso provoca uma série de dubiedades que prejudicam uma melhor definição do “Tribunato”. Sua inferência é a de que a falta de acuidade de Rousseau, ao elaborar tal noção, foi prejudicada pela influência dos enganos retóricos cometidos por Tito Lívio, os quais o cidadão de Genebra reproduz. Como consequência, na leitura do comentador, essa carência de melhor formulação conceitual torna a instituição ineficiente em garantir a estabilidade

⁵⁵⁰ Isto é, Rousseau considera que o tribuno romano concorria em fornecer a igualdade civil às duas ordens e que essa igualdade existia, ao menos em sua visão, na sociedade na qual ele vivia.

⁵⁵¹ Podemos constatar mediante os *Discursos*, que o diplomata florentino preconiza que o tribuno da plebe se inscrevia na República romana como um decisivo elemento popular (democrático).

⁵⁵² E não uma instituição ou mecanismo que tem como finalidade conservar a República, como almeja Rousseau.

entre os poderes.

Em nosso entendimento, em algumas passagens na teoria política de Rousseau, nas quais ele remete às suas influências e notadamente às referências da Antiguidade, pode haver alguns equívocos, como já foi dito⁵⁵³ e argumentado, mas esses não chegam a comprometer a delimitação da função do Tribunato apresentada pelo autor do *Contrato social*. No tocante à confusão⁵⁵⁴ de Rousseau acerca do tribuno romano, à qual Cousin elabora sua crítica, não vemos razoabilidade. Além disso, divergimos sobre a suposta ineficiência do Tribunato em impedir e coordenar a tensão entre os poderes, pois compreendemos o Tribunato como um dispositivo republicano que, por mais que o autor genebrino deixe dúvidas sobre como seria os intervalos peculiares à sua atuação, isso não impede a instituição de servir como mecanismo importante no combate às tensões entre os poderes, à corrupção política e ainda desempenhar um papel decisivo no que diz respeito à garantia da longevidade da República. Dito isso, investigaremos a seguir a próxima instituição elencada.

4.2.2 A Ditadura

Bastante diferente do que entendemos hoje como ditadura: um regime degenerado e autoritário que se caracteriza pela centralização dos poderes, por oprimir a liberdade política e cassar demais direitos civis fundamentais, a ditadura na teoria de Rousseau – também inspirada na instituição romana - se inscreve como mais um instrumento para conservar a unidade da República, o qual se recorre em circunstâncias de emergência. O escritor do *Contrato* inicia o seu delineamento concernente a esse mecanismo reconhecendo que frequentemente a severidade das leis pode se tornar um percalço para que elas atendam às exigências oriundas de situações imprevisíveis. Ao longo da história de uma República, podem surgir diversos acontecimentos inesperados e é elementar ter a ciência da impossibilidade de se fazer prognósticos acerca de tudo. Em virtude disso, as instituições políticas devem ter a

⁵⁵³ No segundo capítulo, quando tratamos do ideário republicano.

⁵⁵⁴ Não vemos essa “confusão” como algo realmente embaraçoso na teoria política presente no *Contrato*. Avaliamos que na referida obra, o que Rousseau faz é utilizar o tribunato romano como uma referência para engendrar uma instituição benfazeja para a manutenção da República, assim como da mesma maneira toma os éforos e espartanos como referência.

flexibilidade⁵⁵⁵ para serem suspensas em momentos de crise política e manterem um constante alerta.

Conquanto apenas em cenários de alta gravidade, deve-se modificar a ordem pública, nenhuma conjuntura justifica a vedação do poder supremo das leis, exceto em casos extremos nos quais a República corre o risco de ser dizimada. Em tais conjunturas, declara o cidadão de Genebra, a segurança pública deve ser convocada mediante um ato particular que atribuirá ao homem mais honrado a incumbência de solucionar a crise. Tal ato, porém, não institui outra ordenação política ao promover um desarranjo na ordem política original, simplesmente recomenda um chefe de Estado para lidar com o contexto que se apresenta.

Mas, como será transmitida essa responsabilidade? O critério que determinará a forma da transmissão do encargo será a gravidade do perigo. E ele poderá ser emitido de duas maneiras: na primeira, pode-se conferir maior atividade ao governo centralizando-o em um único homem ou no máximo em dois. Nesse caso, cumpre esclarecer, não se modifica a soberania das leis, apenas a maneira como ela será administrada temporariamente. Rousseau esquadrinha que era dessa forma que o senado em Roma, em contextos de vulnerabilidade, transmitia aos cônsules a incumbência de redimir a República. A segunda maneira: se a eventualidade se configurar em um fenômeno sem precedentes – uma crise colossal –, tornando o aparato legislativo um verdadeiro entrave, será necessária uma resposta à altura, ou seja, será necessário convocar uma autoridade superlativa que silencie as leis, momentaneamente, e, ao mesmo tempo, interrompa a autoridade do soberano. O genebrino assinala que, nessa circunstância, a vontade geral se expressa claramente pelo desejo do povo de que a República não venha a sucumbir. A interrupção da autoridade soberana não significa a anulação da vontade geral. Aquele que a silencia não tem poder de fazê-la se pronunciar, a saber, tem poder de empregar várias ações

⁵⁵⁵ Hilail Gildin (1983) discorre que na filosofia rousseauísta há uma defesa de que a lei e a ordenação política não sejam tão rígidas a ponto de impossibilitar a declaração de estado de emergência e conferir provisoriamente um poder excepcional a um ditador ou mais homens. Esse procedimento pode ser realizado sem minar o Estado, ou as leis, se realmente estiver em face de uma conjuntura de gravidade e os poderes cruciais para o enfrentamento dela forem imputados a um ditador por um reduzido intervalo de tempo.

com a finalidade de combater a crise, mas não tem o direito de elaborar leis⁵⁵⁶. Tal medida ocorria no momento em que um dos cônsules admitia um ditador. Essa admissão era realizada na calada noite e em sigilo, afirma Rousseau, pois o fato de se nomear um homem que devida a circunstâncias se situaria acima das leis, produzia um desconfortável constrangimento entre os membros da ordem republicana. Lourival Gomes Machado (1997) lembra que a utilização desse recurso e o constrangimento por ele suscitado também é destacado nos *Discursos* por Maquiavel.

Jean-Jacques salienta que era usual nos primórdios da República, na Roma antiga, valerem-se do artifício da ditadura, principalmente porque os Estados não desfrutavam ainda de condições razoáveis que lhes permitissem equilibrarem-se exclusivamente à custa da robustez de sua organização. Pelo fato de ser uma prática habitual, não havia o receio de que o ditador violasse os limites de sua autoridade e tampouco que ele se esforçasse em manter-se em seu encargo um tempo maior do que o estabelecido. O que sucedia era justamente o reverso, pois acreditava-se que um poder de tamanha responsabilidade significava um ônus imenso para o seu detentor. Com efeito, havia uma premência em revogá-lo o quanto antes, julgava-se que “ocupar o lugar das leis” (ROUSSEAU, 1964, p. 456)⁵⁵⁷ fosse uma função torturante e arriscada. O nosso autor grifa, além do mais, que não é o risco de descomedimento que o orienta a advertir acerca de um possível uso excessivo desse poder, mas sim que ele viesse a se tornar menos temeroso do que de fato era preciso, e caso incidisse no equívoco de unicamente identificar o desempenho de uma função tão séria e arriscada como uma mera atribuição de pouca importância.

⁵⁵⁶ Isso significa que a vontade geral assume, ao designar um ditador, o compromisso de sujeitar-se a ela na qualidade de agente do poder executivo limitado pelo seu mandato. Por conseguinte, a vontade geral mantém a sua singularidade natural de ser intransmissível, e mesmo silenciada, terá seu poder armazenado para quando restabelecida ter a possibilidade de ser enunciada novamente. A pedra de toque que diferencia com clareza a noção de ditadura exposta pela filosofia política rousseauiana das ditaduras modernas é que nessas últimas a figura do ditador geralmente emerge como um hipotético representante do povo, uma espécie de “salvador da pátria” ou “messias”, com poderes ilimitados e governa prescrevendo leis discricionárias, e a seu bel-prazer. Rousseau, semelhante a Maquiavel, ao remontar a instituição da ditadura tem como ponto de partida o exemplo de Roma na antiguidade, essa referência por si só já nos permite compreender a ditadura como uma ferramenta republicana a ser recorrida em episódios adversos. Convém recordar que nos *Discursos*, Maquiavel ressalta a necessidade de que o período de atuação da ditadura seja curto, como um pressuposto fulcral para não se tornar prejudicial à República. De maneira condensada, o ditador, aos olhos de Rousseau, é um funcionário público, ligado ao poder executivo que, dada as circunstâncias é nomeado interinamente para buscar meios viáveis de solucionar a crise, mas não perde o *status* de funcionário.

⁵⁵⁷ La place des loix. CS, IV, VI. OCR3. (Tradução nossa).

No que tange ao final do período republicano, Rousseau avalia que os romanos se tornaram mais diligentes e começaram a economizar o uso do recurso da ditadura, porém, o fizeram eximindo-se dos critérios necessários. Essa postura temerária e destituída de preceitos quanto ao uso do recurso da ditadura, mostrou-se incongruente, pois um ditador, dependendo da situação, serviria como dispositivo para intervir em favor da liberdade e em tempo algum em oposição a ela. Almejando ilustrar sua argumentação, o genebrino defende que esse posicionamento deflagrou o equívoco romano de não se designar um ditador no episódio conspiratório de Catilina⁵⁵⁸, por exemplo. Uma conspiração que, se fosse confrontada como um assunto interno e tratada por um ditador amparado legitimamente pelas leis, certamente seria, com prontidão, eliminada. Não adotando tal atitude, a conjuração apenas foi contida por obra de causalidades que jamais se deve esperar.

Em contrapartida, explica Rousseau, “o Senado se contentou em conferir todo o seu poder aos Cônsules” (ROUSSEAU, 1964, p. 457)⁵⁵⁹. Assim, Cícero, pretendendo agir de modo eficaz, viu-se impelido a exceder tal poder em uma situação de extrema gravidade. Sua posição inicialmente foi abonada, não obstante, *a posteriori* sofreu uma reprovação⁵⁶⁰, o que não sucederia caso em seu lugar estivesse um ditador nomeado e detentor fidedignamente de plenos poderes. A habilidade retórica de Cícero, contudo, lhe causou tamanho deslumbramento que entre a sua glória e a da pátria, optou pela primeira, deixando de rastrear a maneira mais adequada para redimir a República – abdicar de seu poder e sugerir a nomeação de um ditador – para granjear os louros de uma glória individual. O desfecho foi tal que com enorme justiça Cícero foi exaltado como um verdadeiro salvador de Roma e, mesmo seguindo os preceitos da justiça,

⁵⁵⁸ Discorremos sobre a conjuração promovida por Catilina no nosso primeiro capítulo.

⁵⁵⁹ Le Sénat se contenta de remettre tout son pouvoir aux Consuls. CS, IV, VI. OCR3. (Tradução nossa).

⁵⁶⁰ Lourival Gomes Machado (1997) escreve que os poderes de senador que Cícero assenhorava não abrangiam o direito de sustar a convocação do povo referente a qualquer cidadão que fosse condenado. Por conseguinte, a aplicação do suplício aos conjuradores que apoiavam Catilina se configurou em um abuso da lei. Em face do abuso, Clódio recomendou a criação de uma lei que penalizasse de modo geral cidadãos que perpetrassem abusos ou excessos dessa natureza. Consequentemente, Cícero, antecipando-se à votação da lei expatriou-se. Entretanto, outra lei foi elaborada especificamente para cuidar do seu caso, e mediante essa ele foi condenado no retorno da expatriação. Jean Cousin (1964), no entanto, observa que Cícero não foi condenado à expatriação, tampouco seu retorno foi uma graça como afirma Rousseau, pois não poderia haver graça se havia uma condenação a ser aplicada. Na visão do comentador, o filósofo de Genebra confunde, nesse caso, o direito e a política, a equanimidade e a passionalidade. Torna-se impossível, assim, extrair do caso de Cícero algo favorável ou em objeção à ditadura, o deslumbramento de Rousseau com o pressuposto da autoridade da lei o conduz ao problema da lisura e suposta pureza da moral política.

sofreu uma penalidade por transgredir as leis.

Jean Cousin (1964) adverte que a interpretação de Rousseau frente à digressão de Cícero registra o interminável embate entre a lei e o estado de exceção. Quiçá, porque há situações nas quais as leis existentes não comportam remédios eficazes para sanar uma dada crise, todavia, como não existem leis sem que haja homens para empregá-las, o equilíbrio entre as partes e a instabilidade das forças faz com que amiúde as leis tornem-se ineficientes, pois os próprios homens impedem que sejam aplicadas. Dito de outra forma, pode-se atestar prosaicamente que o problema político também é uma questão social e, igualmente, a questão social tem um cunho moral.

A conclusão mais pertinente que Rousseau extrai da experiência romana, no nosso entendimento, no que diz respeito à aplicação da ditadura, é a de que independente da forma e motivos pelos quais a comissão outorgará a função de ditador para um funcionário do Estado, será imprescindível estipular o curto período de sua atuação. Os contextos de crise demandam a instalação da ditadura e nesses casos não existe meio termo: assola-se ou liberta-se o Estado. Transcorrida a fase imperiosa, a ditadura logo deve ser removida, do contrário, sua permanência trará o risco de se tornar uma tirania. Logo, podemos julgar que a ditadura, na abordagem rousseauiana, se apresenta como mais um dispositivo com a finalidade de salvaguardar a durabilidade da República, uma vez que serve como ferramenta para solucionar situações de adversidade, mas que exige uma atenção cuidadosa na sua aplicação e rigorosa obediência aos prazos estabelecidos.

4.2.3 A Censura

Se o Tribunato opera como um recurso para mediar as relações entre o governo e o soberano, e a Ditadura se inscreve como um mecanismo com a finalidade de ser acionado em momentos de crise política, a instituição intitulada de “Censura”, delimitada no capítulo VII do Livro quarto do *Contrato social*, se apresenta como mais um dispositivo republicano inspirado em Roma e, igualmente, ao Tribunato e à Ditadura, se configura em um instrumento que pode contribuir para oferecer vida longa à República, mas, diferentemente de ambos, a Censura tem uma função assaz

particular.

Da mesma forma que no pensamento de Rousseau a enunciação da vontade geral pavimenta a elaboração da lei, a enunciação do julgamento público é realizada via censura. Como preâmbulo, tendo em vista que Roma serve de referência no engendramento da supracitada instituição, devemos recordar que uma das ocupações dos censores romanos consistia em administrar diligentemente os costumes públicos, penalizando atos que mesmo que em termos legais não representassem um delito, poderiam se constituir em uma ameaça para a República. Eis, preliminarmente, a função destinada por Rousseau à censura que, em seu arcabouço teórico, revela-se como suporte basilar – correlata à lei na seara jurídica – que cuida do zelo da opinião pública. A censura se expressa como um tipo de lei consuetudinária, à qual o magistrado incumbido de desempenhar a censura a utilizará em circunstâncias *sui generis*.

Yves Touchefeu (1990) sublinha que a simetria exposta por Rousseau entre a declaração da vontade geral que se expressará na lei, quando cotejada à enunciação do julgamento público, realizado pela censura, merece um afunilamento para uma melhor compreensão, o qual, a nosso ver, faz-se bastante pertinente. Para o comentador, no que tange à expressão da vontade geral, os cidadãos a enunciam diretamente, ao passo que a opinião é engendrada à custa de um processo decisório e o julgamento público exprime uma decisão que sujeita um indivíduo ao julgamento dos outros. Em síntese, nessa situação, o indivíduo é apresentado como alguém passivo.

Segundo o filósofo genebrino, o tribunal censório, de modo geral, não pode ser concebido como um órgão que encarna um modelo para a opinião pública. Ele se postula como um declarador e, caso se desvie de tal encargo, as resoluções que tomar não terão validade. Isso significa que o censor não personifica um moralista responsável por guiar a opinião pública, ao contrário, se ela não ratificar seus atos, esses não terão legalidade e serventia, semelhante à nulidade das deliberações do governo que são destituídas do amparo da lei.

Em conformidade com Rousseau e a interpretação de Hilail Gildin (1983), avaliamos que os censores se apresentam como declaradores da opinião pública⁵⁶¹ um

⁵⁶¹ Essa não se configura em uma lei, como enunciação da vontade geral, mas sim uma lei na acepção

em uma República. À medida que a lei agrega ao caráter gostos, costumes, paixões e preconceitos, tais elementos reunidos na lei suscitam as convicções de um povo no que diz respeito ao que é prodigioso ou desdenhável, que é, na leitura de Rousseau, a aceção de opinião pública. Não cabe ao censor fazer com que tal opinião seja a que ele gostaria que fosse, mas sim possibilitar ao povo manifestá-la. O encadeamento da voz da lei do censor é equiparável à correspondência entre a vontade geral e o governo, isto é, o censor fornece discurso à voz da lei e a emprega em oportunidades específicas. Assim, ele outorga à opinião pública um poder que lhe é escasso e torna a opinião pública ciente de seu poder.

Rousseau defende que não podemos diferenciar os costumes peculiares a uma nação dos objetos pelos quais ela tem uma relação afetiva, dado que eles estão intimamente ligados. Em sua perspectiva, é a opinião que determina quais serão os prazeres de um povo, portanto, avalia que:

Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo, pois necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião. (ROUSSEAU, 1964, p. 458).⁵⁶²

O cidadão de Genebra complementa seu argumento preconizando que a opinião pública que caracteriza um povo é proveniente de sua constituição. Mesmo que a lei não normatize os costumes, a legislação é o fator preponderante para a emanação deles. A saber, a legislação fomentará o alvorecer de costumes saudáveis à República. Por conta disso, a depauperação da legislação repercute na corrupção dos costumes, e nesse caso, a missão do censor não terá mais eficiência alguma, uma vez que a própria legislação precedentemente não cumpriu com o esperado. Daí resulta que a censura apenas tem serventia na preservação dos costumes e não em sua restauração. A tarefa dos censores deve ser estatuída no decorrer da vigência das leis

mais ampla do termo tal qual vemos no cap. XII, do livro 2, do *Contrato*, no qual o autor genebrino trata da Divisão das leis. Ao longo do texto esclareceremos do que se trata.

⁵⁶² Redressez les opinions des hommes et leurs moeurs s'épurèrent d'elles mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel, mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de regler. Qui juge des moeurs juge de l'honneur, et qui juge de l'honneur prend as loi de l'opinion. CS, IV, VII. OCR3. (Tradução nossa).

e não quando as leis falharem; visto que o malogro das leis tem um efeito cascata, ou seja, implica no insucesso de qualquer órgão alicerçador da ordem política que tenha legitimidade, seja no âmbito jurídico ou moral.

Hilail Gildin (1983) esclarece que, no pensamento de Rousseau, a censura, à primeira vista, somente surge e tem utilidade em repúblicas robustas e saudáveis. Essa inferência guia o comentador a propor a seguinte questão: se a censura apenas é útil em repúblicas com tais características, por que então ela figura-se entre os meios sugeridos para tornar uma ordem republicana resistente? Hilail Gildin julga que a censura pode contribuir para a preservação do estado, ainda que sua função perca a validade quando o estado já se corrompeu. A censura presta o seu auxílio, similarmente às outras instituições, mais no tocante à dilatação da saúde e da força da ordenação política do que na superação de um estágio político corrompido.

Em poucas palavras, entendemos que a tarefa primordial da censura é a de conservar os costumes adequados à manutenção da República e asseveradores de sua durabilidade. Essa conservação inibirá a corrupção das opiniões, preservando a sua integridade mediante o uso de medidas sábias e, dependendo da situação até mesmo as estabelecendo, caso os costumes ainda estejam pouco compactados ou frouxos. Rousseau destaca que esse dispositivo desconsiderado pelos seus contemporâneos, era utilizado em Roma e com mais frequência ainda entre os espartanos. Sob a influência de extratos removidos dos *Ditos notáveis dos lacedemônios*, de Plutarco, e, procurando ilustrar a maneira como a censura operava, o autor genebrino relata que houve uma situação em Esparta na qual um homem de maus costumes sugeriu no tribunal censor uma proposição louvável ao conselho espartano, porém, os éforos, rejeitando a proposta apresentada por esse homem, convocaram um homem considerado de bons costumes para anunciar a mesma proposição, sem repreender o primeiro homem ou exaltar o segundo. De modo categórico, esse ato corroborou a reputação de um e o desprestígio do outro. Por meio desse exemplo, pode-se notar a força dos costumes para elaboração da opinião pública e como a conduta pregressa de um homem servia de critério de juízo para o momento presente. Após a exposição da penúltima instituição republicana, vamos estudar, a seguir, a derradeira e mais polêmica das instituições que elencamos.

4.3 A Religião Civil

Sem dúvida, entre os recursos que se apresentam como meios de conservar a República na filosofia de Rousseau, a religião civil é o mais polêmico⁵⁶³ e deflagra uma fértil discussão entre religião e política⁵⁶⁴, notadamente impulsionada à custa de uma reflexão acerca da função política do elemento religioso.⁵⁶⁵ No capítulo VIII, do Livro IV, do *Contrato Social*, observa-se que autor genebrino recobra com disposição e autenticidade a aludida discussão, a qual já havia sido esboçada no *Manuscrito de Genebra*⁵⁶⁶.

Se Vaughan (1915), por um lado, destaca que no referido capítulo Rousseau retoma, quase de maneira ingênua, o problemático axioma presente na Bíblia de servir a César e a Cristo ou, precisamente, a assertiva de ser impossível servir a dois senhores, Lourival Gomes Machado (1997), por outro lado, endossa a leitura de Derathé (1963) ao assinalar que o capítulo sobre a religião civil identicamente pode ser

⁵⁶³ Derathé (1963) ressalta que desde a publicação do *Contrato social*, o capítulo sobre a Religião civil foi alvo de uma série de polêmicas e de indignações, principalmente entre os genebrinos, como se atesta na própria correspondência de Rousseau. Embora o capítulo referido tenha sido incorporado à obra no derradeiro momento, alega o comentador, essa ideia já ecoa na *Lettre à Voltaire* de 18 agosto de 1756 e igualmente encontra-se expressa em 1755 no *Segundo Discurso*, como bem lembrou M. Burgelin no *Colloque de Dijon* (1962).

⁵⁶⁴ Entre os estudos que buscam dar conta dessa questão destacam-se, sobretudo, as análises realizadas pelos seguintes intérpretes: Ghislain Waterlot (2004), Genildo Ferreira da Silva (2004), Bruno Bernardi (2006) e Thomaz Kawauche (2013).

⁵⁶⁵ Segundo Lourival Gomes Machado – em nota de rodapé da edição brasileira do C.S – essa reflexão precede Rousseau e pode ser atestada pelo resultado nocivo no *Dicionário Histórico, Pensamentos Diversos e Comentários Filosóficos*, de Pierre Bayle, e, na acepção positiva nos *Discursos*, de Maquiavel; no *Tratado Político e Tratado Teológico-Político*, de Spinoza. E, paralelamente, no *Espírito das leis*, de Montesquieu. Na interpretação de Derathé (1963), em Rousseau essa função se configura em um instrumento que possibilita a socialização e colabora para que os cidadãos amem os deveres. De antemão, pode-se afirmar que a Religião civil promove o comprometimento e a consciência dos cidadãos com a integridade do *Contrato*. Fazendo com que eles não sejam seduzidos pela prerrogativa de rompê-lo.

⁵⁶⁶ Vera Waksman (2010) assinala que no *Contrato social*, o autor genebrino oferece um itinerário de articulação provável entre a religião do homem e a religião do cidadão. A pesquisadora enfatiza, além disso, que a exposição das religiões no *Contrato* inclui um acréscimo que não encontramos na composição do *Manuscrito de Genebra*, que é a seguinte parte: “a religião considerada em relação à sociedade, que é geral ou particular” (grifo da comentadora), pode também se dividir em duas espécies (...). Ao invés disso, no *Manuscrito* Rousseau escreve: “Da sociedade geral do gênero humano”. Por que há essa distinção entre os tipos de “sociedade” de uma obra à outra? Waksman alega que esse trecho do *Manuscrito* procura indagar sobre a ideia de uma sociedade geral, uma sociabilidade suprapolítica, e alicerçar a existência política em apenas um ato do contrato social. No entanto, na versão definitiva do *Contrato*, o termo “sociedade geral” reaparece na reflexão acerca da religião civil com o adicional “particular”. Isso acontece porque na reflexão sobre a religião civil, Rousseau almeja demonstrar que é necessário encontrar uma religião civil que dê conta dos ensinamentos fundamentais da religião do homem e que simultaneamente opere como um suplemento à ligação nacional particular.

lido como uma dilatação de um conflito⁵⁶⁷ interior de Rousseau. Em síntese, aquele que se diverge entre dois extremos: o de um cristianismo individual, praticamente quietista, isto é, baseado na passividade da alma, tendo como modelo uma espécie de Sócrates cristianizado; e, outro, tendo como correspondente um modelo de altruísmo patriótico, no qual o pensador de Genebra se esforça para modernizar a figura de Catão⁵⁶⁸.

A explanação rousseuniana inicia-se na defesa da tese de que preliminarmente os homens foram governados pelo poder teocrático. Nesse sentido, aqueles que governavam julgavam-se, por desempenharem a função de rei, ser dotados de uma natureza diferenciada e magnífica quando comparada à de seus súditos. 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, um longo e tortuoso caminho, que reverberou em transformações de afetos e ideias, foi percorrido. Jean-Jacques justifica que o fato de os homens inserirem Deus no centro da ordem política, nos permite conjecturar que a quantidade de deuses era equivalente à quantidade de povos. Em sua percepção, contudo, essa multiplicidade de povos, cada qual formado por suas singularidades, naturalmente fomentava uma estranheza entre eles e os tornavam rivais, pois não tinham a capacidade de conferir anuência, em longo prazo, a um mesmo chefe. Essas ramificações tiveram, como corolário, o surgimento do politeísmo.

⁵⁶⁷ Outras duas interpretações merecem destaque: primeiro a posição assumida por Pierre-Maurice Masson (1916). Segundo esse estudioso, o objeto principal de Rousseau ao formular a noção de religião civil não é a política, mas sim a religião. Tendo como base uma passagem da primeira carta, das *Cartas escritas da Montanha* em que Rousseau infere sobre a profissão de fé do Vigário professada em um canto cristão e pelos seguidores do Vigário considerados mestres do país, Masson conclui que ao expor suas ideias concernentes à religião civil, o filósofo de Genebra deseja encontrar uma profissão de fé puramente cívica e transformar o Estado em uma paróquia do Vigário Saboiano. Tal interpretação, defende Bachofen (2010) pode ser resumida como um teísmo de Estado. Ela foi resgatada por Ghislain Waterlot (2004) que demonstra que a religião civil tem na realidade dois anseios fundamentais: por um lado, Rousseau tende a fomentar o conteúdo do teísmo conferindo uma legitimidade e obrigatoriedade à religião do cidadão com o intuito de firmar uma religião simples em concordância com a moralidade do homem. Por outro lado, salienta Waterlot, há um compêndio que compatibiliza uma nova aparência específica de aspectos díspares, de tornar a religião um dispositivo profícuo a serviço fundamentalmente da política.

⁵⁶⁸ Segundo Blaise Bachofen (2010), Catão e Sócrates são apresentados no âmbito da filosofia rousseuniana da seguinte maneira: Catão representa a tentativa de fazer um povo feliz, enquanto a figura de Sócrates a de tornar sábia uma parcela do povo.

Rousseau prossegue sua abordagem explicando que no período de prevalência do paganismo não existiam guerras religiosas justamente porque cada Estado, tendo o seu culto e o seu próprio governo, não diferenciavam seus deuses de suas leis. Essa atmosfera fazia com que a guerra política fosse uniformemente teológica e a autoridade incumbida aos deuses tivesse seu poderio restringido pelas comunidades políticas. Assim, diz o autor do *Contrato social*, o Deus adorado por um determinado povo não assenhorava de qualquer direito em relação a outros povos. Em meio a esse ambiente, os deuses reverenciados pelos pagãos partilhavam entre eles o reino do mundo. Todavia, uma mudança de perspectiva se constata quando o povo judeu, atrelado à supremacia do império babilônico e posteriormente aos Sírios, rejeitou reconhecer qualquer outro Deus que não fosse o seu. A rejeição foi compreendida pelos povos triunfantes como uma afronta; daí originou-se a perseguição que marca de maneira tão peculiar a história dos judeus.

Nessa conjuntura, os territórios achavam-se unificados apenas pelas leis estabelecidas pelo Estado. O domínio de um povo sobre outro implicava na conversão dos subjugados à religião do vencedor. A substituição de um culto por outro era um dever, fundamentado pela lei, que os derrotados eram obrigados a cumprir. Os povos se digladiavam em nome de seus deuses e os louvavam criando novos lugares de culto. Em tal ambiente, os romanos, sugere Rousseau, costumavam, antes de conquistar uma região, ordenar os deuses a desocupá-la. Impunham aos povos derrotados os seus deuses e as suas leis. Mas, na medida em que o império romano foi se avolumando, sem que ele percebesse, um fenômeno o acompanhou: o crescimento assustador da quantidade de deuses e seus respectivos cultos nas diferentes regiões. Esse crescimento motivou o alvorecer do paganismo, que passou a ser identificado como uma religião ímpar e oficial.

Em tal cenário (dominado pelo paganismo e pavimentado no culto a uma multidão de deuses), segundo a hipótese rousseauísta, surgiu a emblemática figura de Jesus, que buscou instaurar na terra a concepção de um império espiritual. Essa concepção suscitou uma cisão entre o reino teológico e o político, demolindo a visão do Estado coeso e fomentando inúmeras fragmentações no interior da comunidade política. A ideia de um reino espiritual preconizada por Jesus foi combatida frontalmente pelos pagãos, que não a concebiam como verossímil e reconheciam os

crístãos como insurgentes, que tinham na realidade o claro objetivo de conquistar a independência e imputarem-se o papel de protagonista ou senhores.

E quais foram as conseqüências do advento da concepção espiritual defendida por Jesus em um cenário dominado pelo paganismo? Segundo o cidadão de Genebra, os pagãos julgavam a subordinação dos cristãos como um fingimento para esconder seus verdadeiros objetivos. Pela perspectiva pagã, os cristãos assumiam essa postura com a finalidade de conseguir uma brecha para usurparem o poder. E o temor dos pagãos era precisamente que essa usurpação se concretizasse. Eles decidiram então disferir uma perseguição implacável aos cristãos. Entretanto, o procedimento impingido pelos pagãos não foi o bastante para impedir que os cristãos adotassem um novo discurso. Essa mudança de tonalidade discursiva forneceu uma musculatura à noção de império espiritual, que adquiriu adeptos, e Jesus ganhou *status* de chefe do reino dos céus na terra. Contudo, alega Rousseau, considerando que toda ordem política possuía um príncipe e um conjunto de leis vigentes, o ingresso avassalador da concepção espiritual fomentou uma fratura nas comunidades majoritariamente cristãs, uma vez que os cristãos nem sempre sabiam a quem obedecer se ao chefe do governo terreno ou o representante do império espiritual na terra. Vários povos buscaram reedificar a estrutura política de outrora baseada no paganismo, porém, fracassaram: a visão de mundo cristã se alastrou pela atmosfera da antiguidade delineando o espaço do altar espiritual desligado da autoridade soberana e, simultaneamente, sem a necessidade de manter um vínculo com o núcleo estatal.

Em sua leitura, Derathé (1963) advoga que ao evocar as raízes do paganismo e delinear as circunstâncias nas quais o cristianismo originou-se, Rousseau procura, como pano de fundo, investigar qual é a religião mais apropriada para a República⁵⁶⁹. Tal investigação coloca-o em face das duas religiões: o paganismo antigo ou a religião do cidadão e o cristianismo ou a religião do homem. Se o cristianismo tem uma relação inoperante com o corpo político, e ao invés de vincular o coração dos cidadãos com a ordem republicana o distancia, como faz com todas as coisas terrenas, a religião nacional dos pagãos, ao reverso, amalgama o culto divino e o amor às leis, convertendo a pátria em alvo de reverência dos cidadãos.

Ao correlacionar as duas religiões, considerando uma perspectiva política,

⁵⁶⁹ Investigação que nos permitirá avaliar qual o papel da religião na ordenação republicana.

Rousseau conclui – talvez inspirado em Maquiavel - que o cristianismo se opõe frontalmente ao espírito social. Na linha interpretativa de Blaise Bachofen (2010) a discussão sobre a religião civil é uma questão política central em Rousseau, uma vez que ele julga a necessidade de uma religião que sirva de suporte propulsor à virtude política⁵⁷⁰. O comentador escreve que em seu período histórico o paganismo foi um importante aparato teológico a serviço da política e, diferentemente do cristianismo, os sacerdotes dos pagãos politeístas não ambicionavam por um poder excepcionalmente espiritual, e tampouco desprezavam em seu íntimo a busca por uma vida plena na terra mediante meios especialmente políticos.

Antes de retornarmos ao passo seguinte da trilha percorrida por Rousseau, convém abrir um parêntese concernente à suposta influência de Maquiavel na leitura rousseauiana no que tange ao Cristianismo⁵⁷¹. Em seu artigo *La religion civile selon Rousseau*, Derathé (1963) defende que a crítica do cristianismo empregada pelo cidadão de Genebra no *Contrato* encontra-se nitidamente sugestionada pelas ideias maquiavelianas. O estudioso destaca que Rousseau não só toma emprestada a concepção do secretário florentino a respeito de como o cristianismo afasta os homens dos interesses terrenos, mas, de maneira análoga, é influenciado pela visão que entende o cristianismo como uma religião propensa à tirania, isto é, pela via do incentivo à humildade, à placidez e à renúncia no tocante as coisas do mundo, o cristianismo faz com que seus seguidores se tornem menos encorajados a combater a tirania que outros buscam lhe impelir. Diferente da interpretação de Derathé, Blaise Bachofen (2010) argumenta que o cristianismo para Rousseau não equivale àquele criticado por Maquiavel. Segundo o intérprete, o autor genebrino busca realçar a deficiência política do cristianismo presente no Evangelho, isto é, na sua incapacidade de fornecer estímulos morais que incidiriam na conduta cívica dos cidadãos na vida pública. Em oposição a Bachofen, julgamos que esse ponto do cristianismo também se configura em um objeto das inquietações de Maquiavel, posto que ele igualmente crítica o cristianismo pelo fato de que, da forma como vinha sendo transmitido (abordado segundo a perspectiva do ócio), não propiciava justamente estímulos morais incentivadores da postura cívica primordial para a defesa da liberdade e da

⁵⁷⁰ Vamos examinar esse conceito no próximo tópico.

⁵⁷¹ Adiante retomaremos a discussão em torno da religião do homem e a do cidadão.

pátria.⁵⁷²

Dito isso, pode-se retornar à sequência da ilustração exposta por Rousseau. Logo, é possível certificar, outrossim, que ao buscar sublinhar a dificuldade em consubstanciar o poder do Estado ao poder da Igreja, o autor genebrino sustenta que Hobbes⁵⁷³ foi um pensador que conseguiu detectar o mal-estar e ao mesmo tempo identificar o medicamento mais adequado para combatê-lo. Na interpretação do nosso autor, Hobbes, por intermédio dessa constatação, teve a audácia de recomendar a agregação dos dois poderes almejando restabelecer a unidade política imprescindível para a formulação de uma comunidade política consistente. Contudo, Rousseau nos mostra que faltou ao filósofo inglês a percepção de que a concepção cristã divergia da sua abordagem política, pois naturalmente o interesse cristão se revela mais robusto e incompatível com o interesse do Estado. Ao atestar o empenho hobbesiano e a dificuldade em unir tais poderes, nota-se que Rousseau demarca duas perspectivas dissonantes a respeito da possível utilidade da religião para a política: a primeira, de Bayle, e, a segunda de Warburton⁵⁷⁴.

A partir dessa delimitação, Rousseau ambiciona introduzir o seu ponto de vista e desenvolvê-lo. Aquele que, de fato, contribuirá significativamente para entendermos se o elemento religioso pode servir como dispositivo eficiente para assegurar a

⁵⁷² Ver mais Maquiavel, *Discursos*. Livro II, capítulo II.

⁵⁷³ Bachofen (2010) esclarece que existem, de fato, duas soluções: a de Hobbes e a de Locke. E Rousseau se refere a elas de maneira mais ou menos categórica, visando peremptoriamente não se prender a nenhuma delas. Para o intérprete, o genebrino adota essa postura porque deseja usar esses teóricos, como Hobbes, por exemplo, para mostrar como se pode submeter o poder religioso ao poder político, por meio da instituição de uma Igreja em um Estado monopolista. A solução oferecida pelo aparentemente negligenciado Locke é aquela que baseada na separação, à custa da força do direito, da política e da teologia, que apenas foram misturadas em função de expedientes e necessidades da história política. Do ponto de vista do autor do *Segundo Tratado*, bastaria deixar cada uma dessas esferas serem implementadas no seu âmbito natural para que o problema teológico político deixasse de ser um problema relevante. A proposta de Locke busca aguçar uma separação entre a intolerância religiosa e a intolerância civil, para que as divergências e conflitos de crenças permaneçam no âmbito privado. Nessa linha de raciocínio, o Estado personificaria a tolerância civil e assumiria uma postura laica.

⁵⁷⁴ Vera Waksman (2010) assinala que no *Contrato social*, Rousseau tenciona esquivar-se de duas alternativas a de Bayle e a de Warburton, segundo a qual o primeiro advoga que nenhuma religião pode ser vantajosa ao corpo político, ao passo que o segundo defende que o cristianismo é a religião mais capaz de fornecer esse suporte. O pensador genebrino visa claramente marcar objeção a Bayle quando alega, em outras palavras, que jamais um Estado foi erigido sem que seu alicerce fosse a religião. Com efeito, indaga a intérprete: o que significa a afirmação de que a religião serve de base para fundar um Estado? Waksman sugere que uma avaliação razoável seria aquela apresentada por Rousseau no capítulo referente ao legislador, no qual finaliza justamente referindo-se a Warburton, dizendo que não compartilha com ele a ideia de que política e religião possuem objetos em comum, mas, no que tange à origem das nações, a religião pode servir de ferramenta para a política.

longevidade da República. Doravante, vamos nos deter na perspectiva oferecida pelo autor *Do contrato social*. O primeiro aspecto que chama nossa atenção na explanação rousseauiana é o fato do autor advogar que existem três⁵⁷⁵ tipos de religião: a do homem e a do cidadão. As quais são definidas da seguinte forma:

A primeira, sem Templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro Teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural. A outra, inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus Padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei. Afora a única Nação que a segue, todos os demais para ela são infiéis estrangeiros e bárbaros; ela só leva os deveres e os direitos do homem até onde vão seus altares. Foram assim as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar o nome de direito divino civil ou positivo. (ROUSSEAU, 1964, p. 464).⁵⁷⁶

Após definir as duas espécies de religião e partindo da premissa de que as boas instituições são aquelas que favorecem a unidade social e não impulsionam o homem a entrar em antinomia consigo mesmo, o genebrino se propõe a correlacioná-las. Observamos que no entendimento de Rousseau a religião civil ou religião do cidadão se caracteriza pela capacidade de conciliar o louvor à divindade e o amor às leis, o que resulta na reverência dos cidadãos à pátria e na disposição em defendê-la. Mediante o prisma dessa religião, enquanto a morte em nome da pátria representa a conquista do título de mártir, a desobediência à lei se configura em uma expressão de blasfêmia.

⁵⁷⁵ Mas Rousseau se dedica a analisar profundamente apenas duas delas. A terceira espécie de religião mencionada por ele refere-se a um tipo de religião que fornece ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias e, em sua opinião, impossibilita o homem de ser tanto devoto quanto cidadão. O nosso autor julga que essa é a religião dos lamas (sacerdotes do budismo tibetano), a dos japoneses e também a do cristianismo romano.

⁵⁷⁶ La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires: elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare; loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif. CS, IV, VIII. OCR3. (Tradução nossa).

Quanto à religião do homem ou cristianismo, Rousseau frisa que essa expressão religiosa não possui nenhuma ligação com a República, posto que age visando à humanidade como um todo, posicionando-se assim acima dos corpos políticos específicos. Em vista disso, não contribui para semear o alimento substancial para a robustez e durabilidade da ordem republicana, isto é, a visceral e permanente consciência que cada cidadão deve ter da vontade geral, portanto, de defender o bem-comum. Por não se preocupar em cultivar a afeição dos cidadãos pela República, Jean-Jacques considera que a religião do homem se opõe ao caráter social republicano.

Avaliamos que a chave para entender a debilidade do cristianismo em desempenhar a função política de estimular a consciência coletiva de cada cidadão encontra-se, na constelação republicana rousseauísta, embasada no pressuposto de que a religião do homem tem um cunho estritamente espiritual. A saber, suas preocupações giram em torno de temas inerentes a outro mundo em contraposição aos problemas terrenos, o primeiro compromisso do cristão é com o plano espiritual, e os acontecimentos que sucedem à pátria são por ele vistos, com frequência, com apatia. A inquietação dos cristãos com as questões da alçada espiritual unida à insipidez e à ausência de paixão pela pátria e, conseqüentemente, pelos negócios públicos fazem com que o nosso pensador os julgue indignos do nome de cidadãos. Uma República cristã é algo improvável, uma vez que cada uma dessas expressões suprime a outra, nos termos de Rousseau:

Engano-me ao aludir a uma República Cristã, pois cada um desses termos exclui o outro. O cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos⁵⁷⁷; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos. (ROUSSEAU, 1964, p. 467).⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Ao atribuir um caráter de servidão da moralidade cristã, Rousseau antecipa uma discussão que Nietzsche protagonizará no século XIX quando o filósofo alemão identifica a moral cristã como uma moral de escravos ou de rebanho.

⁵⁷⁸ Mais je me trompe en disant une République Chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'ém profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'ém émeuvent gueres; cette courte vie a trop peu de prix à leur yeux. CS, IV, VIII. OCR3. (Tradução nossa).

Esse extrato ilustra claramente porque Rousseau vê a religião cristã com ressalva, também demarcando como ele a vê contrapondo-se aos valores republicanos. Tendo apresentado sua contundente crítica ao cristianismo, o cidadão de Genebra busca, na sequência, afunilar a sua concepção de religião do cidadão. Com esse objetivo, remete a um dos pontos centrais do pacto social: a responsabilidade por estabelecer que o limite fixado entre o soberano e o súdito pelo direito, decorrente do pacto social, é da utilidade pública⁵⁷⁹. O que significa dizer que somente as opiniões dos súditos tocantes à ordem política interessam ao soberano. A rigor, é importante para a República que os cidadãos tenham uma religião hábil em fazê-los amar os deveres. Afirma Rousseau:

Importa ao Estado que cada Cidadão tenha uma Religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa Religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem (ROUSSEAU, 1964, p. 468).⁵⁸⁰

Verifica-se também que para o genebrino, os cidadãos podem ter, intimamente, as opiniões que julgarem adequadas no que tange à possibilidade de outra vida em um mundo espiritual, caso isso não afete de alguma maneira a ordem política. Independente disso, o mais importante para a República é que os indivíduos sejam bons cidadãos. Cumpre ao soberano designar as cláusulas estruturantes da religião civil, entretanto, elas não devem ser postuladas “como dogmas de religião” e sim se fundamentarem como afetos imperiosos para a sociabilidade daquele que Rousseau define como o “bom cidadão”. Nesse caso, segundo Lourival Gomes Machado (1997), Beaulavon grifa que o elemento metafísico da religião não tem relevância no arcabouço teórico de Jean-Jacques, o fundamental são suas repercussões no campo moral e social. Em nossa interpretação, a preocupação de Rousseau é como o elemento religioso pode contribuir para orientar ainda mais as ações do cidadão para a utilidade pública; a amar as leis e temperar a disposição de

⁵⁷⁹ Em nota de rodapé nessa parte do *Contrato*, Rousseau tece elogios ao Marquês d’Argenson e lembra que esse homem ilustre e cidadão honrado costumava dizer que: “na República, cada um é perfeitamente livre, no que não prejudica os outros”.

⁵⁸⁰ Or il importe bien à l’Etat que chaque Citoyen ait um Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n’ intéressent ni l’Etat ni ses membres qu’autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoir que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. CS, IV, VIII. OCR3. (Tradução nossa).

cada cidadão em se sacrificar quando for necessário e em defender os valores republicanos.

A discussão sobre a religião do homem e a religião do cidadão desencadeou profícuas análises entre alguns intérpretes da filosofia de Rousseau. Vejamos o que alguns deles têm a nos dizer. Leo Strauss (1954) julga que a oposição entre essas religiões enuncia uma tensão na base do pensamento rousseauísta que remete à acepção clássica da divergência entre a vida contemplativa e a vida política. E isso se reflete na oposição entre ser homem ou ser cidadão. A religião civil se apresenta como uma necessidade para a formação da ordem política, uma vez que é concebida como um recurso válido em forjar a unidade entre os seus partícipes. Ela é um elemento que contribuirá no desempenho da função do legislador em longo prazo. A religião do cidadão se inscreve como um acréscimo à engenharia política racional exposta no *Contrato Social*, no entanto não se trata de um esteio racional, mais sim passional. Na concepção de Florent Guénard (2010), a religião civil se apresenta como uma possibilidade de suprimir as contradições que se fazem presentes entre religião e política nos três modelos de religião histórica. Acima de tudo, porque ela furta-se da superstição, à medida que não institui nenhuma cerimônia. Especificamente, a religião do cidadão se configura em uma metamorfose nas bases da religião nacional pois, enquanto nessa última os deuses estabelecem as leis, na religião civil são as leis que estabelecem os dogmas. A religião civil realça a vantagem da política para o cidadão em oposição ao desinteresse que marca a perspectiva do cristianismo no tocante à política. As questões referentes ao céu não possuem exclusividade, mas os dogmas da religião civil abrangem em sua composição tanto as coisas do céu quanto as terrenas. Assim, a religião do cidadão parece operar uma consonância entre política e religião. Essa se inscreve como um mecanismo naquela sem rejeitar a autonomia, que no final das contas é o que poderia admoestar as religiões nacionais. A religião do cidadão fornece à soberania uma segurança condicional de que os deveres serão cumpridos. Ela promove um engajamento público fazendo com que cada cidadão expresse seu amor pelas leis e louve a felicidade pública. Ademais, como a religião do cidadão almeja evitar o fanatismo, rejeita as práticas de rituais comuns. O engajamento ao qual a religião civil faz apologia é um engajamento solene e absolutamente reflexivo, portanto, não se debruça na ideia de credulidade tão peculiar na Antiguidade.

Outra interpretação bastante original que gravita em torno desse tema foi realizada por Ghislain Waterlot (2006)⁵⁸¹, partindo da seguinte indagação: a religião pode ser uma parte constitutiva do Estado? Para esse pesquisador, o cristianismo não pode, ao passo que a religião civil deve sê-lo. Trata-se de um endosso ao que Rousseau escreve, visto que o comentador não pretende contestar o genebrino, mas defender a hipótese de que o glossário químico⁵⁸², do qual ele se serve, possibilita-nos especificar a questão e lhe conferir uma resposta. Tal questão mostra-se evidente em dois momentos do *Contrato*. Primeiramente no Livro II, capítulo VII, referente à figura do legislador⁵⁸³, e a segunda no Livro IV, capítulo VIII, no qual o cidadão de Genebra versa acerca da religião civil. Waterlot preconiza que o capítulo sobre a religião civil resgata a ideia embrionária presente na ilustração concernente à função do legislador – fundação da República e dispositivo para a sua constituição - mas não mais no âmbito da origem das sociedades e sim como formadora da ordem política. Ao retratar a religião civil comparando-a às outras – às nacionais, ao cristianismo e à dos padres –, Rousseau visa torná-la capaz de conciliar uma concepção salutar de Deus (a religião natural) e fortalecer o tecido social (transformando-o em um sentimento de compromisso) sem ter que erigir uma autoridade religiosa que se oponha à autoridade política. A proposição rousseauiana baseia-se no fato de que a religião civil deva ser introduzida na estruturação do corpo político, não propriamente como uma parte, mas como um instrumento na miscigenação⁵⁸⁴ do referido corpo.

Tendo em vista a breve exposição efetivada em torno dos três comentários pregressos, faz-se necessário, nesse momento, compreender os fundamentos da religião civil. De acordo com Rousseau, os dogmas constituidores da religião do cidadão necessitam ser condensados em poucos preceitos e gravados com rigor

⁵⁸¹ Seguiremos aqui o resumo que Bruno Bernardi (2006) faz acerca da teoria de Ghislain Waterlot em seu livro *La fabrique des concepts – recherches l'invention conceptuelle chez Rousseau* com base na teoria desenvolvida por Waterlot, sobretudo, em *Rousseau, religion et politique* (2004).

⁵⁸² Bruno Bernardi (2006) assinala que Waterlot utiliza a designação “glossário químico” procurando comprovar a sua hipótese de que a religião civil entendida de maneira ampla pode ser vista além de uma obrigação, como uma parte significativa e funcional que Rousseau confere para consolidar a ideia de uma ordem de síntese mista.

⁵⁸³ Como a figura do legislador já foi analisada no início do presente capítulo, vamos nos deter aqui apenas à visão do intérprete sobre a religião civil.

⁵⁸⁴ Para um aprofundamento sugere-se a análise que Bruno Bernardi (2006) faz acerca da teoria de Ghislain Waterlot em seu livro *La fabrique des concepts – recherches l'invention conceptuelle chez Rousseau*, p. 165-168.

suficiente para que não abram margem a vários tipos de interpretação, gerando assim possíveis confusões em suas aplicabilidades. Rousseau os resume da seguinte forma:

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do Contrato Social e das Leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que pertence aos cultos que excluímos. (ROUSSEAU, 1964, p. 468/469).⁵⁸⁵

Jean-Jacques encerra a sua explanação sobre a religião civil se pronunciando acerca da intolerância. Lê-se que para ele a intolerância civil e a teológica encontram-se intrinsecamente ligadas. Essa ligação incide com clareza nos ambientes nos quais a intolerância religiosa é permitida. Nesses ambientes, as consequências dessa intolerância inexoravelmente resvalam para a ordem política. E no momento em que elas alvorecem a autoridade soberana é confrontada e se define, logo, as autoridades religiosas assumem o posto de senhores e os partícipes do soberano são convertidos em funcionários do poder religioso. Segundo a perspectiva rousseauísta, na República devem ser toleradas todas as religiões que respeitam as outras e os dogmas religiosos não podem instaurar no cidadão contradições que o guiem a indagar sobre os seus deveres no campo cívico.

Em seu livro *La fabrique des concepts – recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Bruno Bernardi avalia que oportunizar na sociedade o avanço de crenças intolerantes fatalmente resulta na produção de um terreno fértil para o surgimento de sementes da intolerância civil. Essa avaliação nos remete a Rousseau, para o qual o corpo político deve exigir que cada cidadão coloque sua crença na tolerância, posto que a crença na tolerância alicerçada em uma perspectiva política pode enrobustecer o sentimento de obrigação que cada cidadão deve nutrir pelos seus concidadãos e, portanto, está em conformidade com a vontade geral. Mas não basta que as crenças os tornem tolerantes, é imprescindível que ao mesmo tempo elas

⁵⁸⁵ L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pour-voyante, l'avie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contract Social et les Loix; voilà les dogmes positif. Quant aux dogmes négatifs, j'elles boner à seul; c'est intolérance: elle rentre dans cultes que nous avons exclus. CS, IV, VIII. OCR3. (Tradução nossa).

sejam capazes de torná-los bons cidadãos. Na leitura de Bernardi, essa dupla demanda guia Rousseau na preconização da religião civil a estabelecer seus dogmas negativos e positivos. Tal ponto de vista do filósofo genebrino se contrapõe aos enciclopedistas e se aproxima de Jurieu e Bossuet, que defendem que as duas tolerâncias são inseparáveis. Não obstante, os resultados que ele extraiu vão além do que esses teóricos sustentam. No pensamento rousseauiano, a tolerância se apresenta como uma tolerância ativa e como um princípio fundamental. Destarte, a religião civil emerge como refutação de Rousseau aos seus contemporâneos enciclopedistas, e mesmo estando em consonância com eles acerca do valor irrefutável da tolerância, o cidadão de Genebra constrói a sua argumentação tendo como alicerce aqueles que apresentam como seus opositores comuns, escreve Bernardi.

Considerando o registro do único dogma negativo: a intolerância, ao qual se segue uma reflexão a respeito da tolerância, Robert Derathé (1963) questiona se, em decorrência da fixação da intolerância como o único dogma negativo, a religião civil, de fato, é postulada como um expediente vantajoso à tolerância. Ele refuta essa ideia difundida por outros estudiosos. Os argumentos genéricos em favor do traço tolerante da religião são resumidos da seguinte forma: primeiro, a profissão de fé civil é entendida como uma crença estrita, ou seja, a religião primordial, que todo homem honesto pode tranquilamente assentir sem que necessariamente tenha que adotá-la à custa de qualquer revelação; segundo, Rousseau não impõe a ninguém adotar essa crença porque ele assume que aqueles que não quiserem acolhê-la devem abandonar a cidade; terceiro, refere-se aos ateus, semelhante aos ímpios, os ateus promovem no genebrino certo incômodo. Por conta disso, e desconhecendo como tratá-los, prefere igualmente expulsá-los da cidade. O fato é que nesse aspecto Rousseau simplesmente corrobora a visão de Pufendorf, Barbeyrac e similarmente John Locke⁵⁸⁶ em sua *Carta sobre a tolerância*⁵⁸⁷. O intérprete assevera que essa posição rousseauísta o preocupa. Nesse sentido, compartilhamos com a preocupação expressada por Derathé, pois se

⁵⁸⁶ Derathé ressalta que as principais ideias desses estudiosos foram mencionadas por P.M. Masson no capítulo no qual ele trata da Religião Civil em seu livro *La religion de J.-J. Rousseau*, t. II, pp. 199-202.

⁵⁸⁷ Nessa obra, o pensador inglês sustenta que as ações dos cidadãos, acima de tudo, aquelas religiosas, devem ser salvaguardadas pelo Estado. Porém, tais ações não podem se opor às funções primordiais do Estado, a saber, a defesa da vida, da liberdade e da propriedade. A demanda por tolerância presume a separação entre o Estado e a Igreja. Observa-se também nesse escrito a infeliz afirmação lockeana de que os ateus não devem ser tolerados sob a justificativa de que eles não conferem anuência aos deveres do Estado e suas atitudes nas relações sociais não são confiáveis.

pode ver na objeção de Rousseau aos ateus⁵⁸⁸ um ranço medieval, o de que eles não podem ser morais, ou seja, sua repreensão repousa mais no pressuposto da imoralidade do que propriamente da irreligião. Essa dificuldade, por um lado, torna-se um verdadeiro entrave para identificarmos a religião civil como um libelo da tolerância, uma vez que ela deixa explícita a sua limitação em lidar com aqueles que não assumem uma religião, seja ela qual for. Por outro lado, no nosso entendimento, Rousseau deixa claro no final do capítulo tocante à religião civil que na ausência de uma religião nacional, todas as religiões que toleram as outras devem ser toleradas. O mais relevante, vale lembrar, é que os dogmas religiosos não coloquem o cidadão em conflito com os seus deveres públicos. Todavia, não se pretende aqui alongar essa discussão, visto que a abordagem até então realizada sustenta o cerne do que foi proposto analisar⁵⁸⁹.

Para concluirmos, ainda se faz necessário examinar a seguinte indagação: de que maneira a religião civil pode contribuir para a durabilidade da República? A título de desfecho, pode-se afirmar que mesmo sendo controversa, a religião civil se inscreve como um instrumento com a pretensa capacidade de servir de suporte para estimular os cidadãos a se guiarem em congruência com os deveres públicos. Não só se guiarem, mas, especialmente amarem tais deveres. A religião civil se evidencia como uma instituição que oferece um mecanismo decisivo para se articular o comprometimento dos cidadãos com a utilidade pública. A filosofia política de Rousseau absorve o elemento passional da religião objetivando acentuar a importância do afeto na relação do cidadão com a República. Ao reconhecimento dos valores republicanos pelo cidadão, deve ser acrescentada uma dose individualmente forte de paixão para que domine nos seus corações a disposição em defender o bem comum. O elemento religioso, nesse sentido, pode prestar um auxílio impulsivo à virtude cívica. Paralelamente, o genebrino parece expressar que o ingrediente moral e social da religião pode contribuir muito mais para a ordenação política do que sua porção

⁵⁸⁸ Vera Waksman (2010) supõe que a censura de Rousseau ao ateísmo está inerente à avaliação dele de que o ateísmo se caracteriza por uma indiferença moral semelhante à “tranquilidade” que vigora nos estados despóticos e assim não pode contribuir para o desenvolvimento das virtudes mais passionais. Todavia, o escritor de Genebra nos disponibiliza um exemplo que se contrapõe à sua própria visão. Trata-se do personagem Wolmar, esposo de Julie no romance epistolar *A Nova Heloísa*. Wolmar é um ateu, mas frequenta o templo, encontra-se em congruência com os usos e costumes fixados e sem expressar nenhuma fé realiza tudo aquilo que um Estado espera de um bom cidadão.

⁵⁸⁹ Ver mais em *La religion civile selon Rousseau*, Robert Derahé (1963), p.165-169.

metafísica.

Em vista disso, ponderamos que: se a durabilidade da República situa-se na ordem do dia em face do iminente perigo da corrupção política, pensamos que a religião civil – enquanto instituição - pode servir como mais um instrumento, somado à legislação saudável e às demais instituições republicanas, examinadas anteriormente, para conservar a República em longo prazo. Entretanto, embora as medidas e providências para confrontarem a corrupção e viabilizarem a longevidade da República pareçam ter uma envergadura consistente e ampla, consideramos que mesmo assim não são o bastante para fomentar a preservação da República; ainda resta-nos perscrutar duas peças imprescindíveis na engrenagem republicana: a virtude cívica e a festa popular.

4.4 Virtude Cívica

As instituições republicanas, como se buscou mostrar, têm a incumbência de fornecerem um suporte decisivo para a manutenção da República, mas julgamos que o esteio oferecido por elas ainda não é o suficiente para salvaguardar a durabilidade do regime político aludido. A República exige igualmente que os seus cidadãos sejam virtuosos. Tal exigência inevitavelmente desemboca nas seguintes indagações: qual virtude a República demanda de seus cidadãos? De que forma cidadãos dotados dessa aptidão ou disposição podem contribuir para atravancar o surgimento da corrupção política e preservar a estabilidade da República em longo prazo? Como tornar os cidadãos virtuosos? Tais questões servirão de fio condutor para se depreender e analisar a noção de virtude doravante.

O termo “virtude” faz-se presente de maneira notável no léxico do republicanismo e se postula como um recorrente alvo de reflexões nessa vertente de pensamento⁵⁹⁰. Mostramos⁵⁹¹, em linhas gerais, que em Cícero a República requer a virtude, a qual propicia aos cidadãos experimentarem o amor ao bem-comum. A virtude se inscreve como uma particularidade que pode ser comprovada nos contextos

⁵⁹⁰ É o que expressa claramente Newton Bignotto, em *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII* (2010).

⁵⁹¹ No primeiro capítulo.

nos quais a República vivencia dificuldades e crises. Ela tem como pré-requisitos a existência da justiça e a prevalência da honestidade na administração dos assuntos públicos. Constatou-se também que o tema reaparece com maior complexidade na Renascença à luz da filosofia política de Maquiavel, que define a noção de *virtù* como a capacidade dos homens agirem em face dos desígnios da fortuna. Com Montesquieu, atestou-se que a República é o regime da virtude política respaldado no amor às leis e à pátria. Esse sentimento pressupõe a primazia do interesse público sobre o interesse privado. Rememorado tais pontos de vistas, devemos afirmar que o tema da virtude similarmente reverbera na teoria política rousseauiana, favorecendo a abertura de mais uma conexão para associar o pensador genebrino definitivamente à linhagem republicana.

Em várias passagens do pensamento de Rousseau testemunhamos a evocação do tema da virtude. Pode-se verificar, a título de exemplo, a evidência do tema em textos teóricos como o *Primeiro Discurso* e o *Contrato Social*⁵⁹² e ao mesmo tempo nos escritos de ordem prática como *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia*, além do mais se nota a reincidência da temática nas obras: *Emílio*, *Confissões*, *A nova Heloísa* e *Carta a D'Alembert*. Todavia, não se pretende aqui sondar profundamente as prováveis distinções da acepção semântica de virtude adotada por Rousseau ou cotejá-las entre as obras mencionadas – ainda que em alguns momentos vamos nos referir à virtude moral⁵⁹³ como um percurso razoável para, então, se buscar posteriormente um entendimento firme da noção de virtude cívica -, mas sim avaliar a virtude⁵⁹⁴ que a República reclama de seus

⁵⁹² James Swenson (2014) realça que o termo virtude aparece oito vezes no *Contrato social* e faz-se presente também em outros importantes livros de Rousseau. O intérprete recorda, além disso, que Rousseau emprega frequentemente o termo “amor à pátria” como sinônimo de virtude, o que eleva significativamente o número de vezes em que a virtude é mencionada na referida obra. Segundo Swenson, o pensador omite o número de menções ao termo “virtude” e o alterna como o amor à pátria no *Contrato* propositadamente, isto é, trata-se do efeito de uma deliberação consciente, pois nas obras que antecedem e preparam o *Contrato* há um excesso de menções ao termo com o intuito de expressar o seu entusiasmo republicano, como as cerca de vinte e três vezes que a palavra aparece na *Economia política*, ao passo que no *Manuscrito de Genebra*, o número em que o termo é utilizado diminui significativamente, mas, com isso notamos que a preocupação de Rousseau é a de colocar o termo “virtude” em momentos decisivos da obra para que assim o livro possa ser interpretado como uma obra republicana, o que acontece semelhantemente no *Contrato*, escrito político mais maduro e acabado.

⁵⁹³ Seguindo a trilha percorrida por Maurizio Viroli (2002), p.157-158.

⁵⁹⁴ Em nosso entendimento, o tema da virtude emerge uma complexa discussão na filosofia política, pois expõe a relação entre ética e política ou até que ponto valores morais impregnam e influenciam a política. Provavelmente, essa discussão tem sua origem na filosofia clássica grega e posteriormente

cidadãos. Aquela que Rousseau denomina de virtude cívica, a qual, podemos supor, de antemão, se apresenta como um combustível imprescindível para mover os cidadãos em prol da defesa da liberdade e lhes conferir a maestria de deliberarem nas assembleias públicas em consonância com a vontade geral.

Percorrendo uma linearidade histórica, atesta-se que bem antes dos jacobinos invocarem a virtude durante a revolução⁵⁹⁵ e de Robespierre proclamar às vésperas de sua trágica morte em 1794 que “a virtude é a alma da República⁵⁹⁶” inspirado possivelmente no republicanismo rousseauiano, as raízes das primeiras reflexões de Rousseau no tocante à ideia de virtude datam de sua infância em Genebra e são oriundas de suas incipientes leituras acerca do ideal de virtude moral presentes nas investigações de Plutarco⁵⁹⁷. Para o autor de *Les vies des hommes illustres*, a virtude moral se configura em um atributo que se constrói no componente irracional da alma humana, conquistado por intermédio de um vagaroso amadurecimento que tem como ponto culminante o surgimento de um *Ethos*. A virtude moral é o resultado da moderação⁵⁹⁸ das paixões e a mitigação daqueles apetites mais primitivos que residem em nossa alma. No homem que detém a virtude moral, a razão se sobressai às paixões

sofre uma fratura com Maquiavel, uma vez que o florentino defende a separação entre ética e política e preconiza que a política é uma categoria autônoma e tem seus próprios valores e dinâmica. Rousseau, sob outro prisma, se aproxima bastante de autores gregos e romanos, por exemplo, Aristóteles e Cícero, que pensam a política vinculada à ética. Embora, nota-se que, por exemplo, no *Emílio* o autor genebrino trata de uma virtude moral, enquanto no *Contrato* busca dar conta da virtude cívica. Mostrando assim as distinções entre os dois tipos de virtude e uma provável separação entre ética e política.

⁵⁹⁵ Para uma compreensão ampla da relação entre o pensamento de Rousseau e a revolução francesa, sugerimos a interpretação oferecida por Carol Blum, em *Rousseau and republic of virtue – the language of politics in the french revolution* (1986).

⁵⁹⁶ *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, ed. G. Laurent (Gap: Louis-Jean, 1961), 5;17.

⁵⁹⁷ Daniel E. Cullen (1993) assinala que Rousseau descobriu nos heróis de Plutarco uma alquimia que ultrapassa a realização moderna da sociabilidade: a temerária inclinação do homem civil em preferir a si mesmo, de onde todos os seus vícios se originam, pode ser metamorfoseada na mais sublime virtude, se houver a possibilidade de “desnaturação” do indivíduo. Bertrand de Jouvenel (1947), no entanto, nos adverte que a desnaturação pode representar uma deficiência crucial enquanto artifício teórico rousseauísta quando a filosofia política de Rousseau desemboca no modelo espartano, porque o patriotismo parece bastante próximo da autenticidade dos sentimentos naturais. Na hipótese de Jouvenel, o patriotismo encontra-se ligado a uma unidade afetiva que parece aplacar a brutalidade no que tange à própria idiosincrasia da virtude desnaturada. O cidadão patriota é imbuído de uma capacidade de sacrificar sua vontade particular em detrimento da vontade geral, posto que, como afirma Rousseau, em outras palavras, na *Economia política*, os cidadãos desejam aquilo que se configura no que é desejado pelo povo que eles amam. Deve-se acrescentar, além disso, que as reflexões do autor genebrino sobre a ideia de virtude nos permitem verificar mais um estreito laço do seu pensamento não só com a estirpe republicana, mas, também, com a Antiguidade.

⁵⁹⁸ De acordo com Rudy le Menthéour (2014), Rousseau compreende a arte política como o melhor meio de completar a desnaturação do homem. Aquela que se inicia na transformação do amor de si em amor próprio. A ação política deve empregar uma vicissitude na natureza humana esculpindo ou operando um equilíbrio nas paixões e nas motivações dos cidadãos.

à custa do convencimento e não por meio de uma sujeição à base de constrangimento ou força. Ao declarar no *Emílio* que o homem moralmente virtuoso se caracteriza pelo bom-equilíbrio de suas ações, Rousseau segue o encaixe da expressão empregada por Plutarco. O genebrino escreve que o homem detentor da virtude moral tem a habilidade de bem administrar suas paixões e zelar pelos seus desejos equilibradamente dentro daquilo que abrange a sua órbita de atuação. Ora, pode-se interpretar daí que o homem que tem uma vida bem-ordenada tem a possibilidade de restabelecer a harmonia com a sua própria natureza⁵⁹⁹. Perspectiva endossada por Rousseau na *Carta a Christophe de Beaumont*, na qual se lê que o homem é marcado por uma natureza boa e ama igualmente a justiça e a ordem.

Segundo Maurizio Viroli (2002), embora o egoísmo tenda a notabilizar-se em face da natureza sublinhada pelo pensador de Genebra, a proximidade com a liberdade moral funda a possibilidade de o homem restaurar a harmonia consigo mesmo. Um homem moralmente livre tem a plena destreza para agir desprendido do influxo da aparência. A liberdade assenhorada pela natureza do homem não se baseia simplesmente na ideia de viver com independência em relação à vontade de outrem, porém se efetiva por meio de uma abordagem de conduta singular, na qual o procedimento moral se sustenta no alicerce da ordem. Entretanto, o pesquisador italiano argumenta que a ordem interior não pode ser correlacionada a uma entidade política na qual um homem ou uma zona populacional restaure a ordem após uma insurreição, por exemplo. O mais admissível seria uma sociedade bem-ordenada cimentada na lei civil, posto que, em uma sociedade com esse formato a vida do homem encontra-se bem equilibrada e suas paixões se configuram em temas para leis que ele estabelece para si mesmo em concordância com a razão e a consciência⁶⁰⁰.

Na leitura de Bronislaw Baczko (1970), quanto mais a sociedade avizinha-se do modelo político republicano⁶⁰¹, ambicionado por Rousseau, maior serão as chances

⁵⁹⁹ Ver mais em Viroli (2002), p. 158-159.

⁶⁰⁰ Viroli (2002) assevera que em Rousseau a consciência é um sentimento interior dos homens que se origina da capacidade humana de aprender a ouvir a voz da sua interioridade. É por meio da consciência – comum a todos os homens – que o homem aprende a distinguir a justiça da injustiça e igualmente amar a virtude e desdenhar o vício.

⁶⁰¹ O intérprete usa o termo *Cité* para enfatizar o sentido de cidade adotado por Rousseau que se aproxima da ideia grega de “*pólis*”, no entanto, assinala que essa aproximação poderia resultar em intrincados efeitos históricos interpretativos. Na realidade, como o próprio filósofo de Genebra esclarece no capítulo VI do primeiro livro do *Contrato*, no qual analisa o pacto social, a entidade pública criada a

das relações cívicas pulverizarem as tensões e contradições entre a consciência do homem enquanto indivíduo e seu sentimento de filiação com a República, entre a consciência moral e a sua função social como cidadão⁶⁰², entre o que gravita no terreno da vida individual e a participação direta na esfera coletiva. A virtude é um princípio moral e político que se encontra diluído no Estado e uniformemente no cidadão. A realização completa do homem ocorre justamente na sua participação em todas as circunstâncias que compõem a integração da sua vida ao “eu comum” e ao alicerce primordial da ordenação política proposta, isto é, a liberdade.

Ainda na perspectiva de Baczko, vemos que a atmosfera cívica que passa a envolver a vida do indivíduo, transformado em cidadão, permite a efetuação da mais bem-sucedida igualdade e fornece condições apropriadas para a realização da liberdade republicana. Em suma, vale recordar que cada indivíduo é detentor dos mesmos direitos e cada um tem a mesma importância para a vida da comunidade política. Todavia, o intérprete polonês faz um alerta – o qual julgamos bastante coerente. Segundo ele, embora o regime republicano seja calcado na contribuição de todos os indivíduos detentores do título de cidadão, o risco de ações impulsionadas por interesses tacanhos individuais ou de grupos (facções) podem arremessar a República a um abismo, conduzindo-a a uma inexorável queda. Essa leitura de Baczko, em certa medida, reforça a hipótese que temos defendido: de que mesmo em uma República fundamentada em bases sólidas, tal qual Rousseau se empenha em propor, o risco de a corrupção penetrar na ordem política e dissipá-la não deixa de existir. E, se a noção de virtude rousseauísta tem sua gênese em reflexões morais e toca em questões inerentes à consciência e à moralidade humana, no âmbito estritamente político da República a virtude cívica se exprime como um princípio frontalmente oposto à corrupção política. E ainda que absorva pressupostos morais⁶⁰³, a virtude

partir do pacto na Antiguidade era denominada de “cidade” e na modernidade é chamada de “república”. Contudo, o termo república não se restringe à concepção de entidade pública, mas abrange na mesma medida um consistente aparato teórico e um glossário político que objetivam a maneira que o bem público e a liberdade devem ser tratados.

⁶⁰² Para uma compreensão ampla acerca dessas duas dimensões: “homem” e “cidadão” na teoria política rousseauiana, sugerimos especialmente a leitura de *Men & Citizens – a study of Rousseau’s social theory*, Judith N. Shklar (1985).

⁶⁰³ James Swenson (2014) nos lembra que em Rousseau a virtude moral pode ser entendida como a capacidade do homem reconhecer os seus deveres com todos os homens e não somente com os cidadãos. Nesse sentido, avaliamos que a virtude moral é mais abrangente do que a virtude cívica e a primeira pode servir de base para a segunda.

surge, na conjuntura política, da necessidade de se formar cidadãos hábeis o suficiente para se compreenderem como parte de um *todo maior* e assim terem a capacidade de tomar decisões tendo como eixo uma visão que abranja a totalidade.

Juntamente com as instituições políticas, a virtude serve como mais um baluarte de sustentação para garantir uma vida duradoura à República em face do provável declínio devido ao renitente perigo da corrupção política. O estabelecimento dos fundamentos da República: igualdade, liberdade e o bem comum, criam condições de possibilidade que permitem os cidadãos serem realmente virtuosos. Ao mesmo tempo, a manutenção desses fundamentos pressupõe a indispensabilidade da virtude cívica. Certificamo-nos na *Economia Política* e nas interfaces *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia* que Rousseau define rigorosamente a virtude cívica de modo semelhante a Cícero e Montesquieu, ou seja, como o amor à pátria e às leis⁶⁰⁴; logo, trata-se de um sentimento. Se tal sentimento surge de uma necessidade da República, ele não é natural, mas artificial, por conseguinte, é possível inferir, preambularmente, que ele demandará uma disposição ou esforço⁶⁰⁵ público do cidadão. Dito isso, convém buscar o apoio de dois comentadores no que tange à delimitação rousseauísta da noção de virtude cívica, bem como sua necessidade na República.

Para Maurizio Viroli (2002), a República não terá bravura suficiente para resistir à corrupção política se a igualdade e a liberdade não estiverem asseguradas e se os cidadãos não forem dotados de virtude cívica. Os cidadãos são virtuosos quando eles amam a pátria. O amor à pátria origina-se no coração dos cidadãos quando eles concebem a pátria e suas leis como *um todo maior* e comum, capaz de proteger a liberdade, a igualdade e garantir ao cidadão a tranquilidade de tudo o que a lei lhe

⁶⁰⁴ Cabe lembrar, que, embora a definição de virtude cívica exposta por Rousseau esteja em sintonia com a de Cícero e Montesquieu, sua concepção possui uma particularidade que não vemos nos expoentes republicanos citados, trata-se do fato de que o autor genebrino definir na *Economia política* a virtude cívica como a concórdia da vontade particular à vontade geral, noção essa (última) que não encontramos em Cícero e tampouco em Maquiavel.

⁶⁰⁵ Segundo Baczkó (1970) a relação do cidadão com a pátria não o exime de empreender um frequente esforço moral e cívico. Tal esforço consiste em estabelecer uma convergência entre a individualidade e os valores coletivos. Demulier (2009), por sua vez, frisa que a virtude política demanda esforço para transpor nossas predisposições egoístas, de modo que a vida cívica implica, portanto, em uma transformação real da disposição interior dos indivíduos, na qual eles devem fazer a vontade escutar a razão. Paralelamente, é preciso compreender que o homem não é apenas um ser pensante. Daí resulta a necessidade de um dispositivo passional que o impulse a agir. Para tanto, é necessário cultivar um intenso amor à pátria, à lei, à igualdade e à liberdade.

assegura⁶⁰⁶. Na opinião de Jean-Fabien Spitz (1995), é fundamental que os cidadãos sejam virtuosos para poderem buscar coletivamente os meios de se unirem pela igualdade, e não somente os meios de se suportarem em decorrência do equilíbrio de poder. É nesse sentido, afirma o comentador francês, que a virtude em Rousseau se insere como um amparo indispensável para a manutenção da República, ou seja, ela não é um meio de produzir as oposições e omitir os compromissos dos cidadãos, mas um dispositivo para sobrepujar e solucionar os conflitos.

Essa perspectiva nos permite admitir que o importante não é que um cidadão seja impedido de oprimir outro, mas que seja dissuadido pela lei de que ele possui esse direito e, dessa forma, consiga reconhecer que a satisfação irrestrita de seus desejos e paixões é ilegítima e incompatível com a união do todo. Assim, a República exige que os cidadãos estejam dispostos a se colocarem do ponto de vista da totalidade, assevera Spitz, tendo em vista a união do todo ao qual ele pertence. Em síntese, na visão de Rousseau, seria vão convocar os homens à virtude, caso não houvesse um fundamento objetivo e uma finalidade para tanto, visto que para os homens se colocarem do ponto de vista da totalidade, é preciso que ela, de fato, exista.

A partir dessas interpretações, duas ideias referentes à virtude se destacam: a da capacidade dos cidadãos pensarem do ponto de vista da totalidade e a do amor à pátria. A virtude, dessa maneira, pode ser compreendida como um afeto (um sentimento patriótico⁶⁰⁷) e simultaneamente pressupõe um traço racional capaz de proporcionar um intervalo nos impulsos egoístas do homem que os afastam ao invés de aproximá-los. Esse caráter racional permite ao homem agir conforme os princípios da justiça que o une aos outros; a identificação que deriva desse aspecto é abertura da possibilidade de um cidadão se colocar na posição de seu concidadão na República. Em consequência, tal caráter vai promover na alma do cidadão a habilidade de discernimento entre seus ímpetos meramente individuais e o bem comum. Em relação à ideia de amor à pátria, Rousseau esclarece na segunda parte da *Economia política*

⁶⁰⁶ Entretanto, pressupomos que é impossível aos cidadãos amarem a pátria quando atestam que ela é constituída e caracterizada, por exemplo, pela desigualdade social, a saber, que os ricos e poderosos possuem privilégios enquanto os demais cidadãos são sacrificados em consequência disso.

⁶⁰⁷ Demulier (2009) ressalta que o sentimento patriótico absorve a separação entre o homem e o cidadão, mas não invalida a individualidade. O amor direcionado para a comunidade se inscreve como uma dilatação do amor de si que cada homem traz consigo e o conduz a agir de acordo com seu próprio bem. Essa dilatação permite ao homem se identificar como membro de uma totalidade e, amar essa totalidade equivale, a amar a si mesmo.

que em uma ordem política os homens virtuosos são aqueles que amam o seu país. Em sua percepção, na conjuntura republicana romana havia um amor mútuo entre os cidadãos, pois eles se reconheciam como concidadãos romanos e era esse reconhecimento que os impulsionavam a trilhar o caminho da virtude cívica. Examinando tais traços da concepção de virtude cívica, consideramos que ela é o resultado de um equilíbrio entre a razão e a emoção, ou seja, se a razão lhe oferece um cabedal para perceber o bem-público e refrear seus impulsos egoístas, a mola propulsora⁶⁰⁸ que faz os cidadãos agirem em conformidade com os valores republicanos e expressarem seu patriotismo reside no terreno afetivo. Trata-se de uma verve que gravita no campo dos sentimentos.

Tendo em vista a compreensão da virtude que Rousseau designa como necessária à República pode-se concebê-la como uma expressão do patriotismo. Sentimento que impulsiona os cidadãos a se mobilizarem em prol da totalidade. Na teoria rousseauiana existem diversos elogios a ícones republicanos que personificam o patriotismo, frequentemente verifica-se uma evocação a tais arquétipos com objetivo de explicitar a relevância crucial da virtude cívica na República. Buscamos⁶⁰⁹ entender um pouco sobre essas figuras em outro momento, cumpre agora esquadrihar em que tipo de situação dentro da estrutura política republicana advogada por Rousseau a virtude pode ter uma aplicabilidade direta e assim confrontar precedentemente os germes da corrupção e impedi-los de virem à tona. Sabe-se, de antemão, que a virtude se opõe diretamente à corrupção e incita os cidadãos a defenderem os eixos fundamentais da República: igualdade, liberdade e bem comum. Sendo assim, imaginamos que cidadãos virtuosos são de valor irrefutável na defesa da vontade geral, uma vez que a construção dessa noção implica na conservação da igualdade, da liberdade e do bem comum.

Se recordarmos o momento no qual a presença do cidadão é decisiva para se confeccionar a vontade geral – nas assembleias públicas –, poderemos notar a pertinência da virtude cívica. Ora, cidadãos destituídos do amor à pátria terão sérias dificuldades para identificar o bem-comum na vontade geral, porque lhes faltará a

⁶⁰⁸ Para Demulier (2009) o homem necessita de uma mola propulsora passional para empreender suas ações. A ausência de um cultivo de amor à pátria, à lei e à igualdade faz com que ações balizadas nos impulsos egoístas prevaleçam no campo da política.

⁶⁰⁹ No segundo capítulo.

capacidade de se perceberem como membros de uma totalidade e comungarem dos valores que constituem a integridade da República. Nesse caso, a sua tendência mais previsível será a de agir mediante seu móbil egoísta repousado no desejo basilar de suprir seus interesses próprios em detrimento dos da comunidade política. Enquanto cidadãos virtuosos, ao reverso, mesmo não deixando de ter interesses particulares, serão capazes de distinguir o seu interesse do interesse geral, sendo assim, estando os alicerces da República bem consolidados em várias circunstâncias, os interesses dos cidadãos poderão coincidir espontaneamente com o interesse da totalidade. Dessa forma, o cidadão patriota encarna os fundamentos da República e os reconhece nos seus concidadãos. Identifica os seus compatriotas republicanos como livres e iguais e ao equilibrar sentimento e razão terá a possibilidade de detectar o núcleo da vontade geral, pois sabe utilizar os pressupostos⁶¹⁰ para identificá-la e se moverá pelo afeto à pátria. Portanto, na medida em que as instituições republicanas conferem suporte à ordenação política e amiúde operam em situações específicas para assegurar a durabilidade da República, o auxílio fornecido pelo cidadão se circunscreve de forma mais ampla, ao passo que não se restringe a sua presença nas assembleias, mas se estende ao seu cotidiano na preconização e na partilha dos valores republicanos - nesse caso, cabe lembrar que o empenho do pensamento republicano rousseauísta é o de gravar nas entranhas do coração dos cidadãos o amor à pátria e às leis.

O amor às leis se confunde com o amor à República e com o amor à liberdade: supedâneo que melhor caracteriza esse regime e diverge de sobremaneira à corrupção. Admitindo que a lei expressa a vontade do cidadão, e a República, como já foi afirmado e ressaltado, é um regime de leis, a expressão de amor à lei também se revela como amor à liberdade. Uma vez que, recapitulando, respeitar e amar a lei significa a obediência à vontade do cidadão, logo, quando o cidadão está defendendo a vontade geral, que enunciará o bem comum e se refletirá na lei, ele também estará expressando o seu amor à República e à liberdade. O engajamento diário do cidadão, por conseguinte, torna-se uma condição elementar para a manutenção da República e contribui abertamente para a sua longevidade.

Certificada a necessidade de cidadãos virtuosos e em que consiste a virtude cívica, é de importância substancial remontar à terceira questão apresentada no

⁶¹⁰ Esses pressupostos foram avaliados no capítulo II, no tópico referente à Vontade geral.

prelúdio desse tópico, isto é, como tornar os cidadãos virtuosos ou como gravar no coração dos cidadãos o amor à pátria? Qual ou quais são os instrumentos sugeridos por Rousseau para essa formação do cidadão? Embora o filósofo de Genebra enfatize no último capítulo do Livro segundo do *Contrato social*, no qual perscruta a *divisão das leis*, que as leis mais importantes são aquelas que se gravam no coração dos cidadãos e são justamente essas que dão a verdadeira fisionomia à ordenação política, nela imprimindo diariamente mais robustez e ânimo, bem como colaboram para a preservação no povo de um espírito público cultivado pelo hábito e construído por meio dos usos, costumes⁶¹¹ e da opinião⁶¹², e que paralelamente discorra no capítulo XV do Livro terceiro sobre os efeitos drásticos da diminuição do amor à pátria é, em um de seus escritos anteriores ao *Contrato*, precisamente no verbete *Sobre a economia política, e, a posteriori* nos projetos programáticos⁶¹³ ou de viés prático, recomendados à Córsega e à Polônia e igualmente em seus *Fragments politiques*⁶¹⁴, que Rousseau oferece com mais clareza aos seus leitores qual a ferramenta medular para a formação da virtude cívica e que também lhe serve como pilar estruturante. Vejamos do que se trata:

Na segunda parte da *Economia política*, ao refletir sobre o patriotismo e a virtude, Jean-Jacques indica qual seria a provável ferramenta que contribuiria para a formação dos cidadãos quando afirma que:

A pátria não pode subsistir sem liberdade, nem a liberdade sem virtude, nem a virtude sem os cidadãos; se criarmos cidadãos, teremos tudo o que é necessário; sem eles, só haverá escravos degradados, a começar pelos chefes de Estado. Ora, formar os cidadãos não é trabalho de um só dia; para termos homens

⁶¹¹ Daniel E. Cullen (1993) afirma que os costumes robustos contribuem para a unidade social e viabiliza o respeito às leis. Na percepção do intérprete, Rousseau se mobiliza em realçar pela via dos costumes a acepção de solidariedade que a liberdade política requer. Os costumes proporcionam uma coligação entre coração e vontade, sentimento e razão, virtude e liberdade.

⁶¹² Em nota da edição brasileira (Os Pensadores) do *Contrato social*, Lourival Gomes Machado avalia que, enquanto os usos e costumes constituem o enfoque habitual da moral, a opinião se apresenta como o enfoque racional da moral desempenhado pelos homens em seu dia a dia. Para o comentador, a moral não se constitui pelas leis ou pela imposição delas. Ao reverso, a ordenação da República se debruça na educação e nos costumes públicos, pois somente eles são capazes de incutirem uma consciência nos cidadãos e prepará-los para a conduta apropriada à vida republicana.

⁶¹³ Para um aprofundamento nesse tema, recomenda-se *Contrato social – entre a escala e o programa*, Milton Meira (1984) e também *Rousseau: da teoria à prática*, Luís Roberto Salinas Fortes (1976).

⁶¹⁴ Contudo, para não nos estendermos muito, vamos concentrar nossa análise apenas nas obras: *Sobre a economia política* e *Considerações sobre o governo da Polônia*.

precisamos educá-los quando ainda são crianças. (ROUSSEAU, 1964, p. 259).⁶¹⁵

Diante dessa afirmação, percebe-se distintamente que o instrumento sugerido por Rousseau para formar cidadãos virtuosos é a educação. A República, aos seus olhos, deve se ocupar da formação das crianças a partir da infância se desejar ter bons cidadãos no futuro. Para tanto, não se deve almejar dissipar as paixões humanas; primeiramente, porque não é possível e tampouco razoável, e, em segundo, pelo fato de que um homem destituído de paixões não pode ser um bom cidadão. É fundamental fazer com que as crianças amem o que é realmente belo desde uma tenra idade e que a educação delas passe pelo crivo do hábito. Nelas cultivar, constantemente, a consciência de que a sua existência se encontra intrinsecamente associada à existência da ordem republicana, poderá respaldar nos cidadãos, em longo prazo, o entendimento de que eles são membros de *um todo maior* e, com efeito, o reconhecimento de ser integrante da pátria e amá-la de maneira virtuosa.

Acompanhando a ótica de Rousseau, constata-se que o Estado tem a obrigação de salvaguardar a educação. A formação das crianças é mais importante para o organismo político do que para a família, uma vez que naturalmente as famílias tendem a se desintegrar, enquanto o Estado tem uma inclinação inversa, ou seja, tende a ter maior longevidade e será ele quem irá colher os resultados finais da educação. Ao responsabilizar-se pela função educadora, tomando posse desse direito e cumprindo o seu dever, o Estado concederia por meio de sua autoridade o título de cidadão aos filhos da pátria. A educação pública administrada sabiamente pela ordenação republicana é uma marca da legitimidade do regime popular. Ela deve criar condições para que as crianças sejam educadas mediante os valores comuns que permeiam a pátria, inserindo-as em um ambiente no qual prevaleça a igualdade, a liberdade e o fomento à compreensão da vontade geral. Tais valores serão facilmente absorvidos, e, por conseguinte, respeitados, se estiverem envoltos por exemplos e objetos que evoquem amiúde a pátria que alimenta todos os cidadãos, ama-os como uma mãe ama seus filhos e a eles confere preciosas vantagens, escreve o escritor

⁶¹⁵ La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'état. Or former des citoyens n'est pas affaire d'un jour; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfans. *EP*, II. OCR3. (Tradução nossa).

genebrino. As crianças, destarte, crescerão com a exata percepção dos seus deveres para com a República, corresponderão ao amor que ela lhes expressa e ao tornarem-se adultos conseguirão identificar seus concidadãos como membros da mesma linhagem, assim como honrar e defender a pátria e seus valores.

Promover uma educação em concordância com os valores públicos se postula como a mais importante ocupação do Estado; tornando-se a pedra angular do edifício teórico republicano. Os deveres dos cidadãos devem ser ensinados para as crianças com o auxílio da exaltação a expoentes edificantes que prestaram grandes serviços à pátria e angariaram o reconhecimento dela em decorrência de suas ações virtuosas. Para tanto, a coragem precisa ser ensinada a partir do modelo de notáveis guerreiros e a justiça instruída com base em protótipos de magistrados honestos. Rousseau afirma que a transmissão desses valores, cimentados no exemplo de homens dignos de louvor, possibilitará o alvorecer de herdeiros dotados da mesma virtude cívica. Assim, a passagem de geração em geração da maestria de governantes republicanos e da virtude de cidadãos, que se dispuseram a se sacrificar pela pátria quando for necessário, servirão como estímulo para o engendramento de novas gerações de cidadãos virtuosos. O autor do verbete nos apresenta três modelos de povos antigos que, em sua visão, servem de exemplo da prática da educação pública: os cretenses, os lacedemônios e os persas. Porém, desditosamente, ele não examina com minúcia tais protótipos educacionais, apenas declara que nas três cidades o modelo educacional sob a incumbência plena do Estado teve resultados exitosos. Ainda se refere a Roma, que embora tenha aberto mão do modelo educacional estatal das cidades aludidas, era caracterizado por um patriotismo tão vigoroso que a virtude cívica era cultivada em todas as residências daquela República. Rousseau alega, finalmente, que o regime republicano, ao ter o frequente cuidado no cultivo do patriotismo, está consequentemente prevenindo a República da apatia de seus cidadãos e fortificando o amor deles à pátria, às leis e aos costumes frugais que lhe são peculiares.

As ideias trabalhadas por Rousseau no verbete são resgatadas mais tarde em seus textos de conotação prática. Desnecessário elencá-las em demasia, por isso, nos deteremos apenas em algumas ilustrativas reflexões rousseauianas presentes nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, obra na qual Jean-Jacques dedica uma parte importante do capítulo IV para abordar o tema da educação ou formação do

cidadão. O pensador genebrino abre o capítulo demarcando a relevância do assunto e a função da educação, eis suas primeiras palavras:

É a educação que deve dar às almas a força nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade. Ao abrir os olhos pela primeira vez a criança deve ver a pátria, e até morrer nada mais deveria ver. Todo republicano autêntico recebeu com o leite materno o amor da pátria, ou seja, o amor à lei e à liberdade. Nesse amor se resume toda a sua existência; ele nada vê senão a pátria, vive só para ela (...). A educação nacional só é adequada a homens livres, pois só eles podem ter uma existência coletiva (...). (ROUSSEAU, 1964, p. 966).⁶¹⁶

A educação proposta por Rousseau aos poloneses, como se pode notar, tem por objetivo formar um caráter nacional. O alcance do objetivo estabelecido pressupõe que as crianças e adolescentes comecem a conhecer a história da Polônia logo que aprenderem a ler e também a conhecer o quanto antes os principais acontecimentos de seu país, os protagonistas históricos mais célebres e as leis da pátria, esses pilares devem ser bem cedo assimilados pelas suas memórias. Aos futuros cidadãos, em formação, também devem ser transmitidos os conhecimentos de geografia para que entendam as províncias, os distritos e as estradas do seu país e igualmente tomem conhecimento dos principais produtos produzidos pelo seu povo. A educação precisa ter como estrutura uma legislação que designe os conteúdos a serem abordados e como os estudos deles devem ser organizados.

Dois outros conteúdos da educação direcionada para a formação dos cidadãos virtuosos ainda merecem o nosso realce: o perfil dos professores e a função da atividade física. Quanto aos professores, Rousseau advoga que todos eles devem ser poloneses e de preferência que sejam casados. A seleção dos mestres deve ser pautada a partir de critérios tais como: a boa índole, a honestidade, a sensatez e a capacidade de cumprir suas obrigações. Observa-se, no entanto, que os professores

⁶¹⁶ C'est l'éducation qui doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par necessite. Un enfant em ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout républicain suçá avec le lait de as mère l'amour de as patrie, c'est-à-dire des loix et de la liberte. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle (...). L'éducation nationale n'appartient qu'aux hommes libres; il n'y a qu'eux qui aient une existence commune. *CGP*, IV. OCR3. (Tradução nossa).

desempenharão a atividade do ensino temporariamente, ou seja, a atividade de professor não deve se tornar uma profissão permanente, pois só há um cargo permanente aos homens públicos: a função de cidadão. O desempenho dos ofícios, principalmente, daqueles de notável relevância e *status*, precisam ser compreendidos como provações a serem ultrapassadas com doses de esforço e por merecimento ao longo do paulatino percurso de cargos que devem ser exercidos no organismo político. No que tange à atividade física, Rousseau ressalta que todos os colégios devem possuir um ginásio para a prática dessa atividade. Ela deve ocupar um lugar proeminente e tem um papel fundamental na criação de cidadãos dotados de organismos saudáveis e fortes, mas, mais do que isso, tal prática contribui diretamente para a formação moral dos cidadãos⁶¹⁷. Acrescenta-se também que os exercícios devem ser aprazíveis e capazes de suprir as demandas dos organismos em construção, precisam ainda ser guiados por jogos⁶¹⁸ coletivos e públicos em que existam inquestionavelmente

⁶¹⁷ Rousseau defende nas *Considerações sobre o governo da Polônia* que a educação deve ser negativa, isto é, ser capaz de obstruir o advento dos vícios. Ele avalia que se a educação conseguir cumprir esse objetivo ela já terá realizado muito em benefício da virtude. Essa ideia também pode ser lida anteriormente no livro II do *Emílio*, no qual o cidadão de Genebra sustenta que a primeira educação deve ser negativa, o que significa dizer que ela não deve se preocupar inicialmente em ensinar a virtude e a verdade, mas preservar o coração do vício e do erro. A novidade que vemos na primeira obra mencionada é o fato de Jean-Jacques enfatizar como a educação pública pode exercer um papel determinante na formação de cidadãos virtuosos e distantes dos vícios. Para Demulier, a educação negativa sugerida por Rousseau tem duas dimensões: uma moral e outra intelectual. A primeira, assevera o comentador, diz respeito a impossibilitar com que a criança adquira alguma paixão negativa ou propensão a agir de maneira discricionária. A segunda consiste em impedir que a criança formule ideias falsas que possam arraigar em seu espírito, equívocos e preconceitos, que dificilmente poderão ser arrancados. Moscateli, por sua vez, pondera que a afirmação rousseuista de uma educação negativa deve ser relativizada tendo em vista o fato de que, se, por um lado, há o caráter negativo da educação cívica como proteção contra os vícios, por outro, existe também o seu aspecto positivo de formação dos jovens, no qual se incute neles o caráter nacional de seu povo, o que inclui a aquisição de um conjunto de conhecimentos sobre a sua pátria. Semelhantemente, no que diz respeito à formação de Emílio, a educação que lhe é dada começa predominantemente negativa, mas à medida que o aluno fica mais velho, ela vai se tornando também positiva, pois ele aprende muitas coisas acerca de história, literatura, ciências, religião, moral e política.

⁶¹⁸ Segundo Demulier, os jogos oferecem um ingrediente primordial para a paixão cívica. Eles fortificam a força física – condição decisiva para que os cidadãos sejam livres -, a saber, capazes de defender a pátria e igualmente propiciam aos cidadãos a independência e habilidade para bem conduzir as paixões. Em Rousseau os jogos podem contribuir como um elemento na formação moral, posto que, suas regras são postas e proibidas de serem infringidas, mas são aceitas livremente antes do jogo se iniciar. Nesse caso, escreve o estudioso, os jogos se aproximam das leis reconhecidas como invioláveis pelos cidadãos, mas que também são provenientes da sua livre vontade. Como apoio da virtude cívica, os jogos darão uma quota fundamental para a instalação no coração dos cidadãos da paixão patriótica. Na interpretação de Maurizio Viroli, os jogos reforçam o caráter comum e os costumes que caracterizam um povo. Ao mesmo tempo, estimulam a paixão pela pátria, o cultivo da identidade comum e o desejo de assegurar o bem da ordem política. Os ensinamentos proporcionados pelos jogos colaboram para o desenvolvimento da República e da produção da consciência cívica de seus cidadãos.

objetivos comuns nos quais todos os envolvidos tenham o desejo de conquistar o mesmo objetivo e, concomitantemente, é interessante que essas provas agucem o espírito competitivo e a rivalidade. Tais atividades, contudo, não devem ser entendidas como uma mera tarefa a ser cumprida pelas crianças e que lhes proporcionará um bom condicionamento físico. Bem mais que isso, elas podem ser eficientes no sentido de habituar os futuros cidadãos prematuramente, nos termos do pensador genebrino,

às regras, à igualdade, à fraternidade, à competição, a viverem sob os olhos de seus concidadãos e à almejem a aprovação pública. Para isso, os prêmios e as recompensas dos vencedores não devem ser concebidos arbitrariamente pelos mestres de educação física ou pelos diretores dos colégios, mas mediante sua aclamação, de acordo com o julgamento dos espectadores. Podemos estar certos de que esse julgamento será sempre justo, sobretudo se tivermos o cuidado de expor esses jovens aprendizes ao público, ordenando-os a dar um espetáculo, com poucos meios. Deve-se presumir assim que todas as pessoas honestas, e os bons patriotas, assistirão como um dever, e terão prazer nisso. (ROUSSEAU, 1964, p. 968).⁶¹⁹

Considerado o exposto, esperamos ter deixado clara a importância crucial da educação como eixo estruturante para a formação da virtude cívica no arcabouço político rousseauiano e ao mesmo tempo ter evidenciado que a virtude brota no coração dos cidadãos a partir do momento em que eles começam a se perceber como parte de uma República e amar suas leis. Nesse sentido, a educação pública opera um papel determinante na formação das gerações futuras ao imiscuir-se no preparo físico, moral e político dos cidadãos desde a infância. Atestou-se também, nessa reflexão que, como a República exige que seus cidadãos sejam depositários da virtude cívica, e assim tenha o elã afetivo de defender a igualdade, a liberdade e a vontade geral. Também cabe a República proporcionar a formação dos seus futuros cidadãos e sua

⁶¹⁹ À la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à desirer l'approbation publique. Pour cela, il ne faut pas que les prix et récompenses des vainqueurs soient distribués arbitrairement par les maitres des exercices ni par chefs des collèges, mais par acclamation et au jugement des spectateurs; et l'on peut compter que ces jugemens seront toujours justes, surtout si l'on a soin de rendre ces jeux attirans pour le public em les ordonnant avec um peu d'appareil et de façon qu'ils fassent spectacle. Alors il est à présumer que tous les honnêtes gens et tous les bons patriotes se feront um devoir et um plaisir d'y assister. *CGP*, IV. OCR3. (Tradução nossa).

responsabilidade será a de fornecer uma educação pública nacional que transmita diversos conhecimentos políticos, históricos e geográficos específicos à pátria, dando ênfase aos feitos heroicos perpetrados pelos personagens ilustres da ordenação republicana. Viu-se que a educação, além desses conhecimentos, deve instigar, por intermédio da atividade física, não somente a fortificação do corpo, mas, especialmente o desenvolvimento do senso de coletividade e a moralidade dos cidadãos.

Portanto, se a educação se apresenta como mecanismo definitivo para formar cidadãos virtuosos e lança luzes sobre o papel que eles terão que exercer diariamente na República, na vida adulta, ou seja, além da participação direta nas assembleias, eles serão requisitados, em vários momentos de sua vida cotidiana, a defender os valores republicanos. Sendo assim, podemos conjecturar, partindo dessa segunda assertiva, que talvez seja necessário a existência de instrumentos que sirvam como uma espécie de reforço republicano positivo, isto é, que consigam, tendo em vista os possíveis e naturais momentos de fragilidade e incerteza dos cidadãos, somados ao recalcitrante perigo da corrupção política, reacender a centelha patriótica republicana presente em seus corações em situações adversas ou quando, por ventura, ela estiver enfraquecida. Caberá a esse instrumento/s, fundamentalmente, a tarefa de manter o ardor pela pátria aceso. Deve-se considerar que, se a preparação de cidadãos virtuosos hábeis a atender às exigências da República tem na educação a sua ferramenta mais apropriada e eficiente para a construção de futuros cidadãos comprometidos com a pátria, conjuntamente é indispensável que existam também recursos competentes para a manutenção e reativação, com regularidade, da memória dos cidadãos adultos no tocante ao amor que eles devem conferir à República, assim como o redespertar da consciência cívica e do engajamento necessário com os valores públicos para se garantir a longevidade do regime político - quiçá as festas populares e os espetáculos cívicos tenham essa finalidade. Cumpre então, antes de concluir a pesquisa que estamos nos empenhando em realizar, circunscrever se as supracitadas expressões podem reavivar a virtude cívica dos cidadãos e de alguma maneira contribuir para a durabilidade da República.

4.5 Festa Popular ou Republicana

Um século antes de Emile Durkheim sublinhar a função purificadora da festa no âmbito religioso e Freud defini-la como uma manifestação coletiva na qual o descomedimento é obrigatório, ou seja, se origina da violação de um tabu, a festa, enquanto celebração coletiva, também foi objeto de uma oportuna reflexão suscitada por Rousseau. Ela obtém significativa visibilidade em seus textos⁶²⁰, acima de tudo, na célebre *Carta a D'Alembert*; reaparece com vivacidade nas *Considerações sobre o governo da Polônia* e de maneira distinta ressoa no romance epistolar *A nova Heloísa* e nos *Devaneios do caminhante solitário*.

A festa se torna escopo das análises de Rousseau a partir da polêmica aguçada por D'Alembert ao sugerir a criação de um teatro de comédia em Genebra⁶²¹. Na *Carta* que Jean-Jacques endereça ao pensador francês, lê-se a resposta contundente e patriótica do autor da missiva e sua concepção sobre as festividades populares. Compreender a resposta tecida pelo filósofo genebrino implica preliminarmente darmos conta do enfoque d'alembertiano versado na primeira missiva, a qual deflagrou a carta réplica rousseauísta. Na epístola concebida por D'Alembert, na qual se verifica a sua proposta e justificativa para a fabricação de um teatro de comédia na cidade de Genebra, algumas opiniões se destacam.

Buscando entender o ponto de vista d'alembertiano, seguiremos o compêndio exposto por Rousseau na carta que ele direciona ao escritor francês para, na sequência, examinarmos a perspectiva do genebrino e como o tema da festa popular ou republicana⁶²² se inscreve nesse contexto. De maneira condensada, a epístola

⁶²⁰Bronislaw Baczko (1978) destaca que as referências em torno do tema da festa são bastante notáveis na obra rousseauiana. Visto que se constata a imagem da festa “primitiva” no *Segundo Discurso* e no *Ensaio sobre as origens das línguas*; na Nova Heloísa, nos deparamos com a renomada festa das Vindimas “espelho mágico” da sociedade de Clarens, na *Carta a D'Alembert* testemunhamos o quadro idealizado da festa popular na Praça Saint-Gervais em Genebra, e, finalmente, as referências são resgatadas e aprofundadas nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

⁶²¹No livro décimo de suas *Confissões*, Rousseau declara que foi por meio de uma visita recebida de Diderot, quando residia a Ermitage, que tomou conhecimento acerca do artigo “Genebra” que D'Alembert iria publicar na *Enciclopédia* e que supostamente havia sido acordado com os genebrinos do alto escalão social. Mediante tal acordo, fixou-se algumas providências que rapidamente viabilizariam a construção do teatro. Irritado com o fato, o pensador genebrino relata que aguardou ansiosamente pelo volume da *Enciclopédia* no qual constara o artigo d'alembertiano para averiguar se haveria a possibilidade de postular uma resposta capaz de reverter o que ele denominou de um “duro golpe”.

⁶²²Daqui por diante, com o intuito de pontuar o caráter republicano que a festa popular pode assumir vamos nos referir a ela amiúde como “festa republicana”. Ao introduzir a visão de festa no pensamento

d'alembertiana alega que a inadmissão da comédia em Genebra advém de uma suposta temeridade que esse gênero teatral poderia causar ao povo genebrino, uma vez que as companhias de comediantes costumam disseminar entre a juventude um singular gosto por adereços, orgias e licenciosidade. Tal temeridade imputada ao estilo artístico em questão poderia ser prevenida por meio de leis rigorosas e aplicadas acertadamente. Orientando-se por essa diligência, haveria em Genebra espetáculos correspondentes ao que se espera deles e simultaneamente a promoção de bons costumes, fazendo com que a cidade desfrutasse dos benefícios de um e outro. Assim, diz D'Alembert, as performances teatrais seriam eficazes na formação do gosto dos cidadãos, conferindo-lhes um refinamento da sensibilidade que a comédia tem a plena capacidade de proporcionar; seria de considerável vantagem para a literatura e a licenciosidade se manteria afastada da cidade, como resultado, Genebra convergiria a sapiência espartana e a polidez ateniense.

Ao conceder espaço aos espetáculos de comédia, a República genebrina contribuiria para a desconstrução do preconceito contra o ofício de comediante e passaria a valorizar esses artistas fundamentais para o progresso e conservação das artes. Seria interessante que os comediantes fossem orientados por leis salutares e aqueles que fizessem jus poderiam ser colocados no mesmo patamar dos demais cidadãos. Adotando essa posição, a República poderia conquistar algo inusitado: possuir um círculo de comediantes dignos de admiração e também seria apreciada por outros países por ter conseguido reformar a visão comum acerca da figura do comediante. Por conseguinte, Genebra teria um modelo de teatro de comédia caracterizado pelos *prazeres honestos*, pela *filosofia e a liberdade*. O qual se tornaria um exemplo de teatro para toda a Europa.

Em face da proposta da construção de um teatro de comédia em Genebra apresentada pela missiva d'alembertiana, pode-se admitir, inicialmente, que Rousseau expressa uma veemente discordância em relação a ele. É por intermédio da posição contrária do autor da resposta que será possível o início da compreensão sobre em que consiste a festa republicana. Vejamos alguns pontos que compõem a objeção

rousseauiano pretende-se grifar, especialmente, a presença do tema nas *Considerações sobre o governo da Polônia* e se julgarmos relevante também haverá menção a outras obras nas quais o tema se faz presente.

postulada pelo pensador genebrino. Lê-se na réplica efetuada que a melhor forma de se avaliar a qualidade de um espetáculo é por meio de seus resultados na vida de um povo e os gêneros dos espetáculos costumam ser escolhidos conforme o prazer que ele é capaz de oferecer ao invés de suas possíveis vantagens. Talvez existam espetáculos de comédia que sejam capazes de trazer vantagens a um povo, porém, sua finalidade central é a de entreter os espectadores. Rousseau define o teatro como um retrato constituído pelas paixões que residem nos corações humanos, todavia, ressalta que é o afago a tais paixões, estimulado pelos atores, que mantém a atenção do público. Na realidade, os autores teatrais procuram simplesmente forjar suas obras de acordo com as emoções do público, muitas vezes com o intuito de enfatizar as paixões mais convenientes a um determinado público e assim conquistar notoriedade. Destarte, na percepção rousseuista, é improvável crer que o teatro seja capaz de operar uma vicissitude nos sentimentos humanos, e tampouco nos costumes, o que está ao seu alcance é trazê-los à tona fidedignamente ou adorná-los.

Rousseau prossegue argumentado que existem somente três formas de se atuar nos costumes de uma sociedade: por meio das leis, da opinião e do prazer produzido pelo divertimento. Ele alega, contudo, que as leis não se aproximam do teatro e uma possível aproximação geraria embaraço e desconforto, ao invés de diversão. Tratando-se da opinião, o genebrino assevera que ela não necessita do teatro, uma vez que o teatro não prescreve “a lei ao público”, ao reverso, as obtém dele, e, finalmente, o prazer proporcionado pelo teatro tem como resultado o fato de fazer com que os espectadores voltem a ver o mesmo espetáculo repetidas vezes. A resposta rousseuista direcionada a D’Alembert avança apresentando uma análise de como algumas representações teatrais deturpam as figuras republicanas de Catão e Cícero⁶²³; avalia o que se pode aprender com as tragédias gregas *Édipo* e *Médeia*⁶²⁴;

⁶²³ Rousseau questiona os efeitos morais devastadores de peças que distorcem a imagem de homens virtuosos e pintam um retrato atrativo de criminosos que, em seu entendimento, provoca em nós certa empatia pelos vilões. Peças nas quais Catão, um exemplo de homem para a humanidade, é representado como um pedante e Cícero - um ardente defensor da República - é descrito como um orador repugnante e um covarde, enquanto o conspirador e ignominioso Catilina é mostrado como um homem magnífico dotado de tenacidade e bravura, são indubitavelmente nocivas aos costumes e a virtude cívica.

⁶²⁴ Para Rousseau, com a tragédia *Édipo* somos levados a crer que o homem é destituído de liberdade e que o céu pode penalizá-lo por crimes que o estimulou a perpetrar. Ao passo que, em *Médeia* assimilamos que um ciúme furioso pode transformar uma mãe em uma pessoa impiedosa e cruel. Na interpretação rousseuista, os gregos sujeitavam-se a ver esses espetáculos por encarnarem na ótica

expõe uma feroz crítica à ridicularização da virtude; em *O misantropo*⁶²⁵, de Molière, discute a questão das mulheres no teatro e explana especificamente a tragédia *Berenice*, de Racine. Essa trilha é percorrida pelo autor da *Carta a D'Alembert* até desembocar em um critério medular para julgar se é bom ou não a abertura de um teatro nas cidades em geral e exprimir sua opinião atinente ao caso de Genebra. Examinemos essas duas ideias antes de verificar como o tema da festa será sobreposto em tal conjuntura.

Primeiramente, tomando como exemplo uma pequena vila montanhosa caracterizada por costumes frugais e diversões simples, Rousseau elenca quais seriam os cinco possíveis danos que a fundação de um teatro poderia causar para o povoado. Ele as resume assim: a diminuição do trabalho, o crescimento nas despesas, a diminuição das vendas, a criação de novos impostos e a introdução do luxo⁶²⁶. Após isso, estabelece o seguinte parâmetro: para avaliar se a inauguração de um teatro pode ser algo bom ou ruim para uma cidade, é de extrema importância, de antemão, aferir quais são os costumes prevalecentes na cidade em questão e se eles são bons ou maus. Explicitamente, a comédia não produzirá nenhum prejuízo a um povo, se não houver mais nada capaz de prejudicá-lo. Notamos também que, ao contrário do que pensa D'Alembert, unir espetáculos e bons costumes tendo como amparo leis severas, na visão de Rousseau, pressupõe uma comparação entre a medida das leis com a dimensão dos vícios aos quais elas confrontam. Ora, apenas depois desse cotejamento e atestado se a lei supera o vício é que será possível salvaguardar o emprego das leis. E a percepção mais consistente desses encadeamentos na constelação das ideias republicanas advogada pelo cidadão de Genebra, como se sabe, situa-se na alçada do

deles as antiguidades nacionais transmitidas ao longo das gerações e para eles fazia sentido rememorar episódios e o verniz colérico dado aos espetáculos era proposital. Espetáculos (*Édipo*) em que um homem mata o próprio pai, desposa a mãe e torna-se irmão e pai de seus filhos e, outro (*Médeia*), no qual uma mãe assassina os próprios filhos com objetivo de se vingar do pai das crianças, nos causando calafrios na alma não podem ser considerados espetáculos dignos de um povo virtuoso e com costumes simples, argumenta o nosso autor.

⁶²⁵ Embora admire o teatro de Molière, Rousseau tece uma enérgica crítica à sua obra e identifica em suas peças um repertório imenso de vícios e maus costumes. Ele assinala que o efeito mais daninho nas comédias de Molière consiste em uma constante ridicularização da virtude. Segundo o filósofo genebrino, nas obras de Molière há um frequente escárnio no que tange a bondade e a simplicidade, enquanto a representação da astúcia e da perfídia nos envolve de tal maneira que simpatizamos com os personagens que as personificam.

⁶²⁶ Já demonstramos que o luxo é extremamente pernicioso para os valores republicanos e pode contribuir para o desencadeamento da corrupção. Assim como em outras obras, o luxo na *Carta a D'Alembert*, também é refutado.

sábio legislador. Não se trata unicamente de elaborar sucessivas normas com objetivo de aplacar e enfrentar, respectivamente, as possíveis violações e aquelas que se consubstanciam. A elaboração de uma legislação, ainda que voltada exclusivamente para os prováveis dispêndios advindos do teatro, demanda uma abrangente compreensão do povo ao qual ela se direciona e essa complexa tarefa não pode ser desempenhada por qualquer um⁶²⁷.

A ilustração oferecida por Rousseau segue por uma curiosa correlação entre as cidades de Paris e Genebra⁶²⁸ que se concatena ao seu rechaçamento à fundação de um teatro de comédia na República genebrina, como recomenda D'Alembert. Para o autor da replicação, o amor do povo genebrino ao campo, seus bons costumes e diversões simples, o louvor à liberdade pública, o maior valor que esse povo confere ao bem da pátria quando contrastado aos entretenimentos, e ainda a virtude e o patriotismo que eles devotam a sua cidade, somado ao alto custo da instauração e manutenção de um teatro de comédia, que corre o sério risco de não se sair bem sucedido, e as possíveis consequências prejudiciais nos usos e costumes dos genebrinos são vistos por Jean-Jacques como motivos suficientes para se rejeitar a proposta sugerida por D'Alembert. Depois de explicitar os motivos pelos quais se contrapõe à recomendação d'alembertiana, constata-se que a missiva de Rousseau desdobra-se em um endosso que fornece consistência à sua reflexão e ao mesmo tempo provoca a emanção de uma verdadeira exaltação aos costumes republicanos que ele enxerga em Genebra. Nesse sentido, vemos na análise de Rousseau a defesa de que as recreações singelas dos genebrinos estão em concórdia com o ideário republicano. Em seu entendimento, o povo genebrino aprecia viver de maneira habitual, conviver e passear com a família, as mulheres e as meninas costumam frequentar as residências umas das outras para se entreterem com algum jogo de salão, lancharem ou simplesmente saborearem uma boa conversa. São esses divertimentos corriqueiros repletos de despojamento e um ar de candura que combina

⁶²⁷ Mas sim pela figura do sábio legislador.

⁶²⁸ Na *Carta a D'Alembert* Rousseau traça um perfil de Paris e Genebra assinalando suas notáveis diferenças, almejando fortificar sua discordância no que tange a criação de um teatro de comédia em sua cidade natal. Ele demonstra uma série de fatores econômicos que perpassavam a manutenção do teatro parisiense e suas peças e como essas demandas são inviáveis economicamente e contrastam com os costumes simples peculiares à Genebra. Já na nona caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*, o autor genebrino se preocupa em enfatizar brevemente as diferenças entre as festas populares das duas referidas cidades.

com os costumes republicanos. A criação de um teatro de comédia trazendo à tona o luxo e outros valores morais perverteria todo esse ambiente frugal de Genebra.

Rousseau adverte que o fato dos espetáculos modernos poderem ser vistos somente mediante o desembolso de dinheiro⁶²⁹ fatalmente contribuirá e alargará a desigualdade das riquezas - como já evidenciamos esse tipo de desigualdade é um dos fenômenos que impulsiona o advento da corrupção na República – que, se nas capitais usualmente são maquiadas a ponto de serem menos perceptíveis, em uma cidade republicana e menor, como no caso de Genebra, a desigualdade seria claramente percebida. Uma vez que, como na República, os cidadãos são súditos e soberanos simultaneamente. No caso de uma minoria, nesse contexto, tornar-se mais rica do que a maioria, debilitaria a ordenação política e significaria o seu declínio. Independentemente de o rico acumular mais riqueza ou do pobre despencar na indigência, em ambas as maneiras o antagonismo entre as riquezas se aprofunda e é justamente a dilatação dessa discrepância que extirpa o equilíbrio de riqueza que deve predominar na República. Essa contestação rousseauiana se mostra em sintonia com a perspectiva republicana emitida em sua teoria, posto que, como se viu em outros momentos da nossa análise, a desigualdade começa depauperando os laços entre os cidadãos comprometendo implacavelmente a virtude cívica, pois eles passam a se concentrar apenas nos seus interesses mais prementes e no armazenamento de riqueza em oposição ao empenho na construção do bem-comum e, desse modo, a corrupção se instala de maneira avassaladora na República, conduzindo-a à ruína.

Considerando a admoestação empregada por Rousseau à sugestão da criação de um teatro de comédia em Genebra, recomendada por D'Alembert, um questionamento, ainda que retórico e baseado em uma indagação do próprio Jean-Jacques, se faz necessário: se toda cidade precisa de espetáculos e o genebrino recusa

⁶²⁹ Assim como nos textos sobre a Córsega e a Polônia, na *Carta a D'Alembert*, observa-se uma crítica virulenta de Rousseau ao dinheiro. Na interpretação de Paule-Monique Vernes (1978), em Rousseau apenas a força humana é real, o dinheiro é uma força imaginária. Logo, o dinheiro personifica o signo que representa a riqueza e tem o objetivo de complementar algo ausente. A recusa dele na festa significa a abolição de um prazer mercenário e dessa complementaridade. A festa extingue o espaço entre o desejo e o prazer ao banir a representação e o intervalo no qual o dinheiro seria inserido. Jacira de Freitas (2003) destaca, alinhada com Vernes, que Rousseau associa intimamente a degradação do homem a um sistema econômico no qual existe um volumoso giro de dinheiro e o fomento ao luxo material e espiritual. A comentadora afirma ainda que a inexistência do dinheiro e do luxo na festa está em simetria com o modelo de nação caracterizada pela liberdade e cimentada na teoria da riqueza e do sistema econômico autárquico presentes na reflexão rousseauísta.

a fundação de um espaço para a apresentação desses divertimentos, isso corresponde a dizer que nenhum tipo de espetáculo convém à República? No regime republicano não deve haver qualquer espécie de espetáculo? A resposta de Rousseau a tais inquietações é negativa. Eis suas palavras:

(...) não deve haver nenhum Espetáculo numa República? Pelo contrário! Deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nascem, nelas os vemos brilhar com um real ar de festa. A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que têm tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenham-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantêm temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, Povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que devais reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade! (ROUSSEAU, 1995, p. 114).⁶³⁰

Constatam-se duas ideias fundamentais nessas palavras rousseuista: primeira, a festa pública é um espetáculo que se diferencia do teatro. Segunda, a festa é popular, pois se realiza ao ar livre. A respeito da primeira constatação, Luc Vincenti (2015) elucida que é com base na duplicidade interior entre ser e parecer que enrobustece a opinião pública na acepção adotada por Rousseau de estima pública, que o autor genebrino antagoniza a festa republicana à representação teatral. A natureza dessa oposição é, sobretudo, política, à medida que visa enaltecer as virtudes patrióticas. Ainda sobre essa constatação, Baczkó (1978) sinaliza que a festa cívica diverge do teatro, mas confere à vida pública uma dose de teatralização. Uma vez que

⁶³⁰ (...) ne faut-il donc aucun Spectacle dans une République? Au contraire, il en faut beaucoup! C'est dans les Républiques qu'ils sont nés; c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. À quels peuples convient-il mieux de s'assembler solvante et de former entre les doux liens du plaisir et de la joye, qu'a ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis? Nous avons déjà plusieurs de ces fêtes publiques; ayons-en davantage encore, je n'en serai que plus charmé. Mais n'adoptons point ces Spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un autre obscur; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, Peuples heureux, ce ne sont pas là vos fêtes! C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. CA, OCR5. (Tradução nossa).

cada cidadão é, em potencial, um ator que representa seu papel nesse espetáculo, o qual tem a República como objeto e palco. No que concerne à segunda constatação, Vernes (1978) assevera que a ausência do dinheiro, e todos os objetos que demandariam a intercessão pecuniária na festa, abrem margem para que Rousseau realce a estrita relação do homem com a natureza, isto é, com as árvores, a água, o fogo etc. Embora tenhamos atingido um ponto inicial para analisar a concepção de festa, cumpre ainda buscar um maior entendimento sobre a contraproposta de espetáculo que Rousseau imprime. Na sequência dos termos que acabamos de ler, o nosso autor preconiza que os prazeres nesses espetáculos republicanos não devem ser lânguidos e nem tampouco mercenários, mas livres, generosos e capazes de resplandecer sob a luz do sol. O pensador de Genebra afirma também que o cidadão republicano não é simplesmente parte do espetáculo, ele é o espetáculo em si. Além disso, interroga-se sobre os objetivos do espetáculo:

(...) quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem-estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: oferecei os próprios espectadores como espetáculo: tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja nos outros para que com isso todos fiquem mais unidos. Não preciso citar os jogos antigos gregos: há outros mais modernos, há os que ainda existem, e os descubro justamente em nossa cidade. Temos revistas todos os anos; prêmios públicos, reis do arcabuz, do canhão, da navegação. Nunca é demais multiplicar eventos tão uteis⁶³¹ e tão agradáveis (...) (ROUSSEAU, 1995, p. 115).⁶³²

⁶³¹ Em nota de rodapé, o filósofo genebrino esclarece que além de ter pão na mesa é necessário que haja um ambiente agradável para que os cidadãos exerçam seus deveres e a ordem pública se consolide. Para uma primazia dos bons costumes é crucial que cada cidadão esteja satisfeito com a sua própria condição. E para que um povo se torne dinâmico e trabalhador é impreterível que existam festas e recreações hábeis em fazê-lo reconhecer e amar a sua condição.

⁶³² (...) quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberte, partout où régné l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleur, rassemblez le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les Spectableur em Spectable; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous em soient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs; il em est de plus modernes, il em est d'existen encore, et j eles trouve précisément parmi nous. Nous avons tous les ans des revues, des prix publics, des Rois de l'arquebuse, du canon, de la navigation; on ne peut trop multiplier des établissemens si utiles et si agréables (...). CA, OCR5 (Tradução nossa).

O filósofo genebrino salienta, por um lado, que essas festas têm baixo orçamento e a grande participação das pessoas contribui diretamente para torná-las admiráveis. Por outro lado, exalta-se ao falar sobre como os genebrinos se mostram irreconhecíveis em tais eventos. Inseridos na atmosfera das festividades populares, ele é vivo, alegre, carinhoso e *o seu coração passa a estar nos olhos, como sempre está nos lábios* (ROUSSEAU, 1995, p. 116)⁶³³, se mobilizam em enunciar o quão alegres⁶³⁴ estão por estarem ali e igualmente em expressarem prazer em decorrência disso. A unidade da República se mostra nítida nessas festas, nas quais a união de todos os cidadãos forma uma integridade moral e política, isto é, *tudo se torna comum a todos*.

Além da inexistência de orçamento, as festas são espetáculos que tornam a cidade um lugar encantador e alegre. Não é o modelo de teatro de comédia importados de Paris e Londres, portanto, que contribuirá para guardar no coração dos cidadãos genebrinos o amor à pátria e o comprometimento com o bem público. Ao reverso, verifica-se que em Rousseau serão as reminiscências dos primeiros exercícios⁶³⁵ e espetáculos populares e cívicos que presenciaram ou participaram quando crianças e jovens e os primeiros contentamentos – extraídos dessas experiências que se conservam entranhados em seus corações. Para que as ternas experiências patrióticas vivenciadas na juventude se perpetuem de maneira robusta na maturidade e velhice dos cidadãos é imperioso que exista uma voz no recôndito da alma de cada cidadão que seja capaz de reportá-los, ainda que pela memória, às festividades da juventude, na qual expressavam a harmonia entre os cidadãos, a fraternidade pública, assim como a alegria, a igualdade e a liberdade. Portanto, as festividades constituem-se um ambiente no qual uma verdadeira veneração à pátria encontra-se resguardada em uma ordenação republicana justa.

Para consolidar o seu ponto de vista, nos últimos momentos da *Carta a D'Alembert* Rousseau remete-se a um dos arquétipos que lhe servem de base para a

⁶³³ Il est vif, gai, carressant; son couer est alors dans ses yeux, comme il est toujours sur ses lèvres. CA, OCR5. (Tradução nossa).

⁶³⁴ Na nona caminhada dos *Devaneios*, Rousseau remete à essa ilustração sobre o comportamento dos genebrinos nas festas populares. Escreve o pensador que nas festas populares em Genebra o riso é permanente, respira-se contentamento e alegria, assim como bem-estar, a fraternidade e a harmonia imperam nos corações dos cidadãos. Essas singularidades são tão evidentes que espontaneamente desconhecidos adentram nas festividades e se abraçam deleitando-se com os prazeres proporcionados por aquela harmonia.

⁶³⁵ Rousseau frisa a importância das atividades físicas para tornar os cidadãos robustos e dispostos na defesa da pátria.

composição do seu ideário republicano: Esparta. Segundo o escritor genebrino, enquanto em Atenas havia o culto às belas-artes, ao luxo e à frouxidão; em Esparta havia festas modestas, jogos e espetáculos. Na última cidade aludida, os trabalhos mais penosos eram tidos como recreação, os lazeres mais singelos colaboravam de maneira direta para a instrução pública. Na Lacedemônia, os cidadãos se reuniam com frequência, se dedicavam aos divertimentos populares e aos jogos que ocupavam um importante lugar no Estado. Pode-se atestar que Rousseau tem nessa cidade também um modelo de festa republicana; na percepção do filósofo, Esparta oferece o melhor paradigma de festas para Genebra, principalmente porque os divertimentos lacedemônios se caracterizavam pela simplicidade, ausência de ostentação e um fascinante patriotismo que temperava o espírito guerreiro adequado aos homens livres⁶³⁶. Tais recreações eram desfrutadas pelos cidadãos com disposição, jovialidade e entusiasmo pela pátria. O autor encerra a sua missiva de refutação nos oferecendo uma amostra de uma festa republicana que ele extraiu de uma narrativa de Plutarco, declara Rousseau:

Havia (...), sempre três danças em igual número de grupos, de acordo com a diferença de idade; e essas danças⁶³⁷ se davam ao canto de cada grupo. A dos velhos começava primeiro, cantando a seguinte copla: *Nós fomos antigamente, jovens, valentes e ousados*. Seguiu-se a dos homens, que cantavam por sua vez, batendo as armas e cadencialmente: *Nós o somos agora, à prova, para o que der e vier*. Em seguida vinham as crianças, que lhes respondiam, cantando com toda a força: *E nós logo o seremos, e a todos vos superaremos*. (ROUSSEAU, 1995, p. 124).⁶³⁸

⁶³⁶ Em nota de rodapé, Rousseau narra uma recordação de infância que serve de exemplo para confirmar a sua imagem de festa. Ele relata que um dia a tropa de Saint-Gervais depois de realizar seus exercícios regulares e se alimentarem, se aglomeraram na Praça de Saint-Gervais e cerca de quinhentos ou seiscentos homens entre eles oficiais e soldados começaram a dançar de mãos dadas em torno da fonte seguindo uma longa fita que se contorcia entre inúmeras idas e vindas. Essa festividade despertou do sono as pessoas que moravam ao redor, primeiramente, elas se debruçaram sob suas janelas para contemplar o espetáculo e não se dando por satisfeitas desceram de suas casas e se juntaram aos protagonistas da festa. O cidadão de Genebra afirma que quando a dança se encerrou, o seu pai lhe proferiu as seguintes palavras: “Jean-Jacques (...) ama teu país. Vê esses bons genebrinos; são todos amigos, todos irmãos; a alegria e a concórdia, reina entre eles. Tu és genebrino: um dia verás outros povos; mas, mesmo que venhas a viajar tanto quanto teu pai, nunca encontrarás um povo igual a este”. (p. 146, nota 64.).

⁶³⁷ Ver mais p. 129-138, Jacira de Freitas (2003).

⁶³⁸ Il y avoit, (...), toujours trois danses em autant de bandes, selon la difference des âges; et ces danses se faisoient au chant de chaque bande. Celle des vieillard commençoit la première, em chantant le

Nesse derradeiro fragmento, nota-se que o modelo de festa republicana ao qual Rousseau tem em vista encontra-se diretamente ligado a uma de suas referências antigas fundamentais para construção do seu modelo republicano. Há que se observar também que o trecho se mobiliza em explicitar a transmissão e a afirmação da bravura dos cidadãos virtuosos e sua disposição em defender a pátria ao longo das gerações. Isso salienta-se na intrepidez patriótica que vemos reiterada na canção se tornar mais robusta a cada geração.

O tema da festa não se esgota na *Carta a D'Alembert*, também encontramos uma importante descrição acerca das festividades republicanas nas *Considerações sobre o governo da Polônia*⁶³⁹. No capítulo III dessa obra, Rousseau sugere que é necessário que haja vários jogos públicos⁶⁴⁰ organizados e cuidados pela pátria – esse cuidado fará com que os cidadãos se sintam amparados e se interessem por ela -; e, que sejam suprimidos os entretenimentos peculiares às capitais como os espetáculos

couplet suivant, *Nous avons été jadis, Jeunes, vaillans, et hardis*. Suivoit celles des hommes, qui chantoient à leur, em frappant de leur armes en cadence. *Nous le sommes maintenant, À l'épreuve à tout venant*. Ensuite venoient les enfans qui leur répondoient, em chantant de toute leur force. *Et nous bientôt le serons, qui tous vous surpasserons*. CA, OCR5 (Tradução nossa).

⁶³⁹ Segundo Luc Vincenti, Rousseau retoma as temáticas da *Carta a D'Alembert* nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Concordamos plenamente com essa conexão que o pesquisador delimita entre as duas obras, deve-se dizer, todavia, que o tema concomitantemente resvala com outra roupagem na carta VII da Quinta parte da *Nova Heloísa* que trata da ordem e alegria na casa do Sr. de Wolmar durante a festa das Vindimas de Clarens e também na nona caminhada dos *Devaneios do caminhante solitário*. No que tange à festa na *Nova Heloísa*, Starobinski destaca que a igualdade não condiz com a estrutura de Clarens, mas se instala no momento da festa. As Vindimas proporcionam um momento de igualdade na partilha do trabalho entre os moradores (a festa é um dia de trabalho, no qual a produção ultrapassa consideravelmente as despesas) embora o personagem Júlia se coloque no centro da celebração. Na nona carta dos *Devaneios*, o próprio Rousseau ocupa o centro da festa ao distribuir guloseimas para um grupo de meninas e com essa distribuição almeja estabelecer uma igualdade entre elas e uma alegria mais geral, como escreve Rousseau. O intérprete frisa, além disso, que o modelo ideal democrático, alicerçado na igualdade visto no *Contrato social* se diferencia frontalmente da “estrutura ainda feudal da comunidade de Clarens” e o pensador genebrino busca reparar a desigualdade vigente na ordenação cotidiana de Clarens por meio da festa. Para uma compreensão mais abrangente acerca das distinções entre essas festas na teoria rousseauísta, sugere-se além da leitura de Starobinski; p. 98-108, Jacira de Freitas (2003) e Luc Vincenti (2015). Cabe registrar, sem desconsiderar as particularidades das festividades aludidas, que as festas populares presentes na *Carta a D'Alembert* e nas *Considerações* são as que melhores representam a visão republicana devido à consonância delas com o tom adotado na nossa pesquisa, decidiu-se consagrar um maior esforço em entender os seus pormenores ao invés de cotejá-las profundamente com as outras festividades as quais mencionamos.

⁶⁴⁰ Starobinski (1991) destaca que as festas e os jogos públicos se configuram em dispositivos sugeridos por Rousseau para colocar a lei acima dos homens e penetrar no coração dos cidadãos. O estudioso advoga que no âmbito da festa a igualdade se expressa na participação de todo o povo no espetáculo. É imprescindível para o pensador de Genebra que a igualdade seja efetiva como alma coletiva. Violi (2002) enfatiza que jogos públicos e simultaneamente as festas, a educação nacional e as cerimônias públicas notabilizam o caráter nacional do povo e se revelam como um reforço para o amor à pátria, a construção da identidade comum e o desejo de salvaguardar a comunidade. Tais pressupostos são condições para a instauração de uma consciência cívica em cada cidadão.

de comédia, assim como todo tipo de distração que o afaste da pátria e de seus deveres públicos. É primordial criar jogos, festivais e cerimônias estritamente nacionais. Os espetáculos devem ocorrer ao ar livre com a igual participação do povo, pois os ambientes públicos demandam um ornamento altivo para que tenha a capacidade de sensibilizar o coração dos cidadãos, as cerimônias precisam expressar *um ar de ordem*⁶⁴¹, hábil o suficiente em incutir confiança e afugentar imagens e opiniões ligadas a concepções de poder despótico. Para tanto, é fundamental que não exista nas comemorações enfeites luxuosos que produzam um deslumbramento cego, como costuma acontecer nas cortes. As festas singulares a um povo livre pressupõem equilíbrio, simplicidade e honradez e apenas os objetos realmente merecedores de admiração devem fazer parte da ornamentação e, evidentemente, nesses eventos o luxo⁶⁴² deve ser rechaçado.

Na leitura de Paule-Monique Vernes, a festa em Rousseau tem um forte apelo à nacionalização, isto é, ela é polonesa ou genebrina e se refere exclusivamente a uma nação. A estudiosa assinala que na *Carta a D'Alembert*, o cidadão de Genebra confere à festa duas acepções distintas: a festa patriótica e a festa de Saint-Gervais⁶⁴³. Na festa patriótica, o governo estabelece as datas, os ambientes, os ritos e a sua função é estreitar os elos do povo e instituir um momento para se experimentar com perspicácia a concepção de comunidade. A festa patriótica ou republicana coloca em cena a consagração da vontade geral e impõe a reciprocidade entre os cidadãos, ao invés de uma hierarquia social. Rousseau produz uma visão ideológica da festa, porém, a totalidade à qual ele alude não é a da humanidade, mas sim à de uma pátria específica que se distingue da festividade espontânea do exemplo dado pelo autor da festa de Saint-Gervais. Sob o prisma de Baczko (1978), Rousseau legou à geração⁶⁴⁴ que lhe sucedeu, por um lado, o protótipo de festa quimérica e a nostalgia da mesma, e, por outro lado, um sistema ou ideologia da festa e uma reflexão sobre sua provável

⁶⁴¹ Para uma compreensão mais abrangente da ideia de ordem na festa sugerimos as seguintes referências: Paule-Monique Vernes (1978) e Luc Vincenti (2015).

⁶⁴² Mais uma vez Rousseau se opõe ao luxo ao enfatizar nas *Considerações sobre o governo da Polônia* o quanto ele pode ser pernicioso até mesmo nas festas populares e cerimônias cívicas.

⁶⁴³ Como descrevemos, o caráter espontâneo dessa festa na nossa nota 593, p. 282, vamos nos deter agora em apenas tentar compreender o que significa a “festa patriótica” para Vernes. Aliás, o que a intérprete chama de “festa patriótica” é o que entendemos como festa republicana.

⁶⁴⁴ Baczko defende no mesmo texto que a geração dos revolucionários franceses, influenciada pela filosofia rousseauiana, se abasteceu tanto do modelo quanto da teoria e buscou empregar ambos os elementos para definirem as experiências de novas expressões de festividades.

aplicabilidade estritamente política na organização de educação pública. O cânone de festa ideal se segmenta em uma especulação sociológica e política, logo, ela tem a possibilidade de ser utilizada como ação política e ideológica e vê-se que Rousseau sabia os resultados que as festas poderiam causar na alma de cada cidadão e especialmente em sua imaginação. O modelo de festa referido introduziria na imaginação dos cidadãos os valores públicos firmados no espetáculo pelos ritos e pela linguagem simbólica que o constitui; todos os elementos que o compõem rememoram a vida coletiva e impulsionam uma emoção direcionadas para a liberdade e à pátria. O comentador explica que a festa pode servir de ferramenta para difundir em seus partícipes a ideia de igualdade entre eles. Os jogos e os símbolos que adornam a festa contribuem para que ela se inscreva como um rito de uniformidade e fraternidade capaz de propiciar aos cidadãos o mesmo júbilo. Eles se elevam acima de si mesmos mediante a imaginação orientada pela esfera do possível na política. Daí se origina o efeito educativo da festa e sua decisiva função na estrutura de educação pública, os cidadãos, se tornam protagonistas da festa, e mais do que festejar, se autoeducam por meio do espetáculo. Percebe-se, assim, a dupla missão da festa: ela é consolidadora, pois retrata e expande os valores primordiais que sustentam a ordenação social, e, também é mobilizadora, na medida em que desencadeia e conduz as energias⁶⁴⁵. Constata-se em Rousseau, uma utopia e teoria da festa, somadas a normas sistemáticas para viabilizar uma ação sobre as almas dos cidadãos objetivando a apreensão de determinadas concepções políticas e padrões de conduta.

Diante da explanação realizada - com o suporte indispensável dos intérpretes dos quais nos servimos para se compreender o significado da festa popular na abordagem republicana de Rousseau -, cumpre analisar uma última questão: de que maneira a festa cívica pode contribuir, dentro da engrenagem política, para confrontar a corrupção e conseqüentemente garantir a durabilidade da República? Como se procurou defender nessa tese, a corrupção é um problema inexorável que conduz a República à falência, ao mesmo tempo, buscamos analisar quais seriam os instrumentos capazes de adiar o alvorecer desse problema na teoria rousseuista, logo, entendemos que a festa republicana também pode ser admitida como mais um pertinente recurso para assegurar a conservação do regime político aqui examinado.

⁶⁴⁵ O pesquisador lembra que esse é o termo usado por Rousseau nas *Considerações*.

Preconiza-se essa leitura porque avaliamos, em concordância com Vernes, que a festa confecciona e afirma o caráter nacional de um povo, consagra e reaviva os valores fundamentais da República, contribui abertamente para que os cidadãos reconheçam uns nos outros tais valores, edificando uma identidade comum e enrobustecem suas consciências cívicas. A festa republicana ativa o patriotismo que cada cidadão traz em seu coração e os vincula por esse sentimento. Essas peculiaridades nos permitem inferir que tal celebração, ao impelir o desabrochar do amor à pátria e fomentar a instauração de uma consciência coletiva em cada cidadão, repercutirá prontamente na vida da República, posto que, quanto mais os cidadãos se reconhecerem como membros de uma ordenação republicana e orientarem suas ações a partir do sentimento de pertencimento, maiores serão as chances de eles advogarem em favor dos princípios políticos que formam o regime. A festa popular, assim, entra no rol dos dispositivos que podem ser utilizados para manter a sobrevivência do regime republicano em longo prazo e o seu quinhão encontra-se inerente ou complementa a virtude cívica e a educação pública, visto que envolve de modo frontal a construção da figura do cidadão.

O enfrentamento dos riscos da corrupção política na República, recuperando os mecanismos sugeridos por Rousseau, não se restringe à existência de instituições políticas sólidas que, por um lado, salvaguardem a igualdade, a liberdade e a vontade geral, e, por outro, obstruam o surgimento da corrupção; mas, também deve estar aliado intimamente à formação dos indivíduos. A saber, cabe à República promover condições dignas para uma formação moral ou política constante e eficaz para transformar indivíduos em cidadãos comprometidos com a coisa pública. Esse pressuposto situa-se na ordem do dia para se evitar o advento da corrupção e tem uma importância incontestável, uma vez que o cidadão desempenha uma função primordial, que é a de defender a liberdade política e os demais princípios que compõem o regime republicano, logo, a sua conduta implica diretamente na longevidade da República.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *sereníssima República*, de Machado de Assis, constitui um dos contos publicados pelo escritor brasileiro em seu livro, *Papéis avulsos*, de 1882. Apesar de o título da narrativa remeter-nos à *Serenissima Repubblica di Venezia* (Estado que se situava na península itálica, cuja capital era a cidade de Veneza, teve vigência do século IX ao XVIII, e na qual o poder era dividido entre um Doge, o Senado, e um grande Conselho), a narrativa machadiana apresenta uma conferência pronunciada pelo protagonista/narrador e sábio cônego Vargas, na qual ele expõe a um público científico a descoberta da linguagem fônica das aranhas. Mediante esse tema, discorre a respeito de como procurou estruturá-las socialmente e conferir a elas uma forma estabelecida de governo. Contrapondo-se ao pressuposto aristotélico, baseado na improbabilidade de se instituir uma sociedade política de animais e insetos, o protagonista da narrativa associa as aranhas e elege o regime republicano, “influenciado” pelo modelo veneziano, como o mais apropriado para governá-las, dado que, em sua visão, esse era um modelo político idôneo e a ser seguido. Uma das características do sistema eleitoral desse regime, no tocante à escolha dos representantes, se configurava em um processo de sufrágio simples no qual se colocavam as bolas com os nomes dos respectivos candidatos em um saco e a cada ano se retirava algumas bolas; os sorteados, nesse sistema, estariam incumbidos de assumir as carreiras públicas. O cônego julgava “talvez ingenuamente”, que esse sistema era capaz de afastar as paixões caprichosas, a corrupção e a cupidez; além disso, o referido sistema seria bastante adequado às aranhas, acima de tudo pela maestria das mesmas em fiar as teias com uma paciência e um talento capaz de suscitar inveja até mesmo na exímia Penélope. Todavia, na aplicação do sistema, começam a surgir fraudes no processo eleitoral, como, por exemplo, colocar mais de uma bola identificando um mesmo candidato ou a omissão do nome de um segundo ou terceiro candidato. Ao mesmo tempo, irrompem grupos políticos que buscam adulterar os resultados eleitorais conforme o seu interesse particular, para assim se apossarem dos cargos públicos e se perpetuarem no poder. Conseqüentemente, a corrupção penetra nas vísceras da organização política e passa a prevalecer na “sereníssima República”. Valendo-se de uma metáfora, Machado de Assis evidencia os

riscos da presença da corrupção política na República; o mote principal que perpassa o conto indubitavelmente é a corrupção e como ela tem a capacidade de perverter uma teoria política saudável quando essa é colocada em prática, explicitando claramente, dessa maneira, a sua imperfeição e seus limites diante da prática política envolta nas paixões humanas e interesses controversos, e frequentemente tacanhos. Como se tentou explicar ao longo dessa pesquisa, Jean-Jacques Rousseau, um século antes de Machado de Assis, já havia expressado preocupação com os perigos da corrupção política na República.

A tese de vincular Rousseau à tradição republicana por meio de uma reflexão concernente ao problema da corrupção política, caminho oposto ao usual, uma vez que os principais trabalhos nesse sentido perfilham o autor genebrino a essa tradição a partir do conceito de liberdade política, não significou necessariamente uma divergência com o caminho habitual, mas ao se pensar o perigo da corrupção na República procurou-se também desenvolver a ideia de liberdade política e as razões pelas quais a corrupção compromete a liberdade no regime republicano. A análise da corrupção como meio de se entender o republicanismo de Rousseau - e por intermédio dessa senda associá-lo à tal perspectiva política -, demandou, preliminarmente, uma explanação condensada sobre como esse problema aparece na teoria dos principais expoentes da vertente republicana e igualmente no exame dos fundamentos que sustentam a República. Assim, nosso empenho na primeira parte da pesquisa consistiu em expor os conceitos republicanos medulares na história da filosofia e em verificar a assiduidade do problema da corrupção política na tradição tendo como companhia Cícero, Maquiavel e Montesquieu. Essa exposição nos permitiu entender a posição de relevância que o tema da corrupção política ocupa na reflexão da estirpe republicana e engendrar, concomitantemente, um espaço propício para que no segundo capítulo investigássemos profundamente os alicerces da ordem republicana em Rousseau, isto é, para que analisássemos os modelos políticos que influenciaram o cidadão de Genebra e os fundamentos estruturantes do seu pensamento político, ou seja, a igualdade, a liberdade e a vontade geral.

Após cimentarmos os eixos do nosso trabalho nos dois primeiros capítulos, julgamos ter conferido a ele estrutura suficiente para, de maneira detida, nos concentrarmos no ponto mais intrincado e central da pesquisa, qual seja, o da

perscrutação da corrupção política por meio dos seus fenômenos causadores – o tempo, a desigualdade social e as facções - e no entendimento das razões pelas quais a introdução da corrupção na República afeta diretamente a liberdade e arruína tal regime político. Mais do que isso, a análise desses fenômenos nos permitiu compreender a pertinácia dada por Rousseau ao problema fulcral desse estudo e, com isso, esperamos ter demonstrado que é possível ligar o autor genebrino à linhagem republicana à custa de um exame dos riscos da corrupção política. A perscrutação desses fenômenos, acrescentados à máxima rousseuniana de que assim como a vida humana tende ao declínio, com o passar do tempo, tendência semelhante acomete todos os regimes políticos. Em nosso entendimento, contribuiu para demonstrar a ligação de Jean-Jacques à tradição e também nos aguçou a indagar sobre os prováveis dispositivos contra a corrupção política na abordagem republicana rousseuista. E ainda, sobre qual seria a razão de sua reflexão política em face dessas constatações, isto é, se a corrupção é um problema inevitável e nenhum regime é eterno e perfeito e se cedo ou tarde os regimes irão à falência, qual passa a ser a função da teoria política para Rousseau no tocante ao regime republicano? O exame dessa indagação nos possibilitou comprovar a hipótese de que a filosofia política rousseuniana busca de maneira realista demarcar uma série de medidas e providências que tem como objetivo manter a durabilidade da República. Logo, ao considerar a iminência implacável da corrupção política no regime republicano, fato que imperiosamente conduzirá à queda do regime, o filósofo de Genebra se mobiliza, mediante uma constelação de ideias, para estabelecer condições que propiciem a longevidade do regime político em questão, posto que, como desejamos ter explicitado, nenhuma ordem política é eterna.

No exame das medidas e providências sugeridas por Rousseau para a conservação da República em longo prazo, certificamo-nos que não basta o talento excepcional do sábio legislador em fornecer um conjunto de leis saudáveis capazes de conferirem movimento à engrenagem política. Faz-se necessários também outros instrumentos e um conjunto de instituições políticas que sejam hábeis em zelar pelo bem comum, que tenham serventia em tempos de crise e capacidade de coibir os primeiros germes da corrupção. Atestou-se, por conseguinte, que a República exige uma disposição frequente de seus cidadãos para que ela tenha uma permanência

duradoura. A saber, como foi enfatizado, o modelo republicano demanda que os cidadãos tenham virtude cívica para defenderem os valores públicos e a participação deles nas assembleias consagra esses valores. Observou-se que, para tanto, é crucial fazer com que cada indivíduo se torne efetivamente – por vontade própria – parte do todo; um cidadão ativo na vida da República. Em vista disso, o cidadão virtuoso e educado é uma peça de importância irrefutável na ordenação republicana. Educar para a cidadania significa o cultivo e o incentivo ao comprometimento para com os valores públicos, o frequente encorajamento na participação nos desígnios da República e a produção de uma relação de afeto entre o cidadão e a República.

Observamos que no edifício teórico de Rousseau, nesse sentido, a festa popular se configura em um pertinente recurso de educação para a vida pública e, simultaneamente, como fomento ao sentimento patriótico; um reforço positivo dos valores que sustentam a República. Ora, o autor genebrino oferece relevantes exemplos de como a festa pode servir como mecanismo pedagógico, principalmente na *Carta a D'Alembert* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, como consideramos ter demonstrado. A investigação realizada no que tange a esses mecanismos que servem para combater a corrupção, e que ressoam na longevidade da República, contribuiu, concomitantemente, para a valorização de outras ideias que constituem o republicanismo de Rousseau e ainda para consolidar o seu vínculo com a tradição que tem suas raízes na Roma antiga e na reflexão política de Cícero.

No decorrer dos capítulos desta pesquisa, foi verificado que a corrupção política constitui um perigo para a República e pode levá-la à bancarrota, fazendo-se necessário, de fundamental importância, a criação de instrumentos que confrontem severamente os focos da corrupção a fim de garantir a conservação em longo prazo do regime político aludido. São eles que vão assegurar a durabilidade da República. Em contrapartida, duas questões implícitas nos conduziram a vislumbrar prematuramente outras possíveis reflexões e faremos o desfecho dessa análise apresentando de maneira sucinta nossas primeiras impressões.

A primeira impressão: considerando-se a gravidade do problema da corrupção para os regimes políticos, nota-se também que o tema da corrupção amiúde corre o risco de ser apropriado por um discurso pernicioso e capaz de gerar um profundo desinteresse pela política e, mais ainda, produzir um sentimento social de ódio à

política⁶⁴⁶. Um discurso que em nome de um suposto “combate” à corrupção preconiza na realidade a dissipação de grupos e atores políticos que colaboram para a pluralidade de ideias e enriquecem a vida pública. Sabe-se que esse tipo de discurso foi arditosamente empregado na história recente da humanidade desde o fascismo na Itália (1922), passando pela terrível experiência do nazismo na Alemanha (1933) até o golpe de 64 no Brasil. A adoção desse discurso forneceu um arsenal decisivo para que políticos “aventureiros” conquistassem as massas, tomassem o poder e instalassem regimes totalitários, que tiveram consequências drásticas para milhões de pessoas. O discurso de aversão à política provoca um esvaziamento da própria política como instrumento hábil para a tomada de decisões e ações públicas que teriam o objetivo de melhorar a vida coletiva e, em seu lugar, em nossa percepção, cria a ideia de centralização das soluções para os problemas de uma nação unicamente em personagens que adotam esse discurso, geralmente fervorosos, com retóricas messiânicas, com o intuito de seduzir a massa e instaurar regimes totalitários⁶⁴⁷ – fundamentados na transformação de classes em massa, usando a publicidade perspicazmente para manipular as pessoas e empregando muitas vezes o terror político, físico e psicológico -, como bem demonstrou Hannah Arendt. Por conseguinte, a corrupção em si e o discurso sobre a corrupção com fins espúrios parece ser uma questão delicada que exigiria um olhar detido para um possível entendimento dessas duas especificidades e limites que nos proporcionariam distinguir o fenômeno do discurso. De antemão, julgamos que existem dois empregos do termo “corrupção”: como problema funesto aos regimes políticos, caracterizado em geral pela prevalência de interesses particulares sobre o bem público – tal qual se analisou nesse estudo – e como uso nocivo, que pode ser identificado como a vulgarização da primeira acepção e costuma ser utilizado em discursos demagógicos centralizados na visão limitada de que a corrupção se restringe ao roubo do dinheiro público. Habitualmente, esse discurso serve de propaganda para políticos conservadores, principalmente, em períodos de

⁶⁴⁶ Baseando-se no pensamento de Rousseau, supomos que possivelmente essa posição – danosa para a República – pode ser adotada por uma facção que vise impor a sua vontade em desacordo com a vontade geral.

⁶⁴⁷ Particularidade que não se restringe às amostras notórias de totalitarismos do século XX. Mas que também pode ser identificada, por exemplo, no Comitê de salvação pública, no período da Revolução francesa. É interessante lembrar que esse Comitê utilizou um discurso de salvação pública “em nome do povo” e sob o comando dos jacobinos, liderados por Robespierre, instalou a política do terror.

crise.

Sob a luz da metáfora política exposta no conto de Machado de Assis pode-se constatar ironicamente como o problema da corrupção – no primeiro emprego frisado – permanece atual na conjuntura política brasileira. Semelhantemente, o repertório filosófico rousseauiano, ao explicitar os perigos da corrupção na República e suas consequências, nos possibilita uma compreensão vasta e a identificação da universalidade do referido fenômeno político. Entretanto, no que tange à segunda acepção empregada, quiçá, pelas obras de Machado de Assis e Rousseau (mesmo sendo clássicas, atemporais e atentas à emergência do problema da corrupção) terem sido escritas anteriormente aos tenebrosos regimes totalitários do século XX, não consigam mensurar ou dar conta de como a apropriação do discurso da corrupção poderia ser utilizada de maneira tão sombria como se sucedeu *a posteriori*.

A segunda impressão: igualmente de maneira tácita, a investigação realizada, encontra-se ligada, sobretudo, ao tema da festa cívica e à leitura do livro *De révolution en République – les chemins de la France*, de Mona Ozouf, no qual a autora analisa, entre outras questões, o conceito de revolução e o teor de consagração da glória que as festas podem adquirir nas revoluções e a explicação de que a festa, ao reunir os cidadãos, procura celebrar a unidade política e o seu comprometimento com a República. Essas questões nos fizeram indagar especialmente sobre como os valores e ideais republicanos podem impulsionar o advento de revoluções, e, se seria viável, na concepção rousseauísta, valer-se de processos revolucionários para confrontar a corrupção ou mesmo recobrar a saúde de uma República na qual a corrupção estivesse bem entranhada. E, paralelamente, de que forma as festas que celebram uma revolução podem colaborar para a produção de uma unidade política e contribuir para a formulação de uma memória afetiva nos cidadãos no que concerne aos princípios alicerçadores da República e para ativar uma consciência coletiva bem como a vontade de participação na vida pública e a rejeição a corrupção. Assim como a distinção entre a corrupção em si e o discurso sobre a corrupção, mencionados previamente, as indagações que gravitam em torno da correlação entre República, corrupção, revolução, festa popular e unidade política também exigiria uma análise acurada e pode-se ter como ponto de partida, preliminarmente, o pressuposto de que provavelmente a compreensão do lugar da festa cívica em uma revolução e como a

referida festa pode contribuir para erigir uma unidade política⁶⁴⁸, demanda, antes de tudo, uma reavaliação prévia dos ideais republicanos e um entendimento profundo de um tema caro e de extrema importância para a filosofia política: a revolução, seus impulsos, acepções possíveis e efeitos. Para, assim, talvez, podermos relacioná-los e situar adequadamente a localização da festa, seu caráter emblemático e sua provável contribuição ou esforço político para se criar uma unidade entre os indivíduos e igualmente para a constituição de uma memória afetiva dos cidadãos em uma República. Nesse sentido, sabemos, ainda que de maneira incipiente, por exemplo, que existem interpretações que buscam valorizar elementos “revolucionários” na obra de Rousseau⁶⁴⁹ e outras que apontam a influência teórica precípua do pensamento político do genebrino na Revolução francesa, de 1789. É notório que, por outro lado, também tomando como amostra, essa revolução e a Revolução Americana dão origem às Repúblicas contemporâneas (as de grandes extensões), uma vez que já existiam Repúblicas desde o início da Idade Moderna na Itália e na Alemanha, por exemplo. O tema da “Revolução” ocupa importantes análises filosóficas que emergiram posteriormente a reflexão rousseauiana e as próprias Revoluções mencionadas. Entre elas, destacam-se, os consistentes trabalhos produzidos por Tocqueville, em *Antigo regime e a revolução*, livro no qual, em síntese, o pensador francês explica sobre como era a sociedade francesa anterior ao irrompimento da revolução e as motivações e forças que colaboraram diretamente para a deflagração da revolução, e, de maneira semelhante, porém mais abrangente, por Hannah Arendt, na obra *Sobre a revolução*, em que ela examina o significado, os instrumentos históricos e filosóficos e a herança não só da Revolução francesa, mas também da Revolução americana, 1776, para os ordenamentos políticos que as sucederam. Assim, hipoteticamente, se a compreensão das revoluções pode nos permitir situar o lugar da festa popular na República,

⁶⁴⁸ A questão da unidade política entre os indivíduos nos instiga a pensar sobre quais seriam os limites dessa unidade nas Repúblicas multiculturais da atualidade. É possível manter uma unidade política em uma República constituída por várias culturas? A nosso ver, trata-se de um desafio muito maior comparado ao das ordenações republicanas do século XVIII.

⁶⁴⁹ Apesar de existirem estudos que perfilham algumas noções do pensamento de Rousseau à Revolução Francesa, avaliamos, de antemão, que os escritos do nosso autor habitualmente revelam certo receio sobre as revoluções, devido aos perigos e agitações que, nesses casos, atingem frontalmente o Estado. Por esse prisma, Tateando alguns indícios acerca do tema da revolução na filosofia rousseauísta, pode-se afirmar, prematuramente, que a revolução não se configura em um caminho a ser buscado como alternativa. O pensador genebrino demonstra essa postura cautelosa, por exemplo, no fragmento *Jugement sur la Polysynodie*, *Oeuvres Complètes*, v. 3, p. 638.

porventura, ao mesmo tempo, possa vir a contribuir enormemente para a abertura de um interessante horizonte de entendimento acerca das repúblicas modernas originárias desses eventos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Volumes I, II, III et IV – 1959, 1961, 1964, 1969. (Bibliothèque de La Pléiade)

_____. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

_____. *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado e Editora Unb, 2003.

_____. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. *Carta a D’Alambert*. São Paulo: Unicamp, 1993.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont*. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

_____. *Confissões*, São Paulo. Edipro: 2008.

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

Bibliografia Utilizada

ADVERSE, H. *Maquiavel*. In: *Corrupção – Ensaios e Críticas*. Org. Avritzer, L., Bignotto, N., Guimarães, J., Starling, M.M. H. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. *A matriz italiana*. In: *Matrizes do republicanismo*. Org. Bignotto, N. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

_____. *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. Trans/Form/Ação. Marília – SP: Ed. UNESP, V. 30, 2007.

ALICI, Luca. *Rousseau e il repubblicanesimo*. Pisa: Bollettino di filosofia política, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu – a política e a história*. Lisboa: Presença, 1972.

ARANHA, M.L.A. *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 2006.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ATKINS, E.M. In: *Cicero. The Cambridge history of greek and roman political thought*, edited by ROWE, C., SCHOFIELD, M., HARRISON, S., LANE, M.. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BACHOFEN, B. *La condition de la liberte: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot, 2002.

_____. *Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun – les complications de la notion d'intérêt particulier*. In: *Philosophie de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

_____. *La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative*. In: *La théologie politique de Rousseau*. s/it WATERLOT, G. Rennes: Press Universitaires de Rennes, 2010.

BACZKO, Bronislaw. *Lumière de l'utopie – critique de la politique*. Paris: Payot, 1978.

_____. *Rousseau – solitude et communauté*. Paris: Mouton, 1974.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Paris: Desoer Libraire, 1820, 16 v.

BARON, Hans. *The crisis of the early italian renaissance*. New Jersey: Princeton University Press, 1966.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de: *Platão, Rousseau e o Estado total*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1996.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Republicanism inglês – uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.

BERLIN, I. *Dois conceitos de liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2005.

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

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

_____. *Rousseau e Genebra*. Trans/Form/Ação. Marília-SP: Ed. UNESP, V. 38. 2015.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BLUM, Carol. *Rousseau and the republic of virtue – the language of politics in the French Revolution*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Unb, 1980.

BOCK, Gisela. *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*. In: Machiavelli and republicanismo, edited by BOCK, G., SKINNER, Q., VIROLI, M. New York: Cambridge University Press, 1991.

BODIN, Jean. *Os seis livros da república*. São Paulo: Ícone, 2016.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.

BURGIO, Alberto. *Eguaglianza interesse unanimità – La politica di Rousseau*. Napoli: Bibliopolis, 1989.

BURGELIN, M. *Annales – Le colloque <<Rousseau>> au Collège de France*. Paris: Armand Colin, 1963.

CARDOSO, Sérgio. *Que república: notas sobre a tradição do governo misto*. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 27-48.

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

CHAMPION, E. *L'Esprit de la Révolution française*. Paris: Reinwald, 1887.

CHÂTELET, François et al. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CÍCERO, Marco Túlio. *La République*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *On the commonwealth and on the laws*. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Textos escolhidos de Benjamin Constant, org. Marcel Gauchet, In: *De la Liberté chez Modernes*. Trad. Loura Silveira. Paris: Le livre de Poche, Collection Pluriel, 1980.

COUSIN, J. *Rousseau interprète des institutions romaines dans le Contrat Social*. In Etudes sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau, Actes des Journées de d'études tenue a Dijon. Paris: 1962.

CRANSTON, Maurice. *Jean-Jacques: the early life and work of Jean-Jacques*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

CULLEN, D.E. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1993.

DEBRUN, Michel. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral, no Contrato social*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará. 1962.

- DEMULIER, Gaëtan. *Rousseau*. Paris: Ellipses, 2009.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1950.
- _____. << *La religion civile selon Rousseau*>>, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXV, 1962-1963, Genève: 1963, p.161-180.
- _____. *L'Homme selon Rousseau*. Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau: Actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du Contrat social. Dijon: 1964, 203-2017.
- DIEGESER, Elisabeth Depalma. *Citizenship and the Roman Res publica: Cicero and a Christian Corollary*. In: *Republicanism: history, theory and practice*. WEINSTOCK, Daniel and NADEAU, Christian. Portand: Ed. University of Montreal, 2005.
- DIDEU, Joseph. *As ideias políticas e morais de Montesquieu*. In: QUIRINO, C. G., SOUZA, Maria T. S. R. de (Org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. p. 249-289.
- DORIGNY, M. *Montesquieu dans la Révolution française*. Paris-Genebra: EDHIS-Slakine, 1990.
- DUBOUCHET, Paul. *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien: la démocratie et la republique em question*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- DUGUIT, Léon. *Souveraineté et Liberté*. Leçons faites à l'Université Columbia (New York), 1920-1921. Paris: Alcan, 1922.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- DWORETZ, M.S. *The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism and the american revolution*. Durhan: Duke University Press, 1990.
- FAGUET, Émile. *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. Paris: 1902, in-18.
- FILGUEIRAS, F. *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- FINLEY, Moses. *A política no mundo antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FRANLY, R. *Rousseau and representation*. New York: Columbia, 1978.
- FREITAS, Jacira. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GAGNEBIN, M. *Le role du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*. Etudes pur le "Contrat social" de J.-J. Rousseau. Actes des journées d'études tènements à Dijon – mai 1962. Paris: Societé les belles lettres, 1964.

- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.
- GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract – The design of the argument*. Chicago and London: The University Chicago Press, 1983.
- G. GLOTZ et P. ROUSSEAL. *Historie grecque*. Paris: Puf, 1939.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: VRIN, 1974.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1972.
- GROFMAN, B. and FELD, L. S. *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*. The American Political Science Review, v. 82, nº 2. (1988), pp. 567-576.
- GUEHENNO, Jean. *Jean-Jacques Rousseau*. London: Routledge, 1962.
- GUÉNARD, Florent. << Esprit social >> et <<choses du ciel>>: religion et politique dans la pensée de Rousseau. In: *La théologie politique de Rousseau*. Sous la direction de Ghislain WATERLOT. Rennes: Press Universitaires de Rennes, 2010.
- GÜR, A., "Les lettre 'séditieuses' anonymes de 1718, étude de texte," BSHAG, 17, 2, 1981, pp. 129-205.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Unb, 2008.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- HIRSCHMA, Albert. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOFFMANN, Stanley. *The Social Contract, or the mirage of the general will*. Rousseau and Freedom. Edited by Christie MacDonald and Stanley Hoffmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JARDIM, Eduardo. *Resenha de 'Sobre a revolução', de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: O Globo, 2011.
- JOUVENEL, Bertrand de. *Essai sur la politique de Rousseau*. Paris: Hachette, 1947.
- KAIN, Philip J. *Rousseau, The general will, and individual liberty*. In *History of Philosophy Quarterly*. Illions: University of Illions Press. Vol 7. N. 3. (1990) p.315-334.
- KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau – o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas, 2013.

- KELLER, Abraham. *Plutarch and Rousseau's First discours*. Ohio State University. PMLA, 1939.
- LARRÈRE, Catherine. *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*. Études sur le XVIII^e siècle, Université de Clermont II, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, n° 3, 1979. p. 157-172.
- LAMAÎTRE, Jules. *Jean-Jacques Rousseau*. Michican: University Michican, Calmann-Lévy, 1925.
- LANSON, G. *Histoire de la littérature française*, 14.^e édit. Paris: Hachette, 1920, in-16 (Cinquième Partie, liv. IV, chap. V).
- LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble: CEL/ACER, 1971.
- LEIGH, A.R. *Jean-Jacques Rousseau and the myth antiquity in the eighteenth century*. Classical influences in western thought A. D.. King 's College, Cambridge. 1977.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques et le mythe de l'antiquité*. Paris: Libraire Philosophique J.Vrin, 1978.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: EDUSP, 1968.
- MANDEVILE, B. *La fable des abeilles*. 3.^a ed. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1991.
- MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- MARTIN, R. Thomas. *Roma Antiga de Rômulo a Justiniano*. Porto Alegre: L&P 2014.
- MARTIN-HAAG, Éliane. *Rousseau or la conscience sociale des Lumières*. Paris: Honoré Champio, 2009.
- MARTINS, José Antônio. *Da "Politeia mixis" à Res publica: notas sobre o regime misto no pensamento antigo. Repulicanismo em Montesquieu e Rousseau*. In *Republicanismo e Democracia*. Org. José Antônio Martins. Maringa: UEM, 2010.
- MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de J.-J. Rousseau*, 3 v. Paris: Hachette, 1916.
- MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: University Press, New Jersey, 1968.

MELZER, Arthur. *Rousseau's Moral Realism*. *American Political Science Review* 77 (September 1983).

MENTHÉOUR, Rudy le. *La vertu du moindre effort – la morale sensitive de J.-J. Rousseau*. En *Philosophie de Rousseau*. Classiques Garnier. Paris: 2014.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. *O espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).

MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu – história e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2010.

_____. *Repulicanismo em Montesquieu e Rousseau*. In: *Republicanism e Democracia*. Org. José Antônio Martins. Maringa: UEM, 2010.

_____. *Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem ordenada*. *Trans/Form/Ação*. Marília: Ed. UNESP, Marília, V.. 38, 2015.

NAMER, Gérard. *Le système social de Rousseau – de l'inégalité économique à l'inégalité politique*. Paris: L'Harmattan, 1999.

NASCIMENTO, Milton Meira. *O legislador e o escritor político, duas formas e aproximação da opinião pública em Rousseau*. Belo Horizonte: Kriterion, Ed. UFMG, 1997.

_____. *Contrato social: entre a escala e o programa*. São Paulo: Discurso, Ed. USP, 1984.

NEDERMAN, Cary J. *Rhetoric, reason, and republic: republicanism – ancient, medieval, and modern*. In *Renaissance civic humanism*. Org. James Hankwins. Cambridge University Press, New York, 2000.

NELSON, Eric. *The greek tradition in republican thought*. New York: Cambridge University Press, 2004.

OZOUF, Mona. *De révolution en republique – les chemins de la France*. Paris: Gallimard, 2015.

PANCERA, Gabriel. *Maquiavel entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

PANGLE, Thomas L. *Montesquieu's philosophy of liberalism: a commentary on The Spirit of Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PETRARCA, F. *Mon secret*. Paris: Éditions Rivages, 1991.

_____. *Letters on familiar matters, v.2* Nova York: Italica Press, 2005.

- PETTIT, P. *Républicanisme – une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris: Gallimard, 2004.
- PIRE, Georges. *Du bon Putarque au Citoyen de Genève*. Revue de littérature comparée, vol XXXII, Paris, 1958.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- _____. *As leis*. São Paulo: Edipro, 2010.
- _____. *O político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores).
- POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- POLÍBIO. *História*. Brasília: Unb, 1985.
- POLIN, R. *La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau*. In *Jean-Jacques Rousseau et son Oeuvre. Problèmes et Recherches*, Paris, Klincksieck, 1964.
- _____. *Les sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau*. POLIN, R. In *Etudes sur le "Contrat Social" de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1964. p.-143-164.
- PLUTARCO. *Les vies des hommes illustres*. Amsterdã: Zacharie Chatelain, 1735, tomo 1.
- RAHE, Paul A. *Situating Machiavelli*. In: *Renaissance Civic Humanism – reappraisals and reflections*. Edited by SKINNER, Q., DASTON, L., ROSS, D., TULLY, J.. New York: Cambridge University Press, 2000.
- REIS, C. A. *Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau*. Trans/Form/Ação. Marília-SP: Ed.UNESP, V.33, p. 11-34, 2010.
- REIS, H.E. *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*. In Genildo Ferreira da Silva. (Org.). *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador – BA: Arcádia, 2009, p., 99-108.
- RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. São Paulo: Abril cultural (coleção Os Economistas). 1982.
- RILLEY, P. *The general will before Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Genebra – From the first discourse to the social contract, 1749-1762*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- SALINAS FORTES, Luís Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*: São Paulo: Ática, 1976.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão - SE: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2002.
- SANTOS, Rui B. de Carvalho. *Para compreender Maquiavel*. Campinas-SP: PHI Ltda, 2013.

SCHWARCZ, L. M. e STARLING, H. *Brasil – uma biografia*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

SHKLAR, Judith N. *Jean-Jacques Rousseau and Equality*. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled “Rousseau for our time”, 107, nº 3, I 1978. p. 13-25.

_____. *Men and Citizens – A study of Rousseau’s social theory*. Cambridge studies in the history and theory of politics. London: The University of Chicago and London, 1985.

_____. *Political Thought and Political Thinkers*. London: The University of Chicago and London, 1998.

SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Tese de doutorado em Filosofia. Campinas-SP: Unicamp, 2004.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SOREL, Albert. *Montesquieu*. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1887.

_____. *L’Europe et la Révolution française*. Paris: E. Plon, Nourrit et cie, 1893.

SPECTOR, Céline. *Rousseau: les paradoxes de l’autonomi démocratique*. Paris: Michalon Éditeur, 2015.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberte politique – Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

SPINK, J.S. *Rousseau et Genève*. Paris: Bovin, 1934.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

_____. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

SOUZA, Maria das Graças. *Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*. Trans/Form/Ação. Marília-SP, Ed. UNESP, 2006.

STRAUSS, Leo. *Qu’est-ce que la philosophie politique?* Paris: P.U.F., 1992.

_____. *Droit naturel et histoire*. Paris: Plon, 1954.

SWENSON, James. *La vertu républicaine dans le Contrat Social*. In: *Philosophie de Rousseau*. Classiques Garnier. Paris: 2014.

TALMON, J.L. *Los origenes de la democracia totalitária*. México: Aguilar, 1956.

- TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- TOUCHEFEU, Yves., *L'Antiquité et le cristianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1990.
- TROUSSON, R. *Jean-Jacques Rousseau, la marche à la gloire*. Paris: 1988.
- VALETTE, Gaspar. *Jean-Jacques Rousseau Genevois*. Paris and Geneva: 1912.
- VAUGHAN, C.E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Editado consoante os manuscritos originais e as edições autênticas, com Introduções e Notas, Cambridge University Press, 1915, 2 v., in-8º.
- _____. *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, nova edição (1. ed. 1925), Manchester, 1939, 2 v., in-8º.
- VENTO, Marisa. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Unicamp, 2013. (Tese de doutorado).
- VERNES, Paule-Monique. *La ville, la fête, la démocratie – Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris: Payot, 1978.
- VERNIÈRE, Paul. *Deux plans et deux lecteurs, in Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, p.51-97.
- VINCENTI, Luc. *Rousseau e a ordem da festa*. Trans-Form-Ação. Marília-SP, Ed. UNESP, v. 38, p. 15-26, 2015.
- VIROLI, Maurizio. *Repubblicanesimo*. Roma: Lterza, 1999.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Cambridge: Cambridge University Press. UK, 2002.
- WATERLOT, Ghislain. *Rousseau, Religion et politique*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *En La théologie politique de Rousseau*. Rennes: Press Universitaires de Rennes, 2010.
- WAKSMAN, Vera. << Les difficultés étaient dans la nature de la chose>>: de la religion, de l'homme et du citoyen. En *La théologie politique de Rousseau*. Sous la direction de Ghislain WATERLOT. . Rennes: Press Universitaires de Rennes, 2010.
- WRIGHT, E.H. *The meaning of Rousseau*, E.H. Wright. London: Oxford University Press, 1929.
- WOOD, Neal. *Cicero's social and political thought*. Los Angeles: University California Press, 1987.

