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

ANDRÉ REZENDE SOARES CORREIA

AS RELAÇÕES ENTRE SOBERANIA E GOVERNO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

GOIÂNIA
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

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

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

1. Identificação do material bibliográfico

[x] Dissertação [ ] Tese

2. Nome completo do autor

André Rezende Soares Correia

3. Título do trabalho

As relações entre soberania e governo em Jean-Jacques Rousseau.

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

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

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

---

sei! assinatura eletrônica

Documento assinado eletronicamente por **ANDRE REZENDE SOARES CORREIA**, **Discente**, em 13/09/2021, às 11:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli**, **Professor do Magistério Superior**, em 13/09/2021, às 16:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2337528** e o código CRC **D774FD7A**.

Referência: Processo nº 23070.040051/2021-89 SEI nº 2337528

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

ANDRÉ REZENDE SOARES CORREIA

AS RELAÇÕES ENTRE SOBERANIA E GOVERNO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

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

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Renato Moscateli

GOIÂNIA
2021

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

Correia , André Rezende Soares
As relações entre soberania e governo em Jean-Jacques Rousseau [manuscrito] / André Rezende Soares Correia . - 2021.
147 f.

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

1. Jean-Jacques Rousseau . 2. Soberania. 3. Governo. I. Moscateli , Renato, orient. II. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 23/2021 da sessão de Defesa de Dissertação de André Rezende Soares Correia, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos nove dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14:00 horas, via Google Meet, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "As relações entre soberania e governo em Jean-Jacques Rousseau". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Marisa Alves Vento (IFG), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Thomaz Massadi Kawauche (Unifesp), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Renato Moscateli, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos nove dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli**, **Professor do Magistério Superior**, em 09/09/2021, às 16:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Thomaz Massadi Kawauche**, **Usuário Externo**, em 09/09/2021, às 16:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Marisa Alves Vento**, **Usuário Externo**, em 09/09/2021, às 16:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2335517** e o código CRC **EC926C51**.

Referência: Processo nº 23070.040051/2021-89 SEI nº 2335517

RESUMO

O presente trabalho trata das relações entre a soberania e o governo a partir do pensamento político do filósofo Jean Jacques-Rousseau. O tema emerge da preocupação demonstrada pelo autor em garantir que a expressão da vontade geral do povo seja a fonte das leis a serem aplicadas pelos governantes em seu papel de ministros subordinados a essa vontade. Assim, tomando como referência os princípios do direito político elaborados por Rousseau, essencialmente em *Do Contrato Social*, sem deixar de se apoiar em seus demais escritos, são analisadas suas ideias acerca do contrato social como o ato de associação para instituir uma ordem civil legítima e segura, garantidora da liberdade e igualdade dos cidadãos como membros do Estado. Com essa base, enfocam-se as relações entre soberania e governo para compreender como elas podem ser úteis, estáveis, equilibradas e institucionais, respeitando-se as respectivas competências dessas entidades. Assim, o trabalho desenvolve-se em três capítulos. O primeiro abarca a teoria do contrato social: a instituição da ordem civil, a legitimidade da vontade geral e da soberania popular, assegurando-se nela a liberdade e a pluralidade de interesses. Em seguida, o capítulo segundo reflete mais diretamente sobre o governo, sua função na república e suas diferentes formas, com o intuito de discutir como ele deve atuar em benefício da comunidade política, e também quais são os problemas inerentes às suas relações com a autoridade soberana. Por fim, o terceiro capítulo contempla alguns dos mecanismos republicanos indicados por Rousseau para promover a conservação do Estado, sobretudo levando em conta a perigosa tendência de o governo tentar se sobrepor à soberania popular, confundindo seu poder público, dado a ele para fazer cumprir as leis, com os atos soberanos da vontade geral.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; soberania; governo.

ABSTRACT

This work deals with the relations between sovereignty and government as from the political thought of the philosopher Jean Jacques-Rousseau. The theme emerges from the concern demonstrated by the author in ensuring that the expression of the general will be the source of the laws to be applied by rulers in their role of ministers subordinated to such will. Thus, by taking as a reference the principles of political right elaborated by Rousseau, essentially in the *Social Contract*, without forgetting his other writings, his ideas are analyzed concerning the social contract as the association's act that establishes a legitimate and secure civil order, for the purpose of guarantee freedom and equality for citizens as members of the State. With this basis, the relations between sovereignty and government are focused in order to understand how they can be useful, stable, balanced and institutional, respecting the respective competences of these entities. Thus, the work develops in three chapters. The first encompasses the theory of the social contract: the institution of the civil order, the legitimacy of the general will and of popular sovereignty, which ensure the freedom and plurality of interests. Thereafter, the second chapter reflects more directly on the government, its function in the republic and its different forms, with the intention of discussing how he must act for the benefit of political community, and also what are the problems inherent in their relations with the sovereign. Finally, the third chapter contemplates some of the republican mechanisms indicated by Rousseau to promote state's conservation, mainly taking into account the dangerous tendency of the government to try and overlap popular sovereignty, confusing its public power, given to it to enforce laws, with the sovereign acts of the general will.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau; sovereignty; government.

SUMÁRIO

RESUMO **3**

INTRODUÇÃO **6**

CAPÍTULO 1 – DA TEORIA DO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU **8**
1.1 Teoria do contrato social antes de Rousseau 8
1.2 A teoria do pacto social em Rousseau 17
1.3 A ordem civil republicana 27
1.3.1 A soberania e a vontade geral 32
1.3.2 Pluralidade de interesses 39

CAPÍTULO 2 – AS RELAÇÕES ENTRE SOBERANIA E GOVERNO **60**
2.1 Governo 60
2.2 Formas de Governo 75
2.2.1 Da Democracia 77
2.2.2 Da Aristocracia 80
2.2.3 Da Monarquia 84
2.2.4 Dos Governos Mistos 90
2.3 As dificuldades nas relações entre soberania e governo 92

CAPÍTULO 3 – A CONSERVAÇÃO DO ESTADO E OS RISCOS DA CORRUPÇÃO **100**
3.1 Das assembleias e outros modos de fiscalização do governo 100
3.2 Crítica à representação política 106
3.3 Representação e Festas Populares 112
3.4 A educação pública 118
3.5. Os perigos das associações parciais 124
3.6 Corrupção política 129

CONSIDERAÇÕES FINAIS **144**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **145**

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar e compreender o tema das relações entre a soberania e o governo no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. O interesse e o porquê de fundamentar-se em Rousseau para discutir esse tema seguem-se de que o autor aborda conceitos e princípios primordiais à Filosofia Política, os quais nos oferecem condições para argumentar acerca de assuntos pertinentes à liberdade, à soberania, à ideia de comunidade e união entre seus membros, às leis e seu processo de deliberação, à representatividade política, além dos poderes executivo e legislativo.

Para esse objetivo, o trabalho desenvolver-se-á em uma estrutura de três capítulos. O primeiro tratará sobre a teoria do contrato social de Rousseau e, inicialmente, analisará as teorias contratualistas produzidas anteriormente ao autor. Após isso, o trabalho enfocará a teoria contratualista elaborada pelo filósofo, com base em especial nos livros I e II do *Contrato Social*, acerca da ideia do pacto social originário que funda o corpo político (o Estado) por meio de uma convenção entre cada um dos indivíduos com a comunidade política, dando-se assim legitimidade à vontade geral e à soberania. Por conseguinte, abordar-se-á essa legitimidade do corpo coletivo, figurado por este ente estatal e público, em fazer leis e, a partir delas, exigir deveres e conceder direitos aos cidadãos, respeitando-se suas vontades particulares.

O segundo capítulo abordará o que é o governo na visão de Rousseau e as diferentes formas que ele pode assumir, tal como indicadas no livro III *Do Contrato Social*, e suas repercussões no assunto principal deste trabalho, ou seja, as relações com a soberania. Assim, serão discutidas as dificuldades dessas relações e como deve a soberania nela se fazer sempre presente e absoluta, precisamente porque trata-se do povo como detentor da autoridade máxima no Estado.

Na sequência, o capítulo três, diante dos desafios dessas relações políticas e institucionais, refletirá sobre as ideias que Rousseau oferece para se assegurar ao Estado e seus membros tranquilidade e segurança, discorrendo sobre as propostas do autor para resguardar a conservação desse corpo coletivo, tais como as assembleias populares, a educação cívica e as festas públicas. Igualmente, serão debatidos os riscos da corrupção política que podem acarretar na degeneração e morte da república.

Portanto, o presente trabalho pretende, com a mesma preocupação que Rousseau, afirmar a autoridade soberana do povo diante do governo ao competir a este

corpo de magistrados, como ministro do soberano, a execução das leis e a administração do Estado.

CAPÍTULO 1 – DA TEORIA DO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU

A ideia proposta neste primeiro capítulo é analisar elementos políticos das reflexões filosóficas de Jean-Jacques Rousseau capazes de oferecer sustentação teórica e metodológica a toda a dissertação, servindo de base aos argumentos que se pretende realizar quanto ao tema da relação entre soberania e governo. Nesse passo, propõe-se discorrer sobre temas como a teoria do contrato social, sua origem e fundamento; os princípios do direito político; as relações entre os cidadãos e a comunidade política. Assim, buscaremos entender a tese de Rousseau segundo a qual, a partir do contrato social estabelecido entre os indivíduos e o público, dá-se o começo da comunidade política, sob uma estrutura de organização civil, com a existência de um ente moral e político dotado de soberania. De modo que esse corpo político possui por princípios a liberdade e a igualdade, os quais, com a passagem dos indivíduos do estado de natureza para o estado civil, ganham uma nova forma, cujos pactuantes se aprimoram por sua empatia com os demais membros da república, uma vez que eles passam a compartilhar, como cidadãos, uma mesma vontade no tocante aos assuntos públicos.

1.1 Teoria do contrato social antes de Rousseau

O presente tópico apenas tem o interesse em expor, de maneira breve, considerações sobre as teorias contratualistas que antecederam à de Rousseau. Assim, seguirá em contextualizar essa corrente de pensamento, à qual não apenas o genebrino se vinculou, como também autores como Hobbes e Locke.

O método contratualista supõe o caso hipotético de um estado de natureza e procura mostrar como se dá a passagem para o estado civil. Não se trata, então, de se ocupar em analisar de modo sistemático o Estado em sua realidade fática ou histórica, e sim de entender os fundamentos da ordem civil, além das razões para a necessidade da formação do corpo político. Segundo Chappin e Leister, esse método parte de uma condição na qual os indivíduos são tomados como "naturezas simples com idênticas propriedades, portanto, assumidos como iguais (...), cada um regulado pelo princípio da autonomia da vontade" (CHIAPPIN; LEISTER, 2010, p. 14), sem formarem vínculos sociais entre si, e

> [a] partir da interação que se atribui a eles e de suas características, o contratualismo constrói o seu problema para o qual pretende trazer soluções e justificá-las. O problema que se constrói a partir dos

> indivíduos interagentes, que são racionais e auto-interessados, é aquele do surgimento e estabilidade da cooperação. As condições do surgimento e da estabilidade da cooperação tornam-se um problema ao assumir que os indivíduos em interação sustentam diferentes interesses que tendem a entrar em conflito por conta dessa diversidade e, ainda, porque dispõem de iguais capacidades para poderem satisfazê-los. (CHIAPPIN; LEISTER, 2010, p.14)

Antes de entrarmos na teoria do contrato social de Rousseau, vejamos como dois de seus antecessores, Thomas Hobbes e John Locke – em *Leviatã* e *Segundo Tratado do Governo Civil*, respectivamente – tratam do pacto social realizado entre os homens na sua passagem do estado de natureza para o estado civil.

Hobbes entende que o Estado é um ente artificial criado e instituído pelos homens para seu próprio interesse, ou seja, para sua proteção e preservação. Assim, discorre o pensador:

> A transferência mútua de direitos é aquilo que os homens chamam de contrato. [...] Um dos contratantes pode entregar a coisa contratada e deixar que outro cumpra o que deve em algum momento posterior e determinado, confiando nele nesse ínterim; e então o contrato é chamado de pacto ou acordo. (HOBBES, 2015, p. 125)

O filósofo inglês, conhecido por ser partidário, preferencialmente, de um monarca absoluto[1] detentor e representante da soberania do Estado, entende que no contrato social há o estabelecimento de um acordo de manutenção de fé entre os contraentes. Aquilo que entre eles se promete mutuamente em acordo torna-se uma obrigação em cumprir. Portanto, gera entre tais partes vínculos de direitos e obrigações que devem ser recíprocas.

Pensa Hobbes que somente é viável garantir esse pacto social se existir um poder para obrigar os homens a respeitá-lo, o que não se dá no estado de natureza, isto é, "um estado de guerra de todos contra todos". Pois raciocina que nesse estado, não obstante os homens serem iguais, encontram-se numa condição de conflito, beligerância e

---

[1] Hobbes tem por preferência um indivíduo como detentor da soberania. Mas, também admite ser conferida a uma assembleia de homens. Escreve o filósofo: "A única maneira de erigir esse Poder Comum – capaz de defender as pessoas contra os invasores estrangeiros e contra as injúrias mútuas e, desse modo, dar-lhes suficiente segurança para que possam sustentar-se e viver bem por meio de seus próprios trabalhos e dos frutos da terra – é a entrega de todo o poder e força individual a um único homem ou a uma assembleia de homens, que possa transformar as vontades de cada um, pela pluralidade de vozes, em uma vontade única: isto é, indicar um homem ou uma assembleia de homens para substituir as pessoas; [...]; dessa forma, devem submeter suas vontades à vontade dele e seus julgamentos ao julgamento dele. Isso significa mais do que um consentimento ou concordância; é uma unidade real de todos em uma única pessoa, feita pelo pacto de todos os homens uns com os outros." (HOBBES, 2015, p. 156-157)

vingança e ausentes de uma relação de mútuo respeito e reciprocidade, pois fazem o que desejam, tendo a força e a astúcia como métodos de imposição de suas vontades. Prevalece nesse estado aquele que melhor faz uso dessas qualidades para se sobrepor ao outro. Sobre este estado precário e sem condições de segurança, Hobbes adverte que:

> enquanto os homens viverem sem um poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado [de natureza] que é chamado de guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe ao outro. [...] Desse modo, qualquer que seja o consequente do tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem; o mesmo é consequente do tempo em que todo homem vive sem nenhuma outra segurança, a não ser aquela que sua própria força e sua inventividade lhe fornecem. (HOBBES, 2015, p. 177-118)

Nesse contexto, o Direito Natural, para Hobbes, consiste "na liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria natureza; isto é, de sua própria vida" (HOBBES 2015, p. 121). E por lei natural, "um preceito ou regra geral fundada na razão, a qual proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo a sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la" (HOBBES 2015, p. 121).

Por essas razões, condições precárias e riscos à própria vida e segurança, os homens resolvem instituir o Estado, com um soberano dotado de um poder comum sobre todos. Dessa maneira, Hobbes compreende que o Estado emerge com a finalidade de dar segurança aos indivíduos, limitando a liberdade de cada um:

> A causa final, o objetivo ou desígnio dos homens (que, naturalmente, amam a liberdade e o domínio sobre os outros) ao introduzirem restrições para si mesmos (com as quais os vemos viver em Estados) é a preocupação com sua própria preservação e em levar, como resultado disso, uma vida mais feliz; isto é, a preocupação em sair do miserável estado de guerra, o qual é uma consequência necessária das paixões naturais dos homens, sempre que não existir um poder visível que os mantenha intimidados e os vincule, utilizando o medo da punição para o cumprimento dos pactos e a observação das leis naturais. (HOBBES, 2015, p. 153)

Portanto, no estado civil, diferente do estado de natureza, os homens, para fins de sua segurança e paz entre eles, têm sua liberdade limitada e conforme as leis civis. Por isso, raciocina Hobbes, adotam-se as leis naturais para a formalização e constituição do pacto social, a fim de saírem daquela condição de insegurança:

> A primeira parte dessa regra [Todo homem deve se esforçar pela paz] contém a primeira lei natural fundamental, isto é, *buscar a paz e mantê-la*. A segunda, o resumo do Direito Natural, a saber: *defender-se por quaisquer meios possíveis*.
> Daquela Lei Natural [a segunda] pela qual nós somos obrigados a transferir ao outro quaisquer direitos cuja retenção poderia impedir a paz entre os homens, segue-se a terceira: *os homens cumprem os pactos que celebram*; sem isso, os pactos são vãos e constituídos apenas por palavras vazias; e se todos os homens retêm seus direitos a todas as coisas, então ainda estamos no estado de guerra. (HOBBES, 2015, p. 122; 133)

Portanto, o contrato social emerge diante de um estado de guerra entre os homens, em cujas circunstâncias não é possível reinar a paz e a segurança e, assim, limitar a liberdade, ou seja, a "ausência de impedimentos externos" de cada indivíduo (HOBBES, 2015, p. 121). Nesse sentido, é preciso estabelecer o Estado forte o suficiente para garantir a ordem civil acordada, por meio de leis fixadas pelo soberano.

Com efeito, é imprescindível que estes contratantes transfiram todos os seus direitos e vida ao Estado, ou seja, autorizando que o soberano, um poder absoluto, ordene e atue sobre eles sendo, desse modo, a ele submissos[2]. Caso contrário, para Hobbes, permanecem no estado de natureza "em que todos os homens são inimigos uns dos outros por causa da falta de um poder comum que os mantenha intimidados, ninguém pode esperar defender-se da destruição por sua própria força ou sagacidade sem a ajuda de aliados" (HOBBES, 2015, p. 135-136)

Sem este poder político, pensa Hobbes, não é possível ter-se segurança e paz. É o que reflete o autor:

---

[2] Hobbes comentando sobre a transferência e renúncia de direitos quando os indivíduos decidem, pelo pacto social, instituir o Estado pondera que nem todos os direitos são alienáveis, pois os súditos ainda conservam, no estado civil, direitos de ordem natural, por exemplo, seu direito à vida, seu direito a resistir àquilo que considere risco ou perigo à vida. Reflete o autor: "Sempre que o homem transfere seu direito, ou a ele renuncia, o faz considerando algum outro bem que ele deseja obter por tal ajuste. Pois é um ato voluntário: e todos os atos voluntários dos homens têm como objeto algum *bem para eles*. E consequentemente existem alguns direitos que não podem ser entendidos como abandonados ou transferidos por nenhum tipo de palavra ou sinal. Em primeiro lugar, um homem não pode dispor do direito de resistir àqueles que o atacam para tirar sua vida." (HOBBES, 2015, p. 124). É um direito natural inerente ao homem em ver sua vida preservada sendo-lhe assegurado, por este direito, em resistir. Hobbes também preconiza que no estado civil este direito natural é válido e legítimo ao súdito quando o soberano em seus atos de soberania o coloque em perigo de vida podendo a ele se opor e resistir, segue: "Se o soberano ordenar alguém (embora justamente condenado) a matar, ferir ou mutilar-se; ou a não resistir àqueles que o atacaram; ou a se abster do uso de alimentos, ar, remédios ou qualquer outra coisa sem a qual ele não pode viver; ainda assim, essa pessoa possui liberdade para desobedecer o soberano. [...] Mais uma vez, o consentimento do súdito ao poder soberano está contido nestas palavras: *eu autorizo ou concordo com todas as suas ações*; fato que não opõe qualquer restrição à liberdade natural anterior: pois, ao dar permissão para que ele *me mate*, eu não me obrigo a me matar quando ordenado por ele." (HOBBES, 2015, p. 198)

> Pois isso não há que se falar em promessas mútuas quando não há segurança de que as partes cumprirão o prometido; por exemplo, quando não há poder civil que garanta o cumprimento; pois tais promessas não são pactos, então a questão é: quando um dos contratantes já cumpriu sua parte, ou quando há um poder civil que o obrigue a cumprir. (HOBBES, 2015, p. 135)

O soberano de Hobbes detém o poder político do Estado, por cujos atos o próprio povo é responsável, segundo a fórmula do pacto social:

> Eu autorizo e cedo o direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu direito e, da mesma forma, autorize todas as ações dele. Feito isso, a multidão unida em uma só pessoa passa a ser chamada de Estado, em latim *civitas*. Assim nasce o grande Leviatã.
> Pessoa única, cujos atos têm o povo – por meio de pactos mútuos de uns com os outros – como autor. Os pactos instituem que a pessoa única pode utilizar a força e os meios de cada indivíduo, conforme seja necessário, para a defesa e paz comuns.
> O titular dessa pessoa é chamado de soberano e dizemos que ele possui o poder soberano; todos os outros são seus súditos. (HOBBES, 2015, p. 157)

Este seu poder comum, soberano e absoluto é, portanto, de direito, não podendo qualquer súdito violar ou depô-lo. Robert Derathé, ao comentar sobre isso, diz:

> Para que a paz pública seja assegurada e para que a sociedade civil seja viável sem correr em todo instante o risco de dissolver-se, é preciso portanto que os atos do soberano estejam fora de qualquer contestação e que eles façam verdadeiramente lei no Estado. O que é evidentemente impossível se o soberano estiver ligado aos seus súditos por um engajamento ou uma promessa. É preciso também, segundo Hobbes, que a sociedade civil se constitua sem que um pacto entre o soberano e seus súditos intervenha. (DERATHÉ, 2009, p. 322)

No exercício de seu cargo, o soberano deve agir de acordo com a finalidade para a qual foi instituído, ou seja, "a busca da *segurança do povo* – a que ele está obrigado pela Lei Natural – e a prestar contas apenas a Deus, o Autor dessa Lei, e a mais ninguém" (HOBBES, 2015, p. 297). Dessa maneira, o soberano não pode ser responsabilizado por seus atos, os quais são de autoria e responsabilidade dos súditos que nele confiaram toda a sua pessoa e vontade que, pela originalidade do pacto, o

impede, portanto, de ser acusado de injustiça, injúria ou mesmo condenado à pena de morte.[3]

O soberano de Hobbes, além de legislar[4], é quem julga e quem administra por meio de seus ministros públicos. O filósofo não estabelece uma distinção bem clara entre soberano e governo. Pois o próprio soberano pode exercer funções típicas do governo, se assim desejar. Por si mesmo tem legitimidade e força legal concedida por meio do pacto social em executar suas próprias decisões. Soberano e governo não estão explicitamente separados, mas o detentor da soberania também pode delegar funções de governança a seus ministros e subordinados.

Hobbes, ao comentar sobre a representação da soberania, é enfático em concluir que o poder soberano e absoluto (poder sobre todos súditos) deva concentrar-se numa só pessoa ou assembleia de homens, não podendo ser representado por outro. Por isso é o governo seu ministro ou funcionário, não é uma entidade pública separada do soberano. Explica o autor:

> Desse modo, onde já houver um poder soberano, não pode existir nenhum outro representante do mesmo povo, exceto para específicos objetivos particulares determinados pelo soberano. Pois isso faria surgir dois soberanos. O que contrariaria a finalidade da instituição da soberania, pois todo homem seria representado por dois atores, os quais, opondo-se um ao outro, precisariam dividir o poder; mas o poder (caso os homens desejem viver em paz) é indivisível, e tal fato levaria a população ao estado de guerra. (HOBBES, 2015, p. 170)

Hobbes suscita a possibilidade de agentes do soberano exercerem atos sob sua subordinação e permissão, funções de governo (executivo) ou de administração em geral, denominados de "ministros públicos". São empregados, por exemplo, em atividades de administração, da economia, da instrução do povo e das magistraturas. No

---

[3] Isso porque segundo Hobbes: "Direito de ser titular da pessoa dos outros é entregue ao soberano apenas pelo pacto de uns com os outros, e não pelo pacto do soberano com cada uma das pessoas; então, por esse motivo, não existe qualquer violação do pacto por parte do soberano. [...] Conclui-se, por isso, ser vã a concessão de soberania por meio de um pacto precedente" (HOBBES, 2015, p. 165). E como observa Robert Derathé: "Dessa maneira, o soberano é instituído sem que ele mesmo devesse tratar com seus súditos, sem que a promessa que estes lhe fizeram seja recíproca: o ato jurídico pelo qual ele é investido em seu poder é uma *doação de direito*. Diante dos cidadãos, o soberano encontra-se, portanto, desvinculado de qualquer obrigação e não pode cometer injustiça em relação a eles, já que não fez um pacto com eles e nada lhes prometera, de sua parte, em troca do direito que estes lhe deram de governá-los. Ele recebe seu poder sem qualquer condição, sem compromisso de sua parte; ele possui, pela própria vontade dos cidadãos, um direito ilimitado sobre suas pessoas e sobre todas as coisas; em uma palavra, seu poder é absoluto." (DERATHÉ, 2009, p. 326)

[4] Define Hobbes: "O legislador em todos os Estados é somente o Soberano (...). Mas o Estado não é uma pessoa, nem tem capacidade de fazer nada, exceto por seu representante (ou seja, o soberano); e, por conseguinte, o soberano é o único legislador." (HOBBES, 2015, p. 240)

entanto, não há óbice nenhum para o soberano avocar tais funções, uma vez que tem legitimidade para tanto.

Portanto, Hobbes entende que o governo se resume a uma autoridade delegada e conferida pelo soberano e sob sua subordinação e supervisão. Está adstrito "para específicos objetivos particulares determinados pelo soberano". E como expõe o filósofo: "Pois embora o direito de um monarca soberano não possa ser extinto pelo ato de outrem, a obrigação dos membros pode" (HOBBES, 2015, p. 296), ou seja, o governo é apenas um membro que pode ser extinto pelo poder soberano e absoluto.

O filósofo John Locke, por sua vez, ao raciocinar sobre a teoria do contrato social, de início afirma entender que o poder político consiste em:

> um direito de criar leis que incluam a pena de morte; e, por conseguinte, penas mais leves para regulamentação e preservação da propriedade, e para o emprego da força da comunidade civil na execução de tais leis, e na defesa da nação contra a agressão estrangeira; tudo isso em benefício do bem público. (LOCKE, 2014, p. 28)

Locke entende que o poder político ou "poder supremo" (governo civil) se faz necessário porque no estado de natureza os homens são livres e iguais, agem e julgam conforme entenderem por si mesmos, visto que não possuem uma autoridade comum, mas apenas uma lei da natureza que seguem[5]. Porém, ela é insuficiente para garantir sua vida, liberdade e bens. Assim, somente na sociedade civil é possível instituir um poder capaz e suficiente para estabelecer regras, julgar os conflitos entre os particulares, garantir sua propriedade (vida, liberdade e bens), levando em conta o bem público, isto é, a comunidade.

O filósofo inglês reflete, diante da monarquia absolutista e de um estado de natureza ausente de uma autoridade comum, que o governo civil:

> É o melhor remédio para as inconveniências do estado de natureza, pois os homens podem advogar em causa própria. É fácil imaginarmos que quem foi tão injusto a ponto de lesar o próximo nunca seria justo

[5] O homem na condição do estado de natureza segue a lei da natureza: preservação e conservação da espécie, por exemplo, sua vida, liberdade e bens materiais. De modo que não existe nesse estado, por serem os homens nele livres e iguais, nenhuma subordinação, hierarquia ou jurisdição de um sobre o outro. Logo, não há autoridade sobre nenhum indivíduo. Todavia, pelo próprio direito natural, o homem não tem o direito, ainda que livre, de prejudicar outrem. Nesse sentido, torna-se necessário o governo civil, conforme preconiza Locke: "§ 7. [...] E se qualquer um, no estado de natureza, pudesse punir outra pessoa por algum mal causado, todos poderiam fazer o mesmo; em um estado de perfeita igualdade, não havendo superioridade nem jurisdição de uma pessoa sobre a outra, o que alguém fizer em busca de justiça também poderá ser feito por todos." (LOCKE, 2014, p. 31)

> o suficiente para condenar a si próprio. Gostaria que os que discordam lembrassem que os monarcas absolutos são apenas homens, e para que o governo civil possa ser a cura de todos os males, nesse caso específico, o estado de natureza não deve ser aplicado; gostaria ainda de saber que tipo de governo é esse, e até que ponto é melhor do que o estado de natureza, em que um homem, comandando outros, tem a liberdade de julgar a própria causa e fazer com que seus súditos o que lhe convier, sem dar a mínima liberdade para que se questione ou controle os que escutam sua vontade, seja fundamentada na razão, no erro ou na emoção? (LOCKE, 2015, p. 34)

Assim, a ideia de Locke é que a sociedade ou governo civil é instituído com um objetivo: preservar e garantir a propriedade dos pactuantes, ou seja, dar-lhes segurança. Doravante, é somente nesta sociedade que é possível um poder para regular e julgar um direito ou pessoa que foi violado.

Locke argumenta que o contrato social estabelece uma autoridade legítima e justa para criar leis e punir, os poderes legislativo e executivo, respectivamente. Desse modo, os homens têm um juiz imparcial para aplicar a lei, visto que no estado de natureza cada um era juiz em causa própria. Por conseguinte, o filósofo entende que o poder dos indivíduos de punir os transgressores da lei natural não existe mais no governo civil[6]. Todavia, seu direito natural à propriedade (vida, liberdade e bens) ainda permanece nessa comunidade. Assim, os homens adentram numa sociedade civil e política para garantir tais direitos[7]. Segue o filósofo:

---

[6] Diz Locke: "Entretanto, todos aqueles que deixam um estado de natureza para entrar em uma comunidade terão que abrir mão de todo poder (isso é necessário para que possa alcançar os objetivos pelos quais se juntou a uma sociedade) em favor da maioria; [...] E isso é feito por meio de um simples acordo que os una em uma sociedade política única, que represente todo o acordo necessário entre os indivíduos que entram, ou formam uma comunidade civil. Dessa forma, o que dá início e realmente constitui qualquer sociedade política é o consentimento de um número qualquer de homens livres, capazes de formar uma maioria que se una e incorpore a essa sociedade" (LOCKE, 2014, p. 87).

[7] Diante disso, Locke escreve o seguinte: "§ 129. [...] Em muitos itens, as leis da sociedade confinam a liberdade que ele tinha pelo direito natural. § 130. [...] Ele deve também renunciar a boa parte de sua liberdade natural de prover a si mesmo, conforme o bem, a prosperidade e a segurança da sociedade demandem. §131. No entanto, embora os homens, ao entrarem na sociedade, renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que tinham no estado de natureza, em favor da sociedade, para que o legislativo disponha à medida que a sociedade necessite cada um age de acordo com o estabelecido, sempre com o propósito de melhor preservar a si mesmo, bem como sua liberdade e propriedade" (LOCKE, 2014, p. 103). Contudo, ao tratar sobre a extensão do poder legislativo, Locke expõe que "§ 135. As obrigações do direito natural não cessam na comunidade, mas, em muitos casos conhecidos, são reunidas e, pelas leis humanas, têm as correspondentes penas previstas a elas, de forma a obrigar seu cumprimento. Desse modo, o direito natural vigora como uma regra eterna a todos os homens, sejam eles legisladores ou não. As regras que eles fazem para nortear as ações dos outros homens, bem como suas próprias, devem estar em conformidade com o direito natural [...]". Visto assim, Locke parece entrar em contradição ao demandar que os homens ao entrarem numa sociedade civil devem renunciar, como ele diz, a "boa parte de sua liberdade natural". Contudo, ainda permanece nesse Estado reflexos do direito natural como forma de garantir a própria preservação ao seu direito à vida, liberdade e propriedade, cujo poder político da comunidade existe justamente para substituir aquilo que é contrário ao seu objetivo, a preservação, segurança e garantia da propriedade que emerge como um direito inato ao homem concebido pelo direito natural. Este indivíduo, portanto, no governo civil, ainda dispõe de um direito natural à sua

> § 87. O homem nasceu, como já provado, com direito à liberdade perfeita e ao gozo livre de todos os direitos e privilégios da lei natural [...]. Ele tem um poder inato não apenas para preservar sua propriedade, ou seja, sua vida, liberdade e bens, contra danos e ataques promovidos por outros homens [...]
> § 88. Quando um homem entra na sociedade civil, e se torna membro de uma comunidade civil, renuncia a seu poder para punir transgressões contra o direito natural, no prosseguimento de seu próprio julgamento.
> § 89. Portanto, sempre que houver um grupo de homens unidos em uma única sociedade, sendo que cada um renuncie seu poder executivo em favor do direito natural, e o submeta ao público, lá, e tão somente lá, haverá uma única sociedade civil ou política. (LOCKE, 2014, p. 77-79)

Locke torna claro que o poder político não é um poder absoluto concentrado numa só pessoa, e sob sua única vontade. Nem é um poder ou autoridade fundada no poder paternal, por conquistas ou guerras contra estrangeiros ou de ordem divina. O poder supremo, para aquele filósofo, é da comunidade civil e por ela mesma instituído. Os homens renunciam a seus direitos de punir, seu poder executivo, em favor dessa comunidade. E o poder político máximo e "supremo", pensa Locke, que expressa e exerce essa autoridade soberana da comunidade civil sobre todos os indivíduos, é o poder legislativo. A soberania desse corpo político reside então nesse poder, o qual tem a função integral de fazer e dar leis ao seu povo. Este é o raciocínio de Locke: "§ 134. O primeiro e fundamental direito positivo de todas as comunidades civis é o estabelecimento do poder legislativo" (LOCKE, 2014, p. 107). Sem isso, tal sociedade não é legítima e segura para os homens e suas propriedades.

O autor ainda reflete que este poder, além de "supremo", é inalterável e sagrado da comunidade civil, sendo ele um poder conjunto de cada membro dela. Contudo,

---

preservação e garantia, pela lei civil, por exemplo, de saúde, bens materiais, vida e liberdade. Pois é contra o direito natural o homem causar-lhe mal ou prejudicar outrem. O homem pela lei civil tem o dever legal de não violar o direito natural de outro homem. Ensina Locke que: "§ 6. Ainda que o homem desfrute de total liberdade de dispor de seus bens ou de si mesmo, não é livre para causar a própria destruição nem a de qualquer criatura que lhe pertença, exceto por algum motivo mais nobre que a sua própria conservação. O estado de natureza é composto por um direito natural que favorece todos os homens. [...] não devem fazer mal ao próximo, atentando contra sua saúde e liberdade, ou seus bens. [...] não há qualquer concessão que nos permita destruir o próximo, como se tivéssemos sido criados para usarmos uns aos outros, como fazemos com criaturas inferiores. O homem - à medida que é obrigado a preserva-se e a manter-se, mesmo quando sua própria existência não corre perigo – deve, dentro do possível, zelar pelo resto da humanidade; ele não pode, exceto para fazer justiça contra um infrator, tirar ou prejudicar a vida do próximo, nem subtrair elementos que tendem a preservá-la, como liberdade, saúde, membros do corpo ou, até mesmo, bens materiais. § 7. E que todos os homens sejam impedidos de violar os direitos ou de causar qualquer mal ao próximo; e que o direito natural seja respeitado, garantindo a paz e a preservação de toda a humanidade." (LOCKE, 2014, p. 30-31). Portanto, a fim de que os homens sejam impedidos de violar tais direitos e garantir a paz e sua própria preservação e propriedade, mister é a instituição do governo civil, sendo a lei civil garantidora deste direito natural.

Locke entende que a comunidade pode delegá-lo, instituindo assim um poder legislativo:

> § 141. O legislativo não pode transferir o poder de fazer leis para outras mãos. Por ser um poder que lhe foi delegado pelo povo, aqueles que compõem o legislativo não podem passá-lo a outras pessoas. Somente o povo pode decidir a forma de comunidade civil, constituindo o legislativo e escolhendo as pessoas que irão legislar. [...] Igualmente, o povo não pode ser compelido a obedecer a quaisquer outras leis que não as aprovadas por aqueles que o povo escolheu e autorizou a legislar em seu nome. (LOCKE, 2014, p. 113)

Assim sendo, em Locke temos a admissibilidade da representação política. Esse poder legislativo que representa o povo está acima de todos os demais poderes instituídos, o executivo e o federativo. Logo, não é legítimo que tais poderes ultrapassem ou tentem usurpar a autoridade do legislativo. Com efeito, aos mencionados poderes subordinados cabe a função de dar execução às leis. Locke ainda pergunta qual seria o resultado quando o poder executivo impede a atuação do legislativo, e responde que ao "usar a força do povo sem ter essa autoridade, indo totalmente contra a confiança depositada nele, é um estado de guerra contra o povo, que tem o direito legítimo de restabelecer o seu poder legislativo a seu serviço." (LOCKE, 2014, p. 122)

Sendo assim, os autores mencionados como teóricos contratualistas refletem que a origem e fundamento do Estado, comunidade civil ou corpo político[8] está baseado em um pacto social de ordem da vontade dos homens. Vejamos agora como essa teoria foi incorporada por Rousseau.

1.2 A teoria do pacto social em Rousseau

A teoria contratualista de Rousseau basicamente está exposta em sua obra *Do Contrato Social ou princípios do direito político*. No entanto, o pensamento político do filósofo não se resume somente nela. Sua teoria está também em outras obras, por exemplo, no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Todavia, para fins de condução do presente trabalho a intenção é ter o *Contrato Social* como referência bibliográfica principal e essencial, de sorte que as demais obras

[8] É comum entre estes autores contratualistas conceber como significado e sinônimo Estado, corpo político, sociedade ou comunidade civil e política. Resumem-se que são uma convenção ou acordo, por um pacto de associação, dos homens que constituem um ente artificial dotado de personalidade e vontade.

acima citadas serão tomadas como auxiliares ou complementares, sem adentrar no mérito de uma análise detalhada de cada uma.

Cumpre salientar que a concepção de contrato social proposta por Rousseau, especialmente nos dois primeiros livros de *Do Contrato Social*, trata-se de uma reflexão no plano formal e abstrato, ao passo que os demais livros abordam de maneira mais concreta os assuntos da república formada mediante esse pacto.

Assim sendo, dúvidas emergem quando Rousseau estabelece que o contrato ou pacto social é a alienação total de cada um dos indivíduos com a comunidade toda. Pois nesse momento do pacto ainda não se há uma comunidade constituída, isto é, um contrato social fixado, mas somente indivíduos. Logo, a dúvida que se suscita é como se estabelece uma comunidade antes do corpo político. Para tanto, deve-se salientar que este pacto originário produz imediatamente o corpo ou comunidade política, de sorte que o povo é povo antes de dar-se lei a si mesmo.

Vê-se, por exemplo, no *Segundo Discurso* Rousseau apresentar uma narrativa hipotética, não histórica, ao explanar sobre como os indivíduos, no curso do tempo, compuseram-se do isolamento à formação de grupos, até se chegar à constituição de um contrato social, o Estado regido por leis. Contudo, é necessário ressaltar que, nessa obra, o autor afirma que "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo" (ROUSSEAU, 1999, p. 87). Assim, o genebrino enfatiza que o contrato social instituído nesse contexto foi uma iniciativa do rico detentor de propriedades a fim de garanti-las. Como resultado disso, não se tem um Estado cuja meta é a liberdade e a igualdade dos cidadãos, e sim a legitimação das desigualdades entre eles:

> Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em arbitrário. Assim, o estado de rico e pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e de escravo, que é o último grau de desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximam da instituição legítima. (ROUSSEAU, 1999, p. 110)

No *Contrato Social*, por outro lado, a teoria formulada pelo filósofo contempla a maneira de se estabelecer uma ordem civil legítima e segura e permeada por vínculos

sociais, mediante a saída de um estado de natureza em que o indivíduo se encontra em circunstâncias de nenhum vínculo ou união e sujeito a quaisquer intempéries.

No estado de natureza tem-se o indivíduo, ao passo que na comunidade civil tem-se o cidadão e súdito. Naquele estado os indivíduos não possuem nenhuma ligação. Estão dispersos na natureza. Na vida natural deste estado, o homem basta a si mesmo. Não sente a necessidade do seu semelhante. Explica Rousseau, no *Segundo Discurso*, como esse selvagem encontra-se em condição equivalente a todos animais de qualquer espécie, agindo por instinto:

> Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquele que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. (ROUSSEAU, 1999, p. 81)[9]

Faz-se preciso observar que Rousseau, especificamente no *Contrato Social*, não abre um capítulo próprio, da maneira como faz acerca do estado civil, para tratar sobre o estado de natureza do homem[10]. Ele afirma, por exemplo, que "O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros" (ROUSSEAU, 1978, p. 22), além disso, que "homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito" (ROUSSEAU, 1978, p. 26), ou seja, estes homens no estado de natureza nascem livres e são independentes. Não há sobre eles nenhum outro homem ou autoridade, mas somente a própria natureza. Nesse estado de natureza, eles não reconhecem nenhum direito ou obrigação, sendo indivíduos dispersos sem vínculos que agem inicialmente por instinto.

Assim, no *Contrato Social*, o autor raciocina sobre o estado de natureza como uma condição hipotética, não histórica, cujos homens estão em perigo concreto à sua preservação. Entende como uma suposição que:

---

[9] Ainda sobre o homem natural, o filósofo acrescenta que "abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com o todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos" (ROUSSEAU, 1999, p. 58; 61).

[10] No *Contrato Social*, o autor não pretende, como faz no *Segundo Discurso*, tratar de modo detalhado sobre o estado de natureza do homem. No *Contrato*, ele quer estabelecer os princípios de direito político fundamentais à instituição da ordem civil legítima e segura.

> os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (ROUSSEAU, 1978, p. 31)

Conjuntura essa que se caracteriza pela precariedade em que o homem sobrevive, isto é, suas ações e condições dispersas e ausentes de vínculos não fornecem garantia de segurança à sua própria vida. Está facilmente passível ao ataque e à morte. Importante destacar que Rousseau, ao analisar o estado puro de natureza no *Segundo Discurso*, reflete que os homens apenas estão dispersos e sem conexões entre si, mas não em conflitos[11], pois não possuem moralidade em suas ações.

Não obstante este puro estado de natureza, cujos homens não se portam como inimigos e adversários, Rousseau adverte no *Contrato Social*, como citado acima, que se chegou a um ponto em que as circunstâncias nesse estado não mais oferecem condições de preservação individual. Ele não descreve os detalhes desse quadro na obra, mas no *Segundo Discurso* o panorama da sociedade nascente era de conflitos provocados pela desigualdade da propriedade:

> A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo voltar mais a seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.
> Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à escravidão e à miséria. (ROUSSEAU, 1999, p. 98; 100)

---

[11] Neste puro estado de natureza os indivíduos encontram-se numa vida pacífica. É uma vida simples, sem anseios, privilégios, ambições ou vaidades. Assim, as desigualdades e os conflitos entre os homens iniciam-se ali naquela sociedade nascente com uma ordem civil somente proposta pelos ricos, ou seja, com a propriedade privada como fundamento dessa sociedade nascente. Aí estão as adversidades entre os homens que Rousseau destaca: "Ora, se fizer uma comparação entre a diversidade prodigiosa de educação e gêneros de vida que reina nas várias ordens do estado civil, e a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, na qual todos se alimentam com as mesmas coisas, compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor do estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural na espécie humana por causa da desigualdade de instituição [sociedade civil desigual em razão da propriedade]" (ROUSSEAU, 1999, p. 82).

Portanto, no *Segundo Discurso* vê-se a falta de segurança, a condição em que o homem se encontra, em estado de guerra e precariedade, Rousseau propõe assim, a necessidade do Estado pelo contrato social, uma convenção entre os homens, livres e iguais, não sendo a propriedade seu fundamento único, mas a própria liberdade e igualdade. É uma ordem que lhe assegura sua condição de homem, segurança e paz.

No *Contrato Social*, tem-se que a instituição do Estado ocorre em razão de circunstâncias e fatos prejudiciais à conservação, segurança e paz dos indivíduos no estado de natureza. Assim, por necessidade eles resolvem, de comum acordo, se comporem unindo suas forças numa só autoridade comum e soberana. Esta é a ordem civil legítima e segura.

Nesse passo é o que expressa Robert Derathé:

> Mesmo aqueles que, como Locke e Pufendorf, rejeitam a hipótese inicial de Hobbes e fazem do estado de natureza um estado de paz, são obrigados a reconhecer que, na falta de um juiz comum para arbitrar os conflitos, e de uma autoridade capaz de impor a todos o respeito da lei natural, a paz do estado de natureza está mal assegurada, e que a independência natural dos homens engendra inevitavelmente entre eles um estado de guerra. É para pôr fim a esse estado de guerra que as sociedades civis foram criadas. (DERATHÉ, 2009, p. 263)

Nesse contexto, a diferença, por exemplo, entre Hobbes e Rousseau é que este autor entende que o homem não é mau por sua natureza, ao passo que Hobbes, como visto, entende que os homens neste estado estão em guerra, pois a liberdade de cada um é ilimitada gerando, portanto, disputas entre eles. Contudo, independentemente da natureza do homem, é fato que nos dois autores a constituição do Estado por uma convenção é uma necessidade pujante, tendo em vista o mínimo de segurança. Mais uma vez reflete Derathé: "Pode-se dizer, então, que a teoria de Hobbes reencontra-se no sistema de Rousseau, mas transposta. Para Rousseau, como para Hobbes, todo o mal decorre de que os homens são levados a viver em sociedade sem por isso serem naturalmente aptos à vida social" (DERATHÉ, 2009, p. 265-266).

O contrato social, ao contrário do estado de natureza que se baseia no direito do mais forte[12], dá origem a uma autoridade política em comum, a fim de assegurar uma administração legítima e segura. Nesse pacto, escreve o filósofo,

---

[12] Escreve Rousseau: "Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos" (ROUSSEAU, 1978, p. 26). O autor reflete que estes indivíduos neste estado primitivo baseados na força física e em total insegurança à vida, jamais terão condições seguras para viverem como desejam. Assim, é somente com 'poderes legítimos', isto é, pelo contrato social ao

> o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e (...) cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. (ROUSSEAU, 1978, p. 34)

De acordo com Rousseau, este Estado só é viável se o pacto contiver a cláusula da alienação total, que é

> de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar. (ROUSSEAU, 1978, p. 32)

Sendo a alienação igual para todos, a liberdade também o é. Assim como as leis, ou seja, os direitos e as obrigações, são as mesmas para qualquer cidadão. Com efeito, para nenhum indivíduo é vantajoso desviar da convenção, pois seria violar a si mesmo e aos demais com quem desejou se unir em prol de um bem comum. É ainda inócuo pretender onerar o corpo político, pois é onerar a si mesmo. É contrário à própria natureza do pacto social.

Não se afigura como válido o contrato que deixa reservas de direitos, cujo efeito é a continuidade de um estado de natureza sem um poder comum, e de indivíduos que não se submetem às leis do corpo político, assim como, o princípio da igualdade civil não se afirma. Cláusulas que se estabelecem de maneira contrária à liberdade civil e ao que está posto na convenção são nulas. Nesse raciocínio, escreve Rousseau:

> As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares. (ROUSSEAU, 1978, p. 32)

Visto assim, Rousseau quer evidenciar que tais cláusulas são universais, pois trata-se da liberdade civil inaugurada pelo contrato. Logo, prescinde positivá-las. Não há importância de formalizá-las, uma vez que se trata da própria natureza do ato de

---

instituir uma autoridade legítima que agora poderá gozar com segurança e direito aquilo que desejou no estado primitivo, sua liberdade e uma vida em segurança.

convenção. Nesse sentido, o contrato que inaugura o estado civil e suas cláusulas dispensam enunciados escritos, abstratos ou formais.

Os princípios do contrato social, pela natureza deste pacto, são claros e evidentes. Pois Rousseau, conforme expõe em *Contrato Social*, em seu Livro I, Capítulo VI[13], argumenta sob uma suposição o início deste contrato. Não entende ser um fato histórico, mas uma hipótese, destarte apresentar no *Segundo Discurso*[14] que os homens já apresentaram um longo desenvolvimento no tempo, antes de instituírem a sociedade civil. Por exemplo, outros modos de sociedade, citando assim a família.

Entretanto, a autoridade política no contrato social não é patriarcal. Rousseau argumenta que o poder político e sua autoridade sobre os súditos e cidadãos não vêm de uma extensão das relações entre pais e filhos, ainda que a família seja "a mais antiga de todas as sociedades, e a única natural" (ROUSSEAU, 1978, p. 23). O filósofo reflete, em seu verbete sobre a *Economia Política* (de 1755)[15], que o poder familiar é diferente do político, sendo este instituído pelos indivíduos livremente sob uma convenção, ao passo que aquele é dado por uma relação natural e, portanto, não é fundamento nem modelo adequado para servir ao Estado. Assim, disserta o autor:

> Mas, como poderia o governo do Estado assemelhar-se ao da família quando é tão grande a diferença entre a base de um e a de outro? Como o pai é fisicamente mais forte do que seus filhos, é razoável admitir que a autoridade paterna é estabelecida pela natureza. Na grande família, porém, onde todos os membros são naturalmente iguais, a autoridade política, sendo puramente arbitrária no que se refere à sua instituição, só pode basear-se em convenções, e assim só em virtude da lei pode o governante exercer autoridade sobre os demais. (ROUSSEAU, 2003, p. 3-4)

---

[13] Sobre o pacto social e a natureza de suas cláusulas, isto é, sua clareza e universalidade diante da passagem do homem do estado de natureza para o civil, em *Manuscrito de Genebra*, Livro I, Capítulo III, *Sobre o pacto fundamental*, Rousseau diz que "Ninguém sabe como se deu essa mudança, mas não é impossível dizer o que pode legitimá-la" e, prossegue: "O problema consiste em saber em que consiste essa convenção, e como ela pôde se formar" (ROUSSEAU, 2003, p. 121).

[14] *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Segunda parte: "Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos sexos, que até aí nenhuma apresentavam". Segue ainda o filósofo que "Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima" (ROUSSEAU, 1999, p. 90-92). Merece observar que apesar de Rousseau anunciar que as famílias formam uma pequena sociedade, no curso hipotético da história, elas não são fundantes do Estado, como ele esclarece no *Contrato Social*, nem podem servir de modelo ao Estado.

[15] Escrito para a *Enciclopédia* editada por Diderot.

Nesse sentido, a autoridade pública e a ação do soberano sobre o corpo político somente podem ser concebidas a partir daquela convenção. De forma que a lei imposta ao corpo político só possui validade, legitimidade, efeito e vigor uma vez que decidida pelas vontades em comum de seus membros. O que for contrário ao contrato social, uma ação que é cometida para além de suas cláusulas, não possui legitimidade.

Por isso, a submissão e a escravização são consideradas contrárias à natureza do contrato social e da própria condição de homem como ser cuja qualidade é de um agente livre. De sorte que a convenção entre os cidadãos também não pode ser nociva à igualdade entre eles, ainda que alguém desejasse voluntariamente escravizar-se a outro indivíduo. Pois a própria natureza de homem e do contrato assim não permitem. Comparando essas ideias de Rousseau às de outros autores, Derathé escreve:

> A maior parte dos pensadores [aqui refere-se a Grotuis, Pufendorf e Hobbes] que atribuíram o contrato social como fundamento à autoridade política o concebia com um pacto de submissão (*pactum subjectionis)*, pelo qual um povo aceitava obedecer à autoridade de um soberano, seja coagido pela necessidade, seja voluntariamente. [...] No primeiro caso, a submissão resulta da conquista e do direito de guerra. No segundo, ela é voluntária: um povo entrega-se a um rei para colocar fim à anarquia do estado de natureza. Mas em um caso como o outro, o pacto social é concebido segundo o modelo do pacto da escravidão: o ato pelo qual um povo se dá um rei é o mesmo que aquele pelo qual um escravo se dá um senhor. Assim, para os jurisconsultos, o poder do soberano sobre os seus súditos tem a mesma origem e o mesmo fundamento que o poder do senhor sobre os seus escravos. Ora, segundo Rousseau, é isso precisamente que compromete toda sua teoria do contrato, pois uma convenção que se converte apenas em benefício de uma das partes não poderia ser considerada um verdadeiro contrato, nem poderia, por consequência, servir de base a uma autoridade legítima. O pacto de submissão não é mais válido, nem menos contrário ao direito natural, do que o pretenso pacto de escravidão. É o que Rousseau se esforça por mostrar no capítulo sobre o direito de escravidão, no qual ele faz na realidade a crítica ao pacto de submissão. (DERATHÉ, 2009, p. 272-273)

Rousseau raciocina que o contrato social tem por objetivo a liberdade dos pactuantes, agora na qualidade de cidadãos, ou seja, guiados pelas leis civis que eles desejaram e aceitaram igualmente como partícipes do soberano. Logo, não é possível, como membro desse corpo político, não só na qualidade de cidadão, mas também na de ser humano, que se renuncie à liberdade.

Assim, o autor genebrino expressa sua crítica à escravidão no *Contrato Social*:

> Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens. (...) Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. (ROUSSEAU, 1978, p. 22-23)

A convenção concebe e garante a qualidade de homem. Por ela o indivíduo cria laços e fortalece o sentimento de humanidade e, por consequência, a coesão social. O contrato social, assim, é uma convenção fundamentada na igualdade e na liberdade. Aí está a autoridade legítima, cuja lei civil constitui seu instrumento de justiça.[16]

Além de rejeitar a origem do poder político na família e em qualquer pacto de submissão, a teoria de Rousseau também rompe com ideia de um fundamento divino, segundo a qual o poder emanado de Deus seria ilimitado, legítimo, único, absoluto e incontestável, e conferido a um indivíduo – geralmente um monarca – que teria por função a tutela dos súditos. A esse respeito, afirma Marcus Baccega:

> A ideia de um poder político incontestável dentro dos limites de um território é uma herança conceitual da teologia do poder de Isidoro de Sevilha (570-636), em cujas *Sententiae*, III, 47, concebe que *rex in regno suo imperator*.
> Na Baixa Idade Média, ademais, um teólogo cortesão do Imperador Luís IV (1314-1347) em Munique, Marsílio de Pádua (1280– c.1343), contestando a tese curialista segundo a qual todo o poder emanava de Deus e se delegava a seu lugar-tenente na Terra, o Papa, propôs a ideia de um contrato social. Em seus termos, o *Populus* – povo ou conjunto de pessoas destinatárias do direito positivado pelo poder soberano – constituía a fonte do poder e da legitimidade do Imperador. Por meio da ideia de um contrato entre o *Populus* e o *Princeps*, delegava-se ao último a *potestas*, para garantir as condições temporais de salvação de seus súditos, e mesmo a *auctoritas*, tradicionalmente reconhecida como atributo pontifício, o poder para salvaguardar a redenção espiritual/escatológica de seus súditos. (BACCEGA, 2017, p. 111)

Acerca do processo de mudança na fundamentação política que se dá entre os pensadores modernos, explica Lígia Pavan Baptista:

> A partir do século XVII, o poder político é caracterizado tanto pelo seu caráter laico, em relação às teorias do direito divino dos reis

[16] A teoria do *Contrato Social* ressalta uma mudança estrutural – política, cultural e moral – no homem. Nesse contrato social, isto é, na sociedade civil este homem agora é denominado de cidadão sendo, portanto, um sujeito de deveres, obrigações e direitos. O contrato social entre os homens concebe dignidade a este homem conferindo-lhe moralidade e justiça. Ver *Do Contrato Social*, L. I, Cap. VIII.

> explicitadas pela filosofia cristã, quanto por seu caráter artificial, contrariando as teorias patriarcalistas expostas por Jean Bodin (1530-1596) e Robert Filmer (1588-1653). Respectivamente, os autores de *O Patriarca* e os *Seis Livros da República* propunham estabelecer uma origem natural ao poder político, com base na analogia entre o poder do monarca e o poder paterno, ou seja, com base numa suposta analogia entre a família e o Estado. A tese de uma suposta analogia entre as formas de poder privado e aquela do poder público, levando em conta o caráter supostamente natural de ambas, se torna inaceitável, definitivamente, como paradigma da análise política na modernidade, como exposto, de forma contundente, pelos contratualistas ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704). Sobretudo expresso no pensamento contratualista/iluminista do século XVIII, no qual Rousseau pode ser incluído, o pensamento político moderno. (BAPTISTA, 2011, p. 111)

Nesse sentido, Rousseau faz objeções à tese da origem divina do poder político, principalmente quando depositado num monarca. O autor comenta no *Contrato Social*:

> Espero que apreciem minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes [Adão e Noé], e talvez do ramo mais velho, quem sabe se não chegaria, depois da verificação dos títulos, à conclusão de ser eu o legítimo rei do gênero humano?
> Deus dá os maus reis em sua cólera e devemos suportá-los com castigos do céu. Sem dúvida, tal discurso é edificante, mas não sei se não conviria mais num púlpito do que num livro de política. Que dizer de um médico que promete milagres, mas cuja arte se limita a exortar seu doente à paciência? Sabemos muito bem que devemos aguentar um mau Governo quando o temos; a questão está em encontrar um bom. (ROUSSEAU, 1978, p. 25; 92)

Rousseau expõe assim a ausência de legitimidade do poder divino como fundamento do Estado, uma vez que não se coaduna com a instituição da comunidade civil sob uma autoridade soberana que decorre da livre vontade dos homens.

Assim, temos em Rousseau a proposta de um contrato social que procede de maneira hipotética e metodológica. No *Contrato Social*, não está em questão se, do ponto de vista factual, os homens se reuniram efetivamente para assim estabelecerem um pacto social e formar uma República ou Estado. Mas ainda que o pacto social entre os indivíduos com a comunidade seja hipotético, isto é, não ocorra concretamente, suas cláusulas "são as mesmas em toda parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares" (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

É um método de que o filósofo se utiliza para compreender o pacto social, a passagem do estado de natureza para o civil. A instituição do ente estatal e sua função de garantir e preservar a liberdade e a igualdade civis, as leis emanadas da vontade

geral, enfim, os fundamentos do poder político legítimo sobre os cidadãos e a comunidade.

1.3 A ordem civil republicana

O contrato social inaugura assim numa nova ordem civil, que se pode denominar de uma república, fundamentado num ato de associação. Esse ato é a resposta à questão crucial levantada por Rousseau: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão" (ROUSSEAU, 1978, p. 22).

Neste sentido, o pacto social não produz simplesmente um agregado de pessoas com interesses particulares, mas uma associação cujos membros visam a um interesse comum. Conforme Rousseau, "O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada" (ROUSSEAU, 1978, p. 43). Assim, ao arrazoar sobre os motivos de tal convenção, Derathé escreve:

> É por isso que ele [Rousseau] pôde, sem se contradizer, conferir alternadamente ao corpo político, como seu fundamento, a *utilidade comum* e o *contrato social*. A primeira é o fundamento psicológico da união, o que a torna possível, enquanto o segundo é o fundamento jurídico da autoridade política, o que a torna legítima. É o acordo dos interesses particulares – a utilidade comum ou o interesse comum – que tornou possível a associação civil e que 'forma o laço social', enquanto o pacto social serve de fundamento à obrigação de obedecer ao soberano. (DERATHÉ, 2009, p. 261-262)

Assim, não se trata, tão só, de estabelecer a autopreservação dos indivíduos, tendo em vista sua insegurança no estado de natureza, mas também de dar aos homens moralidade em suas ações, transformando-os em cidadãos. A ordem civil que leva a esse resultado é de matriz republicana, sendo que Rousseau define a república como "todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública" (ROUSSEAU, 1978, p. 55). Com base nesse entendimento, vamos enfocar agora os status de cidadão e liberdade que ganham ao integrar uma sociedade com essas características.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que a passagem do homem do estado de natureza ao estado civil é muito significativa na visão de Rousseau. Nessa mudança, o

indivíduo não leva mais consigo a liberdade natural, isto é, poder fazer o que deseja e exclusivamente de acordo com a sua vontade, seu instinto e apetite. Pelo pacto social se inaugura a liberdade civil, mediante a qual os indivíduos passam a viver em comunidade, tendo de levá-la em consideração no tocante à sua vontade.

Com efeito, Rousseau destaca que o cidadão é uma "parte indivisível" do Estado, visto que a república constitui o *eu comum* de seus membros. É nesse sentido que o filósofo comenta em *Emílio ou Da educação*:

> O homem natural é tudo para si: ele é unidade numérica, o todo absoluto que mantém relações apenas consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária vinculada ao denominador e cujo valor está em sua relação com o todo, que é corpo social. As boas instituições sociais são as que mais sabem desnaturar o homem, privá-lo de sua existência absoluta para dar-lhe uma existência relativa, e transportar o *eu* para uma unidade comum, de modo que cada particular não se veja como um, mas como parte da unidade, e seja mais sensível apenas no todo. (ROUSSEAU, 2017, p. 44)

Assim visto, a reflexão de Rousseau é que a liberdade civil "se limita pela vontade geral" do soberano, do qual cada cidadão é tanto membro quanto súdito. Ademais, assim como a liberdade é reconfigurada no contexto do estado civil, o mesmo ocorre com a igualdade:

> o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito. (ROUSSEAU, 1978, p. 39)

Percebe-se que a liberdade e igualdade no contrato social não são dadas pelo direito natural, mas pela convenção realizada. Na dupla condição do homem enquanto súdito e soberano, o indivíduo não se submete a uma pessoa estranha ao pacto social, e sim à lei do Estado, por ele mesmo produzida e assentida. Ele está comprometido consigo mesmo e com o público, e por isso sua cidadania está revestida de direitos e de obrigações. Essa relação está claramente expressa no *Contrato Social*: "Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm" (ROUSSEAU, 1978, p. 35). A ideia de Rousseau é que, no

exercício de sua cidadania, cada um tem a obrigação de zelar pela comunidade da qual é membro, sendo isso equivalente a garantir sua própria liberdade.

Assim, ser cidadão não está somente atrelado ao conceito de nacionalidade ou a ter nascido em um determinado território. Para Rousseau, a cidadania está revestida de moralidade, virtudes cívicas e compromisso público. Por isso é importante orientar-se a passagem do estado de natureza para o estado civil. A cidadania é um dos pontos centrais do ideal republicano pensado por Rousseau, não apenas do ponto de vista dos princípios do direito político, mas também de suas reflexões sobre exemplos de repúblicas históricas, como as de Esparta e de Roma, as quais lhe ofereceram modelos de cidadania e de Estado, com suas instituições e participação política. O próprio Rousseau, no início do *Contrato Social*, enaltece-se por ter "nascido cidadão num Estado livre e membro do soberano" (ROUSSEAU, 1978, p. 21), remetendo à República de Genebra.

Para corroborar este entendimento que reforça a exemplaridade dos cidadãos espartanos admirados por Rousseau, vê-se no *Emílio* o caso da mãe cujos cinco filhos foram mortos em batalha[17], e ainda assim ela preocupa-se apenas com a vitória de Esparta na guerra[18]. Como comenta Judith N. Shklar:

> O homem cívico precisa de um novo eu para substituir seu fraco aparelho natural para a vida social. Ele precisa de um personagem que possa suportar as investidas do amor-próprio. A educação totalmente militar, os jogos, as cerimônias e outros apelos aos seus sentidos são projetados para alcançar isso. Em vez de um eu fraco e dividido, o cidadão deve ter uma força interior que deriva inteiramente do seu senso de fazer parte de um todo maior e de ter uma 'pátria' genuinamente dele. (SHKLAR, 1969, p. 160)[19]

---

[17] *Emílio*, 2017, p. 45.

[18] Para Jacira de Freitas, "A Esparta mítica não é a duplicação da Esparta histórica-concreta, mas tão somente um desdobramento daquela, uma configuração simbólica. Se, por um lado, ela carece de uma realidade no mundo físico, por outro, sendo uma construção mental ela se erige em ideia. Alçada ao patamar das ideias ela pode cumprir, no interior do sistema de Rousseau, um papel análogo àquele que terá o *contrato social*, no âmbito dos princípios do direito político: tornar-se, no âmbito das relações sociais efetivas, uma *escala* a partir da qual se poderá avaliar o índice de degeneração de toda e qualquer sociedade, como propunha Nascimento (1988) a propósito do *contrato social*" (FREITAS, 2018, p. 187).

[19] "Civic man needs a new self to replace his feeble natural equipment for social life. He needs a character that can withstand the assaults of *amour-propre*. The wholly military education, the games, the ceremonies and the other appeals to his senses are designed to achieve that. Instead of a weak and divided self the citizen is to have an inner strength that derives wholly from his sense of being a part of a greater whole and of having a 'patria' that is genuinely his." Rousseau diz assim sobre o amor-próprio, em nota de rodapé do *Segundo Discurso* ao tecer comentários a Hobbes acerca da bondade e piedade naturais do homem: "O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois, cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único

A esse propósito, o cidadão conceituado por Rousseau no *Contrato Social* e em outras obras deve cultivar em si um profundo sentimento de identidade e pertencimento à coletividade. Além disso, como destaca Jacira de Freitas, "Tornar-se cidadão é poder compartilhar os mesmos costumes, tradições e sentimentos que identificam seu povo" (FREITAS, 2018, p. 204), pois a coesão social do corpo coletivo não vem da relação de governantes e governados, e sim é conferida pela "relação de cidadão a cidadão" (FREITAS, 2018, p. 206).

Esse desenvolvimento espiritual que os cidadãos podem alcançar por meio da vida na república é intimamente ligado à questão da liberdade moral que resulta dela. Por liberdade moral Rousseau quer expressar a liberdade obtida pelo indivíduo no estado civil ao se tonar capaz de estabelecer leis para si mesmo, isto é, de ser seu próprio senhor, não sendo escravizado por seus impulsos e apetites, como ocorre no estado de natureza[20]. A esse respeito, Maurizio Viroli argumenta que:

> enquanto a liberdade civil tem a ver com relações sociais, a liberdade moral é relevante para as relações de um homem com seu eu interior. Para alcançar a liberdade moral, o homem deve controlar suas paixões interiores e viver em harmonia com uma lei que impôs a si mesmo. Somente o homem que está disposto a obedecer às vozes interiores da consciência e da razão é 'realmente livre', isto é, moralmente livre. O homem que é moralmente livre obedece a uma lei interna, não a uma que é externa a ele. Ele é justo e moderado, porque ama a justiça e a moderação, não porque teme a retribuição do direito civil. Mesmo se não houvesse leis civis ou autoridade política, nem tribunais, o homem moralmente livre continuaria a agir da mesma maneira. É possível forçar um homem a ser livre definido no sentido da lei civil, mas não é possível forçar ninguém a ser moralmente livre. Um povo que tem

---

ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma" (ROUSSEAU, 1999, p. 146-147). Assim, o amor-próprio está em oposição ao sentimento de união e identidade entre os membros do corpo político. O comentador Cláudio Dalbosco expõe que o amor-próprio pensado por Rousseau "é, por sua vez, o sentimento do homem social. Ele está diretamente vinculado às suas necessidades artificiais, buscando satisfazê-las por meio do jogo interno que constitui a representação. [...] Por isso, tal sentimento projeta o homem social para uma condição corrupta e perversa porque a busca de tal superação ocorre à custa dos outros" (DALBOSCO, 2016, p. 62). Enfim, diante do amor-próprio, Rousseau reflete a importância do elo social, uma unidade a fim de reforçar o *eu comum*, e a faculdade da consciência somada à razão e às virtudes cívicas, bem como à educação desde a mais tenra idade para consolidar essa sociedade bem-ordenada, tendo os cidadãos amor a ela e às leis que deram para si mesmos.

[20] Conforme Rousseau afirma em *Economia Política*: "É somente à lei que os homens devem Justiça e Liberdade. Ela é esse órgão salutar da vontade geral que institui, no direito civil, a igualdade natural dos homens. É essa voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a agir de acordo com as regras do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsistente consigo mesmo. Ao dar ordens, os que governam devem usar exclusivamente essa voz, pois quando um indivíduo se afasta da Lei procurando submeter alguém à sua vontade particular, está abandonando a sociedade civil e se confronta com o puro estado da natureza, onde só a necessidade obriga à obediência" (ROUSSEAU, 2003, p. 11).

> liberdade moral é aquele cujos costumes são tudo o que é necessário para tornar os cidadãos justos e moderados. A liberdade moral é uma prerrogativa do homem que pode encontrar a força necessária para domesticar suas paixões interiores e isso somente o homem virtuoso é capaz de fazer. (VIROLI, 1988, p. 157)[21]

Desse modo, o homem moralmente livre contribui para se atingir as finalidades do pacto social, agindo com virtude cívica e espírito de justiça. Nesse raciocínio, o indivíduo não obedece às leis civis simplesmente por uma obrigação jurídica em relação ao que está escrito ou positivado, e sim por um sentimento de amor pela comunidade da qual faz parte e pelas leis que a regem[22]. Como Rousseau afirma em *Economia Política*:

> Não basta dizer ao cidadão: 'seja bom'. É preciso ensiná-lo a ser bom [...]. Com efeito, o patriotismo é o mais eficaz, porque, como já disse, todo homem é virtuoso quando a sua vontade particular em tudo se conforma com a vontade geral; quando queremos voluntariamente o que também querem aqueles a quem amamos. [...] Queremos que os homens sejam virtuosos? Comecemos então fazendo com que amem o seu país. (ROUSSEAU, 2003, p. 17-19)

A educação pública é crucial para promover essa virtude nos membros do povo, preparando-os desde cedo para servir à comunidade: "Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania. Se criarmos cidadão, teremos tudo o que é necessário. [...] Formar cidadãos não é trabalho de um dia só; para termos homens precisamos educá-los quando ainda são crianças" (ROUSSEAU, 2003, p. 22)[23].

---

[21] "While civil liberty has to do with social relations, moral liberty is relevant to a man's relations with his inner self. To attain moral liberty a man must control his inner passions and live in harmony with a law which he has imposed on himself. Only the man who is willing to obey the inner voices of conscience and reason is 'really free', that is, morally free. The man who is morally free obeys an inner law, not one that is external to him. He is just and moderate, because he loves justice and moderation, not because he fears the retribution of civil law. Even if there were no civil laws or political authority, and no courts, the man who was morally free would still act in the same way. It is possible to force a man to be free defined in the sense of civil law, but it is not possible to force anyone to be morally free. A people which has moral liberty is one whose customs are all that is necessary to make the citizens just and moderate. Moral liberty is the prerogative of the man who can find the necessary strength to tame his inner passions and this only the virtuous man is able to do."

[22] Rousseau tinha consciência das dificuldades para se colocar a lei acima dos homens. No *Projeto de Constituição para* Córsega, o filósofo expõe essa preocupação: "Há povos que, em quaisquer condições não podem ser bem governados, pois não se submetem às leis, e um governo sem leis não pode ser um bom governo" (ROUSSEAU, 2003, p. 179). Trata-se de um problema político semelhante ao da quadratura do círculo na matemática, devido à sua complexidade, conforme ele observou em sua carta (de 26 de julho de 1767) ao Marquês de Mirabeau. Resolvê-lo implica lidar com os possíveis conflitos entre as vontades particulares e a vontade geral, e a solução passa pelo cultivo da virtude nos cidadãos.

[23] Nessa mesma consonância, Rousseau afirma em *Emílio*: "Todo patriota é duro com os estrangeiros; são apenas homens, não são nada a seus olhos. [...] O essencial é ser bom com quem se vive. Fora da cidade, o espartano era ambicioso, avaro, iníquo; mas o desinteresse, a equidade e a concórdia reinavam dentro de seus muros. Um cidadão de Roma não era Caio nem Lúcio; era um romano: amava a pátria até mesmo excluindo-se dela" (ROUSSEAU, 2017, p. 44).

Tal trabalho formativo de vínculos cívicos pode ser reforçado também pelas festas populares, conforme explica Jean Starobinski:

> A festa exprime no plano 'existencial' da afetividade tudo aquilo que o *Contrato* formula no plano da teoria do direito. Na embriaguez da alegria pública, cada um é ao mesmo tempo *ator* e *espectador*; reconhece-se facilmente a dupla condição do cidadão depois da conclusão do contrato: ele é a uma só vez 'membro do soberano' e 'membro do Estado', é aquele que quer a lei e aquele que obedece à lei. *Fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que com isso todos estejam mais bem unidos*. Olhar todos os seus irmãos, e ser olhados por todos: não é difícil redescobrir aqui o postulado de uma alienação simultânea de todas as vontades, em que cada um acaba por receber em troca tudo que cedeu à coletividade. (STAROBINSKI, 2011, p. 135)[24]

Forja-se assim um vínculo social que atinge o coração dos cidadãos, ou seja, sentimentos que promovem o desejo de união entre eles, que se reconhecem como filhos de uma mesma pátria, como irmãos em uma mesma república, cujo resultado é uma igualdade entre todos e sob uma única autoridade soberana em comum da qual são membros. Com efeito, igualdade e liberdade, com o estabelecimento da ordem civil pensada por Rousseau, tornam-se direitos inerentes aos indivíduos e uma condição *sine qua non* à instituição dessa ordem civil republicana.

Levando esses aspectos em conta, pode-se compreender melhor como a teoria do *Contrato Social* define a origem do Estado, sua natureza, o poder político e seus limites, além de sua própria soberania, suas instituições (como o governo, por exemplo), e o direito dos cidadãos de explicitar, como membros do soberano, suas decisões em questões de interesse comum ao Estado.

1.3.1 A soberania e a vontade geral

Segundo Rousseau, o ato de associação realizado no contrato social dá origem a 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" (ROUSSEAU, 1978, p. 33). Na construção dessa artificialidade do Estado ou corpo político, o filósofo compara-o, por metáfora, ao de um organismo vivo em plena saúde, vigor, movimento e atividade. Porém, este exemplo não o coloca como partidário de uma teoria organicista da sociedade. Serve-lhe apenas como meio de facilitar a exposição sobre a dinâmica do Estado e o estabelecimento da autoridade

[24] Voltaremos aos temas da educação cívica e das festas populares no terceiro capítulo.

soberana tendo o povo como seu legítimo e exclusivo titular. No verbete sobre a *Economia Política*, encontramos tal analogia:

> Considerado individualmente, o ente público pode ser considerado um organismo vivo, semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juízos e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia *prudente* distribui por todo seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe. E se a condição geral é saudável, nenhuma máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa no cérebro.
> A vida desses dois corpos é o *eu* comum ao conjunto, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as suas partes. Que acontece se cessa essa comunicação, e a unidade formal desaparece, se as partes contíguas só têm em comum a vizinhança física? O homem está morto, o Estado se dissolve. (ROUSSEAU, 2003, p. 7)

Referente a tal passagem acima, podemos citar o *Contrato Social*, L. I, Cap. VII, no qual se lê que qualquer tentativa de atacar ou usurpar o corpo político equivale a uma ofensa contra seus membros:

> Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação [soberano e súdito], todas as vantagens que dela provêm. (ROUSSEAU, 1978, p. 35)

Sobre o assunto a autora Judith Shklar tece comentários:

> O corpo político era a mais antiga e a mais dominada pela tradição de todas as metáforas de Rousseau. Em parte, ele pretendia mostrar, como sempre a personificação, que a autoridade governamental poderia ser justificada. Ele fez isso tirando os magistrados da cabeça ou da alma e reduzindo-os a meros órgãos do corpo, sem vontade própria. Isso foi suficiente para desfazer a visão tradicional da autoridade monárquica. Para o *Leviatã*, era necessário mais. Para eliminar o 'despotismo atroz' de Hobbes, o governo tinha que ser representado, menos como um membro do corpo político, do que como a principal causa de suas doenças e morte final. À medida que o corpo morre, o homem artificial, o estado e o governo são os que inevitavelmente provocam a destruição, a menos que seja verificado

> com zelo improvável pelo povo como um todo. (SHKLAR, 1969, p. 169-170)[25]

Nessa metáfora do Estado com o corpo humano, Rousseau quer esclarecer a autenticidade e titularidade do povo como detentor e fundador do poder político ou autoridade soberana. Assim como demonstrar que esse corpo é indivisível, ou seja, conectado e conexo. Essa indivisibilidade significa o liame social entre os cidadãos, que os levam a agir em conjunto para lidar com suas necessidades. Desse modo, as partes contratantes exercem a cidadania sem intermediação, representação ou submissão a uma pessoa ou de terceiros. E a vontade de cada um converge-se ao interesse coletivo.

Para Rousseau, o soberano tem o poder absoluto sobre todos os cidadãos. Ele pode dar, modificar ou revogar leis que assim entender necessário ou conveniente. Mas por ser membro desse próprio Estado, ele não deseja o mal ou violar o bem-estar e os direitos dos súditos, ou a paz da comunidade. Este soberano está de acordo com a própria natureza do pacto social. Isso faz distinguir o direito da força, ou seja, impede o abuso ou o arbítrio do poder. Nesse sentido, escreve Rousseau:

> Ora, o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros (ROUSSEAU, 1978, p. 35).

Por outro lado, o filósofo assevera que o soberano precisa de garantias em relação ao cumprimento das leis pelos cidadãos. Por isso, “aquele que recusar a obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (ROUSSEAU, 1978, p. 36). Essa é uma frase célebre do *Contrato Social*, pela qual Rousseau já foi acusado de ser contraditório e até mesmo de ser totalitário e hostil no trato com a liberdade individual. Porém, não é assim. Forçar esse homem a ser livre significa mostrar-lhe que é mais vantajoso para ele, como cidadão, seguir a vontade geral, pois sua liberdade só é possível mediante obediência a ela. Logo, recusar-se a obedecer à vontade geral é recusar a si mesmo, ou

---

[25] “The body-politic was the oldest and the most tradition-ridden of all Rousseau's metaphors. Partly he meant to show, as that personification had always done, that governmental authority could be justified. He did that by taking the magistrates out of the head or soul, and reducing them to mere organs of the body, with no will of their own. That was enough to undo the traditional view of monarchical authority. For *Leviathan* more was needed. To dispose of Hobbes’ ‘atrocious despotism’, government had to be pictured, less as a member of the body politic, than as the principal cause of its diseases and ultimate death. As the body dies, so does the artificial man, the state, and it is government that inevitably brings about the destruction, unless it is checked with improbable zeal ‘the people’ as a whole”.

seja, sendo membro do soberano que dá leis à coletividade, esse cidadão busca se colocar acima delas, violando o corpo político e a si mesmo como membro da república. Portanto, nessa condição de recusa não é ele mais livre, não podendo reivindicar seus direitos ou mesmo exigir o cumprimento dos deveres pelos demais. Sendo assim, ele age como se quisesse deixar de ser cidadão e retornar-se ao estado de natureza como um indivíduo solitário e egoísta.

Essas reflexões remetem à concepção rousseauniana de que a vontade geral é a vontade dos próprios cidadãos. A soberania do corpo político ocorre no exercício dessa vontade, com a qual cada um consentiu ao fazer o pacto social, admitindo todas as suas cláusulas. Com efeito, não é desproporcional o corpo político impor o respeito às suas leis, pois a comunidade tem essa legitimidade baseada nesse compromisso recíproco de seus integrantes. No ato de associação, o indivíduo alienou-se totalmente, e não de modo parcial; sua submissão é, portanto, completa e não em partes, ou quando ou da maneira que ele desejar.

No contexto dessa comunidade republicana, cabe à vontade geral não só submeter os indivíduos, mas encaminhá-los a agir em prol do bem comum, o qual se encontra na intersecção das vontades dos cidadãos. De modo que cada um, ao legislar para a coletividade quando dá seu voto nas assembleias soberanas, legisla também para si mesmo. Trata-se, pois, de um ato de soberania,

> quando todo povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 54)

Com efeito, a vontade geral, além de ter a função de autoridade máxima, é incumbida de tornar os homens livres e agentes morais, pois ela “é sempre certa e tende sempre à utilidade pública [...]. Deseja-se sempre o próprio bem. [...] se prende somente ao interesse comum” (ROUSSEAU, 1978, p. 46). Neste sentido, ao comentar se a vontade geral pode errar, ou seja, se os cidadãos podem não conseguir discernir onde se encontra o bem comum, o autor escreve que “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa” (ROUSSEAU, 1978, p. 47).

Rousseau compreende a vontade geral como a vontade do corpo político que sempre, sem exceções, deseja o bem, a justiça e a felicidade da coletividade. Contudo, a questão não é tão somente de cognoscibilidade dos membros do corpo político ao decidirem como partícipes do soberano. Não é somente um dever seu legal, pois se trata também de um dever cívico, uma virtude cívica perante o corpo do qual faz parte, e de reciprocidade com seus concidadãos.

Desse modo, o filósofo estabelece para a vontade geral um paradigma moral, e não jurídico ou legal estritamente. Assim, o autor é claro em destacar que "não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham a mesma exatidão" (ROUSSEAU, 1978, p. 46) no tocante ao discernimento do bem comum. Por isso, faz-se necessário incutir, em cada membro, a virtude cívica. Um dos responsáveis por isso é a figura do Legislador, cujo trabalho pedagógico busca orientar os cidadãos em prol da unidade e do vínculo com o todo coletivo, a fim de se estabelecer uma ordem civil legítima e segura, ou seja, uma República sob leis justas e boas.

Sobre este tema, o comentador John T. Scott observa o seguinte: "Ao descrever o voto do cidadão, por exemplo, Rousseau fala da 'vontade geral que ele tem como cidadão' ou a 'vontade geral dentro de si'" (SCOTT, 1994, p. 493).[26] É uma carga ética ou obrigação moral incumbida ao indivíduo ao se comprometer, pelo pacto social, com os demais indivíduos, submetendo-se a uma autoridade política soberana, em buscar e se esforçar pelo bem comum, a agir e exercer sua soberania em prol da justiça, com um bem supremo da comunidade.

A vontade expressa desse cidadão no exercício da soberania deve ser de tal modo que possa ser espontânea e natural ao que a vontade geral deseja, o bem coletivo. Nesse raciocínio, encontra-se o amor à ordem, à lei, à pátria, à justiça por parte do indivíduo, ou seja, agir e votar em prol do bem coletivo demonstrando e afirmando seu compromisso com o corpo político.

Para tanto, Rousseau não deixa de considerar a importância da convergência da vontade dos cidadãos para a estabilidade e a segurança do corpo político:

> Quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado. (ROUSSEAU, 1978, p. 119)

---

[26] "When describing the citizen voting, for example, Rousseau speaks of 'the general will he has as a citizen' (1.7) or 'the general will within himself'."

A teoria política do contrato social refletida por Rousseau coloca, então, a vontade geral como fonte das leis que delimitam a liberdade do cidadão. Para o filósofo, "As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade" (ROUSSEAU, 1978, p. 55). E como esse pacto social é recíproco, a garantia e o exercício dos direitos passam pelo reconhecimento de cada cidadão como igual e sob um interesse em comum. Escreve Rousseau:

> São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 54)

Desse modo, podemos voltar à questão de "forçar a ser livre", compreendendo melhor essa proposição controversa do pensador genebrino. Segundo José Oscar de Almeida Marques,

> Rousseau não quer que as coerções impostas pelo contrato social sejam vistas como restrições à liberdade, mas, ao contrário, como o meio pelo qual se garante a existência de uma forma de associação em que cada um obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim integralmente livre.
> Há diversas maneiras de tentar resolver ou pelo menos minorar o paradoxo. Uma delas é observar que, se eu desejo os benefícios advindos de uma vida em uma sociedade estável, devo desejar também os meios pelos quais essa estabilidade é conseguida, o que inclui aceitar o estabelecimento de sanções penais que devem aplicar-se a todos e, consequentemente, também a mim mesmo. Assim, se eu discordo de alguma lei, enquanto 'expressão da vontade geral', ainda assim devo cumpri-la e, se me recusar, serei coagido a fazê-lo, e essa coação está em princípio de acordo com minha vontade inicial que deu seu consentimento ao princípio de universalidade da qual ela proveio. (MARQUES, 2010, p. 105)

Corroborando com o tema o autor Maurizio Viroli delineia que o destino do cidadão nesse Estado é confiado à vontade geral e, simultaneamente, ele tem a garantia de sua liberdade e segurança. Comenta o autor:

> Mas se 'ser livre' significa não estar sujeito ao domínio dos outros e não tentar controlar suas ações, não é uma contradição dizer que quem é forçado a obedecer à vontade geral é 'forçado a ser livre'. Quem se

> recusa a obedecer à vontade geral não está disposto a obedecer às deliberações do corpo soberano do qual faz parte e tem como objetivo o bem comum. Por sua recusa, ele procura promover seus interesses egoístas à custa do bem dos outros e, assim, dispensa o princípio da igualdade sob a lei. Portanto, ele considera que os deveres impostos pela lei devem ser respeitados pelos outros, mas não por ele próprio. Se ele atingir seu objetivo, a consequência é que a vontade de um indivíduo triunfou sobre a vontade de todos os outros, tornando-se assim o meio para alcançar seus fins pessoais. Mas isso significa que nem ele nem nenhum de seus concidadãos estão agora livres: ele, porque alcançou uma posição de domínio, e os outros porque eles devem obedecer. Quem se recusa a obedecer à vontade geral se recusa a obedecer à lei e se coloca acima da lei. Ele viola a liberdade porque, de acordo com Rousseau, 'não há liberdade sem lei, nem a liberdade pode existir enquanto uma pessoa estiver acima da lei'. (VIROLI, 1988, p. 151-152)[27]

Por conseguinte, forçar o homem a ser livre está em acordo com o princípio de que a lei deve se aplicar a todo o corpo político, sem distinção de seus membros. Assim o cidadão está sob uma força pública legítima, ele não é forçado por um arbítrio individual ou por alguém estranho ao pacto.

Entretanto, pode ocorrer que um cidadão, reunido em assembleia soberana, não dê seu voto em conformidade com o interesse comum da vontade geral. Pergunta-se: não votar com a vontade geral equivale a votar contra ela? Uma possível resposta seria que esse cidadão não soube discernir o interesse comum. Rousseau admite que um indivíduo pode até discordar da vontade geral, mas não pode deixar de obedecer às leis que emanam dela, sob pena de violar cláusulas do contrato social. Igualmente, quando este cidadão se alia a vontades particulares cujos objetivos são contrários à vontade geral, ele não só age, portanto, contra o próprio corpo político, mas também contra si mesmo, isto é, em oposição ao compromisso recíproco assumido com a comunidade. Adiante ver-se-ão as discussões em torno do tema da vontade geral, em seu interesse comum, e as vontades particulares na República.

---

[27] "But if 'being free' means not being subject to the domination of others and making no attempt ourselves to control their actions, it is not a contradiction to say that he who is forced to obey the general will is 'forced to be free'. He who refuses to obey the general will is unwilling to obey the deliberations of the sovereign body of which he forms part and has as its goal the common good. By his refusal he seeks to promote his selfish interests at the expense of the good of others and thus dispenses with the principle of equality under the law. Therefore he considers that the duties imposed by the law should be respected by others but not himself. If he achieves his goal the consequence is that the will of one individual has triumphed over the will of all the others who thus become the means to the attainment of his personal ends. But this means that neither he nor any of his fellow citizens is now free: he, because he has attained a position of dominance, and the others because they must obey. He who refuses to obey the general will refuses to obey the law, and he places himself above the law. He violates liberty for, according to Rousseau, there is 'no freedom without law, neither can freedom exist so long as any one person is above the law'."

1.3.2 Pluralidade de interesses

É necessário compreender que Rousseau não sugere uma ordem civil em cujo ambiente somente é admitida a vontade geral em detrimento das vontades particulares. O que ele propõe é que estas vontades possam se conformar a uma vontade geral que tem por objeto a garantia da liberdade civil. Então, o que não se pode deixar ocorrer é a prevalência dessas vontades particulares que simulam estar de acordo com a vontade geral, ou que, de fato, explicitamente agem para enfraquecê-la, ocasionando a degeneração do corpo político.

As vontades particulares no estado civil não desaparecem ou são anuladas. A diferença é que no estado civil essas vontades agora estão submetidas às leis civis e políticas da República. Assim, as regras que tais vontades deverão obedecer são normas que seus titulares, como cidadãos e membros do soberano, dão a si mesmos e à comunidade. Rousseau reflete que, com o pacto social, confere-se ao indivíduo uma liberdade capaz de lhe incutir moralidade e justiça entre os demais, "permanecendo assim tão livre quanto antes" (ROUSSEAU, 1978, p. 32), ou seja, sendo este pacto uma "alienação total, sem reservas, cada um dando-se completamente", "a condição é igual para todos" (ROUSSEAU, 1978, p. 32). Logo, os interesses particulares ora presentes se manifestam de acordo com a natureza desse pacto social, a unidade política em prol da comunidade constituída. Assim, adverte o autor sobre as particularidades do indivíduo agora no estado civil:

> pois, se, restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica e vã. (ROUSSEAU, 1978, p. 32-33)

Vê-se que uma vez que os indivíduos se alienaram, sem reservas, consentindo em condições iguais, suas vontades particulares devem, portanto, ser compatíveis com as cláusulas pactuadas, estabelecendo-se desse modo uma unidade política, orientada pelos princípios da igualdade e liberdade, e ordenadas por uma vontade comum, geral, legítima e soberana. Com efeito, a conduta do cidadão em suas vontades particulares exige dele ser consciente de que é membro de uma comunidade cujos interesses são em comum, e não absolutamente particulares. E nesse contexto não agirá por impulso físico, por apetite ou inclinações como era no estado de natureza. O estado civil requer

que ele, tendo em vista as razões pelas quais adentrou à associação política, consulte seus deveres e direitos, os quais estão baseados na razão, e não puramente em desejos. Nesse sentido, Rousseau esclarece: "É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações" (ROUSSEAU, 1978, p. 36). Ainda para destacar, Rousseau reflete que com a instituição do Estado, o homem ganha:

> a liberdade civil, que se limita pela vontade geral. Mas poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade. (ROUSSEAU, 1978, p. 36-37)

Nesse contexto, como situar o cidadão em sua particularidade no espaço público, ou como conduzi-lo, uma vez que deve obediência às leis? Importa aqui salientar uma diferença entre liberdade civil e liberdade individual. Rousseau, no *Contrato Social*, não faz de modo explícito essa diferença. Mas se considera possível, sem proceder uma interpretação extensiva, essa diferença no pensamento do autor. Entende-se por liberdade civil aquela que se ganha com a instituição do estado civil e regulada pela vontade geral. É uma liberdade baseada na convenção, e seu exercício está de acordo com as leis, de modo que a ação que as ultrapassa deixa de ser liberdade. A liberdade civil é compartilhada entre os membros da comunidade política.

Assim, não sendo oposição à liberdade civil, porém, em harmonia com ela, a liberdade individual é aquela expressa pelo cidadão baseada em sua vontade particular ao agir como deseja em seu espaço privado. Por vezes, pode ser eminentemente privada sem reflexos no espaço público. Por exemplo, um assunto que se refere tão somente à sua organização familiar não é um assunto público. Porventura pode ocorrer que, ao exercer sua liberdade individual, tenha implicações nas relações civis, sociais ou políticas, fato que requer a aplicação da lei civil. Nesse caso, a lei somente será aplicada uma vez que os efeitos de suas ações privadas refletem em prejuízo à coletividade. A lei não irá regular o pensamento do indivíduo, sua opinião, ou quando discordar de certa lei, ou quando sobre ela se manifestar publicamente. Desse modo, o sistema jurídico não está para regular o que este cidadão, em sua liberdade individual, pode manifestar e como deve proceder sua manifestação. Então, é uma liberdade em que o indivíduo pode

discordar da lei, todavia, não significa que possa desobedecê-la, ou resistir à vontade geral.

O espaço da república é um espaço público, mas que comporta a liberdade individual. Assim, não obstante a supremacia e a presença da vontade geral em todo o corpo político, tem-se também a vontade própria do governo e as vontades próprias de cada um de seus membros magistrados. Portanto, é por isso que somente no ato primitivo do contrato social há unanimidade. Todos os demais atos posteriores seguem-se a decisão da vontade geral que se forma por um interesse em comum das vontades particulares. Aqui há um ponto a ser esclarecido: a regra da maioria da vontade geral. Rousseau afirma claramente que "o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais" (ROUSSEAU, 1978, p. 120) nas decisões dessa vontade soberana. Portanto, a presente afirmação do autor não é a sobreposição de uma maioria em relação a uma minoria. Segue-se que a vontade geral, apesar de ser declarada por uma maioria, é o resultado de um interesse em comum, não efetivamente de uma maioria sobre uma minoria.

Isso mostra como é a máquina pública e o espaço público diante de uma pluralidade de liberdades individuais. Nesse raciocínio, veremos mais adiante por que o governo é instituído como um corpo intermediário (a fim de dar equilíbrio ao Estado) entre esta vontade geral e os interesses dos súditos. Dessa maneira, a ideia é fazer com que o cidadão, quando no espaço público, tome consciência e assim reflita acerca do bem comum, uma vez que a partir do pacto social e como membro do Estado assume o compromisso recíproco com o público, tornando-se necessário sua obediência às leis civis, portanto, devendo-se convergir à vontade geral[28]. Nesse sentido, não se trata de uma submissão que anula a liberdade individual, porém, pela sua razão e consciência, adquirida no estado civil, este cidadão entende-se como sendo parte de um todo maior, cujos interesses quando então se convergem, isto é, tornam-se em comum, dão sustentação àquela vontade soberana. Joshua Cohen comenta sobre essa relação da vontade geral com as vontades particulares:

> Certamente, Rousseau não diz aqui que os votos não são unânimes apenas quando interesses particulares se intrometem, mas que essa intrusão é suficiente para a divisão. Ele também não diz que a falta de

[28] Nesse raciocínio indaga-se se o cidadão, quando em seu espaço e decisões privadas, deve contribuir com o bem coletivo? Compreendemos, a partir de Rousseau, que não. Pois não é seu dever público, nem exigido por lei quando em seu âmbito particular o cidadão satisfazer o interesse coletivo. Ele encontra-se estritamente em sua particularidade e intimidade. Porém, não há obstáculos a este indivíduo, nestas suas decisões privadas, querer contribuir como bem público. Somente está obrigado quando se encontra na qualidade de cidadão.

> acordo sobre o que o bem comum exige é incompatível com o papel regulador da vontade geral. Além disso, essas observações críticas sobre desacordo podem ser entendidas como o argumento plausível de que a existência de divisão e conflito consideráveis, em pontos de vista sobre a substância do bem comum e a melhor forma de realizá-lo, fomenta a suspeita de que as pessoas estão mascarando interesses particulares sob o pretexto do interesse comum (tanto mais quando suas interpretações do interesse comum e seus julgamentos de importância se correlacionam com seus interesses particulares), e não o ponto implausível e censurável de que essa máscara é a única fonte de desacordo. (COHEN, 2010, p. 71)[29]

Por conseguinte, a discussão está em torno de como fazer com que essa pluralidade de vontades possa se conformar e obedecer à vontade geral. Pois, nessa República teorizada por Rousseau, o espaço público é onde se expressa, com a soberania, a vontade popular, isto é, o povo reunido, como soberano que é, para decidir. Mas, será que neste espaço há condições para a liberdade individual? Os interesses particulares só estão adstritos ao seu próprio espaço privado, não podendo ser exposto no espaço coletivo?

Diante disso, considere-se a seguinte afirmação de Rousseau: "aplicar a essa situação [dupla relação soberano e súdito] a máxima do Direito Civil que afirma que ninguém está obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte" (ROUSSEAU, 1978, p. 34). Explica-se nesta reflexão de Rousseau que, na ordem civil instituída, os indivíduos assumiram compromissos recíprocos com toda a comunidade civil, com o público. Ao passo que as questões que tocam tão somente a seus assuntos privados e ligados à sua pessoa a lei não têm alcance, isto é, àquilo que propõe e exige somente de si mesmo a lei não se aplica. No entanto, para fazer valer os acordos assumidos com o público, precisa-se de leis, isto é, um sistema de legislação. Mas não basta simplesmente impor-se tal sistema legal. São pontos entre uma pluralidade de vontades e as leis que merecem ser observados, uma vez que liberdade e igualdade

---

[29] [To be sure, Rousseau does not say here that votes fail to be unanimous only when particular interests intrude, but rather that such intrusion is sufficient for division. Nor does he say that the absence of agreement on what the common good requires is incompatible with the regulative role of the general will. Moreover, these critical remarks about disagreement might be understood as making the plausible point that the existence of considerable division and conflict in views about the substance of the common good and how best to advance it fosters suspicion that people are masking particular interests under the guise of the common interest (all the more when their interpretations of the common interest and their judgments of importance correlate with their particular interests), and not the implausible and objectionable point that such masking is the only source of disagreement.]

constituem a finalidade de todo sistema de legislação, segundo Rousseau.[30] Além disso, é preciso lembrar que este indivíduo, agora como cidadão no estado civil, não é mais solitário e independente, pois faz parte de um todo maior, que se constitui numa unidade comum.

Assim sendo, na república pensada por Rousseau, o indivíduo, independentemente de suas vontades e escolhas particulares, possuirá uma relação com a coletividade. Não está dela separado. Suas ações refletem nesta comunidade, assim como o caráter desta tem estímulos no indivíduo. Isso forma o caráter de um povo, cujo resultado é uma união social. Rousseau raciocina que estes cidadãos, em seus deveres para com os demais, devem aprender a generalizar suas vontades, por exemplo, quando em assembleia popular, ao avaliarem se o projeto de lei apresentado está ou não de acordo com a vontade geral. Ao proceder assim, concretiza o princípio da igualdade na república. Nesse contexto, tomando os homens como são, livres e iguais, e como as leis devem ser, Rousseau entende que o sistema de legislação, além de justo, deve ser de acordo com cada nação e com o caráter de seus habitantes. Essa nação constituída e seu caráter formado, sob uma legislação adequada, não deixa, portanto, de considerar todas as vontades particulares e as maneiras de exercê-las. Dá-se assim uma constituição sólida e duradoura:

> Esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem, porém, ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado que se destina.
> Cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada a si mesmo. (ROUSSEAU, 1978, p. 67-68)

Assim, estabelece-se entre as vontades particulares vínculos capazes de formar um caráter e identidade da nação. Alcança-se desse modo uma harmonia nessa relação, indivíduo e coletividade. Pois quando o cidadão expressa sua vontade particular, o faz de modo a generalizá-la, isto é, em torná-la útil a toda coletividade. Com efeito, a ideia de Rousseau é afastar das vontades particulares o egoísmo, o amor-próprio. É uma relação cuja conformidade e obediência à vontade geral e suas leis está fundada no amor de si. É o que Marisa Alves Vento nos ensina ao dissertar que o amor de si é o

[30] *Contrato Social*, L. II, Cap. XI (1978, p. 66).

fundamento das relações em comunidade política, segundo Rousseau, na qual o indivíduo satisfaz seu interesse, bem-estar e conservação:

> A preferência por si é o que interessa ao homem. O princípio está inscrito em sua natureza e nada poderá erradicá-lo; é o que leva o homem a agir tendo em vista o seu interesse em conservar-se e em estar bem, não apenas no estado de natureza, mas também no estado social, pois é justamente com o fim de superar os obstáculos que prejudicam a conservação dos homens no estado de natureza que o pacto entre eles é contratado. A esse interesse Rousseau dá o nome de amor de si, cuja definição é absolutamente distinta daquela de amor próprio, sentimento factício nascido na sociedade. O amor de si é sempre definido como o princípio originário, paixão geradora, indiferente, em si mesma, tanto ao bem quanto ao mal. Esse sentimento absoluto, que diz respeito a si, não engendra oposição a outrem. Ao contrário, ele pode ser o vetor do desenvolvimento da moralidade e da virtude no homem.
> [...] O amor de si como primeiro princípio, como fonte originária das paixões e sentimentos, em sua complexidade possui um aspecto que se liga ao bem-estar da alma, também chamado de amor pela ordem e que, 'uma vez desenvolvido e tornado ativo toma o nome de consciência'. Desse amor também decorrerá o amor pela humanidade e pela justiça. (VENTO, 2013, p. 74-75)[31]

Com o amor de si, o indivíduo no estado civil, ao se perceber no outro, percebe assim a satisfação de seu interesse, portanto, unido à justiça, ou seja, que o seu *eu* consiste na unidade do corpo político. Então, este indivíduo não está isolado do todo, é sua parte integrante e nele se reconhece. Logo, não expressará sua vontade individual de forma egoística e somente para si. Portanto, o espaço público pensado por Rousseau não inibe as vontades particulares, nem suas leis editadas tratam dos interesses estritamente privados do cidadão. O raciocínio é que tais vontades, em seus desígnios, isto é, do indivíduo consigo mesmo, possam perceber-se na coletividade e considerá-la em suas ações. Trata-se de reconhecer sua vontade particular na vontade geral como sendo também sua própria vontade. É seu *eu* particular em vínculo com o *eu* comum. Assim, esse reconhecimento no outro semelhante ou no todo maior é perceber que o interesse

[31] A autora ainda destaca: "Ora, uma sociedade certamente é formada por indivíduos particulares, mas ela só pode ser governada a partir do interesse comum. E, nesse caso, deve haver uma tensão interna no indivíduo que o leve a estreitar sua vontade particular em nome do interesse comum, que supõe o seu interesse individual. Deve haver a concordância da vontade particular em privilegiar o interesse comum, no seio do qual o indivíduo reconhece seu próprio interesse. Portanto, é a partir do interesse individual (verdadeiro), compreendido nesse sentido, que o interesse comum pode ser formado. Ou, nos termos de Rousseau, este deve ser o ponto em que todos os interesses concordam. Do contrário, a sociedade seria inviabilizada" (VENTO, 2013, p. 101). Em suma, a autora raciocina que o amor de si, refletido por Rousseau, pressupõe o interesse do indivíduo, o qual será considerado na comunidade, em forma de interesse comum, ao perceber que por ela tem seu bem estar e conservação satisfeitos, além de se reconhecer e ter afeto aos seus semelhantes. Por isso a união do interesse e direito (justiça), sem se desprezar àquele interesse individual. Sente-se assim este cidadão bem consigo mesmo.

comum do corpo político também constitui a satisfação de seu interesse particular, seu bem-estar.

Nesse passo, os assuntos públicos do Estado exigem que sejam dispostos em lei. Diferentemente dos assuntos privados, nos quais os indivíduos apenas fazem acordos consigo mesmos, nas questões de interesse público a lei sempre terá atuação a fim de resguardar este próprio interesse e o bem público, uma vez ser objeto da vontade geral. Com efeito, o *Contrato Social*, para fins de ordenar o corpo político e lhes dar a melhor forma possível e útil para tratar a coisa pública, opera uma divisão das leis. Primeiro, as leis que consistem na "ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado [...]. As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também leis fundamentais" (ROUSSEAU, 1978, p. 68-69). Já a segunda espécie de relação regida pelas leis

> é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso [os cidadãos entre si], tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis* – o que se consegue sempre graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis. (ROUSSEAU, 1978, p. 69)

Em seguida, o filósofo trata das leis que dispõem acerca de punições em casos de violação das leis do Estado: "Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a Lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras" (ROUSSEAU, 1978, p. 69). Mas Rousseau, diante de tal positivação, reflete que há uma quarta espécie de lei que prescinde da manifestação formal da vontade geral e tem validade e vigor em todo povo, justamente em razão daquele caráter e identidade formados pelos vínculos e afetividade entre os indivíduos. Trata-se dos hábitos e costumes. Preleciona o autor:

> A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião. (ROUSSEAU, 1978, p. 69)

Assim visto, diante daquelas três espécies de leis, o fato é que com elas Rousseau pretende dar ordem à república, fazer garantir os direitos e fixar os compromissos assumidos no pacto social. Portanto, a liberdade individual não deixa de ser garantida neste espaço público. E quando se relaciona com a coletividade, Rousseau quer dar a ela moralidade, ou seja, que uma vez pertencente a um todo maior, faz de suas ações e opiniões uma generalização, tornando-a útil a todo corpo político, e em consideração e respeito mútuo a toda comunidade. Logo, ciente de que o ato de associação faz do indivíduo um cidadão, isto é, que o estado civil o desnatura e o faz ter respeito pelo outro, seu interesse particular, na república, pensa Rousseau, estará então fundamentado no amor de si, mesmo naqueles interesses seus mais particularistas, algo que aquelas três primeiras leis não alcançam, mas somente este amor e sensibilidade comum.

Considere-se ainda a afirmação de Rousseau: "Cada indivíduo, com efeito, pode como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum" (ROUSSEAU, 1978, p. 35). Assim, é importante destacar que não é ilegítimo ou ilegal que o indivíduo discorde, em sua opinião e interesse particular, da vontade geral[32]. Este não é o problema, nem há impedimentos desta vontade soberana. Nota-se que a indagação ainda persiste. Como é possível ser livre e exercer sua liberdade individual na república que tem na vontade geral a predominância sobre todos os cidadãos, assim como devem a ela se curvar? Responde-se que na relação do indivíduo consigo mesmo a lei não tem abrangência. Do mesmo modo é a relação somente entre os particulares. E este espaço para as relações privadas, mesmo que ocorra em ambiente público, a república não pode impedir, nem o negar. Percebe-se que as vontades particulares

[32] Joshua Cohen preleciona que o raciocínio de Rousseau é de desconfiança quanto às discordâncias no corpo político. Comenta que Rousseau tem dúvidas quando essas vontades particulares emitem suas discordâncias, mas que, em verdade, são maneiras de fazer pautar ou influenciar suas vontades sobre as demais, ainda que sejam "discordâncias legítimas". Escreve o autor: "apresso-me a acrescentar que o próprio Rousseau fala muito pouco sobre discordâncias entre cidadãos com interpretações conflitantes das demandas da vontade geral: ele fala pouco sobre as fontes dessas discordâncias, sua extensão ou os meios para resolvê-las. De fato, ele parece sustentar a opinião de que a discordância em si é um sinal de degeneração". [I hasten to add that Rousseau himself says very little about disagreements among citizens with conflicting interpretations of the demands of the general will: he says little about the sources of such disagreements, their extent, or the means for resolving them. Indeed, he appears to hold the view that disagreement itself is a sign of degeneration] (COHEN, 2010, p. 70). Sobre o assunto, entende-se conveniente ser melhor tratado mais à frente na dissertação, em item próprio sobre as associações parciais, quando suscita que tais vontades ao discordarem parecem, segundo a interpretação que Cohen dá a Rousseau, tender a desviar a finalidade da vontade geral.

possuem seu espaço próprio, e são elas que, quando acordadas em torno de um interesse em comum em prol da coletividade, dão forma e sustentação à vontade geral.

Assim, a república não se resume somente ao espaço público que é preenchido pelo que há de comum nas vontades particulares, cujo objeto de alcance é o bem coletivo. Neste espaço cria e tem-se vínculos entre os particulares. É um espaço transparente[33]. Além disso, há o espaço das vontades privadas, ou mesmo corporativistas, ou associativas, as quais, em suas prioridades e escolhas próprias, não estão exatamente em oposição ao público. Mas tais vontades estão nesse espaço regulado pela lei civil? Aquilo que desejam segundo suas prioridades e preferências, que não diz respeito ao interesse público, a lei deve ou pode disciplinar? Como visto mais acima, Rousseau afirma que as leis civis não têm alçada nas questões exclusivamente privadas. No entanto, é preciso raciocinar que ainda que em suas vontades particulares os indivíduos estejam como súditos e membros do soberano, nessa comunidade assumiram compromissos públicos e recíprocos. Nesse contexto, Rousseau quer unir os deveres legais aos interesses do cidadão. A existência e a conservação de si não se encontram somente em sua pessoa, ou individualidade, necessita-se compartilhar-se. É uma harmonia e consenso, não supressão de sua vontade particular com a vontade geral do Estado.

Essa condução entre tais liberdades e vontades evita conflitos, disputas ou dissensões no Estado. Pois não cabe ao cidadão, em sua vontade particular, decidir quem tem razão ou o direito. Esta incumbência é original e própria do Estado, do soberano, por meio da lei. E será este mesmo soberano quem decidirá qual é o tema ou objeto de assunto público e ser disciplinado em lei e o que é de ordem privada. A autoridade soberana não tem, portanto, a atribuição para decidir pelo cidadão em suas preferências estritamente particulares[34]. Fazer isto é desviar da igualdade da vontade

---

[33] A esse respeito, pode-se relembrar as observações de Jean Starobinski sobre a visibilidade dos cidadãos durante as festas populares. Tem-se um espaço público no qual tudo o que acontece deve ser necessariamente transparente, ou seja, sem máscaras ou obscuridades. Tudo deve estar aos olhos do todo e de cada um, pois a igualdade é para todos. O objeto da vontade geral, diferente do objeto de ordem da vontade particular, está regulado pela lei e sobre ele todos devem tomar ciência e partido. Na liberdade individual, o cidadão pode ceder aos privilégios, preferências e exceções, porém, no tocante ao interesse público, cogitar tal possibilidade não é legítimo.

[34] Considerando que a soberania popular é absoluta no Estado e, além disso, legítima, certo que, em sua discricionariedade, disporá quais matérias ou assuntos hão de ser tratados em lei. Na república pensada por Rousseau não há um espaço circunscrito no qual determinadas questões poderão ser determinadas pelo próprio indivíduo como particulares. Quem decide, ao final, é o soberano. Nesse caso Rousseau oferece o exemplo, no *Contrato Social*, de sua proposição da profissão de fé civil, que os cidadãos estariam obrigados a seguir sob pena de serem banidos do Estado (ROUSSEAU, 1997, p. 241). Em verdade, este assunto em Rousseau levanta dificuldades, tendo em vista que o autor reflete que nessa república as vontades particulares não são suprimidas, no entanto, propõe o dever de o cidadão,

geral. Assim, o que pode ocorrer é determinada ação particular colidir com outra e haver atritos entre elas. Dessa discussão, além da própria composição entre os indivíduos, não se descarta que a lide surgida seja pacificada com base na lei.

Visto que o Estado se forma por uma associação política regida por leis instituídas a partir do que há de comum nas vontades dos cidadãos, e não por uma soma de vontades agrupadas, é observado que cada um desses particulares, em sua liberdade individual e civil, é uma parte indivisível do todo. Compreende-se o cidadão em sua vontade particular não como independente do Estado, todavia, como dependente tão só da lei, tendo a consciência de ser parte de uma comunidade. Não obstante, Rousseau afirmar no *Contrato Social*, L. III, Cap. XV, que quanto mais um Estado é bem constituído, ou seja, mais sólida e segura a vontade geral, os negócios públicos prevalecerão sobre os particulares, de modo até a reduzi-los. Mas isto não significa que o *eu* privado é de toda maneira anulado no espaço público, ao contrário, por ser parte indivisível da unidade do corpo coletivo, é neste corpo que seu *eu* principia e se encerra. Assim, o que não pode ocorrer é este *eu* particular violar a lei para atender às suas vontades pessoais. Nesse raciocínio, Rousseau dispõe uma diferença importante no *Contrato Social*: "Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares" (ROUSSEAU, 1978, p. 46-47)[35].

Há assim uma pluralidade de interesses particulares, de sorte que, como salientado por Rousseau, as decisões da vontade geral, após o ato originário do pacto social, não são mais necessariamente unânimes, porém, é desejável que sejam o mais próximo possível dessa unanimidade a fim de que aquela unidade comum seja a mais firme e sustentável. E a fim de conduzir estes cidadãos à instituição do Estado considerando-os "como são e as leis como podem ser", Rousseau indica, no *Contrato Social*, um homem extraordinário e esclarecido, o Legislador, o qual "não é

---

independentemente de sua crença, seguir os dogmas dessa profissão de fé, ainda que ela seja chamada de civil. Poder-se-ia dizer que é um ponto que interfere em sua liberdade individual, na maneira de conduzir sua vida particular e se satisfazer de acordo com sua vontade própria. Apesar de ser um tema relevante dentro do pensamento de Rousseau, não iremos desenvolvê-lo mais aqui, devido às delimitações necessárias aos objetivos da dissertação. Mas vide a obra de Benjamin Constant intitulada *Princípios de Política aplicáveis a todos os Governos*, L. VIII, capítulo dois – *Da intolerância civil* (2007, p. 241-242) que expõe objeções diretas a Rousseau sobre a religião civil proposta no *Contrato Social*.

[35] Em nota de rodapé a esta passagem, Rousseau cita outro autor sobre o interesse particular e o interesse comum: "Cada interesse, diz o Marquês de d'Argenson, tem os seus princípios diversos. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao interesse de um terceiro. Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte" (ROUSSEAU, 1978, p. 47).

magistratura, nem é soberania" (ROUSSEAU, 1978, p. 57), porém, irá contribuir com a fundação e organização inicial desse Estado. Assim, uma vez instituído o corpo político, os homens têm sua natureza humana alterada, isto é, ganha-se no estado civil aquelas liberdades, civil e moral, contudo, sua vontade particular ainda permanece com o desejo de uma vida boa que entende de acordo consigo mesmo, assim como em consonância aos elementos (costumes e opinião pública) que dão identidade e feição a este corpo político do qual faz parte. De outro lado, não em oposição, tem-se a vida em comunidade, sob boas e justas leis, de qual é membro e nela se completa.

Rousseau é ciente de que os indivíduos têm dificuldades para enxergarem as vantagens quando ocorrem limites às suas vontades pessoais no início do pacto social. Pois não são mais solitários. Levarão adiante uma vida em comum e sob leis com seus semelhantes. E suas experiências não se resumem somente a si. Por isso há a necessidade de um guia, o Legislador, para conduzi-los, visto que, segundo Rousseau ao citar Montesquieu, inicialmente "são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e, depois, a instituição é que forma os chefes das repúblicas" (ROUSSEAU, 1978, p. 57).

Desse modo, cabe a este Legislador, tomando os homens como são (livres e iguais), "persuadir sem convencer" (ROUSSEAU, 1978, p. 59), isto é, esclarecê-los de que a vida civil é mais vantajosa para eles e, assim, fazê-los espontaneamente consentirem com as leis do Estado. Isso torna o indivíduo não só capaz de generalizar a sua vontade, como também adquirir a disposição de seguir a vontade geral e suas leis, sendo nelas que se completa sua pretensão de vida boa, sua felicidade e satisfação de suas vontades. Com isso, além desse passo iniciado pelo Legislador somado à obediência à vontade geral, o espírito público e os sentimentos compartilhados desenvolvem-se neste indivíduo com sua tomada de consciência de cidadão, este seu processo formativo de cidadania aí não se encerra. É permanente e por isso precisa ser exercido continuamente, por exemplo, com a educação pública, as festas populares, a religião civil com o objetivo de incuti-los ao amor à pátria e às leis e, portanto, prescindindo em abdicar à sua liberdade individual.

A esse propósito, no *Contrato Social*, Rousseau acrescenta à liberdade civil a liberdade moral. Nessa organização social e política dada pelo contrato social sob uma sociedade bem constituída e ordenada, a moral incute nos indivíduos aquele espírito público e respeito mútuo. Confere-lhe ações e virtudes cívicas e, desse modo, o faz concordar espontaneamente com as leis e considerar seu semelhante, em seus direitos e bens, e, além disso, passa a se juntar a ele. Age em harmonia com a coletividade sob um

engajamento cívico e compartilhado. Assim, a moralidade faz o indivíduo reconhecer que o estado civil é mais conveniente e vantajoso para si mesmo, isto é, para sua existência, conservação e segurança ao se compor com os demais indivíduos. No entanto, as vontades particulares de um cidadão sempre terão de ser úteis à comunidade? Não é possível ter gostos e desejos que o satisfazem, porém, não agradam outro cidadão ou a comunidade? Este cidadão está passível de ser moldado[36] por sua comunidade? Será que a comunidade, em sua opinião popular, costumes ou leis, poderá prevenir ou criar meios de impedir este cidadão em suas preferências pessoais que não são úteis ao Estado? Pois o que agrada e gera felicidade ao indivíduo, mas não gera utilidade ao corpo político pode-se admitir, portanto, que é inútil? A resposta é que o interesse coletivo não impede esta vontade particular em seus desejos e paixões. E não é intenção da comunidade ou das leis em impedir este cidadão em sua individualidade, independente do que escolhe tão somente para si mesmo. Sendo, então, irrelevante aquilo unicamente de sua privacidade, sem alcance público, se é útil ou não à sociedade. A atenção de Rousseau é que vontades ou negócios particulares, corporativistas ou individuais não invistam contra o interesse público. É este ponto que é preciso delimitar e observar.

Assim sendo, entre o interesse coletivo e o interesse particular, caso este interesse passe a desejar questões contrárias ao interesse público, é admitido que a lei o proíba dessa ação, por ser contrária ao contrato. Portanto, para uma sociedade civil como propõe Rousseau, é preciso, sem depreciar as liberdades individuais, uma ordem política para dar leis, e uma ordem moral para incutir virtudes cívicas no indivíduo. Para compreender o assunto, Maurizio Viroli comenta:

> Quando Rousseau descreve o homem moralmente virtuoso como ‘equilibrado’, está usando as palavras no mesmo sentido que Plutarco.

---

[36] Esclarece-se que moldar o indivíduo também não significa suprimir seu *eu* particular. Compreende-se naquele processo formativo de cidadania deste indivíduo que é permanente. É torná-lo virtuoso e afetivo em sua comunidade e, assim, amar sua pátria e as leis do Estado. É fazê-lo perceber que é membro da comunidade e que, nela, possui deveres mútuos. Esse processo cultiva no interior do indivíduo o sentimento de patriotismo tendo por resultado a unidade do corpo político. Sobressai então um caráter à nação cujos cidadãos estão e sentem-se unidos pelas leis de seu país e por seus costumes, portanto, consolidando-se uma identidade nacional de povo. Molda-se assim este indivíduo em cidadão dirigindo-o ao corpo coletivo. É nesse sentido que Rousseau argumenta em *Considerações sobre o Governo da Polônia*: “A virtude de seus cidadãos [poloneses], seu zelo patriótico, a forma particular que instituições nacionais podem dar a suas almas, eis a única muralha sempre pronta para defendê-la e que nenhum exército seria capaz de forçar. [...] São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram este ardente amor à pátria fundado sobre hábitos impossíveis de desenraizar” (ROUSSEAU, 1982, p. 30). Além disso há a educação pública, pensa Rousseau, que será vista em tópico próprio, capaz de cultivar no cidadão o patriotismo.

> O homem virtuoso é aquele que pode governar suas paixões e manter seus desejos proporcionais ao que ele é capaz de alcançar. Ao levar uma vida 'bem ordenada' ('bien ordonne'), o homem pode ser reconciliado com sua verdadeira natureza, pois, como Rousseau aponta em sua *Lettre à I'Archevêque de Beaumont*, 'o homem é uma criatura que, por natureza, é bom, amando a justiça e a ordem'. Embora o domínio do egoísmo tenha distorcido sua natureza, o contato com a liberdade moral restaura o homem à harmonia consigo mesmo. Somente um homem moralmente livre pode ser verdadeiramente ele mesmo e completamente livre de 'aparência'. A liberdade que é apropriada à natureza do homem não é apenas uma questão de viver independentemente da vontade dos outros, mas é realizada através de um modo de conduta muito particular, a saber, quando o comportamento do indivíduo carrega a marca da ordem. (VIROLI, 1988, p. 158-159)

Com efeito, Rousseau indica, por exemplo em *Emílio*, que a ordem política estabelecida tem na vontade geral uma força superior, legal e moral, capaz de garantir o respeito à lei, assim como isentar os indivíduos de vícios e elevá-los à virtude. É uma ordem que os faz depender da lei e não de um outro homem. Assim, escreve o filósofo:

> Desordenada, a dependência dos homens os acarreta a todos, e é por meio dela que o senhor e o escravo se depravam mutuamente. Se existisse algum meio de remediar esse mal na sociedade, consiste em substituir o homem pela lei e em armar as vontades gerais com uma força real superior à ação de toda vontade particular. (ROUSSEAU, 2017, p. 97)

O homem civil, sem se despir de sua liberdade particular, tem a virtude de conceber que essa ordem política e social é preferível, pois nela se encontra a bondade e a justiça. São ações da consciência e da razão nas vontades particulares. Para isso a república tem o propósito de educar seus membros, desde crianças, à cidadania e ao seu exercício, ao amor à pátria e às leis. São maneiras pelas quais os cidadãos conduzem-se de sua liberdade individual para a liberdade civil, ou seja, generalizam sua vontade particular e se colocam à disposição e em direção ao bem público. Resume-se, desse modo, a concepção republicana em Rousseau. E como observa mais uma vez o genebrino:

> é do sistema moral formado por esta dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem dele um conhecimento inato; mas, assim que a razão faz com que o conheça, sua consciência o leva a amá-lo: é esse sentimento que é inato. (ROUSSEAU, 2017, p. 338)

Essa consciência, então, é o que faz o homem ter a sensibilidade da vida em comum, compondo-se com seus semelhantes. Movimentando essa reflexão de Rousseau no *Emílio* para a análise do *Contrato Social*, é preciso refletir que essa consciência é que o homem, agora no estado civil, ganha como liberdade moral. Possibilita-lhe perceber que a vida comunitária consiste em estar bem consigo mesmo.

No entanto, ainda persiste a discussão sobre como um cidadão, em sua liberdade individual, em seu espaço privado, em suas opiniões e juízos poderá aceitar uma autoridade, leis e vontade geral sobre si. Qual é o fundamento e a legitimidade para tanto? Por que tem que se conformar e submeter-se à vontade geral ou à ordem civil? Por que admitir a supremacia dessa vontade e interesse público? É preciso reforçar que o estado civil inaugura uma ordem baseada no livre consentimento e na alienação total de cada um desses indivíduos à comunidade toda, ou seja, consentem a se submeterem a uma autoridade comum soberana, suas leis e instituições. Estes indivíduos percebem que estabelecer tal convenção propicia enormes vantagens à sua existência, segurança e conservação de si em conjunto de outros semelhantes, numa unidade em comum, cuja submissão à lei admitida por todos se faz necessária.

Assim, o homem civil que está bem-ordenado e de acordo consigo mesmo, encontra-se desse modo quando está muito bem-ordenado com o corpo coletivo, ou seja, numa reciprocidade ou em obrigações mútuas. De modo que tanto aquela vontade de todos quanto a vontade geral têm suas bases na vontade particular de cada membro do Estado, e o interesse daquela vontade popular é o liame estreitado entre as vontades particulares. Nesse rumo, Helena Esser dos Reis comenta sobre as vontades particulares no corpo político:

> Entretanto, é preciso cautela, não se trata de extirpar a individualidade ou a vida privada dos membros do corpo coletivo. Na explicação mesma que Rousseau nos oferece acerca da vontade geral, em momento algum ele nega que quem enuncia a vontade geral seja o indivíduo; nem tampouco ele afirma que estes indivíduos não possam ter vontades particulares. A existência individual ou particular de cada um com seus próprios interesses e vontades, não é o problema. Problema é o modo como cada um desses indivíduos – membros do corpo político – ouve o próprio interesse e delibera acerca do bem comum. A dificuldade está em fazer com que cada cidadão possa deliberar sempre de acordo consigo mesmo, mas não em vista de si mesmo. (REIS, 2009, p. 102)

Como enfatiza Rousseau no *Contrato Social*, não é possível que o cidadão na república, sob sua vontade particular, queira em sua existência absoluta e independente

“considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita”, pois dessa forma agirá contrariamente à vontade geral, uma vez que “desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político” (ROUSSEAU, 1978, p. 35-36). E continua Rousseau a dissertar sobre a relação da vontade particular e a vontade geral, com reflexos na conservação do corpo político:

> Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade. Menor possibilidade haverá ainda de alcançar-se uma garantia desse acordo. (ROUSSEAU, 1978, p. 44)

Visto assim, a convergência e a possibilidade de consensos dessas multiplicidades de vontades particulares fazem possível a vontade geral. De fato, quanto mais se aproximar da unanimidade, faz prova da coesão entre os pares do corpo político. Pois é a construção de consensos entre tais vontade em torno e em direção ao bem coletivo que torna este corpo seguro e sólido no tempo. Garante-se assim uma ordem. Rousseau preleciona:

> Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte. (ROUSSEAU, 1978, p. 50)

Por conseguinte, a vontade de todos estruturando-se num liame social sob um interesse em comum, tornando-se assim objeto e finalidade da vontade geral, acerta-se ao afirmar que tais vontades particulares estão de acordo consigo mesmas e conforme à vontade geral, portanto, em condições legítimas para, como soberano, dar leis ao Estado. Sendo assim, tais vontades não oferecem riscos de prejudicar o coletivo. A esse respeito, Hilail Gildin tece alguns comentários:

> Que garantias Rousseau oferece de que o ‘superior comum’ ao qual se alia tudo será benéfico para todos? A garantia é apresentada de forma sucinta e exigirá muita discussão. Como se afirma, decorre do igual efeito que as decisões do superior comum devem ter sobre cada

> associado e do fato de o superior comum ser todos os associados. Mais à frente revelará, ao menos provisoriamente, que todo ato válido do superior comum, ou da vontade geral, deve ser uma lei que trata a todos igualmente e que todos participam da sua promulgação. Essas leis, com certeza, obrigarão os homens a agir de maneira diferente daquela que de outra forma teriam agido e serão até mesmo homens complacentes em fazê-lo, se necessário. No entanto, essas leis serão mais vantajosas para todos do que opressoras. (GILDIN, 1983, p. 33)[37]

Portanto, respeitadas as vontades particulares e sabendo-se como elas devem proceder no espaço público, tendo em vista o bem coletivo, reflete-se como se darão tais vontades por ser um momento e local onde se exerce o sufrágio universal e se emitem as decisões da vontade geral. É nessa conjuntura que Rousseau entende que os mais numerosos, para a decisão da vontade geral, sempre obrigam os demais. O fato é que esses mais numerosos não podem oprimir a minoria vencida, pois, uma vez sendo essa decisão uma disposição assentada da vontade geral, ela não tem o propósito de oprimir aquelas vontades cujo voto pode ter-se equivocado.

Tendo em vista a importância de a lei ter como intenção o bem público, no qual o bem-estar do indivíduo está contido, Hilail Gildin fornece uma ilustração esclarecedora:

> A distinção entre o bem público e o interesse próprio privado é fundamental para a lei. Examine, por exemplo, a lei que exige que novos automóveis tenham dispositivos de controle de poluição. Todos, sem dúvida, são a favor do ar puro. No entanto, não é necessariamente do interesse pessoal de cada indivíduo instalar tal dispositivo em seu carro. Uma pessoa pode raciocinar da seguinte maneira: ‘Aparelhos de controle de poluição vão me custar dinheiro extra, então eu não compro um a menos que seja do meu interesse pessoal. Concordo que é do meu interesse ter ar limpo. Mas se ninguém mais comprar um aparelho de controle de poluição, eu ter um não vai adiantar nada, então só vou ficar sem dinheiro. Por outro lado, se todos os outros comprarem um, eu não ter um não fará mal nenhum, então não adianta eu comprar um.’ Essa lógica é válida, mas se todos raciocinassem assim, nunca nos livraríamos da poluição. Portanto, uma lei é necessária para servir ao bem público. (GILDIN, 1983, p. 33)[38]

---

[37] [What assurances does Rousseau offer that the “common superior” to which one alienates all will be beneficial to all? The guarantee is stated succinctly and will require much discussion. As stated are, is derive from the equal effect the decisions of the common superior are to have on each associate and on the fact that the common superior is all of the associates. Later elucidation will reveal, at least provisionally, that every valid act of their common superior, or of the general will, must be a law that treats all equally and that all take part in enacting. Such laws, to be sure, will oblige men to act differently than they otherwise would have acted and will even be compel men to do so, if necessary. Nevertheless, such laws will be advantageous to all rather than oppressive.]

[38] [The distinction between the public good and private self-interest is basic to law. Examine, for instance, the law requiring new automobiles to have pollution-controls devices. Everyone, no doubt, is in favor of

As ideias do comentador reforçam o que foi afirmado mais acima, que a vontade geral conserva a liberdade do indivíduo. Não a anula, nem reduz. Exige seu cumprimento diante dos compromissos mútuos assumidos, enquanto tal liberdade encontra-se tão somente no âmbito privado, prescindindo de qualquer satisfação ao soberano ou à coletividade, ainda que ela não sirva à utilidade, uma vez se tratar e se resumir à preferência individual sem alcance público. Assim, para somar a estas reflexões, recorre-se a Cláudio A. Reis, que escreve sobre os conceitos de "interesse comum" e "bem comum" como sendo objetos e propósitos da vontade geral, os quais, primeiramente, estão contidos nas vontades particulares. Eles se encontram na intersecção de interesses e vontades particulares, no que têm em comum, e não são uma soma ou agregação de vontades. Portanto, dessa relação da vontade geral com as vontades individuais, o autor assevera que a ideia de bem comum

> Permite também mostrar que as tensões entre interesse geral e interesse particular, entre vontade geral e vontade(s) particular(es), não podem jamais ser resolvidas com a supressão ou o apagamento do interesse particular, que pode, em princípio, ser tão variado quanto desejarmos. Não é, de fato, a pluralidade dos interesses particulares que põe um problema (na verdade essa pluralidade é condição da política, reconhece o próprio Rousseau, dentro de certos limites), mas a ausência de interesse entre eles (e como garantir que essa

---

clean air. However, is not necessarily in the self-interest of each individual to install such a device on his or her car. A person might reason this way: "Pollution-control apparatus will cost me extra money, so I not buy one unless it is in my personal interest. I agree that it is in my best interest to have clean air. But if no one else buys a pollution-control device, my having one will not do any good, so I'll just be out the money. On the other hand, if everyone else buys one, then my not having one will not do any harm, so there is no point in my purchasing one''. This logic is sound, but if everyone reasoned that way we would never get rid of pollution. Therefore, a law is needed to serve the public good.]

O comentador reforça assim este seu pensamento: "Para completar a analogia entre o exemplo e o que Rousseau tem em mente, basta fazer a suposição adicional de que a lei em questão foi promulgada pelos indivíduos envolvidos. Seria errado dizer que a conduta exigida pela lei não é diferente daquela que o interesse próprio privado ditaria. No entanto, também seria errado dizer que o que a lei exige é contrário aos interesses próprios dos indivíduos envolvidos. Podemos começar a ver, a partir desse exemplo, como Rousseau procurará evitar que 'justiça e utilidade se separem', mesmo que o bem público e o interesse pessoal privado nunca sejam simplesmente um e a mesma coisa. Rousseau tentará mostrar que o governo de uma soberania legítima, ou pela vontade geral, significa governar por leis como a que estivemos discutindo. Ser governado por uma lei como essa é muito diferente de ser oprimido" (GILDIN, 1983, p. 33-34).

[To complete analogy between the example and what Rousseau has in mind one need only make the additional assumption that the law spoken of his enacted by the individuals concerned. It would be wrong to say that the conduct required by the law is not different from that which private self-interest would dictate. Yet it would also be wrong to say that what the law requires is contrary to the self-interest of the individuals concerned. We can begin to see from this example how Rousseau will seek to prevent 'justice and utility from becoming separated,' even if the public good and private self-interest will never by simply one and the same thing. Rousseau will try to show that rule by a legitimate of sovereign, or by the general will, means rule by laws like to one we have been discussing. Being rule by law such as these is a very different thing from being oppressed.]

> intersecção não seja um conjunto vazio é uma preocupação constante de Rousseau). (REIS, 2010, p. 14-15)

Desse modo, não é problema para Rousseau a vontade particular em si, isto é, o ato de querer, desejar ou agir como se pretenda. O que se suscita nessa relação é o objeto da vontade particular, se está projetado em benefício do Estado quando o assunto é de interesse público. Assim, considerando que a liberdade individual não se resume à liberdade civil, quando o assunto é próprio e privado do indivíduo, o objeto dessa sua vontade não se dirigirá ao bem público, mas exclusivamente a ele. Logo, para compreender os fatores ou formas de como se constrói o interesse em comum da vontade geral, ou seja, as maneiras que contribuem para a construção de consensos na república, Rousseau tem em mente, por exemplo, o amor à pátria, à lei, à ordem, às virtudes, a religião civil, a educação pública, os jogos e as festas populares. São fatores que fazem as vontades particulares criarem vínculos, uma coesão pública. É por esse caminho que o filósofo destaca a convergência entre a vontade geral e as vontades particulares. Este é seu pensamento em *Projeto de constituição para a Córsega*: "Procuramos agora desenhar o plano do edifício que é preciso construir. A primeira regra a seguir é a do caráter nacional. Cada povo tem, ou deve ter, um caráter nacional, e se ele não existe será preciso começar por criá-lo" (ROUSSEAU, 2003, p. 192)[39]. Em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau faz demonstração acerca da importância da educação e dos jogos públicos para o fortalecimento da vontade geral por meio de um forte vínculo entre os cidadãos e a pátria, ou seja, em estimular o cidadão à comunidade e, assim, estabelecer uma unidade comum sob opiniões, costumes e afeições com a sociedade da qual é membro[40].

---

[39] Refletindo sobre o povo em *Contrato Social*, L. II, Cap. IX, Rousseau escreve assim: "As mesmas leis não podem convir a tantas províncias diferentes, que têm costumes diversos, vivem em climas opostos e não podem submeter-se à mesma forma de governo. Leis diferentes só suscitam perturbações e confusão entre os povos que, vivendo sob os mesmos chefes e em contínua comunicação, frequentando-se ou casando-se uns com os outros, nunca sabem se seu patrimônio verdadeiramente lhes pertence. [...] pois todos os povos têm uma espécie de força centrífuga pela qual agem continuamente uns contra os outros" (ROUSSEAU, 1978, p. 63). Na ideia exposta pelo autor está implícita a relação entre a vontade geral e a multiplicidade de vontades e costumes em um dado povo, combinado a isso a preferência do autor a pequenos Estados, por exemplo, o caso de Córsega em razão de ser mais fácil de se administrar, cuja vontade geral não está passível de dispersão como pode ocorrer nos grandes Estados. Desse modo, a importância de um caráter e identidade do povo refere-se à força e solidez da base da vontade geral, isto é, a coesão interna entre os indivíduos em torno de um bem comum, leis uniformes e iguais a todos, ou seja, uma unidade comum no corpo coletivo. Isso evita conflitos e desigualdades na aplicação da lei. O governo, como se verá, administra o Estado mais facilmente e a vontade geral sempre está presente, a coesão interna e consensos entre os membros do corpo são mais fáceis de se constituir.

[40] Escreve o autor: "É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade.

Com efeito, os interesses particulares estão presentes no corpo político e, simultaneamente, convergem-se à vontade geral por meio de virtudes, por exemplo, de justiça e afeto pelo seu semelhante, capazes de conferir ao Estado uma cooperação dos indivíduos entre si implicando, assim, numa unidade política. Portanto, nessa república pensada pelo filósofo, não se trata de suprimir ou anular as particularidades individuais, ou mesmo de impedir o indivíduo de agir em seu interesse próprio.

O genebrino não pretende incutir, sob hipótese alguma, a individualidade egoísta. Reflito talvez numa cidadania compartilhada em conformidade com a vontade geral, que esteja para servi-la, sob um engajamento cívico, ou seja, o cidadão de modo virtuoso e em afetividade com os demais particulares pactuantes daquele contrato, se satisfaz exercendo a reciprocidade e o desejo de contribuir com o todo coletivo. Assim, o raciocínio de Rousseau é pensar o indivíduo em suas particularidades e interesses como membro de uma comunidade política, isto é, como cidadão, que não se encerra tão somente em sua individualidade, na exclusividade de seu *eu-próprio*, mas como súdito e soberano, simultaneamente, ou seja, como aquele que se submete virtuosa e respeitosamente à lei, e não simplesmente como um ser estranho à comunidade. Dessa forma, vivendo na comunidade política, o indivíduo percebe que somente completa a inteireza de seu *eu* se compartilhando com os demais *eus em comum*. Aí está a solidez da unidade política da república constituída, cuja confiabilidade é estreitada entre os indivíduos por reconhecerem-se de modo afetuoso entre si, engendrando, com efeito, entre eles o princípio de justiça, o sentimento de moralidade. A manutenção da unidade social e política da república consolida-se quando esses interesses individuais cumprem as leis estabelecidas por todo o corpo político do qual fazem parte, assim como

---

Não se deve permitir que brinquem separadamente segundo sua fantasia, mas todos juntos e em público, de maneira que haja sempre um alvo comum ao qual todos aspirem e que excite a concorrência e a emulação. Os pais que preferirão a educação doméstica e farão educar seus filhos debaixo de seus olhos, devem, não obstante, enviá-los a esses exercícios. Sua instrução pode ser doméstica ou particular, mas seus jogos devem sempre ocupá-los, de formar para eles uma constituição robusta, de torná-los ágeis e atléticos, mas de acostumá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública" (ROUSSEAU, 1982, p. 36; 38). Na sequência dessa obra, continua a refletir sobre a importância que tem para o cidadão o dever de servir à nação, à coletividade. Nesse sentido, Rousseau indica para o sistema militar da Polônia a prestação de serviço pelos cidadãos como forma de amor à pátria, equivalendo também para todos os demais cargos públicos do Estado: "é de fazer de que sorte que todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhos do público, que nenhum avance e não triunfe a não ser pelo favor público, que nenhum posto, nenhum emprego seja preenchido a não ser pelo voto da nação e que, afinal, desde o último nobre, desde o último campônio, até o rei, se possível, todos dependam de tal maneira da estima pública que não se possa nada fazer, nada adquirir, triunfar sobre nada, sem ela. De efervescência excitada por esta comum emulação nascerá esta embriaguez patriótica que somente é capaz de elevar os homens acima de si mesmos e sem a qual a liberdade não é mais do que um vão nome e a legislação não passa de uma quimera" (ROUSSEAU, 1982, p. 89).

colaboram, em sua individualidade, com o interesse comum, demonstrando sua tarefa, além de indivíduo em sua particularidade, como cidadão e seu compromisso público e privado com a comunidade política.

Então, é nessa relação dos indivíduos no espaço público do contrato social que eles reconhecem um ao outro e, com isso, dão-se as condições para a construção de consensos e de uma decisão coletiva e soberana. Essa relação entre a soberania e as vontades individuais não é só uma questão antropológica e social para Rousseau, mas também, especialmente, política, visto que a vontade geral, a partir dos "a-mais e a-menos", ou seja, dos interesses em comum e do desejo de se compor e se colocar no lugar do outro, faz essa relação atender aos objetivos do contrato social. A ideia vista nesse contrato pensado por Rousseau, acerca da relação entre a vontade geral e os interesses particulares, não pode ser de extremidades ou polaridades, mas de proximidades e convergências destes interesses àquela vontade, ou mesmo da composição de diversas vontades num único e exclusivo interesse coletivo e público, que é o da soberania. Assim, é necessário à sustentação do corpo político que estas vontades particulares sempre se aproximem e permaneçam em conjunto. Portanto, as vontades particulares não podem ser vistas como uma parte estratificada da vontade geral, mas como elementos constituintes, por meio daqueles interesses em comum. Submeter-se a tal vontade não significa simplesmente se curvar a uma ordem superior, mas a uma decisão consciente em prol do bem comum. E uma vez tendo seu voto vencido ou opinião não acatada, moralmente o cidadão continua a obedecer à vontade geral, reconhecendo que se enganou e permanecendo, assim, livre.

Em sendo assim, vale destacar que a posição de Rousseau, como citado mais acima, é que os mais numerosos obrigam os demais. Mas aqui se reflete que na relação entre particular e público pode ocorrer que embora a vontade geral seja sempre certa e tendente à utilidade pública, o povo em sua deliberação não saiba decidir precisamente sobre o bem comum, portanto, está passível de engano ao não satisfazer por completo o interesse coletivo. Vê-se então que a maioria declaradora vencedora em um sufrágio pode errar, não porque se desviou do bem comum, mas porque se equivocou. Diante disso, é preciso afastar conflitos ou o antagonismo de maioria e minoria, ou público e privado, e raciocinar numa construção de consensos e acordos em torno do interesse coletivo que atenda a todos.

*****

Como visto ao longo do capítulo, a teoria política pensada por Rousseau tem no pacto social o fundamento da igualdade e da liberdade, cuja via de legitimação é que nesse ato de associação há a submissão dos cidadãos à lei. É por esse entendimento que Ernst Cassirer comenta:

> Essa espécie de "contrato" é a única, segundo Rousseau, a possuir uma força objetivamente obrigatória que não seja a coerção física. Daí resulta a estrita correlação estabelecida por Rousseau entre a ideia autêntica da liberdade e a de lei. Liberdade significa adesão à lei estrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo. O verdadeiro caráter da liberdade não é a fuga perante a lei ou o simples desprendimento em relação aos ditames da lei mas a livre aquiescência, o livre consentimento em face da lei. Emancipar o indivíduo não significa, portanto, para Rousseau, arrancá-lo a toda e qualquer forma da sociedade, mas encontrar uma forma tal de sociedade que preserve a pessoa de todo indivíduo com a força solidária da associação política, de modo que, o indivíduo tendo concluído um pacto com todos os outros, somente obedece, não obstante, a si mesmo nesse acordo recíproco. (CASSIRER, 1994, p. 347)

Portanto, estes princípios são os que, na relação entre soberania e governo, deverão ser garantidos, como discutiremos no próximo capítulo. Tal governo tem a função de mantê-los sabendo que são a finalidade de todo sistema de legislação de uma república bem constituída e ordenada.

CAPÍTULO 2 – AS RELAÇÕES ENTRE SOBERANIA E GOVERNO

A proposta deste capítulo é refletir sobre, especialmente com base no *Contrato Social*, a relação entre soberania e o governo. De modo que este poder executivo não pode ultrapassar suas competências definidas pelo poder legislativo, o soberano, como pensa Rousseau, ao fixar-lhe diretrizes específicas e determinadas, assim como a função de ser um corpo intermediário entre aquele soberano e os cidadãos, ou seja, apenas executar aquilo que é determinado pela vontade geral, nada mais além do que ela propõe. Diante disso, discutiremos que esse governo, ainda que tenha vontade própria, é um ministro do soberano, não podendo se afastar da vontade geral desviando-se de sua finalidade, o bem comum. As reflexões seguem no sentido de que, segundo o filósofo genebrino, o governo tende a buscar impor seus próprios interesses no lugar da legislação, ditando os modos de administração a partir do que convém a seus membros.

Com efeito, este capítulo procurará analisar o que Rousseau defende, isto é, o bem coletivo, e como um governo ordenado em prol dele deve exercer suas funções, sem se tornar uma espécie de associação parcial que a todo instante tenta subverter a ordem política desejando assumir a legitimidade da soberania. Pretende-se refletir acerca de como o governo tem uma competência republicana de proteger a ordem civil em relação às vontades nocivas ao corpo político que tentam se sobrepor à vontade geral. Assim, abordaremos o conceito de governo apresentado pelo filósofo, por quem é instituído, suas funções, formas e sua relação com a soberania.

2.1 Governo

O governo em Rousseau, principalmente em suas reflexões no *Contrato Social*, é um ente separado e possui uma vontade própria e uma força pública para a aplicação da lei e a administração do Estado. É do soberano seu direto e efetivo ministro, ou funcionário. Está subordinado e vinculado a ele: "É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política" (ROUSSEAU, 1978, p. 74). O governo, pensa o filósofo, não se trata da vontade geral, mas de sua força, aquele que a executa e a coloca em movimento.

Assim sendo, o governo, sendo um funcionário do soberano, é um ente conferido por ele com força suficiente para executar suas ordens, realizando atos administrativos de implementação de políticas públicas. Presume-se uma legitimidade

justamente por terem seu fundamento na lei editada pela vontade geral. Nesse mesmo raciocínio, sua força pública possui uma imperatividade, ou seja, imposição sobre os súditos, e deles exigirem o cumprimento da lei e o comprometimento com a comunidade toda.

O governo está adstrito às matérias e atos da administração do Estado, aos fatos concretos e particulares. Ao passo que a soberania é o poder absoluto do corpo político que dá leis ordenando toda a comunidade civil. Robert Derathé comenta sobre isso:

> Assim, segundo Rousseau, a legislação e a administração são duas funções *distintas* que devem ser asseguradas por dois órgãos *distintos*. O poder legislativo pertence e só pode pertencer à generalidade do povo em sua qualidade de soberano. Mas o poder executivo deve ser confiado a um corpo de magistrados que serve como intermediário entre os súditos e o soberano para sua correspondência mútua. (DERHATÉ, 2009, p. 435)

Conectado a esse trecho que define o governo com os argumentos de que a soberania não pode ser representada e que com ela não se confunde, nesta mesma obra (L. III, Cap. XV) Rousseau preleciona que:

> No entanto, para explicar como os tribunos algumas vezes o representavam [o povo], basta conceber como o Governo representava o soberano. Não sendo a lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 109)

O raciocínio de Rousseau é que o governo não pode ultrapassar a vontade geral ou se expressar a substituindo. Pretender ultrapassá-la é usurpar a soberania do corpo político e romper o contrato social. Não é possível nem ao governo querer, de forma independente, nos atos da soberania em legislar. A esse respeito, lê-se no L. II, Cap. I do *Contrato Social*: “Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade” (ROUSSEAU, 1978, p. 44).

A esse propósito Derathé comenta que:

> Por certo, os jurisconsultos enganaram-se ao considerar o poder executivo ou a força pública como parte essencial da soberania. Esta, ‘sendo apenas o exercício da vontade geral’, é a única e

> essencialmente vontade. Mas se a potência executiva, isto é, o poder ou a força, não é uma *parte* da soberania, ela é contudo sua *emanação*. É preciso entender, a partir disso, que o soberano pode se fazer *representar* no exercício do poder executivo, ao passo que não o pode no exercício da soberania mesma, isto é, no papel do legislador. (DERATHÉ, 2009, p. 438-439)

Não obstante, a expressão *representar*, ainda que no caso do poder executivo, é onerosa às reflexões de Rousseau quanto à sua teoria do contrato social e da soberania. Com efeito, o que Derathé enfatiza é que não pode ocorrer, ao contrário da representação pelo poder executivo, a alienação do poder legislativo, quando Rousseau comenta que "Sendo incompatível com a natureza do corpo social, a alienação de um tal direito [da soberania] é contrária ao objetivo da associação" (ROUSSEAU, 1978, p. 75). Acerca disso, aquele comentador reforça que "Não se deve concluir que o soberano pode *alienar* o poder executivo [...]. Tal alienação seria, com efeito, o equivalente de uma abdicação, já que o soberano se privaria assim dos meios de fazer executar suas vontades, e quereria em vão" (DERATHÉ, 2009, p. 439).

Dessa forma, o governo tem a função legal (fazer cumprir as leis) e institucional (como ente artificial no corpo político) de oferecer estabilidade e equilíbrio na relação entre soberano e súdito. E este súdito tem o dever cívico de obedecer às leis e ao soberano, conforme acordado no pacto social ao consentir uma autoridade sobre sua pessoa em comum com os demais indivíduos da comunidade.

Nesse raciocínio, o autor Joshua Cohen, em *Rousseau: A Free Community of Equals*, comenta sobre dois sentidos do termo "governo" adotado por Rousseau:

> Rousseau usa o termo "governo" tanto normativa quanto institucionalmente. Usado normativamente, refere-se ao exercício legítimo do poder executivo. Usado institucionalmente, refere-se a um corpo particular – o "corpo intermediário" que fica entre os súditos e o soberano, e que, como todos esses corpos, tem sensibilidades, uma vontade e direitos próprios (SC 3.1.5-7, 20). Quando Rousseau diz que a escolha de funcionários é uma "função do Governo" (SC 3.17.3), é claro que ele está usando o termo "Governo" normativamente, indicando que, pelas razões que acabei de mencionar, a escolha dos dirigentes deve ser classificada como exercício do poder executivo. (COHEN, 2010, p. 169)[41]

[41] [Part of the difficulty in addressing this question lies in Rousseau's uses of the term "government." Rousseau uses the term "government" both normatively and institutionally. Used normatively, it refers to the legitimate exercise of executive power. Used institutionally, it refers to a particular body – the "intermediate body" that stands between subjects and sovereign, and that, like all such bodies, has sensibilities, a will, and rights of its own (SC 3.1.5–7, 20). When Rousseau says that the choice of officials is a "function of Government" (SC 3.17.3), it is clear that he is using the term "Government"

Assim, faz-se necessário ao poder executivo, como corpo intermediário, não atuar com intromissão e influência indevida sobre a vontade geral, mas em sua autoridade discricionária decidir a melhor maneira de se conduzir e aplicar a lei, sem pretender interpretá-la ao contrário do que é definido pelo soberano. O governo deve seguir o que está estabelecido em lei decidindo o modo mais justo e seguro da aplicação aos casos concretos e particulares, e com isso perfaz àquela comunicação entre o Estado e o povo. Dessa forma, argumenta o filósofo:

> Necessita, pois, a força pública [da soberania] de um agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo. Eis qual é, no Estado, a razão do Governo, confundida erroneamente com o soberano do qual não é senão o ministro. (ROUSSEAU, 1978, p. 74)

Este poder executivo tem assim seu espaço político de atuação e decisão na república. O filósofo continua a argumentar sobre esse papel do governo entre o soberano e o Estado (corpo político tomado em sua *passividade*), ao dizer que:

> É no Governo que se encontra as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. [...] O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos. (ROUSSEAU, 1978, p. 75)

Tem o governo uma função de ponderar e saber avaliar a relação entre soberano e o povo, mas sempre atento à declaração da vontade geral. Pois, simultaneamente, cada membro do Estado é soberano e súdito: como cidadão, junto com os demais, ele dá leis para si mesmo e ao todo coletivo, e assim expede determinações ao poder executivo; como súdito deve obediência à lei editada.

Ao comentar sobre a alma do Estado, Rousseau refere-se à essência da vontade geral, todas as vontades individuais em comum dos cidadãos, sendo ela autoridade dotada de razão e esclarecida sobre o bem coletivo. E o corpo é o povo, seus membros

---

normatively, indicating that, for the reasons I just mentioned, the choice of officials should be classified as an exercise of executive power.]

sendo os indivíduos que compõem a comunidade. É uma união em comum da vontade geral e das vontades particulares em virtude de um interesse em comum e supremo, o bem coletivo.

Além disso, o autor é claro em compreender "que o poder executivo não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder [executivo] só consiste em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem consequentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis" (ROUSSEAU, 1978, p. 74).

Em *Do Contrato Social*, explica-se que o governo não é estabelecido por um pacto social com os indivíduos ou com o corpo político. Porque o único pacto social realizado é dos indivíduos com toda a comunidade, o qual, "por si só, esse exclui todos os demais" (ROUSSEAU, 1978, p. 111). Assim, o governo surge menos como primeiro plano do que a própria constituição de uma ordem civil.[42] O filósofo enfatiza ainda que:

> Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isso não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver. (ROUSSEAU, 1978, p. 74-75)[43]

É interessante notar que quando tratou sobre esse mesmo assunto no *Segundo Discurso*, o autor havia refletido de maneira diferente da obra supracitada:

> Sem entrar, nesse momento, nas pesquisas que ainda restam por fazer sobre a natureza fundamental de qualquer governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união. (ROUSSEAU, 1999, p. 107)

Como vimos, tal compreensão sobre o pacto foi modificada no *Contrato Social*, pois nesta obra Rousseau se afasta de interpretações anteriores sobre como se forma o governo:

---

[42] Em *Contrato Social*, L. II, Cap. IX, dissertando sobre o povo, Rousseau reflete que "Uma constituição sábia e forte é a primeira coisa que se precisa alcançar e deve-se antes contar com vigor que nasce de um bom governo, do que com os recursos que um grande território prodigaliza" (ROUSSEAU, 1978, p. 63).

[43] É nesse sentido que suscito a expressão de uma *força pública executória derivada* concebida e conferida, isto é, derivada da vontade geral, a qual, dotada de um legítimo poder e autoridade absoluta, pode a qualquer tempo avocar para si essa força pública, o governo e suas funções.

> Muitos pretenderam que o ato desse estabelecimento [do governo] constituía um contrato entre o povo e os chefes que se dá, contrato pelo qual se estipulariam entre as duas partes as condições pelas quais uma se obrigaria a mandar e a outra a obedecer. Convir-se-á, estou certo, que assim teríamos uma estranha maneira de contratar. (ROUSSEAU, 1978, p. 111)

O autor compreende que o contrato social, uma vez estabelecido, fixa a soberania que é inalienável e indivisível. Portanto, não é possível que o povo estabeleça com o governo um novo contrato social, ou seja, uma autoridade igual ou equivalente a ela, um poder político único e absoluto no Estado.

O comprometimento público que os indivíduos fazem entre si e com a comunidade não ocorre com o governo. Não há, nesse caso, nenhuma alienação total, nem parcial ou a fixação de cláusulas contratuais. Pois, para Rousseau:

> Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto este último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado. Se fosse possível ao soberano, considerado como tal, deter o poder executivo, o direito e o fato confundir-se-iam de tal modo que não se saberia mais o que é lei e o que não é, e o corpo político, assim desnaturado, cairia logo nas garras da violência contra a qual fora instituído. (ROUSSEAU, 1978, p. 110-111)[44]

Além de separado da soberania, governo também não tem a mesma natureza que ela, a de dar leis ao corpo político. No ato de legislar, a soberania opera no plano mais abstrato da generalidade, ao passo que o poder executivo volta-se aos casos particulares, mais concretos, do cotidiano da vida dos cidadãos. Esses âmbitos não deveriam se confundir, sob pena de se arruinar o contrato social. A esse respeito, Robert Derathé comenta:

> As leis são regras gerais aplicáveis ao corpo da nação, sem que se faça diferença entre um cidadão e outro. A administração do Estado exige, ao contrário, que tomemos decisões sobre objetos particulares e que nos pronunciemos sobre casos individuais. Por sua própria natureza, a

[44] Segundo Rousseau, não pode haver outra autoridade política superior à da soberania, devendo os súditos somente obediência à vontade geral, não constituindo nenhum ato de associação com o poder executivo: "Primeiramente, a autoridade suprema, assim como não pode alienar-se, também não pode modificar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer um senhor é entregar-se em plena liberdade. Além disso, é evidente que esse contrato constituiria um ato particular entre o povo e tais ou quais pessoas; conclui-se daí que esse contrato não poderia ser uma lei ou um ato de soberania e que, consequentemente, seria ilegítimo" (ROUSSEAU, 1978, p. 111).

> vontade geral não pode decidir das matérias de administração, e sua atividade limita-se à legislação. 'A essência da soberania consistindo na vontade geral', o soberano não pode, portanto, *enquanto tal*, encarregar-se da execução da lei. Trata-se aqui de uma função distinta do exercício da soberania. (DERATHÉ, 2009, p. 434)

Importante aqui refletir que, talvez, pareça contradição quando Rousseau afirma que, após instituir o governo, o soberano pode "retomar [este poder executivo] quando lhe aprouver" (ROUSSEAU, 1978, p. 75), diante de sua ideia de que o poder legislativo não pode encarregar-se da aplicação da lei. Entende-se que o soberano, ao "retomar" o governo para si, não assumirá a função de executar a lei. É uma medida da autoridade soberana em limitar e conter o poder executivo, e assim proteger a nação contra, por exemplo, usurpações ou abusos desse governo quando deixa de ser fiel depositário da autonomia e força pública que lhe foi assegurada pela soberania, colocando em risco todo o Estado e desviando da finalidade para a qual foi instituído, como observa o filósofo:

> Sendo todos os cidadãos iguais pelo contrato social, o que todos devem fazer, todos podem prescrever, enquanto ninguém tem o direito de exigir de outrem que faça aquilo que ele mesmo não faz. Ora, é propriamente esse direito, indispensável para fazer viver e movimentar-se o corpo coletivo, que o soberano dá ao príncipe ao instituir o Governo. (ROUSSEAU, 1978, p. 111)

Nesse sentido, mesmo que o poder executivo seja separado e tenha vontade própria, Derathé aponta ser necessário que o soberano

> conserve sobre esse poder um controle rigoroso e que se reserve o direito de retomá-lo quando lhe aprouver. É por isso que o povo não pode 'transmitir' o poder por meio de um contrato, mas somente sob a forma de uma delegação, de um mandato ou de uma comissão. Os magistrados encarregados da execução das leis ou das vontades do soberano não podem ser senão seus mandatários, seus ministros, ou melhor, seus representantes, e só devem, por consequência, agir em seu nome e nunca por sua própria autoridade. Portanto, faz parte das atribuições do poder legislativo controlar o executivo e, até mesmo, destruí-lo se quiser. (DERATHÉ, 2009, p. 439)

Existem riscos à segurança e à paz da república quando tais entes públicos artificiais confundem-se em sua natureza e funções estabelecidas, principalmente se o governo pretende legislar. O compromisso público entre os cidadãos e a comunidade torna-se dessa maneira passível de ser rompido, uma vez que que a lei editada não pode

ser mais de ordem da vontade geral. As obrigações e deveres deixam de ser recíprocos. O governo não mais atua para aquela mútua correspondência entre o soberano e os súditos, pois reduziu tal relação aos caprichos das vontades particulares que subjugam a vontade geral. Dessa maneira, expõe Derathé,

> se o governo que dispõe da força pública e emprega à sua guisa no lugar de curvar-se à direção da vontade geral, não é mais a lei que comanda, é a força que reina. Os cidadãos estão então submetidos ao capricho de seus governantes, e o corpo político se dissolve para dar lugar ao despotismo. (DERATHÉ, 2009, p. 438)

Portanto, a preocupação maior de Rousseau é manter intacta a soberania como expressão da vontade geral do corpo político, e por isso mostra-se tão importante separar dela o governo, evitando assim a corrupção:

> Com efeito, se a assembleia do povo acumula o encargo do governo com o exercício da soberania, se o legislador torna-se seu próprio agente de execução, é preciso que ele 'desvie sua atenção das visões gerais para dá-las aos objetos particulares'. Ele será inevitavelmente levado a fazer leis para atingir um fim particular, nele as paixões acabarão prevalecendo sobre a preocupação com o interesse comum e com o bem público. Ele tenderá a fazer passar sob o nome das leis os decretos iníquos inspirados em seu interesse privado. Em Rousseau, a separação dos poderes não tem, portanto, a finalidade de assegurar seu equilíbrio ou de limitá-los mutuamente. Não se trata de modo algum de dar qualquer independência ao executivo. (DERATHÉ, 2009, p. 436-437)

Nesse caso, não basta o soberano simplesmente instituir o poder executivo. Pois, como escreve Rousseau, "Não é possível instituir o Governo por qualquer outra maneira legítima e sem renúncia aos princípios acima estabelecidos" (ROUSSEAU, 1978, p. 113). Para sua instituição e legitimidade, é preciso de um ato do soberano que somente se faz por meio de lei, ou seja, por ato da vontade geral, e após isso o povo escolherá e nomeará o corpo de magistrados. Assim, argumenta o autor:

> À luz de que ideia se precisará, pois, conceber o ato pelo qual o Governo é instituído? Salientei de início que esse ato é complexo, ou composto de dois outros, a saber: o estabelecimento da lei e a execução da lei.
> Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de Governo, estabelecido sob tal ou qual forma; esse ato, vê-se, é uma lei;
> Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido. Ora, sendo essa nomeação um ato particular,

> não constitui uma segunda lei, mas simples consequência da primeira e uma função do Governo. (ROUSSEAU, 1978, p. 112)

São princípios ou regras que servem como requisitos formais para a instituição e atuação do poder executivo, sem os quais não se tem um governo legítimo e conforme a vontade geral para a execução da lei e das políticas públicas. Sendo assim, a ele cabe despachar, por atos específicos e particulares, questões pertinentes, por exemplo, à administração do Estado e de seus funcionários, arrecadação e fiscalização de tributos, declarar guerra e fazer paz.

É preciso observar os termos utilizados por Rousseau no tocante ao governo:

> Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, *governantes*, e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*.
> Chamo, pois, de *Governo* ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de *príncipe* ou *magistrado* o homem ou o corpo encarregado dessa administração. (ROUSSEAU, 1978, p. 74-75)[45]

Ainda que o governo seja um simples funcionário do soberano e por este instituído, ou seja, como diz Rousseau "embora o corpo artificial do Governo seja a obra de um outro corpo artificial [o soberano] e, de certo modo, não possua senão uma vida emprestada e subordinada" (ROUSSEAU, 1978, p. 79), não se presume que ele seja um mero órgão formal e sem capacidade de agir, pois ele é necessário ao corpo político. O governo:

> É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado [...].
> No entanto, para que o corpo do Governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado; para que todos os seus membros possam agir concertadamente e possa ele atender ao fim para o qual é instituído, é-lhe necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que busque a sua conservação. Essa existência particular supõe assembleias, conselhos, um poder de deliberar e resolver, direitos, títulos, privilégios pertencendo exclusivamente ao príncipe e

[45] Importante atentar para a nota de rodapé em que o tradutor dessa edição do *Contrato Social*, Lourival Gomes Machado, comenta o uso da palavra "reis" referente aos governantes: "Sem dúvida o termo francês *roi*, como o português *rei*, deriva do *rex* latino, que, por seu turno, sai de *regere*, que é *governar*, *dirigir*. A formação da palavra justifica, pois, o sentido que lhe dá Rousseau, porém empregá-la no plural, ao tempo em que escrevia, representava uma impertinência e um reforço da quase-provocação iniciada com o termo *magistrados*. Rei, na linguagem e pensamento de então, era sempre um e único. Rousseau, contudo, percebe que admitir, sequer em teoria, a pluralidade da função e da pessoa real era a melhor forma de, em definitivo, distingui-la do soberano" (ROUSSEAU, 1978, p. 74).

> que tornam a condição do magistrado mais digna na proporção em que é mais penosa. (ROUSSEAU, 1978, p. 78-79)

Rousseau argumenta, portanto, que o governo se torna necessário diante da relação entre os homens e de uma lei sobre eles, isto é, uma força suficiente para deles exigir o cumprimento da lei. No *Segundo Discurso*, diante dos desdobramentos nocivos da desigualdade amplificados com a instituição da propriedade, Rousseau afirma que o governo emerge como remédio:

> Parece-me, portanto, certo não somente que os governos não começaram pelo poder arbitrário que não passa da corrupção, termo extremo e que afinal reduz os governos simplesmente à lei do mais forte, do qual foram incialmente o remédio, mas também que, ainda quando tivessem assim começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, consequentemente, à desigualdade de instituição. (ROUSSEAU, 1999, p. 107)

Assim, o governo emerge como um remédio necessário ao corpo político, isto é, uma força pública necessária à execução da lei. Um remédio que age quando é preciso exigir dos súditos o cumprimento da lei e que está à disposição da soberania quando há riscos à saúde do corpo político, por exemplo, vontades particulares em oposição à vontade geral. O governo desse modo usa sua força pública para aplicar o que é determinado pela vontade geral em prol do bem público, isto é, ao bem-estar e felicidade da comunidade e a cada um de seus membros. Além de administrar, arrecadar tributos e fiscalizar o Estado, é também uma "profilaxia" ao corpo político a fim manter a boa relação entre soberano e súditos. Portanto, o governo não é necessário tão somente quando o corpo político se encontra em dificuldades ou situações críticas, pois é um corpo de magistrados permanente no Estado, a fim de fazer cumprir sempre a aplicação das leis.

Tomando a relação entre soberano, Estado e governo, Rousseau opera uma demonstração matemática acerca da constituição do poder executivo diante do tamanho do Estado e da quantidade de seus membros, cujas implicações são na força pública desse poder. Escreve o autor: "Conclui-se, pois, que o Governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em que o povo for mais numeroso" (ROUSSEAU, 1978, p. 76). Porém, assevera ainda: "não ignoro, no entanto, não ter nenhum cabimento a precisão geométrica nas quantidades morais". Com isso, o filósofo pretende argumentar que não se trata de literalmente de cálculo matemático, mas de ponderar

certas condições mais propícias para que o poder executivo cumpra sua função de preservar o Estado, seu povo, o bem coletivo, de modo que as vontades particulares não ultrapassem a vontade geral, sendo dela um fiel depositário; enfim, mantendo a igualdade e a liberdade dos cidadãos. Tal como esperado em uma república bem-ordenada e regida por leis.

Ainda que o governo atue de modo específico, estando inserido numa comunidade em que todos os cidadãos são iguais e livres, ele deve ser impessoal e imparcial na aplicação da lei. Por outro lado, admite-se que conceda certos tratamentos diferenciados, quando isso for estabelecido pelo soberano:

> Desse modo, a Lei pode 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. [...] Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo. (ROUSSEAU, 1978, p. 54-55)

Nesse mesmo raciocínio, Rousseau explana no verbete sobre a *Economia Política* que todos se obrigam à lei:

> Pois ninguém tem obrigações para quem se diz desobrigado com relação a todos. Por isso, em um governo bem regulado nunca se outorgará uma exceção à lei, sob qualquer fundamento. Os cidadãos que merecerem uma homenagem do seu país devem ser recompensados com honrarias, nunca com privilégios, pois a república estará prestes a cair por terra quando alguém pensar que é possível desobedecer à Lei. Se os nobres ou os militares chegarem a adotar essa atitude, tudo estará perdido de forma irremediável. (ROUSSEAU, 2003, p. 12)[46]

[46] Percebe-se que entre a publicação de *Economia Política* em 1755 e *Do Contrato Social* em 1762, há diferença nos argumentos acerca de "privilégios" estabelecidos em lei pela vontade geral. Naquela primeira obra o autor diz que os cidadãos "nunca" devem ser recompensados com "privilégios", ao passo que na segunda obra ele admite à lei estatuir "privilégios", porém, sem indicar individualmente qual cidadão os receberia. Diante disso, consideramos que Rousseau não é contraditório a esse respeito, e sim que a questão é de termos. Tanto que na primeira obra o autor admite "recompensas com honrarias". O detalhe a ser observado é que a expressão "privilégios" usada em *Do Contrato Social* não trata de benesses, regalias ou favorecimentos a um cidadão de modo contrário às leis, mas de uma maneira de a legislação promover justiça e igualdade na sociedade civil diante da desigualdade social provocada, por exemplo, pelo acúmulo de propriedade. E o governo tem assim a atribuição, por meio de sua força pública, de realizar tais políticas de alcance do bem-estar e concretização do interesse público, traçando estratégias e diretrizes de acordo com as demandas políticas e sociais no interior do Estado.

Percebe-se que o governo somente atuará na atribuição de exceções e privilégios quando assim a lei permitir, pois um decreto executivo a esse respeito, sem previsão legal, não tem validade alguma.

Uma questão que Rousseau ainda suscita em *Economia política* é quando ocorrem na legislação pontos omissos. Desse modo, como deverá o governo atuar para executar a vontade geral? O autor responde que uma vez que o poder executivo segue a vontade geral, ela conseguirá atuar em tais casos de maneira justa e sábia, dispensando-se assim a reunião de todos cidadãos em forma de assembleia. Preleciona o filósofo que, nessas situações, "os governantes sabem perfeitamente que a vontade geral está sempre do lado mais favorável ao interesse público, ou seja, do lado mais equitativo" (ROUSSEAU, 2003, p. 13). Embora seja assim idealmente, não obstante os governantes terem ciência da vontade geral, o filósofo também compreendia que os magistrados têm igualmente uma vontade própria de corpo e como indivíduos, de modo que há o risco de colocarem tais vontades acima daquela. É nesse sentido que se pode entender os comentários de Judith Nisse Shklar sobre o governo:

> Rousseau usou o corpo político, como costumava ser usado antes, para demonstrar a necessidade do governo em uma sociedade saudável. No entanto, quando desenhou seu corpo, designou ao governo uma função corporal infinitamente menos importante que a cabeça ou a alma que tantas vezes representavam os monarcas, absolutos ou não. [...] Rousseau sabia que o governo era necessário, não menos do que ele entendia que os governantes eram os inimigos do povo. (SHKLAR, 1969, p. 197-198)[47]

Para ilustrar que os homens na sociedade civil precisam de um ente que os governe, administre o Estado e aplique a lei ao corpo político, merece citar a seguinte passagem de Rousseau ao comentar sobre a lei: "Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos a necessidade nem de governo, nem de leis" (ROUSSEAU, 1978, p. 53). Portanto, para

---

[47] "Rousseau used the body politic, as it had been so often used before, to demonstrate the necessity of government in a healthy society. However, when he drew his body he assigned to government a bodily function infinitely less important than the head or soul that had so often stood for monarchs, whether absolute or not. [...] Rousseau knew that government was necessary, no less than he understood that rulers were the enemies of the people" (SHKLAR, 1969, p. 197-198).
A autora afirma ainda que o governo de fato emerge como uma necessidade ao Estado: "O governo era, no entanto, necessário, não porque fosse legítimo, mas porque 'democracia rígida' não era possível e, talvez nem desejável, para 'os homens como são'. No entanto, apesar de toda a sua inevitabilidade, o governo não pode ser justificado positivamente". Segue o original: "Government was, however, necessary, not because it was legitimate, but because 'austere democracy' was not possible and, perhaps, not even desirable, for 'men as they are'. Nevertheless, for all its inevitability, government could not be justified positively" (SHKLAR, 1969, p. 210).

conduzir os indivíduos à sociedade civil bem-ordenada, o poder executivo torna-se necessário ao Estado.

Rousseau já havia explicado, no *Segundo Discurso*, que o governo é imprescindível à sociedade, tendo por objetivo garantir a justiça, utilidade, paz e segurança, porque é preciso conter os homens em seus vícios e, principalmente, a desigualdade provocada pela propriedade, fazendo cumprir as leis civis:

> Para compreender a necessidade desse progresso [da desigualdade à igualdade com a instituição da República regida por leis – "instituição legítima"], é preciso considerar menos os motivos do estabelecimento do corpo político do que a forma que assume na sua prática e os inconvenientes que traz consigo, pois os vícios que tornam as instituições necessárias são os mesmos que tornam inevitável seu abuso. E como – salvo a exceção única de Esparta, onde a lei velava principalmente pela educação das crianças e onde Licurgo estabeleceu costumes que quase o dispensavam de acrescentar-lhes lei – as leis, menos fortes do que as paixões, contêm os homens sem mudá-los, seria fácil provar que todo Governo que, sem se corromper nem se alterar, andasse sempre exatamente de acordo com a finalidade de sua instituição, teria sido instituído sem necessidade e que um país, no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade nem de magistrados, nem de leis. (ROUSSEAU, 1999, p. 110)

Sobre as funções e responsabilidades do corpo de magistrados, Shklar destaca:

> O governo faz cumprir a lei contra qualquer membro desviante e é responsável por todos os aspectos da política pública. É o governo que incute o patriotismo. Magistrados antigos e soldados educam os jovens. O governo protege os pobres contra os ricos e evita o acúmulo excessivo de riquezas. Ele protege a segurança e a prosperidade dos cidadãos e administra um sistema de tributação, leis agrárias e finanças públicas em geral. (SHKLAR, 1969, p. 201)[48]

Para sabermos mais sobre estas funções do governo pensadas por Rousseau, é preciso observar que, no *Contrato Social*, o autor concentra-se nas ideias gerais do poder executivo, não citando detidamente suas funções práticas. Em alguns pontos, porém, ele dá indicações sobre isso, por exemplo, quando critica os autores que confundiram os papéis da soberania e do governo:

---

[48] ["Government enforces the law against any deviant member, and it is responsible for every aspect of public policy. It is government that instils patriotism. Old magistrates and soldiers educate the young. Government protects the poor against the rich, and prevents the excessive accumulation of riches. It protects the safety and prosperity of the citizens, and it administers a system of taxation, agrarian laws and public finances in general".]

> Dividem-na [soberania] em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra em administração interior, em poder de tratar com o estrangeiro.
> Assim por exemplo, tiveram-se por atos de soberania o ato de declarar guerra e o de fazer paz, que não são, pois cada um desses atos não é uma lei, mas unicamente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei. (ROUSSEAU, 1978, p. 44-45)

Dessas atribuições do governo, Rousseau reflete que incluem, por exemplo, lidar com as desigualdades econômicas, isto é, implementar políticas capazes de reduzir e até impedir as injustiças provocadas pela propriedade:

> O que é mais necessário no governo, e talvez o mais difícil, é a rígida integridade que leva a fazer justiça estritamente para todos, e acima de tudo a proteger os pobres contra a tirania dos ricos.
> Uma das funções mais importantes do governo é impedir a extrema desigualdade das fortunas. Não retirando a riqueza dos que a possuem, mas reduzindo para todos os meios de acumulá-la. (ROUSSEAU, 2003, p. 21-22)

Desse modo, cabe ao governo tornar o corpo político próspero, conduzi-lo ao bem-estar como resultado do bem coletivo ou interesse público; executar políticas econômicas capazes de impedir as desigualdades provocadas pela propriedade; tributos proporcionais e razoáveis; uma educação pública que incute a virtude e o patriotismo nos cidadãos. Enfim, dar efetividade aos princípios do direito político: à liberdade e igualdade.

Maurizio Viroli tece argumentos sobre a preocupação de Rousseau com aquela "regra de administração legítima e segura" mencionada no início do *Contrato Social*, e sua relação com o papel do governo. Afirma o autor:

> No manuscrito de Genebra, Rousseau falara da 'máxima do governo e das regras do direito civil' e notara que 'não se trata aqui da administração deste órgão, mas de sua constituição'. As diferentes expressões usadas nas duas versões não são tão contraditórias quanto parecem. A regra que deve ser encontrada é, de fato, a regra que deve inspirar a conduta do governo. Como mostra uma análise deste texto, administração é simplesmente outro termo para a atividade do governo.
> Quando Rousseau explica que se preocupa com a constituição do corpo político e não com sua administração, ele pretende enfatizar que não deseja lidar aqui com a administração pública ou negócios privados, mas concentrar-se na ordem do Estado, isto é, nas leis políticas ou constitucionais que têm a ver com as relações entre os governados e os que governam e também as relações entre os

> diferentes órgãos administrativos do Estado. (VIROLI, 1988, p. 118-119)[49]

É essa observação que Rousseau considera na obra *Contrato Social*, onde ele pretendeu falar essencialmente dos princípios do direito político e uma ordem civil, e não somente da arte do governo, e que assim relatou em suas *Confissões*, cuja matéria era a que se ocupava com mais gosto:

> Vi que tudo se prendia radicalmente à política, e que, de qualquer modo que se procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisera que ele fosse. De forma que essa grande questão do melhor governo possível, parecia-me que se reduzia a isto: 'Qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, em suma, tomando a palavra no seu maior sentido?'. Eu supunha que esta questão se aproximara muito desta outra, se por acaso fosse realmente diferente: 'Qual é o governo que, por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei?'. E daí, 'qual é a lei?', e uma cadeia de questões da mesma importância. Eu via que isso tudo me levaria a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano, e sobretudo ao bem da minha pátria, onde eu não encontrara, na viagem que acabara de fazer, as ideias das leis e das liberdades bastante justas e bastante claras, como o desejava; e eu julgava que esse modo indireto de lhas dar seria o que mais pouparia o amor próprio dos seus membros, e o que faria com que me perdoassem ter sabido enxergar um pouco mais longe que eles. (ROUSSEAU, 2008, p. 370)

O governo, seja qual for a forma adotada, deverá ter por princípio norteador a virtude. Pontua Rousseau:

> Eis porque um autor célebre [Montesquieu] estabeleceu a virtude por princípio da república, pois todas essas condições não poderiam subsistir sem ela. Mas, por não haver feito as distinções necessárias, a esse belo espírito frequentemente faltou justeza e algumas vezes clareza, e não percebeu ele que, a autoridade soberana sendo a mesma em todos os lugares, deve o mesmo princípio vigorar em todo estado bem constituído, embora mais ou menos, é verdade, segundo a forma de governo. (ROUSSEAU, 1978, p. 85)

---

[49] ["In the Geneva manuscript, Rousseau had spoken of the 'maxim of Government and the rules of civil law' and had noted that 'it is not here a question of the administration of this body but of its constitution'. The different expressions used in the two versions are not as contradictory as they seem. The rule which must be found is, in fact, the rule which should inspire the government's conduct. As an analysis of this text shows, administration is simply another term for the activity of the government.
When Rousseau explains that he is concerned with the *constitution* of the body politic and not its *administration*, he intends to emphasize that he does not wish to deal here with the management of public or private business but to concentrate on the order of the state, that is to say, the political or constitutional laws which have to do with the relations between the governed and those who govern and also the relations between the different administrative bodies of the state."]

Para que se possa compreender melhor essas afirmações de Rousseau, é preciso analisar suas ideias acerca das diferentes formas de governo que podem servir à república.

2.2 Formas de Governo

Antes de tratar efetivamente sobre a divisão ou formas de governo, Rousseau discorre sobre o princípio que as constitui, no Cap. II do L. III, *Contrato Social*. Tal princípio tem por fundamento a soberania popular que dá legitimidade à força pública relativa do governo, e está vinculado ao número de membros que compõe o corpo do executivo, de modo que independentemente da quantidade deles e da forma adotada, deve estar de acordo com a vontade geral.

Com isso, o Estado encontra-se diante da vontade geral soberana, da vontade própria do governo e da vontade particular de cada um que compõe o poder executivo:

> Isso posto, deposite-se todo o Governo nas mãos de um só homem – temos a vontade particular e a vontade do corpo perfeitamente reunidas e esta, consequentemente, no mais alto grau de intensidade que possa conhecer.
> Ora, com é do grau da vontade que depende o uso da força e que não varie de forma alguma a força absoluta do Governo, segue-se que o mais ativo dos governos é o de um só. (ROUSSEAU, 1978, p. 80-81)

Nessa reflexão Rousseau quer demonstrar que se o poder for concentrado numa só pessoa, como é o caso da monarquia, as decisões poderão ser efetivadas com mais rapidez e força. Porém, neste caso, como veremos mais à frente, aumenta também a tendência de o governante usar sua força para usurpar a soberania, confundindo-a com sua vontade particular. Por outro lado, assevera o filósofo que "quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o Governo" (ROUSSEAU, 1978, p. 80). É nesse passo que é preciso sopesar a capacidade de ação do governo com sua retidão, isto é, seu comprometimento com o soberano e as emanações da vontade geral.

Rousseau traz para o debate a força e a vontade do próprio interior do governo em proporção à população e ao tamanho do Estado, sem deixar de pontuar a conformidade de qualquer forma de governo instituído à vontade geral, isto é, não importando o "maior ou menor número de membros", prevalecendo, portanto, sempre aquela vontade soberana. Assim, o autor conclui:

> Acabo de provar que o Governo se enfraquece à medida que os magistrados se multiplicam, e provei, mais acima, que, quanto mais numeroso for o povo, tanto mais a força repressora deverá aumentar. [...], ou seja, que quanto mais o Estado crescer, mais o Governo deve contrair-se, de modo que o número de chefes diminua em razão do aumento do povo. (ROUSSEAU, 1978, p. 81)

A preocupação de Rousseau é em estabelecer uma sociedade civil bem-ordenada, de modo que independentemente do tipo de governo, a vontade geral prevaleça. Concernente a isso, o filósofo faz uma ressalva importante:

> Ademais, só me refiro aqui à força relativa do Governo e não à sua retidão. [...]. Assim se perde de um lado o que se pode ganhar de outro, e a arte do Legislador está em saber fixar o ponto em que força e vontade do Governo, sempre em proporção recíproca, se combinem na relação mais vantajosa para o Estado. (ROUSSEAU, 1978, p. 81-82)

Por conseguinte, a despeito da quantidade de seus membros, deve-se exigir que o governo seja reto em sua força pública, justo na aplicação da lei, útil à comunidade, enfim, legítimo e conforme a vontade geral. Assim, cabe ao soberano instituir não o melhor governo em absoluto, mas o mais vantajoso ao Estado em questão. Esclarece Rousseau: “Em todos os tempos, discutiu-se muito sobre a melhor forma de governo, sem considerar-se que cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros” (ROUSSEAU, 1978, p. 83).

Nesse mesmo sentido, o filósofo reforça sua tese da legitimidade do governo ao argumentar que a república é todo Estado regido por leis, não importa qual forma de administração seja instituída. Comenta em nota de rodapé:

> Por essa mesma palavra [República] não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república. (ROUSSEAU, 1978, p. 55)

A esse propósito, Helena Esser dos Reis escreve:

> República, portanto, diz respeito à forma do soberano, poder legislativo; administração é governo ou poder executivo [...]
> Não se trata apenas de uma forma de governo, mas independente dela, trata-se do corpo do povo, sem exceção, ser o responsável pela determinação das leis às quais estarão submetidos enquanto membros

> do Estado. Por meio do exercício da cidadania a liberdade e igualdade civil e política são asseguradas. (REIS, 2018, p. 169-170)

Dessa maneira, Rousseau divide as formas simples de governo em *democracia*, *aristocracia* e *monarquia*, refletindo que "dessas três formas combinadas pode resultar uma multidão de formas mistas, cada uma das quais é multiplicável por todas as formas simples", e conclui "que em geral o Governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes" (ROUSSEAU, 1978, p. 83). No *Segundo Discurso*, o autor já havia tecido algumas ponderações a esse respeito:

> As várias formas de governo têm sua origem nas diferenças mais ou menos profundas encontradas entre os particulares por ocasião da instituição. Um homem era eminente pelo poder, pela virtude, riqueza ou crédito; só ele foi eleito magistrado e o Estado tornou-se monárquico. Se inúmeros homens, quase iguais entre si, se sobrepunham aos demais, eram eleitos conjuntamente e fez-se uma aristocracia. Aqueles entre os quais a fortuna ou os talentos eram menos desproporcionais e se encontravam menos distanciados do estado de natureza, tornaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia. O tempo demonstrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram a senhores. Os cidadãos quiseram conservar sua liberdade, os súditos só pensaram em arrancá-la de seus vizinhos, não podendo conceber que outros gozassem de um bem do qual eles próprios não mais gozavam. Em uma palavra, de um lado ficaram as riquezas e as conquistas, e, de outro, a felicidade e a virtude. (ROUSSEAU, 1999, p. 109)

Portanto, antes de tudo, deixa-se claro que Rousseau não elenca ou escolhe a melhor forma de governo a ser adotada. Todavia, como se verá à frente, dá algumas razões de preferência pela aristocracia eletiva ou "propriamente dita". Sua posição, como se verá, é que este governo seja legítimo, tendo a soberania popular como sua fonte de instituição.

2.2.1 Da Democracia

Rousseau conceitua a democracia como a forma de governo em que todo o povo, ou a maior parte dele, é membro desse corpo de magistrados. Assim, há na democracia a acumulação do povo como depositário da vontade geral soberana e como aplicador dessa mesma vontade. Ele mesmo legisla e administra o Estado, decidindo sobre todos

os assuntos públicos. Não há intermediadores entre soberano e súditos, senão o próprio povo.

A questão que se suscita é se não haveria problemas nesse acúmulo dos poderes legislativo e executivo, pois a vontade geral e as vontades particulares tornam-se passíveis de se confundirem, de maneira que estas tomem o lugar daquela. Dessa forma, Rousseau inicia suas reflexões sobre a democracia no *Contrato Social*, L. III, Cap. IV:

> Aquele que faz a lei sabe, melhor do que ninguém, como ela deve ser posta em execução e interpretada. Parece, pois, que não se poderia ter uma constituição melhor do que aquela em que o poder executivo estivesse jungido ao legislativo. No entanto, justamente isso torna o Governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, porque o príncipe e o soberano, não sendo senão a mesma pessoa, formam por assim dizer um Governo sem Governo. (ROUSSEAU, 1978, p. 83)

O filósofo apenas expressa com ressalvas a tese de que não haveria constituição melhor de governo do que quando se tem a união entre legislativo e executivo. Contudo, tal fato não convém a uma ordem civil legítima e segura, porque os efeitos disso, como o próprio autor argumenta, tendem a ser prejudiciais.

É interessante comparar os conceitos de democracia que Rousseau expõe no *Segundo Discurso* e no *Contrato Social*. Tem-se no primeiro, como citado mais acima, que o filósofo atribui a origem da democracia a uma igualdade econômica, onde as diferenças entre as fortunas são "menos desproporcionais", portanto, o direito e a lei não são definidos de acordo com a vontade dos ricos sobre os pobres. Ao passo que no *Contrato Social* ele avança para estabelecer uma igualdade civil, isto é, perante a lei e de acordo com o pacto social que toma os homens em sua igualdade e liberdade, sem diferenças. Portanto, o governo democrático é o mais participativo possível, pois engloba todo ou a maior parte do povo.

No entanto, como advertido por Rousseau, é preciso distinguir as coisas, isto é, o objeto do exercício da vontade geral e o do poder executivo. Assim, diz o filósofo: "Não será bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetivos particulares. Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos" (ROUSSEAU, 1978, p. 83-84). Isso apresenta um problema para o governo democrático: aumenta os riscos de que vícios das vontades particulares corrompam a vontade geral, de maneira que as deliberações públicas se voltem para os interesses privados.

Além disso, esse governo democrático, ao se desviar da vontade geral, pode manipular a legislação em prol de interesses pessoais dos magistrados. Entretanto, argumenta Rousseau: “o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares. Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma” (ROUSSEAU, 1978, p. 84).

É com tais reflexões que Rousseau é enfático e claro em afirmar que “Tomando-se o termo a rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1978, p. 84). As principais razões disso decorrem de circunstâncias práticas: “Não pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração” (ROUSSEAU, 1978, p. 84). Pois há dificuldades, por exemplo, territoriais para reunir todo o povo para deliberar e decidir, e o liame social não é garantido quando todos não se conhecem. A deliberação pode se estender por demais e gerar dúvidas e incertezas à vontade geral. É nesse sentido que Rousseau expõe sobre os problemas do governo democrático:

> Além disso, quantas coisas, difíceis de reunir supõe esse Governo! Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil de reunir o povo e onde cada cidadão possa conhecer os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo. (ROUSSEAU, 1978, p. 85)

Rousseau ainda elenca mais circunstâncias adversas para a instituição do governo democrático e que lhe são inerentes:

> Acrescentemos que não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original. (ROUSSEAU, 1978, p. 85)

Revela-se assim o quão frágil é o governo democrático, que sob a igualdade civil é sempre sujeito às intervenções das vontades particulares não apenas na soberania, como também no exercício do poder executivo, as quais se tornam ambiciosas em fazer

prevalecer seus interesses privados, subvertendo a vontade geral e provocando, desse modo, a corrupção do corpo político e a instabilidade do Estado.

Não é por acaso ou de se estranhar que Rousseau manifesta que “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1978, p. 86). Pois os homens podem ser tomados por paixões exageradas e vícios, por isso, precisam de uma ordem civil legítima e segura capaz de fazê-los obedecer à lei e se submeterem a uma autoridade soberana, assim como a um governo legítimo e com força legal suficiente para deles exigirem os compromissos recíprocos assumidos.

Diante disso, Helena Esser dos Reis pergunta:

> Como entender, então, que Rousseau seja amplamente saudado como um democrata radical? Seguramente não devemos entender esta afirmação considerando o sentido estrito com o qual o próprio Rousseau emprega o termo, qual seja, o sentido de forma de governo. Pois, governo nada mais é do que ‘corpo intermediário [...]’. Se Rousseau, apesar de utilizar o termo democracia como forma de governo e afirmar claramente que esta forma não convém à humanidade, é considerado um democrata radical, tal consideração advém de uma conotação que esta palavra adquiriu – posteriormente à Rousseau – mais ampla do que apenas forma de governo. Do nosso ponto de vista, esta nova concepção já está presente no texto de Rousseau (ainda que ele mesmo não a explicite deste modo), e transparece no Contrato Social (livro 2, cap. 11) quando afirma que ‘o maior de todos os bens, o qual deva ser finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade’. (REIS, 2018, p. 154-155)

A ideia posta pela comentadora é que a democracia se tornou um regime político identificado com a garantia da liberdade e da igualdade como objetivo da associação política. É necessário, para isso, que a função de aplicar a lei e administrar o corpo político dirija-se a estes princípios, pois são fundantes e objetivos do contrato social. Isso deve estar presente não só no governo democrático, como definido de modo mais estrito por Rousseau, mas em todas as outras formas de governo legítimas. Assim visto, o governo democrático, além de sua estrutura de função na organização política-administrativa no Estado, pode ser confundido com a potência legislativa.

2.2.2 Da Aristocracia

No governo aristocrático analisado por Rousseau, o corpo de magistrados é composto de poucos membros. O filósofo classifica a aristocracia em três tipos: *natural*,

eletiva e *hereditária*. Salienta ser conveniente aos Estados médios em seu território e população. Além disso, indica preferência por uma aristocracia eletiva, como veremos. Para apresentar esses diferentes tipos, ele descreve a sua formação:

> As primeiras sociedades se governaram aristocraticamente. Os chefes de família deliberavam entre si sobre os assuntos públicos. Os moços cediam sem relutância à autoridade da experiência. Dá os nomes de *padres, anciães, senado* e *gerontes*.
> À medida que, porém, que a desigualdade da instituição prevaleceu sobre a desigualdade natural, a riqueza ou o poder foram preferidos à idade, e a aristocracia tornou-se eletiva. Por fim, sendo o poder transmitido com os bens dos pais aos filhos, tornou hereditário o Governo e houve senadores com vinte anos. (ROUSSEAU, 1978, p. 86)

No mesmo sentido, no *Segundo Discurso* ele havia dissertado que:

> Os antepassados dos hebreus, os gerontes de Esparta, o senado de Roma e a própria etimologia da palavra de nossa língua *seigneur* [Conselho de anciãos] mostra como outrora a velhice era respeitada. Quanto mais as eleições recaíam sobre homens de idade avançada, tanto mais se tornavam frequentes e as dificuldades ainda mais se faziam sentir: as tramas apareceram, as facções se formaram, os partidos se exasperaram, as guerras civis se atearam, enfim, sacrificou-se o sangue dos cidadãos à pretensa felicidade do Estado e se esteve a ponto de cair na anarquia dos tempos anteriores. A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias, o povo, já acostumado com a dependência, com a calma e as comodidades da vida, e já incapaz de quebrar seus grilhões, consentiu em deixar aumentar a sua servidão para assegurar sua tranquilidade. (ROUSSEAU, 1999, p. 109)

Percebe-se assim que, nas duas obras, Rousseau explana as mudanças históricas do governo aristocrático, por meio das quais os que ocuparam o corpo do governo decidiram, por interesses próprios, tornar um patrimônio particular de suas famílias. Por isso, ele indica ser preferível uma aristocracia cujos governantes sejam escolhidos pelo povo:

> Há, pois, três tipos de aristocracia: natural, eletiva e hereditária. A primeira só convém a povos simples; a terceira é o pior de todos os governos. A segunda é o melhor: é a aristocracia propriamente dita.
> Além da vantagem da distinção dos dois poderes, possui a da escolha de seus membros; pois no governo popular todos os cidadãos nascem magistrados, mas este os limita a um pequeno número e eles só podem ser escolhidos por eleição, meio pelo qual a probidade, as luzes, a experiência e todas as demais razões de preferência e de estima

> pública constituem outras tantas novas garantias de que seremos sabiamente governados.” (ROUSSEAU, 1999, p. 85-86)

Reflete Rousseau que a eleição dos magistrados possibilita que bons cidadãos sejam designados, com a virtude necessária para compreender e fazer prevalecer a vontade geral, aplicando a lei de maneira justa:

> Em uma palavra, a melhor ordem e a mais natural é que os mais doutos governem a multidão, quando se tem certeza de que o fazem visando o benefício dela e não o seu. Não se deve multiplicar em vão os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor. (ROUSSEAU, 1978, p. 87)

Visualiza-se então que, diferentemente do que ocorre na democracia, na aristocracia a soberania e o governo estão de fato separados. Nela o povo exerce seu sufrágio não só quando edita as leis, mas também na escolha daqueles que irão administrar o Estado, participando diretamente na determinação de quem são os indivíduos com capacidade para governar.

Para desenvolver suas ideias, Rousseau destaca que no governo aristocrático eletivo existem “motivos de preferência e estima pública” para a escolha daqueles melhores a ocupar o poder executivo, pois

> se a aristocracia exige algumas virtudes menos que o Governo popular, exige ainda outras que lhe são próprias, como a moderação entre os ricos e contentamento entre os pobres, pois parece que nelas estaria deslocada uma igualdade rigorosa, que nem em Esparta foi observada.
> [...] É conveniente, pelo contrário, que uma escolha oposta ensine algumas vezes ao povo que há, no mérito dos homens, motivos de preferência mais importantes do que a riqueza. (ROUSSEAU, 1978, p. 87-88)

Entretanto, Rousseau adverte, em nota de rodapé do L. III, Cap. V do *Contrato Social*, sobre a necessidade de o procedimento de escolha ser bem definido pelo soberano para fins de legitimidade do governo: “É muito importante regulamentar pelas leis a forma de eleição dos magistrados, pois, abandonando-a à vontade do príncipe, não pode evitar cair na aristocracia hereditária, como aconteceu às repúblicas de Veneza e de Berna” (ROUSSEAU, 1978, p. 87).

Ao comentar sobre as eleições em *Contrato Social*, L. IV, Cap. III, Rousseau reforça sua posição favorável à aristocracia eletiva, privilegiando assim a separação

entre o legislativo e o executivo. Disserta o autor que "Se considerarmos que a eleição dos chefes constitui função do Governo, e não da soberania [...]. Na aristocracia, o príncipe escolhe o príncipe, o Governo se se conserva por si mesmo; nela, cabem melhor os sufrágios" (ROUSSEAU, 1978, p. 122-123). O raciocínio de Rousseau sobre esta forma de aristocracia é que a eleição do corpo de magistrados não se trata de um ato da soberania. Não é uma assembleia popular para expressar a vontade geral na aprovação de leis. Os cidadãos apenas se reúnem para votar e escolher seus governantes, ou seja, assumem a função própria de governo para escolher quem irá governar e administrar o Estado ("o príncipe escolhe o príncipe"). E uma vez escolhido o governante este logo assume o poder executivo. Não se tem, portanto, um procedimento interno e exclusivo do corpo de magistrados com riscos de monopolizarem tal processo eletivo e, assim, por si só, em sua vontade própria de corpo, decidir e escolher apenas quem lhes interessar para compor o governo[50].

---

[50] Ao postular uma aristocracia eletiva, Rousseau faz objeções aos casos concretos dos governos de Veneza e Genebra, os quais não tinham participação popular em seu corpo: "É um erro considerar o Governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se lá o povo de modo algum participa do governo, a nobreza é o próprio povo. Uma multidão de pobres de barnabotes nunca se achegou a qualquer magistratura, e de sua nobreza só tem o vão título de Excelência e o direito de assistir ao grande Conselho. Nesse grande Conselho, tão numeroso quanto o nosso Conselho Geral de Genebra, os ilustres membros não têm mais privilégios do que os nossos simples cidadãos. É certo que, pondo-se de parte a extrema disparidade das duas repúblicas, a burguesia de Genebra representa o patriciado veneziano; nossos nativos e habitantes representam os citadinos e o povo de Veneza; nossos camponeses, os súditos da terra firme; enfim, de qualquer modo que se considere essa república, abstração feita do tamanho, seu Governo não tem mais aristocracia do que o nosso" (ROUSSEAU, 1978, p. 123).
Ainda para refletir sobre o sufrágio e a eleição, isto é, a participação popular em escolher seus governantes e oferecer legitimidade ao governo, mesmo em uma aristocracia eletiva, Pierre Rosanvallon comenta como isso se desenvolveu após Rousseau com sentidos democráticos, isto é, por ser o exercício e expressão da soberania popular: "O próprio termo democracia começou a ser usado em sentido ampliado na década de 1820. Embora ainda estivesse associado à noção de soberania popular, adquiriu uma conotação mais sociológica. Também foi entendido para descrever a qualidade do vínculo entre governo e sociedade, com referência à interação contínua e desimpedida entre os dois. A mobilização com o propósito de alcançar o sufrágio universal mais tarde, nas décadas de 1880 e 1890, estabeleceria outro conjunto de prioridades, mudando o foco principal de volta para 'le sacre du citoyen' ou o exercício 'sagrado' do direito de voto. Uma vez que esse direito foi firmemente estabelecido, no entanto, a decepção inicial com o resultado levou a novas perguntas sobre o significado da democracia - por todos os lados. Os socialistas denunciaram a 'democracia formal' do eleitor individual, após a condenação de Marx das consequências de separar o cidadão do 'homem social'. Os republicanos ficaram alarmados com o aumento do populismo e a consequente ameaça de que a democracia pudesse se voltar contra si mesma. Assim, uma nova rodada de reflexão sobre o significado da democracia começou. Na França, os principais filósofos republicanos, principalmente Alfred Fouillée e Charles Renouvier, defenderam um retorno a uma abordagem liberal prudente: esforços sérios devem ser feitos para educar as pessoas e garantir que as instituições sejam atendidas por funcionários com as habilidades necessárias. Em toda a Europa, alguns pediram que a democracia fosse substituída por uma aristocracia representativa dos sábios" (ROSANVALLON, 2011, p. 212-213). [The very term democracy thus began to be used in an expanded sense in the 1820s. Although it was still associated with the notion of popular sovereignty, it acquired a more sociological connotation. It was also understood to describe the quality of the bond between government and society, with reference to ongoing unimpeded interaction between the two. Mobilization for the purpose of achieving universal suffrage would later, in the 1880s and 1890s, establish yet another set of priorities, shifting the primary focus back to "le sacre du citoyen," or the "sacred" exercise of the right to vote. Once that right was firmly established, however, initial

2.2.3 Da Monarquia

Como visto mais acima, Rousseau preocupa-se em estabelecer legitimidade política e jurídica ao governo, isto é, que sua fonte de instituição e atuação seja a vontade geral soberana. Assim, boa parte do que o filósofo discorre sobre a monarquia em *Do Contrato Social*, L. III, Cap. VI, visa a mostrar objeções às monarquias absolutistas que existiam na época, nas quais a soberania era atribuída aos reis. Portanto, elas não constituíam repúblicas no sentido posto nessa obra. Assim, Rousseau não poupa críticas ao governo monárquico que concentrava todo o poder político nas mãos de uma só pessoa, a qual sobre tudo decidia, legislava, administrava, julgava e interpretava as leis no Estado.

Rousseau inicia suas reflexões afirmando que, ao passo que nos governos democrático e aristocrático o poder executivo estava em um corpo coletivo de magistrados, no governo monárquico estará unicamente numa pessoa, a qual acumulará a unidade moral e física desse corpo, que ela representa, sendo dotada de todo a sua força.[51] Desse modo, tal governo é mais vigoroso se comparado às outras administrações, mas isso traz riscos importantes, como o filósofo adverte, quando esta concentração do poder se junta ao distanciamento do rei em relação à comunidade, e ele faz da sua vontade particular o domínio sobre todo o Estado, sem estabelecer o mínimo de vínculo e fundamento na vontade popular. Desse modo pontua o autor:

> a vontade do povo, a vontade do príncipe, a força pública do Estado e a força particular do Governo, correspondem todas ao mesmo móvel [monarca]; todos os recursos da máquina estão na mesma mão, tudo se dirige para o mesmo objetivo; não há movimentos opostos que se anulem reciprocamente e não se pode imaginar qualquer espécie de constituição na qual um menor esforço produza ação mais considerável. [...] um monarca hábil governando, de seu gabinete, vastos Estados e fazendo tudo mover-se, embora parecendo imóvel. (ROUSSEAU, 1978, p. 88)

---

disappointment with the result led to renewed questions about the meaning of democracy—on all sides. Socialists denounced the "formal democracy" of the individual voter, following Marx's condemnation of the consequences of divorcing the citizen from "social man." Republicans became alarmed by the rise of populism and the consequent threat that democracy could turn against itself. Thus a new round of reflection on the meaning of democracy began. In France, the leading republican philosophers, most notably Alfred Fouillée and Charles Renouvier, advocated a return to a prudent liberal approach: serious effort should be made to educate the people and to ensure that institutions were staffed by functionaries with the requisite abilities. Throughout Europe some called for democracy to be replaced by a representative aristocracy of sages.]

[51] Aqui, deve ser reforçada a ideia defendida por Rousseau de que apenas a força do Estado pode ser representada, não, porém, a sua vontade.

Esse é o poderio enorme do monarca, cuja ação alcança todo o território e povo do Estado prescindindo de qualquer contato permanente com os súditos. O resultado disso, reflete Rousseau, é que "Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor, não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais facilmente domine as outras" (ROUSSEAU, 1978, p. 88-89).

Rousseau entende que "Pelas relações gerais, achamos que a monarquia só convém aos grandes Estados" (ROUSSEAU, 1978, p. 89-90). Esse entendimento baseia-se na ideia de que a concentração do poder executivo seria necessária a fim de o governante possuir força suficiente para impor o cumprimento das leis seja sobre uma população bastante numerosa, seja sobre um extenso território. A objeção de Rousseau, entretanto, é que a fonte do poder político é exclusivamente fundamentada no povo e, uma vez concentrada no rei, este a confunde com sua vontade particular. Nesses países, escreve o autor, há: "uma grande distância entre o príncipe e o povo, e falta coesão ao Estado. Para constituí-la, necessitam-se, pois, ordens intermediárias; precisa-se dos príncipes, dos grandes, da nobreza para desempenhá-las" (ROUSSEAU, 1978, p. 89). Cria-se assim uma estrutura administrativa de governo com subordinados ao monarca para fazer chegar suas ordens a todo povo. E sobre isso Rousseau raciocina que "É difícil, porém, que um grande Estado seja bem governado e, mais ainda, que o seja por um único homem. Todos sabemos, ainda, o que acontece quando os reis designam substitutos seus" (ROUSSEAU, 1978, p. 90).

A estrutura administrativa sob "ordens intermediárias" é vista por Rousseau como mecanismo para ocupar os cargos públicos no governo monárquico por pessoas ausentes de capacidades úteis ao bem comum. Tais cargos geralmente são preenchidos, como verifica o autor, pela nobreza e não pelo povo. Logo, o bem coletivo está prejudicado frente aos interesses próprios do monarca e dos nobres.

Consequentemente, reforça o filósofo, enquanto num governo legítimo, republicano (regido por leis), a vontade popular, pelo sufrágio, escolhe indivíduos hábeis para governar, nas monarquias os homens postos a governar

> não passam, comumente, de pequenos trapalhões, pequenos intrigantes, cujos pequenos talentos, que nas cortes facilitam o acesso aos grandes postos, só servem para mostrar ao público, assim que ascendem, sua inépcia. O povo se engana muito menos nessa escolha do que o príncipe, e um homem de verdadeiro mérito é tão raro no ministério, quanto um idiota à testa de um governo republicano. (ROUSSEAU, 1978, p. 90)

Diante dessa capacidade exigida do rei para governar e do tamanho do Estado, Rousseau destaca nessa passagem do *Contrato Social* que "Seria preciso, por assim dizer, que um reino se expandisse ou se comprimisse em cada reinado, de acordo com a capacidade do príncipe, enquanto, tendo os talentos do senado medidas mais fixas, pode o Estado guardar limites constantes e a administração não ir menos bem" (ROUSSEAU, 1978, p. 91). O desejável para a república é que o tamanho do reino fosse de acordo com o talento e habilidade do governante, e não o território aumentar e diminuir sua extensão quando de um novo governo, pois a estabilidade do Estado torna-se frágil.

Diante disso, Rousseau identifica inconvenientes nesse governo que o tornam distante do interesse coletivo. Eles incluem não apenas a falta de capacidade do príncipe e de seus representantes para administrar, como também dificuldades ligadas à eleição do monarca e às inconstâncias entre os sucessores, e até mesmo à educação dada aos reis. Ao analisar o caso das sucessões dos monarcas, a fim de assegurar segurança e tranquilidade ao Estado, o filósofo ressalta que se aceitaram monarquias hereditárias, uma vez que a eleição de um rei oferece condições de surgimento de facções e corrupção política. Entretanto, pergunta Rousseau:

> Que se faz para prevenir os males? Em certas famílias, tornaram-se hereditárias as coroas e estabeleceu-se uma ordem de sucessão que previne qualquer disputa capaz de surgir com a morte dos reis. Isso quer dizer que, substituindo o inconveniente das eleições pelos das regências, se preferiu uma tranquilidade aparente a uma administração sábia e mais se desejou o risco de aceitar como chefes crianças, monstros e imbecis, a ter de discutir sobre a escolha de bons reis. (ROUSSEAU, 1978, p. 91)

Como salientado pelo filósofo, o governo monárquico não é assim caracterizado pela habilidade e prudência daquele que o compõe, uma vez que é ocupado por "trapalhões" e "intrigantes" dotados de privilégios, e não de faculdades requeridas para a boa administração pública. Exemplo disso, cita Rousseau, é que as sucessões de um monarca para outro não se comprometem com a continuidade do que outrora se empreendia, ou seja, projetos de interesse público são preteridos de acordo com a vontade privada de quem assume o trono. Disserta o autor:

> Uma consequência dessa falta de coerência é a inconstância do Governo real que, dirigindo-se às vezes num sentido e logo depois do outro, segundo o caráter do príncipe que reina ou das pessoas que reinam por ele, não pode manter por muito tempo um objetivo fixo nem uma conduta consequente. Essa variação leva o Estado a saltar

> sempre de uma máxima para outra, de um para outro projeto [...] a máxima comum a todos os ministros e a quase todos os reis é de tomar em todos os assuntos posição contrária à de seu predecessor. (ROUSSEAU, 1978, p. 91-92)

Como se isso não bastasse, também há o problema da educação do monarca: "Tudo concorre para privar de justiça e de razão um homem elevado à posição de comandar os demais. Diz-se que é muito trabalhoso ensinar aos jovens príncipes a arte de reinar; não parece trazer-lhes proveito tal educação. Seria melhor começar por ensinar-lhes a arte de obedecer" (ROUSSEAU, 1978, p. 91). Nessa exposição, Rousseau reflete sobre a importância da virtude do governante, isto é, sobre dotá-lo de razão e justiça, e não simplesmente ensiná-lo a mandar em seus semelhantes ou enxergá-los como inferiores. Por isso, é preciso que, primeiro, aprenda a obedecer a fim de tomar consciência de seus deveres cívicos, para somente depois compreender como deve governar. Mas a educação comumente dada aos reis é outra e, portanto, faz-se inútil ao bem comum.

Contudo, dessas reflexões que Rousseau desenvolve no *Contrato Social*, indaga-se: quais são as contribuições e qualidades que permitem considerar o governo monárquico como uma forma legítima? Deve-se refletir então que esse governo seja republicano, isto é, tenha a lei, e não a vontade de uma pessoa, como prevalecente e ordenadora de toda ordem civil, pois ela é de ordem da vontade geral, comprometida com a felicidade pública da comunidade. É sobre esse comprometimento que Rousseau faz alguns apontamentos acerca da monarquia em seu conto *A Rainha Fantasiosa*. O filósofo mostra como rei pode contribuir com seu povo e torná-lo feliz.

No conto narrado pelo personagem Jalamir ao druida, espécie de aconselhador, o Estado, sob um governo monárquico, tinha um rei chamado Fênix que possuía enorme afeição[52] por seu povo e buscava sempre estar próximo dele. Era um homem extraordinário e dedicado à nação:

---

[52] Em *Contrato Social*, refletindo sobre o governo monárquico e o amor dos súditos ao rei, Rousseau expõe denúncia aos governos absolutistas: "Os reis querem ser absolutos e, à distância, gritam-lhes que o melhor meio de sê-lo é fazer-se amar por seus povos. Essa máxima é muito bonita e mesmo, em certos aspectos, muito verdadeira: infelizmente, porém, sempre mofarão dela nas cortes. Sem dúvida, o poder que se origina do amor dos povos é o maior dos poderes, mas é precário e condicional; os príncipes jamais se contentarão com ele. Os melhores reis querem ser maus, caso lhes agrade, sem deixar de ser senhores. Será grato a um pregador político. Dizer-lhes que, sendo sua força a do povo, seu maior interesse estará em ser o povo florescente, numeroso, temível. O seu interesse pessoal estará principalmente em ser o povo fraco, miserável, e nunca possa oferecer-lhes resistência" (ROUSSEAU, 1978, p. 89).

> Havia, portanto, um rei que amava seu povo e que, consequentemente, era adorado por ele. Ele havia empregado todos os seus esforços para encontrar ministros igualmente bem intencionados, mas, tendo reconhecido enfim a loucura de uma tal busca, ocupou-se da tarefa de fazer totalmente sozinho todas as coisas que podia subtrair à atividade nociva deles. Como estava corajosamente obstinado no bizarro projeto de tornar seus súditos felizes, ele agia de acordo, e uma conduta tão singular fazia-o passar por um ridículo inesquecível entre os nobres. O povo o bendizia, mas na corte ele passava por louco. Fora isto, não carecia de méritos. (ROUSSEAU, 2004, p. 105)

Era um rei que conduzia seu governo com prudência e sensatez. Todavia, sua esposa, a rainha Fantasiosa, era uma pessoa com qualidades bem diferentes, como se lê no conto: "Se esse príncipe era extraordinário, tinha uma esposa que não o era menos. Viva, distraída, caprichosa, louca na cabeça, sábia no coração, boa por temperamento, maldosa por capricho, eis em poucas palavras o retrato da rainha" (ROUSSEAU, 2004, p. 105). Tais características são ainda mais evidenciadas logo que a rainha se descobre à espera de um filho do rei, sem saber então se seria um menino ou uma menina. O imbróglio com reflexos no corpo político está envolto no sexo e nas características da criança como herdeira do monarca, o qual preocupava-se em ter um sucessor capaz de governar bem, embora a rainha somente se importasse com atributos de outra natureza[53]. Mas para a surpresa de ambos, nasceram gêmeos, um de cada sexo. Narra o autor:

> Esse duplo acontecimento trouxe uma grande alegria a todo o povo, e o acalmou ao menos por um tempo quanto ao pavor de faltarem senhores.
> A rainha pretendia decidir sozinha, à sua fantasia, o caráter de toda a sua família, e o bom príncipe, que sentia toda a importância de uma semelhante escolha, não desejava abandoná-la ao capricho de uma mulher da qual ele adorava as loucuras sem as compartilhar. Fênix queria filhos que se tornassem um dia pessoas sensatas; Fantasiosa achava melhor ter filhos belos, e contanto que eles brilhassem aos seis anos, ela se constrangia muito pouco de que fossem estúpidos aos trinta.
> O rei aprovou um expediente que proveria o essencial colocando a salvo dos bizarros desejos da rainha o herdeiro presuntivo da coroa. (ROUSSEAU, 2004, p. 111; 113)[54]

---

[53] Ora, vê-se nas monarquias absolutistas certa confusão entre o público e o privado. Às vezes provocada pela vontade particular do rei naqueles assuntos, ou também pertinentes à própria vida familiar do reino, por exemplo, filhos e sucessões hereditárias, as quais refletem na estabilidade do Estado e do governo.

[54] Tal expediente aprovado pelo rei Fênix era de acordo com os dons que a Fada Discreta se dispôs a dotar magicamente as crianças, dando-lhes as qualidades desejadas pelos pais. Assim escreve Rousseau: "Mas, como vós [rei e rainha] deveis conhecer melhor do que eu as qualidades que convêm à felicidade de vossa família e de vosso povo, escolhei vós mesmos e fazei assim, em um só ato de vontade sobre cada um de vossos dois filhos, o que vinte anos de educação raramente fazem na juventude e o que a razão faz

O autor ainda narra como se resolveu a questão das qualidades pelas quais os filhos dos reis se destacariam, qualidades que se explicitavam nos respectivos nomes escolhidos, Capricho para a menina e Razão para o menino, tendo, portanto, efeitos no Estado e no governo empreendido:

> e a despeito das bizarrices da rainha, tudo se achou na ordem natural. Alçado ao trono após a morte do rei, Razão fez muito de bem e pouco barulho. Procurando antes cumprir seus deveres que adquirir reputação, ele não fez guerra aos estrangeiros nem violência a seus súditos, e recebeu mais bendizeres do que elogios. Todos os projetos feitos no reinado precedente foram executados no dele, e ao passar da dominação do pai para a do filho, o povo foi duas vezes feliz crendo não ter mudado de senhor. A princesa Capricho, após ter feito perder a vida ou a razão a multidões de amantes ternos e gentis, casou-se enfim com um rei vizinho que ela preferiu porque ele portava o mais longo bigode e saltava melhor em um pé só. (ROUSSEAU, 2004, p. 116)

Rousseau manifesta, nesse conto de fadas, uma monarquia cujo rei desejava a felicidade e o bem-estar de seus súditos. Dotado de razão, sabedoria, prudência e sensatez, sabia contornar, em razão de suas virtudes, os problemas que poderiam surgir. Mas é preciso notar que o filósofo não subordina o rei Fênix à soberania popular, como na monarquia analisada no *Contrato Social*. Não se trata nesse conto, portanto, de um Estado republicano, embora o rei tivesse zelo por seu povo. Nesse contraponto literário com a realidade da realeza de sua época, Rousseau evidencia aos leitores o quão distante estavam os governantes de como deveriam agir à frente dos assuntos públicos, mediante um exemplo fictício de dedicação e bom senso, de boa relação do governo com o povo, de capacidade de conduzir o Estado com equilíbrio e justiça.

No ideal político que Rousseau apresenta no *Contrato Social*, a monarquia é uma das formas de governo a serem empregadas pela república. Não se trata, a partir dessa obra, de um Estado cujo soberano seja o rei, mas de um poder executivo submisso

---

apenas em uma idade avançada. [...] Logo, o caráter dos recém nascidos não foi mais do que o pretexto da disputa, e não era questão de se ter razão, mas de se trazer um e o outro à razão. Enfim, Discreta imaginou um meio de ajustar tudo sem prejudicar ninguém, isto é, que cada um dispusesse à sua vontade da criança de seu sexo" (ROUSSEAU, 2004, p. 113). Mais à frente, nesse conto alinhado com sua preocupação acerca daqueles que ocupam os cargos de monarca sem capacidades para tanto, Rousseau escreve: "Os doutores exporão com ênfase as consequências de um tal exemplo [de rei insensato, caprichoso, sem talento e capacidade] e provarão que vale mais que o povo obedeça cegamente aos fanáticos que o azar pode lhes dar por mestres do que escolher ele mesmo chefes sensatos; que ainda que se interditasse a um louco o governo de seus próprios bens, é bom deixar-lhe a suprema disposição de nossos bens e vidas; que o mais insensato dos homens é ainda preferível à mais sábia das mulheres; e que se o macho ou o primogênito fosse um macaco ou um lobo, seria necessário, em boa política, que uma heroína ou um anjo que nasceu depois obedecesse às vontades dele" (ROUSSEAU, 2004, p. 115).

ao povo. A legitimidade dada pela soberania ao governo pode-se ver nas objeções que Rousseau faz a Grotius quando este tenta realizar a defesa da monarquia absolutista: "Grotius, refugiado em França, descontente com sua prática e desejando agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis, com a melhor arte possível" (ROUSSEAU, 1978, p. 46)[55]. Enfim, o governo monárquico segue como legítimo desde que se submeta às leis da vontade geral.

Rousseau não quer ver uma monarquia como uma sociedade de corte, com distinção de status social, repleta de privilégios, aparências e poderes inúteis ao Estado, cuja administração é ocupada por desigualdades de nobreza tendo por finalidade também benefícios pecuniários. Um governo assim não possui competência para administrar o Estado sendo, desse modo, naturalmente tendente à corrupção moral e política, pois suas vontades particulares são contrárias ao interesse e voz do povo, uma vez que não seguem nem decidem de acordo com a vontade geral.

2.2.4 Dos Governos Mistos

Ao tratar dos governos mistos no *Contrato Social*, L. III, Cap. VII, Rousseau afirma que "falando-se com propriedade, não há Governo simples" (ROUSSEAU, 1978, p. 93). Contudo, tal proposição significa que todas as formas de governo, portanto, são mistas, ou que todos os governos se combinam entre si? Responde-se, como reflete Rousseau, que cada forma de governo deve ser adequada às circunstâncias de cada povo, isto é, de acordo com seus costumes, leis, território, clima, opiniões e hábitos. Não há um governo ideal e geral para todos.

Assim, é necessário ao funcionamento do governo "que um chefe único tenha magistrados subalternos; é necessário que um Governo popular tenha um chefe" (ROUSSEAU, 1978, p. 92). No primeiro caso, trata-se de melhor organizar a monarquia; no segundo, a democracia. Além disso, é preciso observar, nessas formas mistas de governo, não apenas como elas se combinam e se estruturam administrativamente para operar com mais eficiência, mas também como preservar a soberania popular ao se atentar para a relação entre o poder executivo e o povo.

---

[55] *Contrato Social*, L. II, Cap. III. A monarquia então posta nesses moldes era o que configurava a corrupção e tirania absolutista. Baseada na vontade própria do rei, o Estado era assim conduzido sob as paixões e os desejos dele. A soberania popular, a vontade do povo, nenhuma força possuía. A França, por exemplo, era um exemplo de uma monarquia absolutista corrompida e despótica.

Estabelecer uma forma mista pode ter como resultado um melhor equilíbrio entre a força pública e a soberania.

É com esta reflexão que Rousseau indaga: “Qual será melhor – um Governo simples ou um Governo misto?” Sua reposta a princípio afirma ser o governo simples, mas em seguida ele faz algumas ponderações:

> O Governo simples é o melhor em si mesmo, pela única razão de ser simples. Mas, quando o poder executivo não depende suficientemente do legislativo, isto é, quando não há mais relação entre o príncipe e o soberano do que entre o povo e o príncipe, precisa-se remediar essa falta de proporção dividindo o Governo, pois, então, todas as suas partes não têm menos autoridade sobre os súditos e sua divisão as torna, quando juntas, menos forte contra o soberano. (ROUSSEAU, 1978, p. 93)

Outro caminho para se aprimorar o governo, segundo o filósofo, é a conveniência de se ter magistrados intermediários a fim de torná-lo mais equilibrado ou moderado, os quais, “deixando íntegro o Governo, servem unicamente para equilibrar os dois poderes [legislativo e executivo] e para manter seus respectivos direitos. O Governo, então, não será misto, mas temperado” (ROUSSEAU, 1978, p. 91-92). Nesse ponto de equilíbrio entre tais poderes é que se dá o advento da instituição do tribunato. É uma espécie de magistratura estabelecida entre o príncipe e o povo, entre o príncipe e o soberano. Assim preleciona o filósofo:

> Quando não se pode estabelecer uma proporção exata entre as partes constitutivas do Estado, ou quando causas indestrutíveis lhes alteram incessantemente as relações, institui-se então uma magistratura particular que absolutamente não forma corpo com as outras, que torna a colocar cada termo médio quer entre o príncipe e o povo, quer entre o príncipe e o soberano, ou ainda, simultaneamente, caso seja necessário, de ambos os lados.
> Esse corpo, que chamarei de *tribunato*, é o conservador das leis e do poder legislativo. Serve, algumas vezes, para proteger o soberano contra o governo, como em Roma fazia os tribunos do povo; outras vezes, para sustentar o Governo contra o povo, como atualmente em Veneza faz o Conselho dos Dez, e, outras vezes ainda, para manter o equilíbrio de um lado e de outro, como os éforos o faziam em Esparta. (ROUSSEAU, 1997, p. 221)

A ideia de Rousseau com o tribunato é dar estabilidade e tranquilidade ao Estado. Por isso é uma magistratura particular – não no sentido estrito de âmbito privado – e imparcial, não sendo “certamente uma parte constitutiva da *pólis* e não deve ter nenhuma porção do poder legislativo nem do executivo, e nisso exatamente está seu

maior poder, pois, não podendo fazer nada, tudo pode impedir" (ROUSSEAU, 1997, p. 221). Portanto, o tribunato está em condições ou numa "proporção exata" para garantir estabilidade entre o povo, o governo e o soberano. É um modo de fiscalizar o governo, o legislativo e o povo com proporcionalidade e razoabilidade, ou como diz Rousseau com "temperança". O filósofo, inspirado no tribunato romano, entendera que esta magistratura exerceria funções de equilíbrio no corpo político, por exemplo, com o poder de veto de decisões arbitrárias do executivo ou do legislativo, ou até mesmo do povo em assembleia. Assim, como espécie de guardiões das leis, os tribunos deveriam prevenir usurpações contra o próprio Estado, resguardando-se sua conservação e a garantia da igualdade na aplicação da lei. Evitava-se assim riscos à corrupção no corpo político. Então, esta magistratura tinha competência legal para forçar os transgressores do contrato social a se curvarem à vontade geral. É nesse sentido que Rousseau salienta o caso romano, sobre os patrícios quando ousavam desprezar o povo, os quais foram pelo tribunato "forçados a curvar-se diante de um mero funcionário do povo que não tinha nem auspícios nem jurisdição" (ROUSSEAU, 1997, p. 222). Por isso, o tribunato não poderia ser parte nem do executivo, nem do legislativo sob pena de retirar-lhe a imparcialidade, impessoalidade, temperança e seu poder de fiscalizar e guardar as leis.

Assim, as divisões e gradações do governo e sua temperança emergem para Rousseau como maneira de aperfeiçoar o exercício do poder executivo, diante da relação de vontades e forças entre o governo, o soberano e os súditos. Portanto, o governo misto ou temperado talvez seja a forma mais conveniente à aproximação do governo legítimo, isto é, republicano e que atende aos princípios do direito político.

2.3 As dificuldades nas relações entre soberania e governo

Como visto acima, a relação entre a soberania e o governo se encontra no próprio fato de este ser por aquela instituído como seu ministro ou funcionário, dispondo da força pública para agir. Tal relação é permanente no corpo político, pois o governo se faz necessário à aplicação da lei e administração do Estado. Não obstante estar separado do soberano e possuir autonomia para decidir a melhor maneira de conduzir o poder executivo, certo que sempre deverá obediência e conformidade à vontade geral.

Entretanto, Rousseau reconhece a dificuldade de manter os governantes sob esse papel subordinado que lhes caberia cumprir. No exercício de suas funções, há uma tendência natural de prevalência das vontades particulares:

> Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, tendo segundo lugar a vontade do corpo, e a vontade particular o primeiro, de modo que no Governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois, magistrado e depois cidadão. Tal gradação opõe-se inteiramente à exigida pela ordem social. (ROUSSEAU, 1978, p. 80)

Portanto, é preciso primeiro resolver a relação de equilíbrio do próprio interior do governo, ou seja, da vontade do corpo de magistrados com as vontades particulares dos membros que o compõem – torná-los, antes de tudo, cidadãos comprometidos com o bem público – para então estabelecer uma relação segura e republicana com a soberania. A ideia é que os governantes não confundam seu interesse como gestores e seus interesses privados.

É certo que a força pública do executivo se relaciona com a organização desse corpo. Com isso, pode-se verificar, por exemplo, que na monarquia todo o poder decisório se concentra bastante. Diante disso, Rousseau afirma que nesse governo "é verdade que tudo se movimenta para o mesmo fim, mas esse objetivo não é o da felicidade pública, e a própria força da administração volta-se continuamente contra o Estado" (ROUSSEAU, 1978, p. 89). O filósofo quer advertir sobre a tendência dos monarcas de se tornarem absolutos, desconstituindo o contrato social e suas instituições.

Noutro caso, o da democracia, o governo é confiado a todo ou quase todo o povo, que o exerce assim como ao legislativo. A vontade do corpo de governo está espalhada entre os cidadãos. Desse modo, a relação de sobreposição com o soberano torna difícil discernir as funções de legislar das de executar as leis. Este é um dos riscos da democracia, de vontades particulares diversas compondo o governo pretenderem desviar a finalidade da vontade geral em benefício próprio.

Ao passo que no governo aristocrático, confiado a alguns poucos magistrados, Rousseau vê uma situação intermediária também em relação aos riscos:

> É preciso notar, porém, que o interesse do corpo [do governo], neste caso, começa a enfraquecer a direção da força pública segundo a regra da vontade geral, e que uma outra propensão inevitável rouba às leis uma parte do poder executivo.
> Tomando-se em consideração as conveniências particulares, não é preciso nem um Estado tão pequeno, nem um povo tão simples e tão reto para que a execução das leis, como numa boa democracia, suceda imediatamente à vontade pública. (ROUSSEAU, 1978, p. 87)

A desconfiança do filósofo persiste, pois seja em países com território e população pequenos, médios e ou grandes, o governo agirá para tentar usurpar a soberania popular. E caso tais esforços sejam bem-sucedidos, os responsáveis são passíveis de serem considerados inimigos do Estado, pois violam o pacto originário onde cada um dos particulares firma um compromisso recíproco com a comunidade toda.

É evidente que em todo território do corpo político há diversas vontades particulares espalhadas que desejam e pensam de diversas maneiras. Nesse cenário, ao governo não só cabe conter o povo e dele exigir o cumprimento da lei, mas também conter a si mesmo, percebendo que sua força perante o povo e o soberano não é absoluta, mas somente relativa. Isso é ainda mais importante quando se trata de grandes Estados, que trazem dificuldades maiores para o controle tanto do povo quanto do governo, pois, conforme explica Rousseau, esse crescimento oferece aos depositários da autoridade pública mais tentações e meios de abusar de seu poder. Isto se torna mais claro na observação crítica do autor sobre as tiranias:

> A vantagem de um Governo tirânico reside, pois, em agir a grandes distâncias. Com a ajuda dos pontos de apoio que se dá, sua força aumenta ao longe. A [força] do povo, ao contrário, só age concentrada, evapora-se e perde-se ao estender-se, como o efeito da pólvora espalhada na terra, que só pega força grão por grão. As regiões menos povoadas são assim as mais propícias à tirania: as bestas ferozes só reinam nos desertos. (ROUSSEAU, 1978, p. 97-98)

Logo, se o governo deve ter mais poder quanto mais numeroso for o povo, segue-se disso que o soberano deve se fazer mais atento para mantê-lo sob controle. Ao refletir sobre os possíveis abusos do governo e de sua tendência a degenerar, assunto tratado em *Contrato Social*, L. III, Cap. X, diz Rousseau:

> Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo [intermediário] que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo. (ROUSSEAU, 1978, p. 99)

Os reflexos dessa ação governamental abusiva estão não somente no desequilíbrio do corpo político, mas, no extremo, na deslegitimação do Estado e suas instituições. Aquela relação de equilíbrio proporcionada pelo governo em sua função de corpo intermediário é desviada para ações contrárias ao bem público e, consequentemente, contra toda a comunidade civil. Assim, mesmo a arte política mais bem empregada na constituição do Estado pode apenas adiar a morte do Estado, porém, não garante sua eternidade.

Rousseau indica que há duas formas em que o governo se degenera. Uma é a própria contração do governo; e outra é a dissolução do Estado. No primeiro caso, explica-se que a contração do governo trata-se da concentração da força pública executiva numa só pessoa. Isso é visto no governo monárquico, conveniente aos grandes Estados cuja decisão do governo, uma vez concentrado numa só pessoa, é mais fácil de ser determinada e executada. No entanto, este governo sob o crivo de uma só pessoa pode porventura confundir sua vontade particular com aquela vontade do governo, que deve ser de acordo com o bem público. Portanto, esse governo contraído está sujeito à degeneração. Desse modo, preleciona o filósofo:

> O Governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para aristocracia e da aristocracia para a realeza. Tal a sua inclinação natural. Se retrocedesse do pequeno número para o grande, poder-se-ia dizer que ele se afrouxa, mas esse progresso inverso é impossível.
> Ora, se ele ainda mais se afrouxasse, distendendo-se, sua força tornar-se-ia totalmente nula e ele haveria, ainda menos, de subsistir. É preciso, pois, reforçar e contrair o mecanismo à medida que for cedendo. (ROUSSEAU, 1978, p. 100)[56]

[56] Rousseau, ao afirmar que mesmo reforçando o mecanismo do governo, em sua tendência natural, não é possível subvertê-la. Aponta que se trata de tentar, por exemplo, criar mecanismos e órgãos, reformular institutos, ou seja, meios para evitar ações abusivas que fazem adiar a corrupção política. São maneiras de criar "remédios constitucionais" ainda nessa ordem civil capazes de afastar vontades particulares que tentam sobrepujar a vontade geral. Ainda sobre essa contração do governo, Rousseau cita, em nota de rodapé (ROUSSEAU, 1978, p. 100), o caso histórico e concreto de Roma que iniciou em sua fundação e constituição por um governo misto que logo degenerou-se em despotismo. Em seguida, com a expulsão dos Tarquínios institui-se de fato a República romana, contudo, uma vez que não se aboliu o patriciado não lhe foi garantida plena estabilidade e o que a fez permanecer em conflito com a aristocracia hereditária dos patrícios. Diante disso, a República, denominada por Rousseau também de "democracia", permanece só realmente estabelecida com a instituição dos "tribunos" do povo. Afirma o autor que "Só então houve um verdadeiro governo e uma verdadeira democracia. O povo, com efeito, não era somente soberano, mas também magistrado e juiz; o senado não passava de um tribunal subordinado para moderar e concentrar o Governo". Todavia, com a presença e investidas desse corpo aristocrático dos patrícios na República o Estado logo tornara-se uma aristocracia hereditária concentrada num corpo de patrícios. A partir de então os abusos desse governo aristocrático e sua abolição por si mesmo sucedeu-se para um governo monárquico concentrado numa pessoa [Sila, Júlio César e Augusto] que, após, o despotismo de Tibério, o Estado foi dissolvido.

Percebe-se que a degeneração do governo, na medida em que avança e se acirra em seus vícios inerentes contra a soberania popular, faz com que o Estado se dissolva, e isso ocorre de dois modos. No primeiro,

> o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se, então, uma mudança notável que consiste em contrair-se não o Governo, mas o Estado; quero com isso dizer que o grande Estado se dissolve, que se forma outro dentro dele, composto unicamente de membros do Governo, o qual, em relação ao resto do povo, não passa de senhor e tirano. Desse modo, no momento em que o Governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer. (ROUSSEAU, 1978, p. 101)

O segundo modo de dissolução do Estado, por sua vez, acontece

> quando os membros do Governo usurpam isoladamente o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo, o que não é menos infração das leis e produz desordem ainda maior. Têm-se então, por assim dizer, tantos príncipes quantos magistrados, e o Estado, não menos divido do que o Governo, perece ou muda de forma. (ROUSSEAU, 1978, p. 101)

Como exposto anteriormente, aqueles que se postam a violar as regras do pacto social põem-se como inimigos e infratores da lei do Estado. O governante que assim procede deixa de ser um cidadão republicano para se tornar um déspota, e seus decretos são, portanto, ilegítimos. A força pública que deveria conduzir para a conservação do Estado é posta a serviço de seu perecimento. A esse respeito, pode-se retomar o que Rousseau escreveu em outro ponto do *Contrato Social*, acerca das punições de cidadãos que investem contra o Estado, tornando-se inimigos do corpo coletivo, uma vez que "O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes" (ROUSSEAU, 1978, p. 51). Consideramos que o raciocínio apresentado nesse tópico pode-se aplicar também ao governante – tendo em vista que este é membro do corpo político e que a lei é igual para todos – quando ousa usurpar a soberania popular. Expõe o autor:

> Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um membro ao violar suas leis e até lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça, e, quando se faz que um culpado morra, é menos como cidadão do que como inimigo. (ROUSSEAU, 1978, p. 52)

Diante dessas tentativas de usurpadores e governos abusivos contra o povo, Rousseau adverte a importância de se proteger o Estado. Pois, no decurso da vida do corpo político, há épocas de crises e violência, podendo o retorno à liberdade e igualdade do estado civil ser inviável caso a corrupção avance demais. Observa o filósofo:

> porquanto ele [povo] pode-se tornar livre apenas quando é bárbaro, mas já não o poderá quando se esgotou o expediente civil. Neste caso, as perturbações podem destruí-lo sem que as revoluções alcancem em restabelecê-lo; desde que seus grilhões lhe quebrem, ele tomba desfeito e não retorna mais. Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: 'Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la'. (ROUSSEAU, 1978, p. 61)

A ideia posta aqui é a defesa daqueles princípios republicanos, assim como da ordem civil que eles engendram. Trata-se de advertir o povo para que se esforce a fim de preservar sua soberania diante de governos que tentam arrebatar para si o poder absoluto do Estado, colocando resistência a atos que não são de ordem da vontade geral. Logo, ele exerce seu direito contra aqueles que violam sua dignidade e autoridade. Um governo que assim age é ilegítimo, pois seu poder é pela força e não pelas leis, e se seus abusos são de tal monta que tornam inviável a manutenção da república, os membros do povo repõem-se em sua liberdade natural.

Nas *Cartas escritas da montanha*¸ Rousseau cita o caso do governo de Genebra, que empreendia esforços para subtrair para si o poder supremo, como um exemplo de corrupção:

> Vossos Magistrados trabalharam em todos os tempos e sem interrupção para fazer o poder supremo passar do Conselho Geral para o Pequeno Conselho, por intermédio dos Duzentos. Mas seus esforços tiveram efeitos diferentes, segundo a maneira que utilizaram para fazê-lo. Quase todos os seus grandes empreendimentos falharam porque, na ocasião, encontraram resistência, e porque, num Estado como o vosso, a resistência pública é sempre segura quando está fundada nas leis. (ROUSSEAU, 2006, p. 335-336)

Rousseau expõe, nesse episódio, não exatamente o caso de degeneração via contração do governo, pois sua reflexão é que o Pequeno Conselho em Genebra, que exercia as funções de poder executivo, investia contra o Conselho Geral, o soberano nessa república, para tentar controlar todo o Estado. Tornou-se assim esse Estado

passível de dissolução. Contudo, nota-se que a resistência do povo contra as usurpações do governo está fundada em sua própria autoridade soberana estabelecida pelo pacto social. É uma resistência pública e legítima que o povo tem para conter o poder executivo.

Retomando o assunto da dissolução do Estado, Rousseau compreende que quaisquer que sejam os abusos do governo, isto é, não importa se por iniciativa do corpo dos magistrados ou de um deles, todos têm como desfecho a anarquia. O autor não concede no *Contrato Social* o conceito de anarquia. É possível compreender, a partir de sua própria teoria do contrato social, que em tal circunstância encontrar-se-iam os indivíduos não mais como cidadãos, mas como subjugados e forçados a obedecer a um senhor, ou mesmo a mais de um, dependendo do caso. Não é um estado civil sob leis consentido por todos, porém, um estado ilegítimo no qual a força e a vontade dos opressores prevalecem.

Em continuidade, Rousseau insere em seus raciocínios acerca da degeneração do governo monárquico, as concepções de tirania e de despotismo:

> No sentido vulgar, um tirano é um rei que governa com violência e sem levar em consideração a justiça e as leis. No sentido preciso, um tirano é um particular que se arroga a autoridade real, sem ter direito a isso. [...] Desse modo, *tirano* e *usurpador* são duas palavras perfeitamente sinônimas.
> A fim de dar nomes diferentes a coisas diferentes, chamo *tirano* ao usurpador da autoridade real, e *déspota*, ao usurpador do poder soberano. O tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das leis. Assim, um tirano pode não ser um déspota, mas um déspota é sempre um tirano. (ROUSSEAU, 1978, p. 101-102)

As observações que Rousseau faz referem-se essencialmente à monarquia, governo ao qual o filósofo tanto faz objeções. No entanto, a mesma compreensão sobre o despotismo não vale apenas para essa forma de governo. Todos os demais magistrados que tentam usurpar o poder soberano não deixam de ser déspotas, isto é, rompem com a ordem civil para fazer prevalecer a sua vontade particular.

Por conseguinte, a morte do corpo político é uma tendência inevitável e que pode ser acelerada pelos vícios inerentes ao governo, ou então retardada pela vigilância dos cidadãos para preservarem a autoridade soberana. Rousseau não se ilude sobre isso:

> Mas um ou outro [o corpo político e o do homem] podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais

> ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende dos homens, prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo. (ROUSSEAU, 1978, p. 102)

Nesse sentido, faz-se importante a instituição do contrato social, uma ordem civil bem-ordenada baseada sobre uma autoridade soberana consentida por todos na comunidade, com uma vontade geral, cujo ato de dar leis ao Estado é direito exclusivo do povo reunido.

CAPÍTULO 3 – A CONSERVAÇÃO DO ESTADO E OS RISCOS DA CORRUPÇÃO

Tendo em vista os inconvenientes das relações entre soberania e governo, e as ações deste corpo de magistrados ao investirem contra a autoridade soberana, sujeitando assim o corpo político aos riscos de corrupção, tratar-se-á neste capítulo sobre as reflexões empreendidas por Rousseau acerca de práticas a serem adotadas como medidas para a melhor conservação do ente estatal. Pois, como afirmado pelo filósofo genebrino, esse corpo é natural e inevitavelmente tendente à degeneração e à morte. No intuito de enfrentar esses processos, faz-se apropriado instituir instrumentos republicanos capazes de alongar seu fim, principalmente quando há investidas do poder executivo para além de sua função legítima, bem como devido às incursões de associações parciais ou facções que atuam diretamente contra o interesse público e a vontade geral. Assim, os apontamentos a serem desenvolvidos neste capítulo abarcarão assuntos como a educação pública, as festas populares e as assembleias dos cidadãos. Na sequência da análise dessas práticas necessárias à preservação do Estado bem-ordenado, discutiremos também algumas das causas ligadas aos avanços da corrupção que fazem tumultuar as relações institucionais, políticas e republicanas entre o soberano e o governo, podendo, no extremo, levar ao rompimento do contrato social, isto é, ao desfazimento de toda ordem civil legítima e segura.

3.1 Das assembleias e outros modos de fiscalização do governo

Assim, diante de todo o risco que o governo representa para a soberania, Rousseau apresenta ideias de como manter sua autoridade. Ver-se-á que sua indicação é a realização de assembleias fixas e periódicas do povo. Essa proposição está no plano do *dever-ser*, ou seja, visando àquilo que precisa ser feito para melhor conservar o corpo político. Conforme diz o filósofo a esse respeito: “Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido” (ROUSSEAU, 1978, p. 103)[57].

[57] Rousseau compreende os desafios concretos para o exercício da soberania popular pelo povo reunido em assembleia, mas, por constatação de fatos históricos, considera a possibilidade disso. Disserta o autor: “Pode-se imaginar qual a dificuldade de reunir frequentemente o numeroso povo dessa capital [Roma] e de seus arredores. No entanto, passavam-se poucas semanas sem que se reunisse o povo romano, e até várias vezes. Ele não somente exercia os direitos da soberania, mas também uma parte dos direitos do

Dessa viabilidade da proposta, Rousseau quer demonstrar que o soberano deve se fazer tão mais presente quanto mais força o governo possuir. É uma maneira de consolidar e mostrar sua vontade em todo o espaço público:

> Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado tal constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda, que tenha estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição de magistrados; além das assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada possa abolir ou adiar. (ROUSSEAU, 1978, p. 104)

As assembleias fixas e periódicas, então, tornam-se uma regra a ser observada no corpo político. Sua exigência faz parte do próprio movimento do Estado, pois é de direito do povo, não do governo, sendo por elas que a vontade geral age dando, portanto, legitimidade às leis. Assim, aboli-las ou adiá-las é um ato contra a soberania.

Além disso, Rousseau considera que ainda não é simplesmente suficiente estabelecer na lei a previsão das assembleias fixas e periódicas, que aqui denominamos como "ordinárias" ou "comum", as quais tratam sobre as matérias cotidianas da vida na república. É preciso destacar que elas estejam em acordo com as formalidades previstas em lei, pois Rousseau reflete assim numa espécie de processo legislativo procedimental[58] que deve, por exemplo, abarcar a determinação das datas dessas reuniões. Se os cidadãos decidirem reunir-se sem respeito a isso, não se saberia ao certo se a vontade geral efetivamente foi expressa, resultando em ato ilegítimo.

Repara-se que a ordem de reunir o povo emana da lei, sendo um mandamento dirigido ao poder executivo, devendo ser cumprida estritamente e sem omissões.

Governo. Tratava de certos assuntos, julgava certas causas, e todo esse povo, na praça pública, era quase sempre tanto magistrado quanto cidadão.
Remontando até os primeiros tempos das nações, ver-se-á que a maior parte dos antigos governos, mesmo os monárquicos, como o dos macedônios e o dos francos, possuía conselhos semelhantes. Seja como for, esse único fato incontestável soluciona todas as dificuldades: parece-me legítimo inferir-se, da existência, a possibilidade" (ROUSEAU, 1978, p. 104).

[58] Para exemplificar esta legitimidade da autoridade soberana nas assembleias em obediência a tais formalidades, ao comentar, no *Contrato Social*, sobre os comícios romanos, Rousseau explica os seguintes procedimentos adotados: "Para que os comícios fossem legitimamente convocados e para que aquilo que neles se fazia tivesse força de lei, impunham-se três condições: primeiro, que o corpo, ou o magistrado, que as convocasse estivesse para tanto revestido da autoridade necessária; segunda, que a assembleia se realizasse num dos dias permitidos pela lei; terceira, que os augúrios fossem favoráveis.
O motivo da primeira exigência não precisa ser explicado; a segunda é uma questão de polícia, pois assim não se permitia que se realizassem os comícios dos dias nefastos e nos dias de mercado nos quais as pessoas do campo, vindas a Roma para negócios, não tinham tempo para passar o dia na praça pública. Por meio da terceira, o senado refreava um povo orgulhoso e reclamador, e temperava convenientemente o ardor dos tribunos sediciosos, porém estes encontram mais de um meio para se livrarem de tal incômodo" (ROUSSEAU, 1997, p. 216).

Todavia, e se este corpo de magistrados não convocar a assembleia na forma prescrita, ou convocar, mas causando tumultos e resistências à sua realização? Se o governo assim age, pode ser considerado um infrator da lei e usurpador da soberania.

Além de dispor sobre essas assembleias fixas e periódicas, Rousseau também trata das assembleias extraordinárias, as quais, permitidas em lei e com regras formais a serem observadas, não teriam previsão de data, pois tratariam de matérias que demandam urgência diante de "casos imprevistos" que podem exigir celeridade em sua decisão. Elas deveriam ser convocadas pelo governo sob pena de serem ilegítimas, portanto, nulas. Nestas circunstâncias, o governo tem a discricionariedade para a convocação da assembleia, ou seja, análise de conveniência e oportunidade do caso[59].

Rousseau ainda entende que, no momento das assembleias estando o povo reunido, cessa-se toda e qualquer jurisdição do poder executivo. Desse modo, todos os magistrados são suspendidos de sua força pública executiva para se assentarem, igualmente a todos os demais, como cidadãos membros do soberano. Nessa situação, no entanto, o filósofo observa que o príncipe tem de ficar diante de seu superior, e por isso tais momentos

> sempre lhe pareceram perigosos; e essas assembleias do povo, que são a égide do corpo político e o freio do Governo, sempre constituíram o horror dos chefes – por isso não regateiam cuidados, objeções, dificuldades e promessas para dissuadir os cidadãos de realizá-las. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais amantes do repouso do que da liberdade, não se opõem por muito tempo aos tremendos esforços do Governo; eis como a força de resistência aumenta sem cessar, a autoridade soberana afinal desfalece, e a maioria das *pólis* cai e perece antes do corpo. (ROUSSEAU, 1978, p. 106)

A ideia proposta por Rousseau é garantir não só a realização das assembleias e, desse modo, a manutenção da autoridade soberana, assim como que a vontade geral não

---

[59] Em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau faz breve exposição acerca desse tema: "Com relação às assembleias extraordinárias, a boa ordem exige com efeito que sejam raras e convocadas unicamente para necessidades urgentes. Quando o rei as julga tais, deve-se, admito-o, dar crédito a ele: mas essas necessidades poderiam existir e ele poderia não convir com isso; deveria então o Senado [possuía a prerrogativa e exercício de poder executivo] julgar a respeito? Em um Estado livre, deve-se prever tudo o que pode atacar a liberdade.
Parece-me impossível que a Lei possa fixar razoavelmente a duração das dietas extraordinárias, uma vez que ela depende absolutamente da natureza dos negócios que a fazem convocar. Normalmente a celeridade é necessária; mas essa celeridade sendo relativa às matérias a tratar, que não estão na ordem dos assuntos correntes, não se pode estatuir nada a esse respeito antecipadamente; e poderíamos nos encontrar num tal estado que importaria que a dieta permanecesse reunida até que esse estado houvesse mudado ou que o tempo das dietas ordinárias fizesse cair os poderes daquela" (ROUSSEAU, 1982, p. 51).

sofra nenhuma interferência ou influência de vontades particulares, principalmente dos magistrados. Pois há riscos de tentarem coagir a expressão dos sufrágios do povo reunido, provocarem tumultos para dissuadir os cidadãos de participar, com o objetivo de arrebatarem um poder que não lhes pertence. Então, suspender temporariamente a jurisdição do governo durante as assembleias é um modo que o soberano tem para limitá-lo. Neste sentido:

> As assembleias periódicas, das quais falei acima, servem para prevenir ou retardar essa infelicidade, sobretudo quando não têm necessidade de convocação formal, pois então o príncipe não poderia impedi-las sem abertamente declarar-se infrator das leis e inimigo do Estado. (ROUSSEAU, 1978, p. 114)

Para corroborar o tema, considerem-se as ideias expostas por Rousseau sobre o "direito de representação" na República de Genebra, citado em *Cartas escritas da montanha*, Oitava carta (ROUSSEAU, 2006, p. 379), pelo qual os cidadãos podiam, como membros do soberano, expressar sua opinião[60] e fiscalizar o governo[61]. Expressa o filósofo aos seus compatriotas:

> Num Estado tal como o vosso, no qual a soberania está nas mãos do povo, o Legislador existe sempre, embora nem sempre se mostre. Ele só reúne e só fala autenticamente no Conselho Geral. Mas, fora do Conselho Geral, ele não está aniquilado; seus membros estão dispersos, mas não estão mortos. Não podem falar pelas leis, mas podem sempre vigiar a administração das leis. É um direito, é mesmo um dever ligado a suas pessoas e que não pode lhes ser tirado em tempo algum. Vem daí o direto de representação. Assim, a representação de um cidadão, de um burguês ou de vários não é senão a declaração de sua opinião sobre um assunto de sua competência. (ROUSSEAU, 2006, p. 375-376)

Os genebrinos então dirigiriam tais representações ao Conselho Geral, cabendo-lhe analisá-las sobre dois objetos, sendo que "um desses objetos é alguma mudança na lei; o outro é a reparação de alguma transgressão na lei" (ROUSSEAU, 2006, p. 376). De modo que incumbia-se "ao Procurador-Geral que faça *instâncias* ou *advertências*,

---

[60] "Não se trata de votar no Conselho Geral, mas de opinar sobre assuntos que devem ser levados a ele; já que não se contam os votos, não se trata de dar seu sufrágio, mas somente de dizer a sua opinião. [...], requer então que se considere sua opinião, não como uma decisão, mas como uma proposição que a solicita e que algumas vezes a torna necessária" (ROUSSEAU, 2006, p. 376).

[61] Em relação a tal ponto, é preciso lembrar que esse direito civil não estava disposto no *Contrato Social*, ou mesmo vinculado expressamente aos princípios de direito político que dão fundamento ao pacto. A análise empreendida por Rousseau versa sobre o caso concreto da cidade de Genebra e suas leis.

segundo os cidadãos tenham feito *queixas* ou *requisições*" (ROUSSEAU, 2006, p. 377)[62].

Um ponto destacado por Rousseau a esse respeito, que retoma assunto tratado no *Contrato Social*[63], é que embora tais representações possam legitimamente demandar mudanças nas leis, é necessário tomar extremo cuidado com essa espécie de requisição, pois no caso de pequenas repúblicas como Genebra, quando suas leis já estão consolidadas na ordem civil, mesmo pequenas mudanças podem ser nocivas. Raciocina autor:

> A aversão pelas novidades é, pois, geralmente, bem fundada. Ela o é, sobretudo para vós, que só podeis perder com elas, e o obstáculo apresentado pelo governo ao seu estabelecimento nunca é grande demais, pois, por mais úteis que sejam as leis novas, as vantagens são quase sempre menos certas do que os perigos, que são grandes. (ROUSSEAU, 2006, p. 377).

Por outro lado, continua Rousseau, o caso é distinto quando o cidadão peticionar sobre a reparação de uma transgressão na lei: "Não se trata aqui de inovar; trata-se, ao contrário, de impedir que se inove. Trata-se, não de estabelecer novas leis, mas de manter as antigas. Quando as coisas tendem para a mudança, por sua inclinação, são necessárias, sem cessar, novos cuidados para detê-las" (ROUSSEAU, 2006, p. 378)[64]. Portanto, segundo Rousseau, cabia ao Conselho Geral a decisão final se tal lei foi transgredida ou não, assim como sua interpretação, pois o Pequeno Conselho não devia decidir sozinho essa questão usando seu direito negativo para rejeitar as representações feitas pelos cidadãos. Tais medidas não significam nenhuma forma de transgressão

---

[62] Este direito de representação em Genebra, no entanto, não era pacífico. Além de emergir como direito próprio inerente ao cidadão em opinar – *liberdade*, mas também dever de zelar pelo interesse coletivo ao inspecionar o governo e o cumprimento às leis a fim evitar abusos –, um ponto controverso refletido por Rousseau é que tal direito, uma petição, muitas vezes recebia uma resposta negativa do Pequeno Conselho, ou seja, era um direito em vão e facilmente esvaziado. É nesse sentido a importância do Procurador-Geral em estruturar as instituições e oferecer condições ao acesso e exercício desse direito. Indaga Rousseau: "Esse direito de representação consistiria unicamente em devolver um papel que se é mesmo dispensado de ler, por meio de uma resposta puramente negativa?" (ROUSSEAU, 2006, p. 375).

[63] "A lei de ontem não obriga hoje, mas o consentimento tácito presume-se pelo silêncio e presume-se que o soberano confirma incessantemente as leis que, podendo, não ab-rogou. [...] Por que, então, se confere tanto respeito às leis antigas. Deve-se crer que só a excelência das vontades antigas poderia conservá-las por tão longo tempo. Se o soberano não as tivesse reconhecido como constantemente salutares, ele as teria revogado mil vezes. Eis por que, em todo Estado bem constituído, as leis, longe de se enfraquecerem, ganham continuamente nova força; o preconceito da antiguidade as torna cada dia mais veneráveis, enquanto, onde as leis ao envelhecer se enfraquecem, isso prova não haver mais poder legislativo e não mais estar vivendo o Estado" (ROUSSEAU, 1978, p. 103).

[64] Ver também a *Carta a D'Alembert*: "num Estado tão pequeno quanto a República de Genebra, todas as inovações são perigosas, e nunca as devemos promover sem motivos urgentes e graves. Mostrem-nos, então, a urgente necessidade dessa novidade" (ROUSSEAU, 2015, p. 155), demanda Rousseau em relação à introdução do teatro na cidade.

contra o governo. Ao contrário, pois são meios da própria soberania, pelo povo reunido ou por cada um dos cidadãos individualmente, para inspecionar a atuação do poder executivo.

No *Contrato Social*, ao entender as assembleias fixas e periódicas como "meio de prevenir as usurpações do governo", Rousseau recomenda duas proposições no momento de sua convocação. "A primeira é: 'Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo'. A segunda é: 'Se apraz ao povo deixar a administração aos que se encontram atualmente encarregados dela'" (ROUSSEAU, 1978, p. 114). São proposições, reflete Rousseau, que não podem ser suprimidas, sendo requisitos solenes à abertura de tais assembleias, como instrumento que o soberano tem de se pronunciar sobre a atuação do governo em atendimento ao interesse coletivo.

Ainda para ilustrar como a autoridade soberana mantém seus olhos vigilantes sobre aqueles que ocupam o poder executivo, em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Cap. XIII, Rousseau discorre sobre o "Projeto para submeter a uma marcha gradual todos os membros do governo". Nesse ponto da obra, ele recomenda que somente seja possível ao cidadão compor o governo e subir de posição no Estado se obtiver a aprovação da "voz pública" do povo. Disserta o autor sobre a primeira gradação nos cargos públicos:

> Esse período de experiência deve durar ao menos três anos, no final dos quais, munidos dos certificados dos seus superiores e do testemunho da voz pública, apresentar-se-ão à dietina de sua província, onde, após um exame severo da sua conduta, serão honrados aqueles que forem julgados dignos com uma placa de ouro. (ROUSSEAU, 1982, p. 90-91)

O segundo grau, detentor da placa de prata, requer que "sem esquecer que esta aprovação, como todas as outras, deve sempre ter o visto da voz pública, que temos mil meios de consultar" (ROUSSEAU, 1982, p. 92). Portanto, a "voz pública" citada por Rousseau não se resume a uma simples formalidade de aprovação pelo povo soberano, pois nela se ouviria o reconhecimento a um cidadão virtuoso que tem amor à pátria e à lei, merecendo o afeto de todos da nação por seu compromisso com o público. Isto seria exigido até mesmo dos que ocupariam o cargo de rei, mediante eleição dentre aqueles que atingiram o terceiro e último grau:

> Pois se dizem: 'Como assegurar-se de que um rei sorteado tenha as qualidades requeridas para preencher dignamente seu posto?', coloca-

> se uma objeção que eu já resolvi; uma vez que para este efeito que o rei só possa ser tirado dos senadores vitalícios. Pois, uma vez que eles próprios são tirados da ordem dos *Guardiões das leis* e que terão passado com honra por todos os graus da República, a experiência de toda a sua vida e a aprovação pública em todos os postos que terão preenchido serão garantia suficiente do mérito e das virtudes de cada um deles. (ROUSSEAU, 1982, p. 100)

Vista assim, a voz pública, além de indicar e aprovar os cidadãos que iriam compor o corpo de magistrados, também estaria permanentemente vigilante na atuação do poder executivo, de maneira preventiva para agir contra quaisquer usurpações do governo que possam violar a liberdade e a igualdade. Decorre, portanto, da própria natureza do pacto social tal direito e também o dever de acompanhar a administração do Estado e, assim, como se operacionaliza a aplicação da lei pelos governantes.

3.2 Crítica à representação política

As reflexões de Rousseau sobre a participação direta dos cidadãos nos assuntos do Estado, especialmente nas assembleias do soberano, colocam em foco sua visão crítica sobre a representação política, o que merece ser analisado com mais cuidado aqui[65].

De início, ao tratar desse tema em *Contrato Social*, L. III, Cap. XV, tem-se a tese da não admissão dessa representação. As razões estão na própria natureza do contrato social, pois a soberania dele resultante, o exercício da vontade geral, não é passível de ser alienada ou dividida. A república teorizada por Rousseau, uma sociedade bem constituída e ordenada, exige cidadãos que atuam diretamente na aprovação das leis. Portanto, a vontade do corpo coletivo não pode ser representada ou delegada a um terceiro, uma vez que não se pode querer no lugar de outrem. Neste sentido, a representação no poder legislativo faz os princípios da liberdade e igualdade sucumbirem-se no Estado.[66]

Rousseau ainda tem em mente a unidade popular no *Contrato social*, a importância e a necessidade de vínculos entre os cidadãos, a proximidade e o contato

---

[65] Neste item, o foco é nos problemas relativos à representação no poder legislativo, uma vez que, como foi visto, Rousseau apresenta razões para que se admita a representação no âmbito do poder executivo.

[66] O fundamento da não representação política está nestas afirmações de Rousseau: "Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se, não, porém, a vontade.

A soberania, é indivisível pela mesma razão porque é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto" (ROUSSEAU, 1978, p. 43-44).

entre eles. A coesão do Estado, ou como denominado por Rousseau, o "liame social", faz produzir o interesse em comum entre os indivíduos pertencentes ao corpo constituído. É nessas bases que a República "ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade" (ROUSSEAU, 1978, p. 33). Logo, se se instituir intermediações ou representação da vontade geral, faz-se enfraquecer, senão romper o "liame social" construído no corpo político, pois se distanciam as pessoas e as afastam de seus deveres cívicos e compromissos mútuos. Elas não se reúnem mais em assembleias e, com isso, perdem sua liberdade como cidadãs.

A fim de se compreender as razões pelas quais um povo dá-se representantes, é necessário ver que o problema pensado pelo filósofo não é somente político, mas também moral. Expressa Rousseau os motivos: "A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do governo fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação" (ROUSSEAU, 1978, p. 107). Mas dentre estas causas, o filósofo dá ênfase à avidez pelo dinheiro e pela propriedade, pois ela faz com que os indivíduos pensem sobretudo em vantagens pessoais, naquilo que lhes favorece comodidade, e então refletem que o único compromisso que têm é para consigo mesmos. Nesse contexto aparece o problema moral da representação política: os vícios do luxo e da ambição. Diante disso, escreve Rousseau:

> Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com a sua bolsa [dinheiro] a servir com a sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la. (ROUSSEAU, 1978, p. 106)[67]

Assim a vontade geral do corpo político é alienada para que outrem decida sobre os seus rumos. Perdem-se as virtudes e os deveres cívicos, de modo que nesse percurso o Estado se aproxima da ruína. Rousseau ainda contrasta essas circunstâncias de corrupção com o quadro ideal oposto: "Num Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro; longe de pagar para se isentarem de seus deveres, pagarão para cumpri-los por si mesmos" (ROUSSEAU, 1978, p. 107).

---

[67] Como exemplo de serviço público, pode-se encontrar, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a prestação do serviço militar pelos cidadãos sem pagamento pelo Estado. Rousseau indica que se tratava de uma forma de eles servirem à pátria, a ela demonstrando amor e dedicação.

Rousseau não só destaca a impropriedade do recurso aos deputados como representantes do povo no poder legislativo, mas também objeta como ainda pior quando essa representação se faça mediante pagamento. Assim, se em um "Estado verdadeiramente livre" o cidadão preocupa-se e contribui com o corpo político, encontrando seu bem na felicidade pública, no Estado sob representação política ele se fecha em seus afazeres privados e cede ao seu conforto, abandona seu direito de decidir como soberano, pois os vícios já sobrepujaram suas virtudes. Isso é visível em mais um contraste traçado pelo filósofo:

> Quanto mais bem for constituído o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos. Haverá até um número menor de negócios particulares, porque a soma da felicidade comum fornecendo uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, restar-lhe-á menos a conseguir em seus interesses particulares. Numa *pólis* bem constituída, todos correm para as assembleias; sob um mau Governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. (ROUSSEAU, 1978, p. 107)

Este quadro final é o do Estado cujos membros não mais acreditam que devam expressar a vontade geral, e entendem ser mais conveniente serem representados do que decidirem por si mesmos. Uma consequência é que os cidadãos passam a se diferenciar de acordo com quem tem mais condições de pagar pelos serviços públicos disponíveis, isto é, a igualdade na comunidade política deixa de existir. Também se formam privilégios para determinados grupos em detrimento dos demais, como o filósofo aponta tomando a hierarquia social da França – com suas três ordens (ou Estados) – como referência: "o interesse particular das duas ordens [nobreza e clero] é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o interesse público em terceiro" (ROUSSEAU, 1978, p. 107).

Portanto, não podendo a soberania popular ser delegada, afirma Rousseau, "Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir diretamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei" (ROUSSEAU, 1978, p. 107). E votar para escolher deputados não equivale a dar leis ao corpo político, pois a legislação é o ato autêntico da vontade geral. Nesse sentido, o autor reflete que "o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador" (ROUSSEAU, 1978, p. 84). Assim sendo, o povo que se dá representantes políticos caminha para a degeneração do

corpo político, pois abriu mão da própria soberania: as condições da liberdade de cidadão e da legitimidade do Estado estão ausentes.

Diante disso, em suas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Cap. VII – *Meios de manter a constituição*, Rousseau reitera que o governo sempre tende a usurpar o poder soberano, por exemplo, tentando tornar as *dietas* – as assembleias legislativas polonesas – mais raras de acontecerem, e que esse problema se somava no país aos inconvenientes dos grandes Estados onde se instituiu a deputação. O autor então sugere meios de prevenir a corrupção do poder legislativo, entre eles o que pode ser denominado de uma espécie de *mandato imperativo*:

> O primeiro [meio] é, como já disse, a frequência das dietas, que, mudando frequentemente os representantes, torna sua sedução mais custosa e mais difícil. Quanto a esse ponto, vossa constituição vale mais do que a da Grã-Bretanha, e quando tivermos tirado ou modificado o *liberum veto*, não vejo nenhuma outra mudança a fazer.
> O segundo meio é o de submeter os representantes a seguirem exatamente suas instruções e a prestarem contas rigorosamente a seus constituintes de sua conduta na dieta. A este respeito não posso senão admirar a negligência, a incúria, e ouso dizer, a estupidez da nação inglesa que, depois de ter armado seus deputados do supremo poder, não acrescenta a eles nenhum freio para controlar o uso que dele poderão fazer durante os sete longos anos que dura sua comissão. (ROUSSEAU, 1982, p. 48-49)

Percebe-se que Rousseau não deixa de objetar a Inglaterra em sua forma de deputação legislativa, como já havia feito no *Contrato Social*: "O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la" (ROUSSEAU, 1978, p. 108). Como pontuado pelo filósofo com o contraste sobre o caso da Polônia, ele vê naqueles dois meios acima descritos o objetivo de "prevenir esse mal terrível da corrupção, que do órgão da liberdade [poder legislativo] faz o instrumento da servidão" (ROUSSEAU, 1982, p. 48).

O que o autor cogita acerca da instituição dessa espécie de mandato imperativo na Polônia poderia produzir mais controle e transparência sobre os representantes legislativos. Entretanto, essa não era a medida ideal desejada por Rousseau no *Contrato Social*, mas um recurso que, dadas as condições concretas vigentes entre os poloneses, poderia ao menos contribuir para, em alguma medida, manter o Estado e afastar a corrupção do poder legislativo mediante determinações imperativas dos cidadãos. Desse

modo, para fazer cumprir tais determinações, Rousseau ainda indica a necessidade de outras formalidades complementares:

> As instruções dos *núncios* devem ser elaboradas com grande cuidado; [...], e a nobreza não deve se separar enquanto essas instruções não tenham sido lidas, discutidas e consentidas em plena assembleia. Além do original dessas instruções, entregues aos núncios com seus poderes, deve ficar a cópia, assinada por eles, nos registros da dietina. É em função dessas instruções que eles devem, na sua volta, dar conta de sua conduta nas dietinas de relação que se deve absolutamente restabelecer; e é com base neste relatório que eles devem ser ou excluídos de qualquer outra nunciatura subsequente ou declarados doravante admissíveis quando terão seguido suas instruções com satisfação para seus constituintes. (ROUSSEAU, 1982, p. 49)[68]

Rousseau esclarece que o recurso da deputação é típico dos povos modernos, sendo que na Antiguidade, por exemplo, em Roma e Esparta, com seus tribunos e as assembleias populares, não havia tal prática, muito embora a liberdade dos cidadãos convivesse com a extrema submissão de seus escravos. Novamente o filósofo retoma as comparações entre os exemplos históricos: "Quanto a vós povos modernos, não tendes escravos, mas o sois; pagais a liberdade deles com a vossa" (ROUSSEAU, 1978, p. 109). Segue-se que os povos modernos, quando não exercem sua soberania popular diretamente e a delegam a outrem, sua condição é de servidão política e com ela se deleitam. A liberdade e a igualdade, como já asseverado, não mais existem. Nesse sentido, Judith Shklar comenta:

> São as pessoas comuns, 'o todo' cuja vontade governa, que mais importa. Sua soberania pretende expressar sua supremacia na sociedade civil, uma supremacia que é sempre do seu interesse reter e que sempre deve ser protegida contra a usurpação. A soberania, portanto, personifica o interesse mais importante de todos. E nunca é nada além dos interesses dos homens que se reúnem para viver na sociedade e que reconhecem as regras sob as quais seus interesses devem ser garantidos. A sociedade civil justificável é aquela em que os interesses do povo e nenhum outro, determine as regras: não reis, nem parlamentos representativos, mas o povo, que é soberano. (SHKLAR, 1969, p. 177)[69]

---

[68] Estes representantes estarão, portanto, sob o controle e fiscalização do povo, se de fato cumprem com as instruções mandamentais e se declaram assim conforme a vontade popular. Reflete Rousseau: "É preciso que cada palavra que o núncio diga na dieta, a cada passo que dê, veja-se de antemão sob os olhos de seus constituintes e sinta a influência que terá o seu julgamento tanto sobre a estima de seus compatriotas, indispensável para sua execução: pois, afinal, não para dizer o seu sentimento particular, mas para declarar as vontades da nação que ela envia núncios à dieta. Esse freio é absolutamente necessário para contê-los no seu dever e prevenir toda e qualquer corrupção" (ROUSSEAU, 1982, p. 50).

[69] [It is the ordinary people, 'the all' whose will rules, that matters most. Their sovereignty is meant to express their supremacy within civil society, a supremacy which it is always in their interest to retain and

Dessa maneira, nota-se que para Rousseau os riscos da representação política envolvem a corrupção do poder legislativo e o distanciamento dos membros do Estado em relação às atividades cívicas, de modo que suas ações deixam de ser virtuosas para serem absorvidas por questões privadas de seu exclusivo interesse. Nesse rumo comenta Maurizio Viroli: "O ataque de Rousseau à instituição de deputados ou representantes também é alimentado pelo medo de que essas instituições possam enfraquecer as virtudes cívicas e tornar mais provável a perda da liberdade" (VIROLI, 1988, p. 184)[70]. Além disso, ao se representar a soberania, ocorre uma fratura prejudicial ao Estado, como ressalta Helena Esser dos Reis:

> O ato de associação dá vida, de modo imediato, a um corpo coletivo e volitivo, cuja artificialidade de origem determina as condições de sua existência. Em primeiro lugar é um ser coletivo porque formado por uma multiplicidade de corpos singulares, de tal modo que não pode ser representado ou dividido simplesmente porque a consequência da representação ou divisão é a perda de si mesmo, da unidade deste ser integralmente múltiplo. (REIS, 2009, p. 100)

Portanto, Rousseau preocupava-se com a preservação dessa unidade política, mediante a participação dos cidadãos tanto na aprovação das leis quanto na sua manifestação como soberano para manter o poder executivo em seu devido lugar:

> Quanto às capacidades populares, o povo é capaz de ajudar a conter as tentações do governo de promover sua própria vontade corporativa em detrimento da vontade geral. Para desempenhar esse papel, os cidadãos devem ser levados a se identificar com a comunidade. Paralelamente ao papel que ele atribui aos festivais em suas propostas constitucionais para a Polônia, Rousseau atribui às assembleias de cidadãos a tarefa de encorajar essa identificação. Sua função, para usar os termos estabelecidos acima, é a formação de vontade. Neste papel educativo, no entanto, a participação política é basicamente "passiva", e não um instrumento de controle popular da política. Judith Shklar resume vigorosamente a ideia principal: 'As assembleias periódicas e fixas do povo, nas quais eles expressam sua soberania, têm uma finalidade principalmente preventiva. Seu principal objetivo político é deter a tendência quase irresistível de qualquer governo de se tornar

---

which must always be protected against usurpation. Sovereignty thus personifies the most important interest of all. And it is never anything apart from the interests of the men who come together to live in socrety, and who recognize the rules under which their interests are to be secured. The justifiable civil society is one in 'which the people's interests, and none other, determine the rules: not kings and not representative parliaments, but the people are sovereign.]

[70] [Rousseau's attack on the institution of deputies or representatives is also fuelled by the fear that these institutions may sap civic virtues and make the loss of liberty more likely.]

> arbitrário e despótico. Sua função positiva é simbólica e ritualística. Na verdade, eles fazem muito pouco'. (COHEN, 2010, p. 168)[71]

Diante disso, podemos tratar como Rousseau busca promover a identificação dos cidadãos com a comunidade, enfocando as festas populares que, segundo ele, as repúblicas devem promover.

3.3 Representação e Festas Populares

Ao analisar as práticas políticas da época de Rousseau recorrendo à linguagem dos espetáculos, percebe-se que os "espectadores", que seriam o povo, não participam ativamente. Os "atores", por suas vezes, são os governantes que agem só por si e em benefício de seus interesses próprios, não considerando o corpo da nação, isto é, aquelas vontades em comum. Assim sendo, pretende-se nesse tópico reforçar, por meio das representações e festas populares, a importância da união entre os membros do corpo político. Demonstrar que os vínculos construídos por estas festas públicas e cívicas sustentam e dão força à soberania popular fazendo com que os cidadãos, de corpos singulares, envolvam-se num só corpo e *eu* comum.

Nessas festas, a identidade do *eu comum* no corpo político, a transparência no espaço público, os interesses e vínculos em comum se manifestam no espetáculo republicano louvado por Rousseau, podendo ser consideradas uma espécie de reunião dos cidadãos que se juntam não para deliberações legislativas, mas para desfrutarem a alegria da celebração da comunidade.

Visto assim, Rousseau escreve em *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* argumentando não admitir, por corromper a moral e os costumes principalmente dos jovens, a introdução dos espetáculos teatrais (comédia e tragédia) em Genebra, em

---

[71] [As to popular capacities, the people are capable of helping to check the temptations of the government to promote its own corporate will at the expense of the general will. To play this role, citizens must be brought to identify with the community. Paralleling the role that he assigns to festivals in his constitutional proposals for Poland (see P 186–7), Rousseau assigns to citizens assemblies the task of encouraging that identification. Their function, to use the terms set out above, is will-formation. In this educative role, however, political participation is basically ''passive,'' and not an instrument of popular control of policy. Judith Shklar forcefully summarizes the main idea: ''The fixed periodic assemblies of the people, at which they express their sovereignty, are primarily preventive in purpose. Their chief political aim is to halt the all but irresistible tendency of any government to become arbitrary and despotic. Their positive function is symbolic and ritualistic. They actually do very little.] Nessa parte final discordamos da afirmação da comentadora Judith Shklar ao afirmar que as assembleias "fazem muito pouco", uma vez serem "simbólicas e ritualísticas", pois compreende-se que Rousseau, ao analisá-las no *Contrato Social*, tem a preocupação em sê-las periódicas e fixas não só para fiscalização dos possíveis abusos do governo, mas também para manter a presença da autoridade soberana em todo Estado.

resposta ao verbete da *Enciclopédia* no qual D'Alembert propôs o estabelecimento deles na cidade, conforme sugerido por este autor:

> Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas. (D'ALEMBERT, 2015, p. 180)

Diante dessas proposições de D'Alembert, Rousseau raciocina que a introdução desses espetáculos não teria utilidade pública na cidade de Genebra, apenas provocando divertimentos e aplausos, bem como não seriam capazes de representar o amor de si nos cidadãos, mas o amor-próprio por não os aproximarem de si mesmos e com o público, nem os ensinar a virtude. Pondera o autor que:

> podemos concluir dessas considerações diversas [da natureza dos espetáculos em geral] que o efeito moral do espetáculo e dos teatros não poderia nunca ser bom nem salutar em si mesmo: já que, contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. Ora, sem consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que nada pode para corrigir os costumes, pode muito corrompe-los.
> [...] e é a esses [efeitos do teatro] que os já citados genebrinos atribuem o gosto pelo luxo, pelos enfeites e pela dissipação, cuja introdução em nossa cidade temem, com razão. Não é só a frequentação dos comediantes, mas a do teatro, que pode trazer esse gosto por seu aparato e pelos enfeites dos atores. (ROUSSEAU, 2015, p. 86-87)

Além dos efeitos morais desses espetáculos serem capazes de corromper os costumes e a virtude dos genebrinos, Rousseau indica seus prejuízos materiais, por exemplo, a diminuição do trabalho, o aumento de despesas, a diminuição das vendas e o aumento de tributos e do luxo. Com isso, desviariam os genebrinos da comunidade para sua individualidade, isto é, para longe dos objetivos públicos, promovendo o abandono do trabalho como invenção e diversão, em prol de um espírito de inação e fraqueza.

Nessas circunstâncias Rousseau pontua que a proposta de D'Alembert da introdução do teatro, sob a condição de leis severas e bem executadas, é inútil e insuficiente. Argumenta o filósofo:

> Trata-se de saber se isso [leis severas e bem executadas] é possível: pois a força das leis tem sua medida, a dos vícios que elas reprimem também tem a sua. [...] O conhecimento dessas relações [obediência às leis e vícios] constitui a verdadeira ciência do legislador: pois se tratasse apenas de publicar éditos, regulamentos e mais regulamentos, para remediar os abusos, à medida que eles vão nascendo, diríamos, sem dúvida, muitas belas coisas; mas, em sua maioria, elas permaneceriam sem efeito e serviriam de indicação do que deveria ser feito, mais que de meios para o executar. (ROUSSEAU, 2015, p. 95)

Dessa maneira, é preciso fazer com que o povo obedeça à lei que deu a si mesmo, nutrir o amor à pátria e a virtude em suas ações. Nesse passo, reflete Rousseau:

> trata-se de impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores leis que ele possa comportar naquela dada situação.
> [...] A primeira função dos Éforos de Esparta, ao assumirem o cargo, era uma proclamação pública pela qual ordenavam aos cidadãos, não que observassem as leis, e sim que as amassem, para que a sua observação não lhes fosse difícil. Essa proclamação, que não era um vão formulário, mostra perfeitamente o espírito da instituição de Esparta, pela qual as leis e costumes, intimamente unidos no coração dos cidadãos constituíam, por assim dizer, um só corpo. (ROUSSEAU, 2015, p. 96)

A ideia que se tenta explorar é a da coesão entre os membros do corpo político. Sendo assim, o teatro discutido por Rousseau no tocante a Genebra, sendo capaz de corromper o povo, levaria ao rompimento desse vínculo e espírito público. Tais espetáculos, em vez de aproximarem os cidadãos para compartilharem seus sentimentos, na verdade os afastaria uns dos outros.

Em contrapartida, para reforçar o liame social na república, deve-se estimular nos indivíduos o desejo de se reunirem com seus semelhantes, mesmo que para o mero deleite de estarem juntos. Escreve Rousseau que "Essas são as diversões diárias da burguesia de Genebra. Sem carecerem de prazer e de alegria, essas diversões têm algo de simples e de inocente que convém a costumes republicanos: mas a partir do

momento em que houver uma comédia, adeus círculos, adeus sociedades" (ROUSSEAU, 2015, p. 130-131)[72].

Então, ao refutar as proposições de D'Alembert, Rousseau não o faz sem admitir algum espetáculo em Genebra. Ele recomenda as festas cívicas e populares no lugar do teatro, pois abrangem todo o povo e seus costumes, sem obscuridades, com transparência e no espaço público ao ar livre, cujo ator é o próprio povo. Delineia Rousseau:

> Não deve haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nasceram, 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 permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamo-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. (ROUSSEAU, 2015, p. 157)

Acerca desse tema, Jean Starobinski comenta em *A invenção da liberdade*:

> A festa sonhada por Rousseau é portanto a assembleia de um povo que encontra na consciência de sua presença o alimento a seu favor: os olhares encontram-se na exaltação de uma liberdade partilhada. Como cada um se sente igual a todos, a reciprocidade das consciências torna-se a substância da festa. Celebra-se o advento de uma transparência: os corações não têm mais segredos, a comunicação não encontra mais obstáculos. Visto que todos são simultaneamente espectadores e atores, acabou a distância que se interpunha, no teatro, entre o espetáculo e a assistência. (STAROBINSKI, 1994, p. 118)

Desse modo, "atores" e "espectadores" se confundem, o que nutre o sentimento de igualdade e reciprocidade. Há uma correspondência mútua entre todos, nada há de estranho, pois todos comungam das mesmas vontades. Logo, essas festas cívicas fazem revigorar e fortalecer o liame social, potencializando ainda mais a soberania popular.

---

[72] As diversões referidas por Rousseau são *sociedades* ou *círculos* formados para simples conversas e alguma diversão, onde os participantes compartilhavam os mesmos prazeres e alegrias, e com isso fortaleciam o corpo político estreitando os laços sociais. Esboça o filósofo: "O exercício das armas que nos reúne todas as primaveras, os diversos prêmios ocasionam, o gosto pela caça, comum a todos os genebrinos, que frequentemente, reúne os homens, proporcionando-lhes a oportunidade de formar sociedades de mesa, excursões pelo campo e, enfim, laços de amizade. [...] Esses círculos são sociedades de 12 ou 15 pessoas que alugam um apartamento cômodo com despesas divididas quanto a móveis e provisões necessárias. [...] Eles se reúnem, e ali, entregando-se cada um sem constrangimento às diversões de que gosta, conversam, leem, bebem, fumam. [...] As mulheres e as meninas, por seu lado, reúnem-se em sociedade, ora na casa de uma, ora na casa de outra. O objetivo dessa reunião é algum joguinho de salão, um lanche e, como se pode adivinhar, uma interminável conversa" (ROUSSEAU, 2015, p. 129-130).

Percebe-se nesse quadro um ideal rousseauniano no qual os participantes possam ser autênticos e transparentes, sem máscaras ou obscuridades. No entanto, ao se pensar sobre a representação política criticada pelo filósofo genebrino, verifica-se que o espaço público se torna o oposto disso, um espaço limitado a poucos, hierarquizado, sem transparência e comunicação entre os cidadãos em geral.

Dessa maneira, o sistema representativo, longe de ser o palco da liberdade e da igualdade para os cidadãos, promove um domínio privado em que as decisões mais importantes ocorrem longe do olhar do público, ou então de um modo em que a grande maioria apenas assiste passivamente. Trata-se de um modelo que se pode aproximar dos espetáculos teatrais que Rousseau desaconselhou para as repúblicas:

> Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro obscuro; 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 deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade! [...] e ilumine o sol vossos inocentes espetáculos; vós mesmos formareis um espetáculo, o mais digno que ele possa iluminar.
> Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a 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 e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos. (ROUSSEAU, 2015, p. 157)

Consoante a estes argumentos, em outra de suas obras[73] Starobinski observa que Rousseau via o mundo moderno das "luzes" apetecido por ambições, aparências e status social, vaidades e luxos, em suas festas e espetáculos requintados, os quais separam os homens uns dos outros, particularizam seus interesses e não promovem em momento nenhum a reciprocidade devida no corpo político. Impera nessa sociedade aparente o amor-próprio: "O eu do homem social não se reconhece mais a si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim" (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Na transparência republicana, por outro lado, o *eu* individual é concretizado quando é recíproco ao *eu* coletivo. Nesse contexto, o que Rousseau se propõe a refletir sobre a festa popular é um espírito de unidade entre os indivíduos, ou um estado de alma

[73] *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.*

coletivo. De sorte que a alegria da festa é uma alegria pública entre "ator" e "espectador", os quais se olham e se sentem muito unidos e iguais. Esse clímax coletivo é próprio da unidade de um corpo político em que o povo soberano prescinde de representantes:

> A festa coletiva, então, não tem centro privilegiado. Todos aí têm a mesma importância; todos são ao mesmo título atores e espectadores. O espírito unânime da comunidade se exprime e se exalta em cada um de seus membros de uma maneira idêntica. O mesmo impulso terá tido origem espontaneamente em cada consciência. Não terá havido nenhum legislador da festa, do mesmo modo que a hipótese do 'pacto social' de início não supõe a intervenção de nenhum provedor de leis, mas uma decisão simultânea de todas as vontades. (STAROBINSKI, 2011, p. 142)

Nesse mesmo sentido, Salinas Fortes comenta que o contraste entre a festa republicana genebrina e o teatro parisiense, presente na *Carta d'Alembert*, é bastante ilustrativo:

> A *Carta* (...) não se limita à análise do teatro e à condenação de sua introdução em Genebra, mas também faz a apologia de um espetáculo próprio a Genebra, mais perto da festa cívica do que no teatro. Assim como o teatro clássico francês, cuja introdução em Genebra se quer evitar, será a representação no seu mais alto grau de intensidade, na qual completa a separação espectador-espetáculo, a festa constituirá o mínimo possível de espetáculo ou grau zero de representação. (SALINAS FORTES, 1997, p. 147)

Assim, a festa a que Rousseau se refere em Genebra é uma que, diferente dos divertimentos do povo de Paris, mostra-se capaz de reunir o povo, de romper os obstáculos, e onde os indivíduos possam se comunicar e se compartilhar. Ainda de acordo com Salinas Fortes acerca da *Carta a d'Alembert*:

> Demonstrada a inconveniência do teatro, coloca-se então a pergunta final: qual o gênero de teatro próprio à República de Genebra? [...] No lugar de espetáculos entre quatro paredes, que reúnem os indivíduos apenas aparentemente, mantendo-os na realidade isolados, são necessárias cerimônias plurais do prazer, que possibilitem uma efetiva reunião. Através delas se exorcizam as desigualdades sociais e uma espécie de catarse coletiva purga os indivíduos do seu ego, ajudando a pessoa privada a purificar-se do seu amor-próprio e do narcisismo. (SALINAS FORTES, 1997, p. 188)

É nesse contexto que Rousseau não admite a representação que, tanto nos teatros e espetáculos como na política, é um "agir no lugar do outro", e no âmbito da soberania consiste ainda em um "querer no lugar do outro". Tais representantes apenas simulam a vontade popular e monopolizam a cena pública, movidos pelo amor-próprio e pelo interesse particular.

A esse propósito, esclarece Jacira de Freitas:

> A festa popular de Rousseau sugere a dispersão de facções, pois nenhuma festa pública pode ser assim denominada se exprimir interesses divergentes ou contraditórios, se estiver se propondo como porta-voz de uma facção, se quiser impor a visão social de um único grupo social como sendo a de toda a coletividade. [...] Nesta nova dimensão que ela institui, os interesses particulares são anulados em favor de uma unanimidade.
> A função predominantemente política da festa popular se exprime não somente no seu potencial em dispersar as facções políticas ou eliminar as diferenças ideológicas, mas sobretudo na solidificação do elo social. Este traço marcante adotado por Michelet, para quem a festa, assim como a Revolução, 'não vive senão da potência de unir'. [...] A tarefa de criar um corpo moral coletivo não estaria definitivamente concluída sem o estabelecimento de vínculos afetivos entre os componentes da coletividade. (FREITAS, 2003, p. 46-47)

Desse modo, os laços de afetividade construídos na festa não dão margem à rivalidade de vontades particulares, uma vez que todo o corpo político e seus membros encontram-se numa só unidade. O contato direto, próximo e em êxtase faz impedir todas e quaisquer obscuridades e contradições. É a comemoração de uma efervescente comunhão política onde todos são livres e iguais.

3.4 A educação pública

Assim como as festas populares, a educação cívica é essencial à república na visão de Rousseau, isto é, à formação de seus membros para a virtude necessária a um Estado bem-ordenado e coeso. No *Contrato Social* o autor não analisa diretamente a educação, pois não é objeto direto de sua investigação. Contanto, nas obras *Economia política* e *Considerações sobre o Governo da Polônia*, o filósofo trata sobre a importância da educação e o papel do governo em promovê-la.[74]

Na primeira dessas obras, Rousseau ressalta que aos magistrados cabem ter uma regra fundamental às suas atribuições e força pública quando da aplicação da lei, que é a

[74] É em sua obra *Emílio ou Da educação* que o autor reflete detidamente sobre o tema da educação em si, mas aqui não nos deteremos no estudo desse texto, uma vez que nossa intenção é apenas enfocar alguns dos aspectos mais relevantes da educação pública em Rousseau.

virtude em suas ações, de modo a incuti-la nos cidadãos e na comunidade, cujo efeito é a boa e justa administração, consoante à vontade geral, promovendo a justiça e a felicidade pública. Escreve o autor:

> Mas quando os cidadãos amam o seu dever, e os guardiões da autoridade pública [magistrados] empenham-se sinceramente em fortalecer esse amor pelo exemplo e pela assiduidade, todas as dificuldades desaparecem, e governar se faz tão fácil que a arte tenebrosa, cuja negritude é o seu próprio mistério, se torna desnecessária. Aqueles espíritos empreendedores, tão perigosos e de tal forma admirados, todos esses grandes ministros cuja glória é inseparável das misérias do povo, deixam de ser lamentados: a moralidade pública supre o que falta ao gênio dos que governam; e quanto mais impera a virtude, menos necessário passa a ser o talento. [...] quando o povo está convencido de que seus governantes trabalham pela sua felicidade, sua deferência os salva do esforço de trabalhar para aumentar o próprio poder.
> Não basta dizer ao cidadão: 'seja bom'. É preciso ensiná-lo a ser bom. (ROUSSEAU, 2003, p. 16-17)

Para tanto, Rousseau destaca ser necessária uma função importantíssima do governo no Estado, que é o dever de oferecer a educação pública aos jovens, porque é por meio dela que são ensinados a ser cidadãos, virtuosos e comprometidos com a comunidade da qual são membros. Reflete o autor:

> [...] o governo deveria agir com maior discriminação e não abandonar à inteligência e aos preconceitos dos progenitores a educação dos seus filhos, já que a educação é ainda mais importante para o Estado do que para os pais; porque, segundo o curso normal, a morte destes muitas vezes retira dos filhos o fruto final da educação, mas o seu país cedo ou tarde sentirá esses efeitos. As famílias se dissolvem, o Estado permanece.
> Se a autoridade pública assumisse o papel paterno, incumbindo-se dessa importante função e adquirindo esses direitos ao desempenhar seus deveres, teríamos menos causas para queixas, porque ela estaria apenas mudando seu título, e teria em comum, sob o título de *cidadão*, a mesma autoridade sobre seus filhos que vinha exercendo separadamente sob o nome de *pai*, e não seria menos obedecida quando se pronunciasse em nome da Lei do que ao falar em nome da natureza. (ROUSSEAU, 2003, p. 23-24)

Nota-se que o raciocínio de Rousseau assenta-se em dar preferência à educação pública para a formação dos cidadãos, em relação à educação e aos costumes familiares. Isto por quê? A educação prestada pelo Estado, por meio do governo, ao assumir a formação de seus membros desde crianças, prepara-os para a vida civil e em sociedade, tornando-os verdadeiros cidadãos virtuosos comprometidos com o bem coletivo, pois

faz com que eles reconheçam, além de seus direitos, também seus deveres para com a comunidade da qual são parte. Fazendo assim, exercerão sua cidadania com patriotismo. É nesse sentido que Rousseau preleciona a relação da educação com a república: "Portanto, sob as regras prescritas pelo governo, e com magistrados instituídos pelo Soberano, a educação pública é uma das regras fundamentais do regime popular e legítimo. (...) é certamente a mais importante atividade do Estado" (ROUSSEAU, 2003, p. 24).

Assim, é imprescindível que o governo, conforme os princípios e leis norteadores da vontade geral, eduque os cidadãos para segui-los. E para isso Rousseau indica que sejam formados desde a tenra idade[75], apesar de suas paixões e dificuldades inerentes à própria natureza humana: "Se criarmos cidadãos, teremos tudo o que é necessário; sem eles, só haverá escravos degradados, a começar pelos próprios governantes. Formar cidadãos não é trabalho de um só dia; para termos homens precisamos educá-los quando ainda são crianças" (ROUSSEAU, 2003, p. 22)[76]. Rousseau compreende que desse modo coloca-se o cidadão diante de bons exemplos, incutindo a virtude na comunidade, o patriotismo à nação, o amor à lei, a união entre todos os membros num só interesse em comum: a prevalência da vontade geral. Escreve o autor:

> Assim, por exemplo, quem for habituado desde cedo a só considerar a sua individualidade em relação com o Estado; a ter consciência, por assim dizer, da sua existência só em função da existência do Estado, poderá chegar a identificar-se em certa medida com esse todo maior, a sentir-se membro do seu país, a amá-lo com esse sentimento precioso que nenhuma pessoa alimenta a não ser para si mesma; a elevar seus olhos perpetuamente para esse grande objeto, transformando assim em virtude sublime uma inclinação perigosa que faz nascer todos os nossos vícios. (ROUSSEAU, 2003, p. 23)

---

[75] A esse respeito, escreve Rousseau: "Desde seu primeiro momento os homens deviam começar a aprender a merecer a vida; e, como no momento em que nascemos partilhamos dos direitos da cidadania, aquele instante deveria ser o início da prática dos nossos deveres. Assim como há leis para a época da maturidade, deveria haver leis para infância, o ensino da obediência aos outros" (ROUSSEAU, 2003, p. 23).

[76] Em continuidade Rousseau ainda escreve: "Dir-se-á talvez que quem governa homens não deve esperar uma perfeição maior do que a permitida pela sua natureza, não deve esperar aquilo de que não são capazes. Que não deve tentar destruir as suas paixões; que essa tentativa não é desejável, nem possível. Estou de acordo em que um homem sem paixões seria um mau cidadão" (ROUSSEAU, 2003, p. 22). Recorda-se nesse ponto quando Rousseau trata do homem no "estado civil", L. I, cap. VIII, *Do Contrato Social*, a "mudança muito notável" ao sair do estado de natureza para a sociedade civil, ou seja, as liberdades civil e moral que ganha e a agir com moralidade e justiça ao consultar sua razão, e não mais com seus apetites e desejos incontroláveis. Do mesmo modo, quando o autor ao tratar do Legislador na mesma obra, L. II, cap. VII, afirma ter esta figura o empreendimento de "mudar a natureza humana", de um ser perfeito e solitário para uma parte, relativa, de um todo maior, a comunidade.

Essa educação seria crucial para a liberdade civil, pois daria a cada um as condições para ser capaz de generalizar sua vontade particular em direção ao bem e à felicidade pública: “Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania” (ROUSEAU, 2003, p. 22). Assim, cada um passa a ter em seu interesse próprio um interesse compartilhado com os demais, reconhecendo na pátria sua verdadeira família:

> Se os filhos são criados em comum, no seio da igualdade, se são imbuídos das leis do Estado e dos preceitos da vontade geral, se são ensinados a respeitá-los acima de tudo, se estão cercados de exemplos e objetos que lembram constantemente a mão gentil que os nutre a todos, o amor que ela lhes dedica, os benefícios inestimáveis dela recebidos, e a retribuição que lhe é devida, não pode haver dúvida de que aprenderão amar-se mutuamente como irmãos, a nada pretender que contrarie a vontade da sociedade, que substitua as ações dos homens e dos cidadãos pelo balbuciar fútil e vão dos sofistas, tornando-se assim, com o tempo, defensores e pais da nação da qual por tanto tempo foram filhos. (ROUSSEAU, 2003, p. 24)

Portanto, ao pontuar que a educação é atividade mais importante do Estado, Rousseau não pretende que ela se resuma ao plano teórico e formal, mas na prática da virtude das ações de cada cidadão. Por isso os bons exemplos a serem demonstrados e ensinados. Com enfatiza o autor: “De fato, quando o ensino não tem o apoio da autoridade, e os preceitos não são ilustrados pelo exemplo, toda instrução é vã, e a própria virtude perde o crédito nos lábios de quem a pratica” (ROUSSEAU, 2003, p. 24-25). Nesse raciocínio, com objeções aos povos modernos, ele cita o caso concreto da Roma antiga, cuja educação cívica, embora não fosse exatamente pública e promovida pelo governo, mas em casa, ensinava virtude e bons exemplos:

> É notável que os romanos a [educação pública] tenham dispensado, mas a verdade é que durante quinhentos anos Roma foi um milagre contínuo, que o mundo não pode esperar que aconteça outra vez. Engendrada pelo horror que tinham à tirania e aos crimes cometidos pelos tiranos, assim como pelo seu patriotismo inato, a virtude dos romanos fez de cada casa uma escola de cidadania. Por outro lado, o poder sem limites dos pais sobre seus filhos tornou a autoridade individual tão rígida que o pai era mais temido do que os governantes, e dentro da sua família era o tribunal censor da moral e aplicador das leis. (ROUSSEAU, 2003, p. 25)

Em complemento a esses argumentos da *Economia Política*, podemos analisar os que se encontram nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Nessa obra, o

autor reflete que a educação, além de ser pública e um dever de prestação gratuita pelo Estado polonês, é também um instrumento que conduz os membros da comunidade ao patriotismo e à virtude cívica. Reflete o filósofo: "É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade" (ROUSSEAU, 1982, p. 36). Ele então reforça sua tese de que se deve educar desde cedo, pois "Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela. Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda existência" (ROUSSEAU, 1982, p. 36).

A fim de incutir o espírito público e o compromisso com a coletividade, os jovens têm de ser instruídos sobre as coisas de sua terra, preferencialmente por instrutores que sejam cidadãos poloneses exemplares:

> Quero que, aprendendo a ler, leia coisas de seu país, que aos dez anos conheça todas as suas produções, aos doze todas as províncias, todos os caminhos, todas as cidades, que aos quinze saiba toda a sua história, aos dezesseis todas as leis [...]. Pode-se julgar a partir disso que não são os estudos ordinários, dirigidos por estrangeiros e padres, que eu gostaria de fazer as crianças seguir. A lei deve regulamentar a matéria, a ordem e a forma dos seus estudos. Eles só devem ter poloneses como professores, todos casados, se possível, todos distinguidos por seus costumes, por sua probidade, por seu bom senso, por suas luzes e todos destinados a empregos, não mais importantes nem mais honrosos. (ROUSSEAU, 1982, p. 36-37)

Rousseau vê na educação pública a concretização não só da liberdade civil, mas também do princípio da igualdade na comunidade. Para isso, nela todos devem ser educados sem diferenças de classes sociais ou econômicas, com os mesmos ensinamentos e instruções, segundo Rousseau:

> Não gosto dessas distinções entre colégios e academias, que fazem com que a nobreza rica e a nobreza pobre sejam educadas diferente e separadamente. Todos, sendo iguais pela constituição do Estado, devem ser educados juntos e da mesma maneira e se não se pode estabelecer uma educação pública totalmente gratuita, é preciso ao menos oferecê-la a um preço que os pobres possam pagar. (ROUSSEAU, 1982, p. 37)

Assim, Rousseau admite que o Estado deve fazer algumas distinções em prol da justiça, de modo semelhante às políticas públicas afirmativas atuais para combater as desigualdades. Reflete o filósofo:

> Não seria possível fixar em cada colégio um certo número de lugares puramente gratuitos, isto é, a expensas do Estado, e que em França se chamam de bolsa? Tais lugares, dados aos filhos dos pobres fidalgos que houvessem de fato merecido da pátria, não como uma esmola, mas como uma recompensa pelos bons serviços dos pais, tornar-se-iam sob esse título honrosos e poderiam produzir uma dupla vantagem que não seria de se negligenciar. (ROUSSEAU, 1982, p. 37)

Portanto, a educação pública é preferência de Rousseau, porque é por ela que os cidadãos se veem um ao outro e convivem. Numa educação privada e individual, o aluno restaria resumido à sua pessoa e ao seu mestre. A educação pública, por sua vez, confere a interação entre os membros da comunidade, dividindo entre si uma mesma instrução, exemplos e história, o que reforça uma constituição sólida e a unidade do corpo político. Nesse intuito, Rousseau comenta sobre a importância dos jogos que devem ocorrer como parte dessa formação dos jovens:

> Não se deve permitir que brinquem separadamente segundo sua fantasia, mas todos juntos e em público, de maneira que haja sempre um alvo comum ao qual todos aspirem e que excite a concorrência e a emulação. Os pais que preferirão a educação doméstica e farão educar seus filhos debaixo de seus olhos, devem, não obstante, enviá-los a esses exercícios. Sua instrução pode ser doméstica ou particular, mas seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos; pois não se trata aqui apenas de ocupá-los, de formar para eles uma constituição robusta, de torná-los ágeis e atléticos, mas de acostumá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública. (ROUSSEAU, 1982, p. 38)[77]

Essa educação promove a busca da estima pública, isto é, enaltece o coletivo e não somente o indivíduo. É por isso que nesses jogos e competições, Rousseau sugere que não haja juízes para declarar o resultado, pois seria o próprio público que decidiria: "Para tanto não devem os prêmios e recompensas dos vencedores ser distribuídos arbitrariamente pelos mestres dos exercícios, nem pelos chefes do colégio, mas por aclamação e pelo juízo dos espectadores" (ROUSSEAU, 1982, p. 38). Serão, pois, os

[77] Esses exercícios e jogos, ao fortalecerem a saúde e dar vigor físico ao cidadão, também fortalecem a sua mente e, assim, o tornam mais disposto à virtude, portanto, menos sujeito aos vícios. Assinala Rousseau: "Em todos os colégios é preciso estabelecer um ginásio ou lugar de exercícios corporais para as crianças. Esse artigo tão negligenciado é, na minha opinião, a parte mais importante da educação, não somente para formar temperamentos robustos e sadios, mas ainda mais tendo em vista o objeto moral. [...] É manter sempre as crianças sem fôlego, não por meio de tediosos estudos em que elas não entendem nada e que acabam por odiar pelo simples fato de que são forçadas a permanecer imóveis; mas por meio de exercícios que lhes agradem, satisfazendo à necessidade que, crescendo, tem o seu corpo de agitar-se e cujo prazer, para elas, não se limitará a isso". (ROUSSEAU, 1982, p. 38)

juízes mais justos, por serem seus concidadãos e também patriotas, confraternizando entre si e desejando a felicidade em comum.

Consequentemente, como instituição do Estado e estabelecido pelo soberano, o governo tem a função de concretizar as ordenações previstas em lei pela vontade geral. E para uma república, é preciso tornar tais indivíduos cidadãos, formar seu caráter, fazê-los respeitar as leis, amar seu país e seus concidadãos. Como assevera Rousseau em *Emílio*: "A instituição pública não existe mais, e não pode mais existir; pois onde não há mais pátria não pode haver cidadãos" (ROUSSEAU, 2017, p. 45). São objeções do filósofo aos povos modernos que não praticavam a educação pública como um instrumento essencial à constituição de uma sociedade bem-ordenada, conforme dispõe em seu escrito sobre o governo da Polônia ao retomar a imagem de povos livres do passado: "os antigos conduziram os homens a este vigor da alma, a esse zelo patriótico, a essa estima pelas qualidades verdadeiramente pessoais" (ROUSSEAU, 1982, p. 39).

3.5. Os perigos das associações parciais

Se as festas populares e a educação pública engendram a união cívica, a formação de associações parciais pode ser uma fonte de divisões no Estado. Assim, surgem como uma das preocupações de Rousseau os riscos à soberania popular quanto à existência dessas associações ou facções no corpo político. Entende o filósofo que se tratam de vontades particulares que podem ser contrárias ao interesse comum. Rousseau é rigoroso em sugerir que seria melhor se elas nem existissem, para que suas vontades corporativas, quando das deliberações em assembleia soberana, não influíssem no objeto da vontade popular: "quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma das associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado" (ROUSSEAU, 1978, p. 47). Com tais facções, os efeitos seriam os mesmos da deputação legislativa, havendo o rompimento da unidade política do corpo coletivo e pondo em questão a legitimidade das decisões tomadas. Portanto, raciocina que tais associações parciais não deixam de ser um fator que pode levar à corrupção da república.

Sendo assim, é oportuno compreender a diferença que o filósofo faz entre uma agregação (multidão de vontade particulares) e a associação política:

> Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se caso

> se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; nela não existe bem público, nem corpo político. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse isolado dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica esparso e sem ligação, como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se transforma num monte de cinzas. (ROUSSEAU, 1978, p. 30)

Assim, as "associações parciais" não são o mesmo que a "agregação" de vontades. Vê-se que a "agregação" referida por Rousseau está estabelecida numa relação de submissão de vários indivíduos, não cidadãos, a um chefe, o qual submete sua vontade e desejo particulares sobre aqueles. As associações parciais, por sua vez, contêm vontades privadas convergentes dentro de um corpo político, mas tais interesses são diversos do interesse coletivo e atuam para prevalecer em detrimento dele.

Assim, ao abordar no *Contrato Social* o tema das "facções" e "associações parciais" – no Cap. III do L. II, "sobre se pode errar a vontade geral" –, Rousseau reflete acerca da deliberação nas assembleias. Como visto, quando o povo reunido está suficientemente informado, prescinde de qualquer comunicação entre os cidadãos para expressar seu voto. Mas como tornar este povo suficientemente informado? É o *eu* público, a consciência do bem coletivo, no particular, isto é, a vontade geral no interior do cidadão. Com isso, a decisão final da "vontade geral e a deliberação seria sempre boa", porque não haveria vontades particulares incitando o contrário em cada um dos votantes, visto que já estão suficientemente informados sobre o objeto a votar, assim como a vontade geral está intrínseca em sua opinião e julgamento, portanto, prescinde de discussões e eloquentes convencimentos. Segundo Joshua Cohen:

> como, na prática, os cidadãos podem ser adequadamente informados na ausência de comunicação? Mais exatamente, na sentença imediatamente seguinte àquela em que ele indica que a vontade geral emergiria da deliberação dos cidadãos sem discussão, ele começa: 'Mas quando surgem facções...' E passa a expressar preocupações sobre as divisões de grupos e, particularmente, sobre o surgimento de uma facção majoritária ('uma dessas associações é tão grande que prevalece sobre todo o resto'). Portanto, parece claro a partir do contexto – e do contraste sinalizado por 'Mas quando surgem facções...' – que a preocupação dele não é com a comunicação em si, mas com a faccionalização. Este ponto é imediatamente destacado quando Rousseau insiste em que, ao tomar decisões coletivas, todo cidadão deve declarar 'apenas sua própria opinião' (SC 2.3.4). Aqui, também, Rousseau é melhor entendido como expressando hostilidade não à comunicação, mas à faccionalização, o que afasta os indivíduos de expressar seus próprios julgamentos e pressiona-os a expressar as

> opiniões da facção a que pertencem, o que sem dúvida implica uma redução da informação. (COHEN, 2010, p. 76)[78]

A fim de evitar esse problema, a formação política do povo é essencial, como já discutido no tocante à educação pública[79], de modo que nas assembleias soberanas os cidadãos possam opinar e votar bem sobre os objetos em pauta.

As implicações das associações parciais no corpo político não deixam de ser uma forma de corrupção, pois as deliberações públicas ficam sujeitas a não mais expressar o interesse comum dos cidadãos. Apesar da igualdade perante a república, podem surgir diferenças de opiniões entre eles, mas isso é estreitado pelas facções, como Rousseau aponta:

> As diferenças [dos a-mais e a-menos] tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular. (ROUSSEAU, 1978, p. 47)

Os princípios da liberdade e da igualdade, assim como os vínculos entre os membros do corpo político, restam dessa forma ameaçados. A esse respeito, escreve Maurizio Viroli:

> Rousseau pensa que impedir a formação de 'associações parciais' e facções tornará menos provável a degeneração da vontade geral na busca de objetivos meramente pessoais. No entanto, o *Contrato Social* parece se basear na virtude civil dos cidadãos e na abertura das deliberações do órgão soberano como a principal sustentação contra a corrupção do órgão político. O apelo à virtude cívica revela o quão difícil é garantir que a vontade soberana e a vontade geral coincidam. Os interesses egoístas dos indivíduos estão continuamente atuando

---

[78] [How, as a practical matter, could citizens be adequately informed in the absence of communication? More to the point, in the sentence immediately following the one in which he indicates that the general will would emerge from deliberation by citizens without discussion, he begins: ''But when factions arise...", and proceeds to express concerns about group divisions, and particularly about the emergence of a majority faction (''one of these associations is so large that it prevails over all the rest''). So it seems clear from the context—and from the contrast signaled by ''But when factions arise..." — that his concern is not with communication as such but with factionalization. This point is immediately highlighted when Rousseau goes on to insist that, in making collective decisions, every citizen should ''state only his own opinion'' (SC 2.3.4). Here, too, Rousseau is best understood as expressing hostility not to communication but to factionalization, which leads individuals away from expressing their own judgments, and pressures them instead to express the opinions of the faction to which they belong, which arguably implies a reduction of information.]

[79] O Legislador é uma figura extraordinária que, segundo Rousseau, também contribui para a formação do povo. Porém, dados os limites deste trabalho, não vamos aprofundar a análise dessa figura.

> como um obstáculo à realização da vontade geral. (VIROLI, 1988, p. 162)[80]

Rousseau é ciente que tais facções demandam seus interesses sobre o cidadão, direcionando-o no momento dos sufrágios:

> O corpo coletivo mantém uma relação direta com os corpos singulares que o formam, de modo que se Rousseau manifesta-se contra o surgimento de facções ou sociedades parciais é porque estas intermedeiam a relação de cada um com o público rompendo a unidade política. Pois, considera-se que os indivíduos, ao tornarem-se membros de uma facção, deixam de opinar de acordo com si mesmos assumindo a opinião do pequeno grupo parcial; a consequência desta submissão da própria vontade à vontade do grupo é que cada um não mais se reconhece como parte inseparável de corpo político integral, mas como membro de uma facção cujos compromissos o colocam em oposição a cada um dos demais e ao corpo coletivo. (REIS, 2009, p. 101)

Diante disso, atento ao princípio da liberdade, e certo de que a ordem civil de modo algum suprime as vontades particulares, Rousseau argumenta que não obstante as associações parciais venham a existir, devam ser multiplicadas a fim de não terem forças consideráveis a ponto de sobrepujar a vontade geral. Entretanto, ainda há uma reflexão a expor, segundo Joshua Cohen, acerca das discordâncias que os cidadãos podem ter nas assembleias ou acerca de uma lei já editada. A interpretação do comentador refere-se à afirmação no *Contrato Social*, L. IV, Cap. II acerca dos longos debates nas deliberações públicas[81]:

> A ideia fundamental da sociedade da vontade geral não exclui, portanto, desacordo político [...] nem sobre os melhores meios para promover o bem comum, nem sobre a melhor maneira de interpretar seus elementos constitutivos. Ainda assim, Rousseau geralmente desconfia de discordâncias políticas, desconfiado porque a discordância pelo menos sugere (mesmo que não implique) uma intrusão de interesses privados em julgamentos sobre como promover a vantagem comum, uma intrusão que sinaliza e promove a

---

[80] [Rousseau thinks that preventing 'partial associations' and factions from forming, will make less likely the degeneration of the general will into the pursuit of merely personal goals. Yet the Social contract seems to rely on the civil virtue of citizens and the openness of the deliberations of the sovereign body as the main bulwark against the corruption of the body politic. The appeal to civic virtue reveals just how difficult it is to make sure that the sovereign will and the general will coincide. The selfish interests of individuals are continually acting as an obstacle to the realization of the general will.]

[81] De que os acordos entabulados numa assembleia, quanto mais se aproximarem da unanimidade, mais sustentação darão à vontade geral. Com efeito, Rousseau observa que longos debates podem parecer a tentativa de interesses particulares influenciarem a vontade popular, cujo resultado é a degeneração do Estado.

> degeneração política. E ele presumivelmente espera que desacordos políticos provoquem suspeitas comparáveis entre os cidadãos. Em vez de considerar discordâncias no julgamento político como expressando diferenças legítimas de opinião, refletindo diferenças de circunstância, assimetrias de informação ou as complexidades do raciocínio político, os próprios cidadãos (não apenas o teórico desconfiado) enxergarão tais discordâncias como refletindo interesses particulares ou de grupo. Certamente, eles não reconhecerão abertamente o objetivo de usar o poder coletivo para promover o interesse individual ou de grupo. Em vez disso, eles irão disfarçar seus interesses como expressões de sincera preocupação pelo bem comum. (COHEN, 2010, p. 71-72)[82]

Então, a posição de Cohen sobre a discordância política de um cidadão ao julgar, opinar e votar sobre determinado projeto de lei posto em sufrágio não significa que ele pretenda, necessariamente, impor um interesse particular sobre a vontade geral. Por isso expressa esse comentador sobre "diferenças legítimas de opinião, refletindo diferenças de circunstância", que não são suficientes para causar divisão e conflitos na substância do bem comum, desde que o cidadão não mascare seus interesses particulares sob o pretexto de discordar.

Todavia, Cohen pontua que a discordância de um cidadão "sugere", para Rousseau, "mesmo que não implique", certa desconfiança de intrusões de seus interesses particulares na vontade geral assemelhando-se, desse modo, às associações parciais ou facções. Portanto, é preciso anotar que Rousseau não afirmara essa exata ideia explicitamente, e sim os males ligados aos longos debates e dissensões nos quais tais facções agem propositalmente sobre cada cidadão e todo o corpo político, em benefício próprio, para impedir a prevalência da vontade geral.

Quando um cidadão emite seu voto e é vencido, pode significar que se equivocou naquele momento sobre o objeto do bem comum, ou que os outros se equivocaram. Afirma Rousseau que "o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais" (ROUSSEAU, 1978, p. 120), porém, não há garantia absoluta de que a vontade geral irá prevalecer no voto da maioria. Assim, se uma facção é bem-sucedida em se

---

[82] [The fundamental idea of the society of the general will does not, then, exclude political disagreement (…) either about the best means for advancing the common good, or how best to interpret its constitutive elements. Still, Rousseau is generally suspicious about political disagreement, suspicious because disagreement at least suggests (even if it does not imply) an intrusion of private interests into judgments about how to advance the common advantage, an intrusion that signals and fosters political degeneration. And he presumably expects political disagreements to provoke comparable suspicions among citizens. Rather than seeing disagreements in political judgment as expressing legitimate differences of opinion, reflecting differences of circumstance, information asymmetries, or the complexities of political reasoning, citizens themselves (not just the suspicious theorist) will see such disagreements as reflecting private or group interests. To be sure, they will not openly acknowledge the aim of using collective power to advance individual or group interest. Instead, they will disguise their interests as expressions of sincere concern for the common good.]

tornar majoritária, ela tumultua o corpo político dividindo-o, conduzindo à sua degeneração. Por isso é tão necessário e importante, pensa Rousseau, o vínculo entre os membros do Estado. Preleciona o filósofo:

> Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas. (ROUSSEAU, 1978, p. 118)[83]

Portanto, é preciso evitar, tanto quanto possível, tais sociedades parciais reforçando ao máximo também os vínculos entre os membros do corpo político, a fim de garantir a soberania popular expressa pela voz da vontade geral.

3.6 Corrupção política

No *Contrato Social*, em diversos momentos Rousseau trata o tema da corrupção política, especialmente nos capítulos X e XII do L. III. Compreende que o tema em questão, como citado acima, é fato inerente e inevitável ao corpo político, isto é, sua degeneração e morte, assim como ocorreu com repúblicas exemplares como Roma e Esparta. De acordo com o filósofo, é necessário tentar amenizar ou retardar a corrupção que aos poucos vai deteriorando e adulterando tudo aquilo que foi estabelecido pelo pacto social originário. Nesse processo, o povo tende a se tornar subjugado; e o Estado, a ordem civil e jurídica, sofre total mutação em favor de interesses diversos do que é pactuado por uma sociedade bem-ordenada.

Sendo assim, observa-se no *Contrato Social* que Rousseau, ao dissertar sobre os abusos do governo e da morte do corpo político, não via o fator tempo como a única causa inevitável da corrupção política. Também não são tão somente as usurpações do poder executivo contra a soberania popular, a contração ou a desintegração desse governo, ou a paralisia do corpo político que fazem o Estado ser dissolvido. Além disso, ele se corrompe com o acirramento da desigualdade social provocada pelo acúmulo de propriedade. Os ricos tendem sempre a subjugar o pobre, as leis e as instituições,

---

[83] Pouco adiante Rousseau cita o caso de Roma, com as divisões entre patrícios e plebeus, que fizeram emergir vontades faccionadas: “Tal coisa [longos debates e ascendência dos interesses particulares sobre a vontade geral] parecerá menos evidente quando duas ou mais ordem entram na constituição, como em Roma os patrícios e os plebeus, cujas querelas frequentemente perturbaram os comícios, mesmo nos melhores tempos da República. A exceção, porém, é mais aparente do que real, pois então, pelo vício inerente ao corpo político, têm-se por assim dizer dois Estados num só” (ROUSSEAU, 1978, p. 119).

desviando o bem público aos seus interesses particulares. São movidos pelo *amor-próprio*, o gosto pelo luxo, a vaidade, a ambição, o egoísmo. Essa desigualdade torna a sociedade civil cheia de vícios e injusta. Sua tendência é a degradação de seus costumes. O resultado é que os compromissos cívicos são preteridos pelos afazeres privados e interesses próprios. A intenção do rico, portanto, é tiranizar e tornar todos aqueles desprovidos de bens materiais, seus dependentes. Logo, as leis não são mais dadas pela vontade geral, mas pela vontade de uma elite cujo espírito não é mais público. Instala-se assim uma desigualdade política entre os cidadãos, de base econômica. A justiça, antes um princípio político da ordem civil da mesma forma que a liberdade e igualdade, é corrompida.[84]

Ademais, há ainda as associações parciais e as facções que surgem dentro do Estado, analisadas mais acima, as quais investem a todo instante para influenciar a vontade geral e, assim, decidir de acordo com seus interesses corporativos.

Estas são causas capazes de provocar a degeneração do Estado e, logo, a corrupção política. Por isso, o *Contrato Social* emerge como uma base segura e um modelo ideal de república. O estabelecimento de uma sociedade civil bem-ordenada, sob os princípios do direito político da liberdade e igualdade, é capaz de precaver e postergar essa decadência, buscando fazer com que a vontade geral seja sempre a única a prevalecer nesse corpo coletivo.[85]

---

[84] Sobre o assunto da desigualdade social provocada pela riqueza e pelo luxo, que dão causa à corrupção política do corpo coletivo, Rousseau assim reflete sobre a democracia no *Contrato social*: "pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e o outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugá-los uns aos outros, e todos à opinião" (ROUSSEAU, 1978, p. 85). Mais adiante, ao comentar sobre os comícios romanos, o autor disserta acerca da simplicidade do povo romano em seu início: "Qual seria o povo moderno a que a devoradora avidez, o espírito inquieto, a intriga, os deslocamentos contínuos, as perpétuas revoluções das fortunas permitiram durar vinte anos um tal arranjo sem perturbar todo o Estado? É preciso mesmo notar que os costumes e a censura, mais forte que essa instituição, corrigiram o vício em Roma, e que um certo rico se viu relegado à classe dos pobres por ter ostentado em demasia a sua riqueza" (ROUSSEAU, 1997, p. 215). No *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele aponta o luxo e a riqueza como causas da corrupção na Grécia antiga: "Vede a Grécia, povoada outrora por heróis que por duas vezes venceram a Ásia, uma diante de Tróia e outra nos seus próprios lares. As letras nascentes não tinham ainda levado a corrupção aos corações de seus habitantes, mas o progresso das artes, a dissolução dos costumes e o jugo do macedoniano seguiram-se de perto e a Grécia sempre sábia, sempre voluptuosa e escrava, só ganhou com suas revoluções uma mudança de senhores. Toda a eloquência de Demóstenes jamais pôde reanimar um corpo que o luxo e as artes tinhas desfibrado" (ROUSSEAU, 1999, p. 193). Ainda mais à frente, o autor destaca: "Desse modo, a dissolução dos costumes, consequência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto" (ROUSSEAU, 1999, p. 207).

[85] A ideia de uma sociedade civil bem ordenada pensada por Rousseau pode ser vista em Cap. I do L. IV, *Contrato Social*: "Enquanto muitos homens reunidos consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os expedientes do Estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso, contraditório; o bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido. A paz, a união, a igualdade são inimigas das sutilezas políticas. Os homens corretos e

Todavia, observa-se que já sob os avanços da corrupção política, o liame social entre os membros dessa comunidade é enfraquecido e rompido. A consciência e a razão do bem comum, ou seja, a vontade geral que deveria se fazer ouvir em cada cidadão, como afirma Rousseau, é emudecida, pois muitos indivíduos se corrompem em seus vícios e paixões desmedidas. Assim, a ruína vai se instalando gradativamente, alguns ambicionam sobrepor-se aos outros em privilégios; o governo investe contra o soberano para tornar-se o senhor absoluto; os partícipes do legislativo, o povo reunido, entram em conflito e divergências, não havendo consensos em prol do interesse público; o rico pretende subjugar todos à sua dependência. Nesse sentido, escreve Rousseau:

> Enfim, quando o Estado, próximo da ruína, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo únicos objetivos é o interesse particular. (ROUSSEAU, 1978, p. 118)

Então, mediante a degradação dos costumes, os vícios nos comportamentos e nas ações dos membros do corpo político, as leis injustas, as instituições públicas ineficientes e um governo usurpador, a corrupção política tem seus reflexos no objeto da vontade geral. No entanto, Rousseau compreende que isso não destrói ou altera a natureza originária e soberana da vontade geral. O que ocorre nesse corpo corrompido é a prevalência de vontades particulares cheias de vícios e carentes de virtudes cívicas. Escreve o filósofo:

> Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam. [...] Mesmo quando [o cidadão] vende seu voto a peso 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 ou qual proposta’. (ROUSSEAU, 1978, p. 118)

---

simples são difíceis de enganar, devido à sua simplicidade. Não os impressionam de modo algum as astúcias e os pretextos rebuscados, bem chegam mesmo a ser bastante sutis para serem tolos” (ROUSSEAU, 1978, p. 117).

Vê-se assim que o processo de corrupção política não modifica a essência da vontade geral. Porém, o que se sucede é que o *amor-próprio* do indivíduo sobrepuja o *amor de si* na sociedade civil. Pois uma vez prejudicado o vínculo social, o bem comum não é mais desejado por cada um dos membros do corpo. Desviam-se do bem coletivo e conduzem-se para os bens estritamente particulares. Nesse processo de degeneração, o cidadão não se submete, como antes, à lei, e sim à vontade de um indivíduo, às vontades privadas de sociedades parciais ou de um governo usurpador.

Em antecedente reflexão acerca da importância de as assembleias serem periódicas e fixas como um instrumento popular de tutela da soberania e da vontade geral contra as usurpações do governo, Rousseau trata o voto como um direito inerente e inalienável do cidadão, derivado da própria soberania popular[86]. Portanto, retirar-lhe este direito ou pretender usurpá-lo é uma ação ilegítima e contrária ao contrato social, assim como tornar o voto apenas uma mera concordância em relação a decisões tomadas por outrem é insuficiente para a declaração da vontade geral. Da mesma maneira, as investidas de interesses particulares do governo ou de coalizões de facções para influenciar ou alterar o voto dos cidadãos demonstram o processo de corrupção daqueles agentes contra o Estado. É imprescindível que o cidadão, como membro do soberano que é, a fim de afastar qualquer tentativa de corrupção política, tenha seu direito ao voto garantido e em condições para deliberar e decidir. Nesse sentido, assevera Rousseau: "direito [ao voto] do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos, e sobre o referente a opinar, a propor, a dividir, a discutir, que o Governo tem sempre extremo cuidado em reservar para seus membros" (ROUSSEAU, 1978, p. 118).

Em proximidade com este tema do direito ao voto e as investidas do governo em frustrá-lo e, com efeito, encaminhar o Estado à corrupção política, Rousseau, com cuidado, sem ser contraditório à sua defesa ao sufrágio e das assembleias, argumenta na Dedicatória do *Segundo Discurso* que faz à cidade de Genebra, a viabilidade de os magistrados controlarem a iniciativa legislativa, ou seja, filtrarem quais propostas seriam encaminhadas ao soberano para análise. Escreve o autor:

> Teria desejado, pelo contrário, para sustar os projetos interessados e mal concebidos, e as inovações perigosas que, por fim, puserem a

[86] Em *Cartas escritas da montanha*, Sétima carta, Rousseau expõe assim sobre o direito ao voto: "Por exemplo, *deliberar*, *opinar*, *votar*, são três coisas muito diferentes e que os franceses não distinguem suficientemente. *Deliberar* é pesar os prós e os contras; *opinar* é dizer sua opinião e motivá-la; *votar* é seu sufrágio, quando não há mais nada a fazer senão recolher os votos. Em primeiro lugar, coloca-se o assunto para deliberação. No primeiro turno, opina-se; vota-se por último" (ROUSSEAU, 2006, p. 358-359).

> perder os atenienses, que cada um não possuísse o poder de propor novas leis segundo sua fantasia, que esse direito pertencesse somente aos magistrados, que até eles o usassem com a circunspecção, que o povo, por sua parte mostrasse tanta reserva ao dar seu consentimento a essas leis, e sua promulgação só se pudesse fazer com tanta solenidade que, antes de ser a constituição destruída, contassem com tempo de se convencerem de que sobretudo a grande antiguidade das leis é que as torna santas e veneráveis, de que o povo logo despreza aquelas que vê mudar todos os dias e de que, habituando-se a menosprezar os usos antigos a pretexto de melhorá-los frequentemente se introduzem grandes males para corrigir outros menores. (ROUSSEAU, 1999, p. 36)

A reflexão de Rousseau é evitar, por meio desse controle do poder executivo, que alguém apresente propostas de leis que tratam de mudanças desnecessárias ao Estado, que trazem inovações perigosas à conservação do corpo político, projetos mal elaborados ou de interesses diversos do coletivo. Nesse sentido, faz-se necessário esta função de controle pelo governo, que não deve suprimir o direito dos cidadãos deliberarem e votarem. Portanto, tal procedimento justifica-se em atendimento à satisfação do interesse público e à conservação das leis e do Estado. Por outro lado, nas *Cartas escritas da montanha,* Sétima carta, Rousseau denuncia o mau uso desse expediente por governantes corruptos em Genebra:

> Aliás, não se pode propor nada nessas assembleias, não se pode discutir nada, nem deliberar sobre nada. O Pequeno Conselho as preside por si mesmo e pelos síndicos, que nada levam para a assembleia a não ser o espírito corporativo. Na própria assembleia ele é ainda magistrado e senhor de seu Soberano. Não é contrário a qualquer razão que o corpo executivo regule a política do corpo legislativo? Que lhes prescreva os assuntos que deve considerar, que lhe negue o direito de opinar e que exerça seu poder absoluto até nos atos feitos para contê-lo? Concordo que um corpo tão numeroso tenha necessidade de política e ordem. Mas que essa política e essa ordem não derrubem o fim de sua instituição. (ROUSSEAU, 2006, p. 355-356)[87]

Sendo assim, nessa relação entre a soberania popular e o governo, é necessário afirmar que os cidadãos não podem depender de vontades opostas à vontade geral, nem

[87] Rousseau ainda nesta mesma obra, em páginas anteriores preleciona: "Uma grande multidão tumultuada pode fazer muito mal. Numa assembleia numerosa, embora regular, se cada um puder dizer e propor o que quiser, perde-se muito tempo a ouvir loucuras e pode-se mesmo correr o perigo de fazer loucuras. Essas são verdades incontestáveis. Mas fazer a assembleia depender unicamente daqueles que gostariam de destruí-la, e que ninguém possa propor nada a não ser aqueles que têm mais interesse em prejudica-la isso é prevenir o abuso de uma maneira razoável? Pois, senhor, não é esse precisamente o estado das coisas? Existe um só genebrino que possa duvidar de que se a existência do Conselho Geral dependesse inteiramente do Pequeno Conselho, o Conselho Geral não seria suprimido para sempre?" (ROUSSEAU, 2006, p. 352).

deixar ocorrer investidas e usurpações de qualquer ordem. Por isso é imprescindível ao liame social entre os cidadãos que se reconheçam entre si e se coloquem no lugar de seu semelhante, assim como tenham a consciência eu seu *eu* interior ou individual acerca da vontade geral combinada à sua virtude cívica de sempre agir em prol do bem coletivo. Aí está sua liberdade moral, com a qual ele afasta o avanço da degradação dos costumes e da corrupção política, sendo capaz de separar seu interesse privado do interesse público. Suas paixões são medidas pela razão. As leis da república, que ele deu a si mesmo, estão neste seu *eu comum*. Nesse ambiente de vívido espírito público, o povo sabe discernir aqueles que investem para corromper o Estado e suas instituições. É nesse sentido que Judith Shklar escreve:

> Como todas as obras dos homens, mesmo as melhores instituições declinam sob o inevitável impacto da fraqueza moral. E uma vez que a corrupção se instala, não há como detê-la. Roma caiu, o que pode durar? A lei, em última análise, é o que a autoridade pessoal pode dar à sociedade por um tempo; ela não substitui aquela força, necessariamente uma força pessoal, que só ela pode tocar o coração humano. Esse era o caminho daqueles antigos modelos políticos, Moisés, Licurgo, Numa e Sólon. De tais homens, infelizmente, a história moderna nada sabe. (SHKLAR, 1969, p. 156)[88]

Assim, para evitar a corrupção política, a lei civil não emerge como simples norma positivada e de conteúdo mandamental. Ela é antes a declaração de uma vontade geral soberana, cujo objeto todos desejam e compartilham entre si. O espírito dessa norma legal possui afeições entre os cidadãos e sentimento de um só corpo unido, coletivo. Tais sentimentos cívicos são capazes de afastar o Estado da degeneração e das desigualdades sociais, elevando os cidadãos ao amor à pátria, aos compromissos mútuos com toda comunidade civil. E como destaca a autora citada: “a lei é psicologicamente ineficaz. Ela pode condicionar apenas comportamentos externos. A opinião pública e os costumes podem tocar o coração. E para ser verdadeiramente eficaz, a autoridade pública deve penetrar no próprio coração. Fazer isso requer mais do que a lei, depende da educação contínua” (SHKLAR, 1969, p. 156)[89].

---

[88] [Like all the works of men, even the best institutions decline under the inevitable impact of moral weakness. And once corruption has set in, there is no stopping it. If Sparta and Rome fell, what can endure? Law ultimately is what personal authority can give society for a while ; it does not replace that force, of necessity a personal one, which can alone touch the human heart. That was the way of those ancient political paragons, Moses, Lyctirgus, Numa and Solon. Of such men, alas, modem history knows nothing.]

[89] [That law is psychologically ineffective. It can condition ,only external behavior. Public opinion and mores alone can touch the heart. And to be truly effective public authority must penetrate to the very heart. To do this requires more than law, it depends on continuing education.]

Vê-se assim que é necessário fazer uma leitura sobre a corrupção política juntamente com os temas da lei civil e da liberdade moral do cidadão. Pois a corrupção evidencia uma sociedade civil injusta e oprimida, enquanto a ordem civil pensada por Rousseau tem na felicidade pública a harmonia e o alinhamento entre o *eu* particular e o *eu* público. A lei civil, portanto, precisa ser internalizada no *eu* comum do cidadão, ou seja, para que ele deseje cumpri-la contribuindo com toda a comunidade. O processo de corrupção política não só faz o Estado adentrar em ruína e seguir à morte, mas conduz o cidadão à decadência, ou seja, sua condição de homem civil, tanto no âmbito político quanto no moral, é degradada, depravando-se seus costumes e virtudes.[90]

Se em uma sociedade bem-ordenada, republicana, o convívio dos cidadãos é prazeroso – pois não buscam subjugar uns aos outros, e suas ações orientam-se de maneira racional e consciente e para a utilidade pública –, quando o Estado sofre com a corrupção, seu percurso é para uma condição de coisas arbitrárias e despóticas, sem instituições eficazes para deter os males cada vez maiores. Esse processo pode ser visto quando Rousseau cita o caso concreto de Roma, ao tratar sobre seus comícios:

> Esse uso [voto dado por cada um em voz alta que determinava o sufrágio do povo] aproveitou enquanto dominava entre os cidadãos a honestidade e cada um envergonhava-se de dar publicamente seu sufrágio a projeto injusto ou a um súdito indigno, mas, quando o povo se corrompeu e se passou a comprar os votos, tornou-se mais conveniente que fossem dados em segredo, a fim de conter os compradores pela desconfiança e também para fornecer aos velhacos um meio de não se tornarem traidores. (ROUSSEAU, 1997, p. 219)[91]

---

[90] Sobre a felicidade pública, no *Primeiro Discurso* Rousseau comenta: "Mas, se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensaremos dessa multidão de autores secundários que afastaram do templo das musas as dificuldades que lhes barravam o acesso e que a natureza tinha aí espalhado como uma prova para a força daqueles que seriam tentados a saber? [...] Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão a ser abjetos, corrompidos e infelizes" (ROUSSEAU, 1999, p. 213-214).

[91] Rousseau ainda continua com o seguinte raciocínio, citando Cícero: "Bem sei que Cícero censura essa mudança [da passagem do voto em voz alta para o voto secreto] e, em parte, lhe atribui à ruína da República. Mas, ainda que sinta o peso que deve ter aqui a autoridade de Cícero, não posso concordar com ele; penso, ao contrário, que, por não se ter praticado um número suficiente de mudanças semelhantes, se acelerou a perda do Estado. Como o regime das pessoas sãs não é apropriado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido pelas mesmas leis que convêm a um povo bom. Nada prova a melhor máxima do que a duração da república de Veneza, cujo simulacro ainda existe unicamente porque suas leis só convêm a homens maus" (ROUSSEAU, 1997, p. 219). A ideia de Rousseau, mais uma vez abordando os casos antigos e concretos, é mostrar as tentativas para evitar a corrupção política e os vícios, e assim postergar a ruína do Estado ao se instituir mecanismos legais, práticas e hábitos cívicos para impedir tais abusos e usurpações. Não bastam boas leis para um povo corrompido, isso é ineficaz e insuficiente. A ordem civil pensada por Rousseau no *Contrato Social* serve-se para toda essa situação, uma república bem constituída e ordenada.

Rousseau ainda cita o caso do tribunato romano e dos éforos de Esparta, quando passaram a desviar de suas funções:

> [O tribunato] Degenera em tirania quando usurpa o poder executivo, de que é unicamente o moderador, e quando quer outorgar leis, que apenas deve proteger. O enorme poder dos éforos, que não constitui perigo enquanto Esparta conservou seus costumes, acelerou a corrupção uma vez 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 foi. 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, 1997, p. 222)

Percebe-se assim que instrumentos públicos criados para servir ao povo são usurpados e, logo, destituídos de seu papel republicano. Isso contribui para que se instale uma tirania e um estado despótico, que usa a lei para simular um Estado em condições legítimas.

É oportuno ver como o tema da corrupção política já aparecia nas reflexões de Cícero, o político e orador romano ao qual Rousseau faz referência sobre essa questão. Em *Da República*, ele aponta que a corrupção da república, os vícios dos costumes, a perversão das virtudes pelo povo, as usurpações do governo são capazes de provocar a tirania, isto é, uma maneira viciosa e sem legitimidade para governar. Nessas circunstâncias não se pode mais chamar o Estado de república, cujo povo não é consultado a opinar e declarar a lei. Nesse sentido, Cícero explana citando a cidade de Siracusa:

> Quem podia chamar República – continuou Cipião – ao Estado em que todos estavam oprimidos, pela crueldade de um? Não havia vínculos de direito, nem consentimentos na sociedade, que é o que constituía o povo. O mesmo aconteceu com Siracusa. Aquela cidade preclara, que Timeu dizia ser a maior das gregas, e por sua formosura a todas preferível, não chegou a ser uma República sob a dominação de Dionísio, apesar de suas muralhas, dos seus portos banhando a cidade, das suas largas ruas, dos seus templos e dos seus pórticos. Nada de tudo isso era do povo nem para o povo. Posto que, onde está o tirano, não só é viciosa a organização, como ontem eu disso, como também se pode afirmar que não existe espécie alguma de República. (CÍCERO, 2011, p. 89)

Como enfatiza esse autor “Se Roma existe, é por seus homens e seus hábitos” (CÍCERO, 2011, p. 97), ou seja, suas virtudes cívicas e os costumes dedicados à felicidade pública conferem-lhe assim tranquilidade e estabilidade. Por isso, e tendo em vista que “Todos os que usurpam o direito de vida e morte sobre o povo são tiranos; preferem, porém, chamar-se com o nome de reis” (CÍCERO, 2011, p. 84), que o romano recomenda uma forma de governo mista – entre democracia, aristocracia e monarquia:

> nessa combinação de um governo em que se amalgamam os outros três, não acontece facilmente semelhante coisa sem que os chefes do Estado se deixem arrastar pelo vício; porque não pode haver pretexto de revolução num Estado que, conforme cada um com os seus direitos, não vê sob seus pés aberto o abismo. (CÍCERO, 2011, p. 46)

Assim, a república somente é possível quando conduzida sem vícios e opressões ao povo. É preciso virtudes. Sendo arbitrário o Estado conduzido por um déspota, pois se fundamentará não na lei, mas em suas paixões e interesses viciosos. Diante disso, declara o autor romano:

> Oponha-se agora, a esse déspota, um príncipe prudente, virtuoso, apto para assegurar a felicidade e a glória dos cidadãos, um verdadeiro tutor e procurador da república, que assim deve ser chamado quem é o reitor e governador da cidade. Será fácil reconhecer esse sábio varão: será aquele que possa proteger o Estado com suas palavras e com suas obras. (CÍCERO, 2011, p. 67)

Como se viu anteriormente, é necessário que o governo tenha magistrados virtuosos e justos, fidedignos ao povo e comprometidos em promover seu bem-estar. O governo sendo misto ou temperado oferece mais condições políticas de equilíbrio e estabilidade ao Estado. As forças e interesses são contrabalançados quando há proximidade e mais participação popular nas decisões do soberano ou dos governantes, observado as virtudes cívicas e os bons costumes. Mediante essa união e compartilhamento entre governante e governados, é possível afastar as desigualdades que enfraquecem os vínculos sociais dessa unidade política.

Retomando a corrução política do corpo coletivo provocada pela desigualdade social, uma vez presente a riqueza e o luxo, no *Segundo Discurso* o autor reflete que nessa conjuntura viciosa torna-se difícil a igualdade civil prevalecer e se compilar acordos ou consensos, de maneira que o conflito se torna constante numa sociedade quando tudo é medido pela força ou pelo poder econômico, onde as demasiadas paixões

sobrepujam a consciência do bem público. Direitos e garantias são suprimidos, e os deveres não são mais exercidos pela consciência e razão dos compromissos mútuos assumidos. Assim, escreve o filósofo:

> Ver-se-ia a opressão crescer continuamente, sem que os oprimidos pudessem jamais saber qual seu termo, nem quais os meios legítimos que lhes restariam para sustá-la; ver-se-iam os direitos dos cidadãos e as liberdades nacionais apagarem-se pouco a pouco e as reclamações dos fracos serem consideradas murmúrio sedicioso; ver-se-ia a política restringir a uma porção mercenária do povo a honra de defender a causa comum; ver-se-ia daí nascer a necessidade dos impostos, o agricultor desencorajado abandonar seu campo, mesmo durante a paz, e deixar a charrua para cingir a espada; ver-se-iam nascer as regras funestas e singulares relativas aos pontos de honra; ver-se-iam os defensores da pátria tornarem-se, mais tarde ou mais cedo, seus inimigos e manterem continuamente um punhal alçado contra seus cidadãos. (ROUSSEAU, 1999, p. 112)[92]

Nesse processo de corrupção política, de degeneração dos costumes e do distanciamento das práticas cívicas, as pessoas já não saberiam, por exemplo, quais seriam os meios legítimos e ordinários para resgatar a ordem civil, e mesmo que soubessem, tais meios, a essa altura, seriam ineficientes, de modo que meios extraordinários poderiam pôr mais ainda essa sociedade corrompida em conflito e tumultos:

> É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo, elevando aos poucos sua horrenda cabeça e devorando tudo o que percebe de bom e de sadio em todas as partes do Estado, conseguiria por fim esmagar sob seus pés as leis e o povo, e estabelecer-se sobre as ruínas da república. Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e de calamidades, mas, no fim, tudo seria devorado pelo monstro e os povos não mais teriam nem chefes, nem leis, mas unicamente tiranos. Desde esse momento também deixariam de interessar os costumes e a virtude, pois em todo lugar onde reina o despotismo, *cui ex honesto nulla est spes* [‘Para quem não existe esperança alguma com o homem honesto] não suporta ele nenhum outro senhor; desde que fale, não há nem probidade nem dever a consultar, e a única virtude que resta aos escravos é a mais cega obediência. (ROUSSEAU, 1999, p. 113)

---

[92] Rousseau ainda continua a dizer assim: “Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, das diversidades das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e deus interesses, e, consequentemente, fortificar o poder que os contém a todos. (ROUSSEAU, 1999, p. 112-113)

Percebe-se então que o processo de corrupção na república engendra-se gradativamente: enfraquece e afasta as virtudes dos cidadãos, investe contra as instituições públicas, torna as leis inoperantes e sem sentido, os costumes e artes tornam-se vãos, enobrece-se o luxo e concede-se estima pública àqueles que mais têm posses. Enfim, no caminho à ruína emerge o déspota com as leis ditadas por suas paixões e veleidades, logo, os princípios do direito político, liberdade e igualdade, são sobrepujados pelos vícios de uma única vontade. Desse modo, vê-se a morte do anseio por uma sociedade bem-ordenada. Rousseau procede certa comparação desse estado despótico com o estado de natureza, porém, corrompido pelos homens:

> Então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então, tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, consequentemente, seguindo um novo estado de natureza, diverso daquele pela qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção. Aliás, há tão pequena diferença entre esses dois estados e o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba. (ROUSSEAU, 1999, p. 113)[93]

Judith N. Shklar também faz comentários acerca do *Segundo Discurso*, quando Rousseau trata do contrato disposto pelos ricos, os quais provocam a corrupção moral e

---

[93] Como comenta Maurizio Viroli: "A pior forma de desordem não é o estado natural, mas o despotismo. Nenhum governo ainda é preferível a um governo ruim. Um estudo cuidadoso da ideia fundamental que molda e aponta a investigação intelectual de Rousseau revelará os aspectos mais importantes de sua concepção de ordem política.
No *Segundo discurso*, o despotismo é retratado como o produto final do processo de desigualdade social. [...] Despotismo é o culminar da 'história ideal' da desigualdade social. De fato, como o estado natural que foi o ponto de partida do desenvolvimento histórico, o despotismo é uma condição de igualdade. No estado natural, todos têm igualdade absoluta, pois ninguém exerce autoridade legítima sobre ninguém. Quando a tirania reina, há um fim para a desigualdade, porque tudo é como nada antes do tirano. Há também outra semelhança entre o estado natural e o despotismo, e é que o estado natural (definido como a condição hipotética de independência) é, como sempre em Rousseau, uma condição na qual as relações interpessoais não estão sujeitas a nenhuma forma de regulação. No despotismo, os homens são governados pela vontade do mestre e o déspota é, por definição, governado apenas por suas paixões. Mas qualquer homem à mercê de suas paixões é aquele que vive sem disciplina. Assim, cada um desses dois estados tem em comum o fato de não serem governados por regras: em um primeiro momento, são as paixões do indivíduo que dominam, enquanto no segundo são as do tirano" (VIROLI, 1988, p. 115-116).

política da sociedade civil ao longo do tempo, cujo resultado é a ruína do Estado e a instalação do despotismo:

> De fato, a maioria dos contratos sociais é fraudulenta, meros enganos, como Rousseau mostrou no *Discurso da desigualdade*. Atualmente, todas as sociedades vivem sob regras projetadas pelos ricos para oprimir os pobres. Os pobres foram atraídos a submeter-se a um contrato pelos ricos. A pretensão do contrato de vincular todos igualmente os engana. De fato, quando há ricos e pobres, o efeito do contrato é impedir que os pobres ataquem os ricos, sem inibir os poderes dos ricos de qualquer maneira. Quando há ricos e pobres, sempre existem dois tipos de regra, a legal estabelecida pelo contrato, e a real exercida pelos ricos que dominam todos e tudo sem restrições. Esse contrato apenas acelera os abusos da desigualdade do quais o despotismo é o último. (SHKLAR, 1969, p. 179-180)[94]

Assim, a corrupção do Estado faz toda a comunidade se submeter a regras injustas de ordem das vontades próprias de um senhor. Nesse caso, é preferível o estado de natureza a um estado corrupto e injusto que apenas serve para proteger os ricos e os que detêm, como sua propriedade, o poder político. Nesse cenário terrível, não há, como na república, a dependência dos súditos tão somente da lei civil dada por eles mesmos, como cidadãos livres e iguais, e sim o jugo das dependências particulares. Nesse sentido, ensina Pierre Rosavallon:

> Para o Iluminismo, o único poder legítimo era o da lei, isto é, de uma norma caracterizada por generalidade e continuidade. O despotismo foi identificado com o poder da particularidade (o prazer arbitrário do príncipe), enquanto a liberdade dependia da generalidade da lei: generalidade de origem (um produto da representação parlamentar), generalidade de forma (impessoalidade da lei) e generalidade de administração (o Estado). O prestígio da lei dependia dessa tríplice equivalência. A lei era ao mesmo tempo um princípio de ordem, que tornava possível 'transformar um número infinito de homens ... em um único corpo' e um princípio de justiça, uma vez que sua generalidade tratava todos da mesma maneira, permitindo que funcionasse como uma 'inteligência desapaixonada'. (ROSAVALLON, 2011, p. 180-181)[95]

---

[94] [In fact, most social contracts are fraudulent, mere deceptions, as Rousseau showed in the *Discourse on Inequality*. All societies at present live under rules designed by the rich in order to oppress the poor. The poor were lured into submitting to a contract by the rich. The pretense of the contract to bind all equally deceives them. In fact when there are rich and poor the effect of the contract is to prevent the poor from attacking the rich without inhibiting the powers of the rich in any way whatever. When there are rich and poor there are always two kinds of rule, the legal one set by the contract, and the real one exercised by the rich who dominate everyone and everything without restraint. Such a contract merely accelerates the abuses of inequality, of which despotism is the ultimate one.]

[95] [For the Enlightenment, the only legitimate power was that of the law, that is, of a norm characterized by generality and continuity. Despotism was identified with the power of particularity (the arbitrary pleasure of the prince), while liberty depended on the generality of the law: generality of origin (a product

No mesmo caminho, Viroli também preleciona acerca da lei na república, isto é, sobre sua legitimidade, como exercício da soberania popular, expressão da vontade geral do corpo político e como princípio de justiça. Escreve o autor:

> Para ter uma ideia mais clara da oposição entre despotismo (poder ilegítimo) e o estado em que a lei é soberana (poder legítimo), deve-se salientar que a lei em questão é a lei fundamental ou constitutiva – a lei que constitui o corpo político unindo todos os membros do Estado sob uma autoridade soberana cujo objetivo e limites são enunciados por essa mesma lei. Para Rousseau, essa lei fundamental está fundamentada no pacto social. É por isso que este último também é descrito como o 'pacto fundamental' (VIROLI, 1988, p. 164)[96].

Portanto, em oposição à ordem civil e a justeza de suas leis, o estado de corrupção é contrário à retidão e à finalidade da república. O povo não se reúne mais e a unidade social é quebrada. Portanto, não é possível haver justiça. O usurpador do poder soberano faz com que o Estado não possa mais ser considerado uma comunidade civil, mas uma multidão agregada e subjugada pela força. Esse governante pôs-se acima das leis do contrato social, portanto, não tem nenhuma legitimidade:

> Para Rousseau, se o príncipe está acima da lei, 'ele vive no estado puro da natureza e não é obrigado a prestar contas de suas ações a seus súditos ou a qualquer outra pessoa. Por outro lado, o mais alto magistrado do país e o cidadão mais humilde estão igualmente sujeitos à lei, pois o próprio órgão soberano, que tem o poder de alterar todas as leis, é obrigado a respeitar as leis fundamentais e, para que essas leis sejam alteradas, é necessário um voto unânime. Mas enquanto as leis fundamentais estiverem em vigor, o órgão soberano é obrigado a respeitá-las. O respeito pelas leis fundamentais e as leis aprovadas em harmonia com elas são, segundo Rousseau, a mais segura defesa contra a tirania. (VIROLI, 1988, p. 165)[97]

---

of parliamentary representation), generality of form (impersonality of the law), and generality of administration (the state). The prestige of the law depended on this threefold equivalence. The law was at once a principle of order, which made it possible "to transform an infinite number of men … into a single body," and a principle of justice, since its generality treated everyone in the same way, allowing it to function as a "dispassionate intelligence."]

[96] [In order to have a clearer idea of the opposition between despotism (illegitimate power) and the state where the law is sovereign (legitimate power), it should be pointed out that the law in question is the fundamental or constitutive law - the law which constitutes the body politic by uniting all the members of the state under a sovereign authority whose purpose and limits are spelt out by this same law. For Rousseau, this fundamental law is grounded in the social compact. This is why the latter is also described as the 'fundamental compact'.]

[97] [For Rousseau, if the prince is above the law, 'he lives in the pure state of nature and is not obliged to account for his actions to his subjects or to anyone else'. By contrast, the highest magistrate in the land and the lowliest citizen are equally subject to law, for the sovereign body itself, which has the power of course to change all the laws, is obliged to respect the fundamental laws, and if these laws are to be changed a unanimous vote is required. But so long as the fundamental laws are in force, the sovereign

Por isso Rousseau reflete que quanto mais a aprovação da lei se aproxima da unanimidade, mais a vontade geral é forte e sólida, mais é o corpo político unido e coeso dando, assim, maior sustentação e segurança ao Estado. Shklar argumenta sobre a importância disso para afastar os conflitos e tumultos geradores da corrupção política e moral:

> A desunião social é, portanto, um sinal de que alguns membros não estão tão conscientes da necessidade de justiça quanto deveriam. É também por isso que a unanimidade é um sinal de vigor cívico nas pessoas. Se todos concordam com uma regra, isso significa apenas que todos são atendidos por ela. A competição divide, os interesses compartilhados se unem. Isso é evidente o suficiente. A unanimidade é um sinal de concordância – exceto nas monarquias, onde é um sinal de despotismo. A ausência de conflito é ainda mais uma prova do bem-estar cívico, uma vez que a vontade geral não se dirige às ações políticas que possam envolver cálculos prudenciais. Não está preocupado com governo e política. A vontade geral é, como a vontade pessoal, um estado de espírito, não um motivo específico de ação. A vontade cria, define e fortalece o caráter e os padrões de conduta. (SHKLAR, 1969, p. 188)[98]

Assim, o despotismo, ao romper com essa união social e, por consequência, enfraquecer a vontade geral, leva a que a lei civil perca sua força de aplicação. Os cidadãos, uma vez já descompromissados perante o todo e submissos àquela vontade do governante, não mais compartilham dos mesmos interesses em comum:

> Os cidadãos agora estão unidos apenas pela força; mas agora o que antes era um povo com seus líderes se tornou um monte de escravos com um senhor. Quando o déspota não tem mais poder suficiente para impor seus interesses particulares a outros, todos os laços que unem os cidadãos no corpo da nação são rompidos. (VIROLI, 1988, p. 165-166)[99]

---

body is obliged to respect them. Respect for the fundamental laws and the laws passed in harmony with these, are, according to Rousseau, the surest defence against tyranny.]

[98] [Social disunity is therefore a sign that some members are not as aware of the necessity for justice as they ought to be. That also is why unanimity is a sign of civic vigor in the people. If all agree to a rule it can only mean that all are served by it. Competition divides, shared interests unite. That is evident enough. Unanimity is a sign of concord - except in monarchies where it is a sign of despotism. Absence of conflict is all the more a proof of civic well-being since the general will is not directed at political action which may involve prudential calculations. It is not concerned with government and policy. The general will is, like the personal will, a state of mind, not a specific motive for action. The will creates, sets and strengthens character and standards of conduct.]

[99] [The citizens are now united only by force; but, now, what was once a people with its leaders has become a band of slaves with a master. When the despot no longer has sufficient power to impose his private interests on others, all bonds uniting the citizens in the body of the nation are broken.]

Tudo o que foi compilado e pactuado pelos homens no contrato social originário é dissolvido a partir de quando o poder soberano é usurpado. Predominam os conflitos provocados pelos vícios e a corrupção moral e política, e o Estado caminha em direção à sua ruína e morte. Assim enfatiza Judith Shklar:

> A metáfora do corpo político permitiu a Rousseau fortalecer a impressão de que a república recriou artificialmente o estado de natureza. O corpo político, como o homem saudável por natureza, não negligencia sua autopreservação. Um todo integrado, ele não prejudica a si mesmo, mas, ao contrário, evita qualquer fonte de dor. Quando a saúde deste corpo se vai, seus instintos, o amor próprio do povo, não funcionam mais com eficácia. É por isso que o despotismo não é, de forma alguma, um corpo político. É apenas um senhor e escravos unidos nem por lei nem por amor. É uma mera agregação de pessoas, não um povo e seus chefes. (SHKLAR, 1969, p. 202)[100]

Enfim, percebe-se assim que a corrupção política e moral da república, provocada por aquelas causas acima citadas, tem por resultado uma desordem, um estado de coisas ilegítimas, pelas quais o Estado e sua ordem social e jurídica são dissolvidos, ou seja, a vida e existência do corpo político são extintas, restando apenas uma multidão de homens submissa e subjugada à vontade de um tirano.

---

[100] [The body politic metaphor allowed Rousseau to strengthen the impression that the republic thus artificially recreated the state of nature. The body politic, like healthy man in nature, does not neglect its self-preservation. An integrated whole, it does injury to itself, but on the contrary avoids any source of pain. When the health of this body is gone, then its instincts, the people's self-love, no longer operates effectively. That is why despotism is not a body politic at all. It is only a master and slaves united neither by law nor love. It is a mere aggregation of people, not a people and its chiefs.]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu mostrar que, no pensamento político de Rousseau, a relação entre soberania e governo merece cuidados por parte, principalmente, do próprio povo. O filósofo compreende que o governo, um órgão instituído pela soberania e a ela submissa como seu ministro, torna-se um remédio necessário ao corpo político. O soberano apenas declara a lei e confere ao governo uma força pública e vontade própria para a aplicação da norma. Rousseau procede assim porque não quer misturar a função de legislar – de ordem geral e genérica, originária e eminentemente, pertencente ao povo reunido em assembleia –, com a função de executar a legislação em casos concretos. É uma maneira de resguardar a igualdade do corpo político e também afastar a vontade geral de interesses particulares.

Entretanto, Rousseau embora compreenda que o poder executivo torna-se indispensável para a conservação da república é ciente de que, ao mesmo tempo, esse poder tentará usurpar a soberania ao confundi-la com sua força pública. Diante disso, o filósofo analisa três formas de governo simples – democracia, aristocracia e monarquia –, argumentando ao final que o mais conveniente seria um governo temperado, porque por ele é que se é capaz de estabelecer mais segurança e estabilidade, política e institucional, na relação com a soberania popular. Isto é, ponderação no próprio interior do governo. Nessa forma mista, a vontade de corpo do poder executivo e as vontades próprias de cada magistrado são contrabalançadas.

Com efeito, a soberania popular, única autoridade legítima para impor-se sobre os cidadãos, tem nessa relação a função de vigiar e fiscalizar se o governo cumpre com seu papel de aplicar a lei, assim como, se não desvia da finalidade para a qual fora instituído. É uma vigilância permanente, pois Rousseau é preocupado com as usurpações e investidas dos governantes contra a ordem civil. Nesse sentido, o autor reflete que seja muito importante conservar os vínculos sociais, o que exige a realização de assembleias populares, fixas e periódicas, justamente para não deixar que o governo, ou terceiros decidam em seu lugar. Enfim, é uma relação delicada: por mais que o governo tenha sua vontade e força pública, submissa à soberania, nem esta autoridade nem o poder executivo podem adentrar nas competências um do outro. Então, o que é preciso refletir e estabelecer é que o governo sempre deverá deferência e satisfação à soberania, porque é o povo o detentor legítimo da autoridade política, absoluta, na república.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACCEGA, Marcus. Soberania e Democracia em tempos mundializados: atualidade da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau e os limites do Contrato Social. **Revista Educativa**, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 108-121, jan./abr. 2017.

BAPTISTA, Júlia Pavan. O paradoxo da origem do poder político em Rousseau. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 38, p. 111-120, 2015. Edição Especial.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

CHIAPPIN, J. R. N.; LEISTER, Carolina. O Contratualismo como método. Política, Direito e Neocontratualismo. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 35, p. 9-26, fev. 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. e notas Amador Cisneiros. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2011.

COHEN, Joshua. **Rousseau: A Free Community of Equals**. Oxford University Press, 2010.

CONSTANT, Benjamin. **Princípios de política aplicáveis a todos os governos**. Trad. de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007.

DALBOSCO. Cláudio A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. – São Paulo: Edições Loyola, 2016.

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

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

FREITAS, Jacira de. A noção de cidade no pensamento de Rousseau. **Philósophos**, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 151-176, jul./dez. 2018.

_____. **Política e Festa popular em Rousseau: a recusa da representação**. São Paulo: Humanitas, 2003.

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

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

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

REIS, Helena Esser dos. Rousseau, um democrata radical? **Philósophos**, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 111-149, jul./dez., 2018.

_____. Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral. **Rousseau e o Iluminismo**. Salvador: Arcádia, 2009.

ROSANVALLON, Pierre. **Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity. Translated by Arthur Goldhammer**. Princeton University Press, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. Trad. Lourdes Santos machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma projetada**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. O contrato social. Trad. Lourdes Santos machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. **O Contrato Social**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Economia Política. Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Projeto de Constituição para Córsega. Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Cartas escritas da montanha**. Trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

_____. **Confissões**. Trad. livros I a X Rachel Queiroz, livros XI e XII José Benedito Pinto. – Bauru, SP: Edipro, 2008.

_____. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Trad. Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

_____. **Emílio, ou, Da educação**. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

SCOTT, John T. **Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's Social Contrac**. Polity, v. 26, n. 3, p. 473-501, 1994.

SHKLAR, Judith N. **Men and Citizens: A study of Rousseau's Social Theory**. Cambridge at the University Press, 1969.

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

_____. **A invenção da liberdade**. Trad. de Fulvia Maria Luiza Moretto. - São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1994.

VENTO, Marisa Alves. **O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau**. Tese de doutorado. UNICAMP-IFCH - Campinas, 2013.

VIROLI, Maurizio. **Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'**. Translated by Derek Hanson. Cambridge University Press, 1988.