



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GEOVANE DE ASSIS BATISTA

**LIBERDADE:
UM BEM INALIENÁVEL NO DIREITO POLÍTICO DE ROUSSEAU**

**SALVADOR
Abril – 2013**

GEOVANE DE ASSIS BATISTA

**LIBERDADE:
UM BEM INALIENÁVEL NO DIREITO POLÍTICO DE ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

SALVADOR
Abril — 2013

Batista, Geovane de Assis
B333 Liberdade: um bem inalienável no direito político de Rousseau / Geovane de Assis
Batista. – Salvador, 2013.
144f.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 2. Contrato social. 3. Liberdade.
4. Inalienabilidade. 5. Filosofia francesa. I. Silva, Genildo Ferreira da.
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD – 194

TERMO DE APROVAÇÃO

GEOVANE DE ASSIS BATISTA

LIBERDADE:
UM BEM INALIENÁVEL NO DIREITO POLÍTICO DE ROUSSEAU

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia na Universidade Federal da Bahia/UFBA pela seguinte Banca Examinadora:

Dr. Genildo Ferreira da Silva (Orientador - UFBA)

Dr. José Crisóstomo de Souza (Examinador interno – UFBA)

Dr. Evaldo Becker (Examinador externo - UFS)

Salvador (BA), 05 de abril de 2013.

Aos que constituem o portal de minha existência: *Argentino* e *Ozenaide*.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato a todos que, de alguma forma, contribuíram para o êxito deste trabalho científico, mais especialmente:

Ao Dr. Genildo Ferreira da Silva, Orientador e amigo que sempre se fez presente nos momentos em que a aporia sobre as coisas rousseauianas se agigantou e me fez lembrar de que não se sabe tudo.

Aos corpos docente e discente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sobretudo aos professores que também fizeram parte da minha Banca de Qualificação: Dr. Mauro Castelo Branco de Moura e Dr. Daniel Tourinho Peres.

Aos corpos docente e discente da Primeira Turma do curso de Graduação de Filosofia da Faculdade São Bento da Bahia (FSSB).

Ao senhor Aluísio Simão Pereira e ao Movimento de Educação, Formação e Evangelização dos Moradores de Mangueira, por terem me despertado para o bom convívio social.

À Bárbara (*Baixinha*), que sempre esteve ao meu lado, na arte de conciliar família, trabalho e academia.

Aos meus filhos, Raonni e Julie, que não pouparam palavras de incentivo para consecução do meu novo desafio acadêmico.

Aos meus irmãos (Zanei, Rose, Andréia, Sheila, Dido, Lessa e Velly).

Aos meus avós: Antonio Vieira da Silva e Maria Vieira de Assis (maternos); Cationilio Rodrigues Batista e Rozenda Amanda Pereira (paternos).

“Rousseau... Ninguém como ele afirmou o princípio da liberdade como direito inalienável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem.”

(Os Pensadores, 1978c, p. XVIII)

“A obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade.”

(Jean-Jacques Rousseau, 1978c, p. 37)

RESUMO

A presente dissertação oferece um estudo sobre os conceitos de liberdade e alienação, tendo como ponto de partida o Livro Primeiro, Capítulo VI, do *Contrato Social* de Jean Jacques Rousseau, para defender a hipótese de que sua teoria sobre o direito político não concorre para alienabilidade da liberdade do homem. Nesse sentido, serão expostas proposições dos textos básicos de Rousseau, seguidas das principais interpretações dos comentadores de sua filosofia política, identificando as noções de direito natural, positivo e político, enquanto aportes preliminares à compreensão da temática da alienação e da liberdade na relação dos indivíduos entre si e o Estado, levando em consideração as fontes a que filósofos e juristas recorreram para justificar a origem do direito (família, direito do mais forte, escravidão) bem como as respectivas refutações de Rousseau e a fonte (convenções) que legitima o direito por ele concebido. Destacar-se-á, ainda, a vida do homem no estado de natureza e no estado civil, acentuando o processo de desnaturação por que ele passou, segundo as dimensões físicas e morais, oportunidade em que serão apresentadas as paixões naturais (amor de si, piedade) e sociais (amor próprio), e como elas contribuem para compreensão do conceito de liberdade em Rousseau. Nesse estudo, será considerado, igualmente, o conceito de alienação sob o aspecto negativo (dar-se, vender-se e perder-se) a partir da concepção rousseauiana, levando em conta as proposições favoráveis e contrárias à liberdade política. O texto revelará também as perspectivas da inalienabilidade da liberdade no *Contrato social* de Rousseau, notadamente no que diz respeito às manifestações volitivas (vontades particulares e vontade geral) e suas implicações com a soberania, leis, representação, autoridade, autonomia, enquanto noções imprescindíveis à sustentabilidade da defesa de uma administração pública legitimada pela imprescritibilidade das liberdades políticas. Enfim, pretende-se afirmar que a liberdade política, mesmo sob a égide de uma lei que se estatui a si mesmo, constitui um valor inalienável no direito político pensado por Rousseau.

Palavras-chave: Contrato Social. Liberdade. Inalienabilidade. Direito. Rousseau

RÉSUMÉ

Cette dissertation offre une étude sur les concepts de liberté et d'aliénation, en prenant comme point de départ le Livre Premier, Chapitre VI, du Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau, pour soutenir l'hypothèse que sa théorie sur le droit politique ne concourt pas à l'aliénabilité de la liberté de l'homme. C'est en ce sens que seront exposées des propositions de textes fondamentaux de Rousseau, suivies des principales interprétations des commentateurs de sa philosophie politique, tout en identifiant les notions de droit naturel, positif et politique, en tant qu'apports préliminaires à la compréhension de la thématique de l'aliénation et de la liberté dans le rapport des individus entre eux et l'État, en prenant en considération les sources auxquelles les philosophes et juristes ont eu recours pour justifier l'origine du droit (famille, droit du plus fort, esclavage) ainsi que les réfutations respectives de Rousseau et la source (conventions) qui légitime le droit qu'il conçoit. On soulignera de plus la vie de l'homme de l'état de nature et de l'état civil, en mettant en relief le processus de dénaturation par lequel il est passé, selon les dimensions physiques et morales, occasion de présentation des passions naturelles (amour de soi, pitié) et sociales (amour propre), et comment elles contribuent à la compréhension du concept de liberté chez Rousseau. Nous nous pencherons aussi dans cette étude sur le concept d'aliénation sous l'aspect négatif (se donner, se vendre et se perdre) à partir de la conception rousseauienne, en tenant compte des propositions favorables et contraires à la liberté politique. Le texte révélera aussi les perspectives de l'inaliénabilité dans le Contrat social de Rousseau, notamment en ce qui concerne les manifestations volitives (volontés particulières et volonté générale) et leurs implications pour la souveraineté, les lois, la représentation, l'autonomie, en tant que notions indispensables à la viabilité de la défense d'une administration publique légitimée par l'imprescriptibilité des libertés politiques. Finalement, nous affirmerons que la liberté politique, même sous l'égide d'une loi qui s'institue elle-même, constitue une valeur inaliénable dans le droit politique pensé par Rousseau.

Mots clé: Contrat social. Liberté. Inaliénabilité. Droit. Rousseau.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I	
Direito natural, político e positivo: Rousseau e a tradição jusnaturalista	14
Capítulo II	
A liberdade no estado natural e civil: o processo de desnaturação	57
Capítulo III	
Perspectivas da inalienabilidade da liberdade no <i>Contrato social</i>	109
Considerações finais	133
Referências bibliográficas	141

INTRODUÇÃO

No *Discurso* que Rousseau alcançou o prêmio da Academia de Dijon, ele afirma que as ciências e as artes surgiram dos vícios dos homens e que, por isso, não poderiam ter contribuído para o aprimoramento dos costumes. Para esse pensador, menos dúvidas existiriam sobre as vantagens das ciências para o aprimoramento dos costumes se germinadas pelas virtudes.

Já no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau defende que a desigualdade entre os homens não é autorizada pela lei natural, por compreender que as primeiras desigualdades e os primeiros deveres de civilidade surgem com a afecção da estima e considerações públicas, constituindo a propriedade, a magistratura e o despotismo os sinais mais evidentes do progresso das desigualdades e do processo de alienação das liberdades, sob o argumento de que o primeiro progresso impôs uma desigualdade entre ricos e pobres, dando origem às sociedades e às leis; o segundo, por fortalecer a desigualdade entre poderosos e fracos; e o terceiro e último progresso (o despotismo) por fazer surgir o poder arbitrário e as figuras do senhor e o escravo.

A partir dos aspectos negativos denunciados nos dois *Discursos*, Rousseau conclui que a desigualdade não surge de uma lei natural, mas de um artifício convencional criado pelos próprios homens, onde as convenções sociais não eram reais, mas aparentes. Nelas, o homem, tendo nascido livre, ainda se encontrava a ferros. Daí indagar o filósofo suíço sobre a possibilidade de existir, na ordem social, alguma norma de administração legítima. Nessa busca, Rousseau tenta unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, elegendo a virtude e o enraizamento de dois bens fundamentais ao homem, a saber: a igualdade e a liberdade. Eis a razão de ser do *Contrato social*.

Sem prejuízo da igualdade que Rousseau deposita ao cidadão na esfera política, o presente trabalho se volta para o aprofundamento do conceito de liberdade. Esta palavra oferece um vasto campo de possibilidades semânticas. É possível que, ante o desejo de explicá-la, muitos tenham dificuldades e confessem não saber fazê-lo. Mas essa angústia inicial não descarta a possibilidade de que o conceito de liberdade possa ser explicado arbitrariamente. Afinal, ela pode não só ser dita de vários modos como também tornada inteligível ou definida de forma multifacetária. A admissão da ignorância demonstra sabedoria que se conforta com o seguinte argumento lógico: por mais que as noções e as

explicações sobre a liberdade possam se apresentar contrárias, certamente não serão contraditórias entre si.

A propósito, tome-se, por um lado, a liberdade significada como um bem inalienável do homem, sob a explicação de que somente será compreendida em toda sua extensão se exercitada sem a presença de regras ou normas; ou se implicar recusa a toda forma de medida ou limites à vontade e ação humanas; ou, também, se não se encontrar condicionada ao governo das leis. Por outro lado, a argumentação no sentido de que o existir do homem com autodeterminação dos movimentos sob um ordenamento político constitua o verdadeiro ideal de liberdade a ser por ele exercitado.

Frente a essas noções razoáveis e não contraditórias entre si, não causaria estranheza se o senso comum e o juízo reflexivo adotassem a primeira explicação como a atitude mais próxima do ideal de liberdade, por lhes parecer que a vontade interior do homem de se movimentar livremente na sociedade não se encontra sujeita a qualquer vontade externa proibitiva. De fato, a ausência de coerção ou a recusa ao cumprimento de uma ordem (liberdade negativa) parece mesmo agradar e legitimar o entendimento acerca da inexistência da perda da liberdade.

Afinal, seria possível, na teoria política de Rousseau, uma liberdade onde o cidadão para usufruí-la teria que sujeitar sua ação aos ferros de um ordenamento jurídico? Como ser livre, se, para tanto, o homem deve submeter-se ao comando de normas morais, ou religiosas, ou políticas? Seria mesmo verossímil pensar um ser livre onde a condição para tanto tivesse que, paradoxalmente, residir na estreita observação e cumprimento de uma arte jurídica? Como explicar a liberdade, se a condição de sua existência implica, necessariamente, o estrito cumprimento de uma lei posta? Esse ato de sujeição à norma implicaria liberdade, ou, ao contrário, negação ou alienação da própria liberdade?

Liberdade... Eis a problemática do século XVIII, cujas especulações filosóficas ainda se fazem tempestivas nos dias de hoje. Liberdade, direito e alienação: eis a trinca política, jurídica e filosófica que se revela central e cara ao pensamento de Rousseau, cujos pesquisadores, historiadores e intérpretes adiante citados, não raro, ainda não chegaram a um acordo entre si acerca do que esse filósofo de Genebra (que preferia ser um homem de paradoxos¹ a ser um homem de preconceitos) quis realmente dizer em sua filosofia sobre as coisas do direito político — mais precisamente acerca das aproximações e distanciamentos desses três entes abstratos.

¹ Paul Johnson (1990, p. 13 e 38) Rousseau não foi um homem de paradoxos, mas, segundo sua pesquisa, “un loco interessante”.

Assim é que, malgrado o acervo de ideias e argumentos largamente suscitados e debatidos por renomados comentadores da filosofia rousseauiana, onde a inclinação majoritária parece pender para a concepção de que o ordenamento jurídico proposto por Rousseau fomenta a alienação da liberdade do homem, o entendimento do presente estudo se revela contrário a tal ajuizamento, por acreditar que algo ainda possa ser dito para enriquecimento da racionalidade filosófica em torno da temática da liberdade.

E esse ‘algo mais’ reside exatamente na tentativa de explicar as noções clássicas de Rousseau sobre a tríade *liberdade-direito-alienação*, com objetivo de investigar se o direito político por ele suscitado no *Contrato social*, enquanto arte e/ou ciência jurídica, goza de legitimidade capaz de tornar a liberdade um bem inalienável. Ou, ao contrário, se sofre dos mesmos vícios das administrações públicas por ele condenadas nos dois *Discursos*. Daí a insistência na seguinte questão: é a liberdade um bem inalienável no direito político especulado por Rousseau? Eis onde se centra o interesse da presente investigação filosófica.

Para responder à indagação, a análise investigativa se debruçará notadamente sobre o *Capítulo sexto*, do *Livro primeiro*, do *Contrato social*, bem como sobre outros textos básicos de Rousseau, sem perder de vista a colaboração dos estudiosos mais importantes e atuais da bibliografia complementar.

O presente trabalho trata de conceitos centrais na obra de Rousseau, cuja análise é organizada em três capítulos intrinsecamente relacionados à questão da alienabilidade, ou não, da liberdade política do homem no direito político rousseauiano, oportunizando um texto acerca das diversas perspectivas desenhadas e perseguidas no ordenamento político rousseauiano, onde o núcleo será a liberdade do homem, a saber: – direito natural, político e positivo; Rousseau e a tradição jusnaturalista; II - a liberdade no estado natural e civil: processo de desnaturação; e III - perspectivas da inalienabilidade da liberdade no contrato social rousseauiano. Nessa análise, não se perderá de vista a construção da filosofia política de Rousseau a partir da contribuição de juriconsultos (Grotius, Pufendorf) e de filósofos políticos (Aristóteles, Hobbes, Montesquieu e Locke).

No primeiro capítulo, serão apresentadas as noções de direito natural, político e positivo, enquanto aportes preliminares à compreensão da temática da alienação e da liberdade, tanto na relação dos indivíduos entre si, como na que sucede entre eles e o Estado, oportunidade em que será identificada a espécie de direito que cuida dessas relações no campo ético e político — ainda que possam constituir entre si objeto de comunicação e subsistência harmônica na sociedade.

Nesse âmbito, valorosos serão os estudos acerca do direito a partir da concepção de Rousseau, onde será demonstrada a viragem que esse filósofo de Genebra impôs ao pensamento dominante acerca do direito natural e político; bem assim, as noções de direito e força, direito e convenção e, por fim, direito e convenção familiar, donde emergirá a concepção de Rousseau em torno da autoridade paterna e do fenômeno social da escravidão.

No segundo capítulo será investigada a temática da liberdade do homem sob o prisma do estado de natureza e do estado civil, revelando, num primeiro passo, como se dá o processo de desnaturação; e, noutro, a efetividade da liberdade do eu-físico e do eu-moral ou político do homem nesses dois estágios.

Ainda nesse capítulo, buscar-se-á demonstrar como o homem lida com as paixões ou sentimentos a ele imanes no estado de natureza (amor-de-si e piedade) e no estado civil (amor de si, amor-próprio e piedade) e como podem contribuir para defesa e/ou manutenção da liberdade natural e política.

O conceito de alienação e suas formas de manifestação (ação, venda; perdas, aquisições) sob a ótica do contratualismo de Rousseau será outro objeto de estudo desse capítulo, oportunidade em que serão identificadas as proposições que dão vida e segurança à liberdade. O estudo aí também se mostrará importante, na medida em que a palavra alienação revelará um significado totalmente distinto daqueles até então sugeridos por inúmeros pensadores, seja no campo político, religioso, econômico, ou psicológico.

A importância do perfil histórico de Jean Jacques Rousseau, na Filosofia e no Direito, fomentará, de modo esclarecedor e persuasivo, a desconfiança da imprescritibilidade da liberdade em sua teoria do direito.

Ao último capítulo será reservada uma análise concatenada dos capítulos anteriores, onde será possível perceber proposições afirmativas à sustentabilidade da hipótese de inalienabilidade da liberdade do homem no acordo civil rousseauiano, precisamente no que tange às perspectivas contratualistas relacionadas ao indivíduo e ao Estado, destacando a participação ativa dos contratantes através das manifestações volitivas e suas implicações positivas para valoração da cidadania e da soberania.

A compreensão de Rousseau sobre a noção de vontade geral, leis, representação, autoridade e autonomia em muito contribuirá para a inexorável defesa da inalienabilidade da liberdade do homem no âmbito do seu eu-indivíduo e do eu-coletivo.

CAPÍTULO I

DIREITO NATURAL, POLÍTICO E POSITIVO: ROUSSEAU E A TRADIÇÃO JUSNATURALISTA.

A liberdade constitui um bem inalienável no direito político concebido por Rousseau. Para sustentação desta proposição, faz-se necessária uma rápida incursão sobre alguns significados recorrentes da palavra direito, como o “direito subjetivo”, “direito objetivo”, “direito positivo”, “direito natural” e “direito político”. Esse levantamento prévio é de grande valia na identificação e balizamento do direito a que Rousseau recorreu para tornar defensável a proposição de que a liberdade é um valor inalienável.

Assim posto, impõe-se então a seguinte pergunta: o que é direito? Apontar seu significado não é tarefa nova aos estudiosos do Direito, tampouco aos da Filosofia. Ao longo do tempo, filósofos e juristas tentaram encontrar a resposta mais adequada. A palavra “direito” é polissêmica, que, segundo Michel Villey (2007, p. 35) constitui um tema eminentemente grego.

Para Villey (idem), Aristóteles “[...] foi o primeiro filósofo do *direito no sentido estrito*”, devendo-se a ele a descoberta do conceito de direito (*tò díkaion*) como uma *proporção*, ou seja, como o resultado de uma partilha realizada pelo magistrado, após presidência e julgamento de um conflito de interesses entre os indivíduos. O direito constituía, então, uma “proporção” atribuída pelo Magistrado a cada um dos litigantes.

A Filosofia também se ocupou do conceito aristotélico de “direito” a fim de estabelecer os parâmetros de sua definição. Para um segmento da Filosofia, o direito seria definido como uma vantagem pertencente ao indivíduo, onde ele gozaria de uma faculdade de buscar do Estado a garantia à reparação de um bem da vida violado ou ameaçado de sê-lo por outrem. Essa faculdade ou direito potestativo de o indivíduo mover, ou não, uma ação reparadora ou inibitória em face do Estado para haver um bem da vida ressarcido é conhecida no mundo jurídico como *direito subjetivo*².

O “direito” também é definido como um conjunto de leis, normas ou regras estabelecidas pelo Estado para disciplinar a conduta do homem na sociedade. A esse complexo de leis, a tradição jurídica chama de *direito objetivo*. De acordo com esta concepção, o Estado dita as normas a serem observadas pelos cidadãos.

² Cf.: (NOGUEIRA, 1979, p. 56-57)

É importante assinalar, contudo, que o *direito objetivo* e o *direito subjetivo* são complementares entre si: um não invalida o outro; ao contrário, o primeiro legitima o exercício do segundo, ou seja, o indivíduo age facultativamente com a prerrogativa de se encontrar amparado por lei ou por um complexo de leis existentes (direito objetivo).

Com o advento do direito objetivo, a decisão judicial deixa de ser a fonte do direito, saindo de cena o magistrado para dar lugar ao legislador. Com ele, o direito passa então a ser visto como um conjunto ou um sistema de normas previamente dadas para disciplinar a conduta do homem na sociedade, restando ao Julgador apenas promover a subsunção fática à hipótese jurídica existente, isto é, declarar o direito ao fato concreto conforme a previsão legal estabelecida.

Nessa linha, o homem que julga os conflitos de interesses existentes entre os homens, sai da condição de criador de direito (declarar a proporção sem lei anterior que a defina) para ocupar a de mero intérprete do direito elaborado pelo legislador. A esse direito assim outorgado (pronto e acabado) a tradição jurídica e filosófica passou a chama-lo de “direito positivo”.

Diz-se *positivo* por ser um direito posto ou estabelecido ou promulgado pelo Estado; *positivo*, porque o direito se encontra em posição de mando ou de ordem emitida pelo legislador. Trata-se, pois, de um conjunto de normas jurídicas originárias do Estado-legislador (decorrente ou não de um processo legislativo) com o objetivo de disciplinar, coercitivamente, a convivência social. O direito constitucional, o penal, o civil, o comercial e o trabalhista são exemplos de direito positivo, isto é, de direitos ordenados pelo legislador.

Mas não se pode aludir à palavra *direito* — seja ele judicial, ou legislado — sem se ter a desconfiança dele estar sempre relacionado com a ideia de justiça. Na história da humanidade, o sentimento do justo e do injusto parece sempre acompanhá-lo. Pareceria estranho se assim não fosse. Todavia, será mesmo que o *direito positivo* poderia ter por referência o ideal de justiça?

A resposta a esta inquietação pode ser oferecida pelo *direito natural*, cuja investigação aqui se faz necessária na medida em que ele abre um portal para compreensão não só da noção do *direito positivo* e de suas implicações, ou não, com a justiça, como também para o entendimento da definição que Rousseau empresta á palavra *direito* — especialmente no que diz respeito às perspectivas jurídicas, políticas e filosóficas por ele visadas no *Contrato social*, como a vontade geral, a soberania, as leis, a representação, a autoridade, a autonomia, porquanto diretamente relacionadas com a temática da inalienabilidade da liberdade.

Com efeito, é entendimento recorrente entre os estudiosos do Direito e da Filosofia que o *direito natural* não se fundamenta nas leis, mas em princípios universais, imutáveis, necessários e superiores aos homens, com a força, todavia, de inspirá-los como legisladores para elaboração de um ordenamento jurídico (positivo, consuetudinário, ou jurisprudencial) justo. Assim, conquanto não se exteriorize na lei — apesar de consubstanciá-la moralmente, determinando o justo e afastando o injusto — o *direito natural* tem sido tomado como referência para fundamentação de um ordenamento positivo, ou político. Enquanto regra imutável e universal de justiça, o *direito natural* pode ser concebido como um vetor principiológico para estruturação e aplicação de ordenamentos jurídicos. Aliás, conforme esclarece Derathé (2009, p. 230):

Toda a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe independentemente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem moral universal, uma **regra de justiça imutável**, “a lei natural”, com a qual todo homem é obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes. **Essa lei**, cujo fundamento reside na própria natureza do homem, **é tão imutável quanto às verdades eternas** [...]. (grifo nosso).

Na antiguidade, essa “regra de justiça imutável” possuía um fundamento cosmológico, ou seja, um ajuizamento pautado na ordem natural das coisas. Segundo o jusnaturalismo de Aristóteles, as coisas estavam aprioristicamente ordenadas para um fim. Por essa visada, o direito estaria, então, ordenado para ser justo; para servir a justiça.

Nesse contexto aristotélico, não pareceria temerário afirmar que a natureza constituiria o *a priori* de cada ente. Diz-se “pareceria”, porque, conforme será estudada mais adiante, a filosofia iluminista de Rousseau criará resistência a essa racionalidade, mais severamente acerca de uma pretensa escravidão natural, já que, para ele, o homem não nasceu para ser sujeito de outrem; e se esse fenômeno social ocorrer será tão somente por força de um pacto de submissão — *avatar* convencional manifestamente refutado por Rousseau.

Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. (ROUSSEAU, 1978c, p. 23).

A Idade Média³ também defendeu uma “lei natural”, a partir de uma explicação divina. O direito passara então a ser ordenado não mais pela natureza e sim pela fé revelada (Santo Agostinho) ou pela análise racional dessa fé (São Thomas de Aquino), por um ser supremo, “O que significa que é preciso buscar em Deus a fonte da autoridade pública e que os homens se limitam a designar aqueles que a exercerão.” (DERATHÉ, P. 67-68).

Mas o jusnaturalismo (clássico e medieval) passou por profundas transformações com o advento das teorias copernicanas. Com elas, o homem passou a ser o centro da discussão do pensamento moderno, especialmente no campo da Filosofia e do Direito. Para Derathé (2004, p.74), Grotius e Pufendorf realizaram uma verdadeira revolução, ao depositar o ideal de uma “regra de justiça imutável” no próprio homem, dando, com isso, uma nova roupagem à relação de poder entre o Estado e a Igreja. Com esses juristas, principalmente com o primeiro, por meio de *O direito da guerra e da paz*, a formulação da justiça passara a ter seu lugar na imanência da razão humana.

Conforme esclarece Derathé, esses dois jusnaturalistas contribuíram para uma revolução “[...] no domínio da ciência política ao conduzirem vitoriosamente o combate à doutrina do direito divino [...]”, libertando o “Estado da tutela da Igreja”, pois, para ele, (2004, p. 77): “[...] Grotius e Pufendorf e todos aqueles que se vinculam à espécie do direito natural, o poder civil, isto é, a autoridade política, ou a soberania, é um *estabelecimento humano*.”. Apoiando-se em Fílon de Alexandria, diz Grotius (2004, p. 79) em *O direito da guerra e da paz* que “O direito natural nos é ditado pela reta razão [...]”.

Com esse jusnaturalismo moderno, parece então haver um resgate do longínquo homem de Protágoras⁴ para ratificá-lo, na modernidade, como a “medida de todas as coisas” (ABRÃO, 2004, p.38). Com essa nova medida, o homem que já não mais deposita o ideal de justiça em um ente para além do mundo temporal. Ao contrário, faz-se catalisador desse ideal na elaboração de normas reguladoras de sua conduta na sociedade. A soberania deixa de ter sua origem na autoridade divina, passando a ser produto da ética e da política humanas.

De acordo com essa nova “regra de justiça imutável”, o homem não somente teve ratificado o *status* de centro do universo como também passara a figurar como detentor de direitos naturais inatos — como a liberdade. E quando o homem luta pela liberdade é a si mesmo que ele toma tacitamente como medida e juiz. (SOUZA, 1993, p. 144).

³ Sobre o tema, conferir os estudos de Robert Derathé (2009, p. 66-67) em sua obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*.

⁴ (485-410, aC.).

Constituem, pois, a vida e a liberdade direitos que justificam uma proposta contratualista onde seus princípios fundamentais, imutáveis, necessários e universais não poderiam mais ser objeto de alienação, conformemente se infere do iluminismo de John Locke e de Rousseau, malgrado a insurgência do pensador inglês à ideia de inatismo das ideias e/ou dos princípios:

Rousseau está de acordo com Locke sobre a origem e o fim do poder civil. Locke afirma várias vezes [...] que os homens só renunciaram à sua liberdade natural e formaram as sociedades civis com o único fim de assegurar “a preservação mútua de suas vidas, de suas liberdades e de seus bens”. Ora, Rousseau apropria-se dessa fórmula, que ele reproduz palavra por palavra no *Discurso sobre a desigualdade e na Economia política*. (DERATHÉ, 2004, p. 179).

Rousseau não foi indiferente à “regra de justiça imutável”, à “lei natural”, enfim, ao direito natural. Ao tratar dele no *Contrato social*, (1978c, p.53) admitira, numa via, que “Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte [...]”, e que “[...] se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis”. Noutra, porém, passara a operar com a seguinte proposição antropológica, para referenciar seu ideal de justiça republicana: “Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão [...] São necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo.”. “Compreendido isso” — acrescenta Souza (1993, p.63-64) —, “cabe agora trazer tal essência de volta ao próprio homem, tornado finalmente desalienado e autônomo”.

Tem-se, pois que, distanciando-se, em parte, das formulações jusnaturalistas de Aristóteles — para quem a justiça estaria consubstanciada na natureza; bem como das de Santo Agostinho, onde a justiça se encontrava embasada na fé revelada; e, por fim, das formulações de São Tomás, que defendia a justiça sob o argumento de uma força divina racionalizada, o jusnaturalismo antropocêntrico de Jean-Jacques Rousseau (1978c, p. 22-23) é daqueles que também podem ser subsumidos à moldura de uma verdadeira “revolução copernicana”⁵, por fundar o *direito natural* na natureza do homem.

Mas se, numa ordem, a *revolução rousseauniana* guardava sintonia fina com a concepção contrafeita ao jusnaturalismo teológico, deslocando-a para razão humana, noutra — e que se revela crucial e indispensável para compreensão do objeto do presente estudo —, fora manifestamente dissonante dos pensadores de seu tempo, já que impusera ao direito

⁵ Note-se que “[...] é comum usar a expressão “revolução copernicana” para qualificar grande e significativa mudança. E não devemos nos esquecer de que, quando Kant avaliava a profunda transformação que ele próprio produziu no âmbito da teoria do conhecimento, acabou falando dela como de “revolução copernicana”” — diz-nos Giovanni Reale (1990, p. 213).

natural uma viragem extremamente oposta às concepções jurídicas e filosóficas até então articuladas.

Nessa viragem, Rousseau não se ocupara, todavia, com oferecer o conceito de direito, sobretudo o de direito natural. Para ele (1978b, p. 229), a ignorância sobre a natureza do homem “[...] é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural.”. Parafrazeando Burlamaqui, afirma Rousseau que a ideia do direito e, mais ainda, a do direito natural, é relativa à natureza do homem. Vê-se, pois, que, para Rousseau e Burlamaqui, é da natureza do homem, ou seja, de sua constituição e de seu estado que devem ser deduzidos os princípios do direito natural.

Entretanto, Rousseau (1978c, p. 230) advertia que os filósofos modernos, ao atribuírem ao homem a competência da lei natural, cuidaram — cada um a seu modo — de fazê-lo estabelecendo princípios “[...] tão metafísicos que há [...] poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de poderem encontrar por si mesmas.”. Esses filósofos “Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural.”.

Rousseau entende então que todas as definições encontradas nos livros sobre o direito natural, além de não serem uniformes, são extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente; ou de vantagens cuja ideia só pode ter depois de sair do estado de natureza. “Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural”, diz o genebrino “[...] em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição.”.

Para bem compreender claramente o objeto da lei natural, Rousseau defende a necessidade de que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento; como também para ser natural seja preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza, uma vez que as regras do *direito natural* estão fundadas na natureza do homem, além de decorrem do concurso e da combinação que o espírito do homem possa fazer sobre dois princípios anteriores à razão, e que interessam ao bem estar social e à sua própria conservação. O primeiro desses princípios é o *amor de si*; e o segundo, que inspira a repugnância natural ao sofrimento do semelhante, a *piedade*.

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes [...]. (ROUSSEAU, 1978c, 231).

Assim, no lugar de se ocupar com a construção do conceito de *direito natural*, Rousseau direcionou seus esforços para evidenciar uma definição que sublimasse os sentimentos naturais do homem (*amor de si e piedade*) ao *status* de princípio ou de fonte para formulação de uma ordem administrativa republicana, já que, para ele (1978c, p. 22-23), “A ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções.”. Dito de outro jeito, enquanto a formulação do direito natural repousava na natureza, a do direito político funda-se no artifício do contrato social, ou seja, numa convenção social.

Mas embora o direito se apresente a Rousseau como algo superior, divino ou até mesmo transcendental ao homem, é no homem, no entanto, que a ordem social se realiza mediante um artifício convencional. Trata-se, assim, de um direito voltado para o exercício e finalidade de uma ordem civil embasada nos sentimentos e no assentimento volitivo dos homens.

Conquanto não tenha conceituado o *direito natural*, Rousseau a ele se reportara com uma definição capaz de subverter a concepção antropológica de seus contemporâneos. Por isso que, ao tomar de empréstimo a natureza do homem para compreensão do *direito natural* (imutável, necessário e universal — portanto, apodítico, como todo princípio), Rousseau sinalizou contra a conceituação de dois renomados juristas modernos: Grotius e Pufendorf. Foi assim que, na defesa de uma ordem social originariamente convencional, abriu um diálogo direto e contrafeito ao *direito natural* balizado por Hugo Grotius, refutando a validade de seu método, já que, para este jurista, o direito era estabelecido pelo fato e pela força, e — como acreditava Rousseau — com forte inclinação para o domínio dos tiranos.

De fato, há mesmo em Grotius o que Rousseau viu nele. Para disso nos convenceremos, basta lermos, no Direito de guerra e de paz nos capítulos III e IV do Livro Primeiro, aos quais o próprio Rousseau remete seus leitores. Partidário do direito de conquista, assim como do direito de escravidão, Grotius leva tão longe quanto possível a analogia entre o poder do soberano sobre seus escravos, entre a soberania e a propriedade. É isso, aliás, o que Rousseau não pode perdoar-lhe. (DERATHÉ, 2009, p. 124-125).

Quanto a Pufendorf, embora Rousseau tenha se aproximado do seu direito natural através da leitura de *Os Deveres do homem e do cidadão* — obra que, para Derathé (2009, p. 133), em muito contribuiu para a formulação do *Segundo Discurso* e do *Contrato Social*, mas que o genebrino, não fez “[...] desse “manual de moral”, um de seus conselheiros, como escreve P.-M. Masson [...]” —, a verdade é que, por mais paradoxal que possa parecer, a

aproximação foi mais para refutar a justificativa apresentada para o direito natural do que para recepcioná-lo.

Com efeito, aduz Derathé que Rousseau, inspirado em Pufendorf, cuidara da crítica à sociabilidade e à lei natural; da crítica ao direito de escravidão; da crítica ao pacto de submissão ou ao contrato de governo, por defender que a liberdade constituía princípio inalienável, carecendo mesmo a escravidão de legitimidade por representar flagrante ameaça à própria existência do homem — aliás, preocupação, com a qual Pufendorf se revelara insensível em suas obras.

Rousseau sustenta que, por mais que as ideias no homem possam vir de fora, os sentimentos de que se vale para avaliá-las já residem em seu interior. De modo que somente por meio dos sentimentos é que o homem pode conhecer da conveniência, ou não, de suas ações no acerto das cláusulas convencionais que tornarão sua liberdade um bem da vida irrenunciável. É no *Emílio* que o pensador suíço (2004, p. 677-682) faz o sumário de sua ordem política, lançando, por assim dizer, as primeiras sementes constitutivas e disciplinadoras das relações entre o poder soberano e os cidadãos.

Expostas as considerações sobre o *direito natural*, importa, doravante, tentar entender como esse direito se relaciona com o *direito político* pensado por Rousseau; e como ambos se distanciam do direito positivo, especialmente no que toca ao seu ato fundacional, pois, conforme Rousseau (2004, p. 677-678) havia advertido no *Emílio*, “[...] quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é [...]”, pois “[...] a maior dificuldade para elucidar essas importantes matérias é interessar um particular a discuti-las e a responder a estas duas questões: o que importa? e o que posso fazer?”.

Com a pergunta “o que importa?”, é possível perceber que o discurso de Rousseau se encontra inclinado para um direito fundado em princípios. Mas não em princípios abstratos, e sim naqueles originários da observância do homem e da realidade social em que ele se encontrava.

Voltando-se a vista para os princípios que estruturam seu direito político, é possível notar que Rousseau transcendera o direito positivo dos governos constituídos, convidando os cidadãos a não aceitarem um ordenamento jurídico edificado sem sua participação direta; e, ao mesmo tempo, para participar da composição das cláusulas constitutivas do *Contrato social*. Segundo Derathé, entendia Rousseau que a “[...] descrição das instituições positivas é deixada de lado ou só intervém acidentalmente para servir de ilustração a uma argumentação abstrata.”.

Apesar de não apresentar o conceito de *direito político* no *Contrato social*, Rousseau (2004, p. 676) a ele se reportara no *Emílio* para advertir que: “O direito político ainda está por nascer [...]”, pois, para esse pensador, o direito político que seus opositores diziam existir não passava de uma aparência; não existia; estava por vir. Daí esse pensador iluminista vislumbrar a possibilidade da existência simultânea de outra espécie de direito bastante distinta na forma e na matéria em que se realiza o *direito político*, a saber: o direito positivo.

Mas para Rousseau (2004, p. 676-677), o único moderno em condições de criar “essa grande e inútil ciência” teria sido o ilustre Montesquieu, que, todavia, não se ocupara dos princípios do direito político. Ao contrário, contentara-se apenas com as regras jurídicas, ou seja, com o direito positivo dos governos estabelecidos, o que nada no mundo seria tão diferente quanto esses dois estudos.

Na perspectiva de Derathé, Rousseau não quis combater, ou imitar Montesquieu, mas tornar-se célebre, ao empreender outro gênero de estudo acerca das coisas do Direito, de forma bastante distinta do seu ilustre predecessor, ratificando, assim, a revolução rousseauiana no trato das coisas jurídicas e filosóficas. A propósito, diz Derathé (2009, p. 94) que Rousseau teve...

[...] o cuidado também de indicar no *Emílio* que não se deve confundir o “direito positivo dos governos estabelecidos”, que foi a especialidade de Montesquieu, com o “direito político”, que será a sua. [...] **trata de estabelecer os princípios sem se preocupar com as instituições positivas.** (grifo nosso).

Realmente, para explicar o *Espírito das Leis*, Montesquieu (2005, p. 42) procedera à seguinte confissão:

Não separei de modo algum as leis políticas das civis, pois, como absolutamente, não trato de leis, mas do espírito das leis, e como esse espírito consiste nas diferentes relações que as leis podem ter com diversas coisas, devo seguir menos a ordem natural das leis que a dessas relações e dessas coisas.

Reportando-se ao direito político, noticia-nos Montesquieu (2005, p. 40-41) que os indivíduos, ao ingressarem na sociedade, valem-se da força para reverter, em seu favor, as principais vantagens que dela decorrem, dando ensejo, assim, a um conflito de interesses capaz de gerar um estado de guerra, e, por conseguinte, a necessidade de estabelecimento de leis entre eles. Ao conjunto dessas leis, Montesquieu chama de direito civil; e ao conjunto das leis que disciplinam a relação entre os que governam e os que são governados, o autor *Do Espírito das Leis* chama de *direito político*.

Montesquieu faz observar que o homem da sociedade civil está sujeito a duas espécies de leis, onde a primeira disciplina a relação real, ou seja, a que se desenvolve entre o Estado e o súdito — a que chama (2005, p.41) de *direito político*; e a outra, a que regulamenta a relação que os homens têm entre si, na esfera eminentemente civil, onde passa a ser chamada de *direito civil* ou *positivo*. Todavia, diz Montesquieu (2005, p. 42) que “A lei, em geral, é a razão humana, porque governa todos os povos da terra, e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares em que se aplica essa razão humana.”. Nessa linha, cada nação compõe uma lei maior — a razão humana — lei essa capaz de ordenar duas ordens de leis para disciplinar as relações políticas (reais) e civis (pessoais).

No *Emílio*, fazendo uma inflexão sobre as ideias de Montesquieu, Rousseau lança ao mundo filosófico e jurídico o germe distintivo entre o direito político e o direito positivo. Lança, também, as regras de observações necessárias à elaboração de uma escala de princípios para nela marcar as medidas do direito, além de tratar da existência e da vida do corpo político, dando-lhe movimento e vontade pela legislação norteadora da liberdade; imprimindo, igualmente, um significado mais acentuado e esclarecedor, ao destacar e ordenar as várias relações recorrentes na vida humana com as coisas públicas — relações essas diretamente relacionadas com a existência de três leis.

Dentre essas relações, Rousseau (1978c, p. 69) diz emergir a “[...] do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado”. Essas relações, segundo o genebrino, são regulamentadas por leis que recebem o nome de “leis políticas”, também chamadas de “leis fundamentais”, ou, como parece mais apropriado dizer: leis que ordenam o direito político. Em uma palavra: o estabelecimento de princípios que permitirão a sustentabilidade do contrato civil.

Entretanto, Rousseau compreende que, além da relação do todo com o todo, subsiste outra relação entre os membros entre si ou com o corpo inteiro, onde cada cidadão se encontra em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da polis, porque “[...] só a força do Estado faz a liberdade de seus membros”; e “é desta segunda relação que nascem as leis civis”.

Após enumerar mais dois outros tipos de relações que dão origem a outras leis (às criminais e aos costumes), Rousseau (1978c, p.69) considera serem estas (as consuetudinárias) as mais importantes de todas dentre as várias classes de leis conhecidas. Para o genebrino é da observância do homem e das coisas concretas da sociedade que se podem alicerçar as vigas mestras de um direito político, entronizando as leis políticas ao grau

constitutivo da forma de governo, sendo elas, portanto, as únicas relacionadas no *Contrato social*.

Assim posto, tem-se que o *direito político* rousseauiano constitui disposição normativa fundamental, que objetiva disciplinar a relação entre cidadãos e Estado. Esse ordenamento principiológico das coisas públicas que garante o exercício político da soberania e da cidadania pode ser percebido no *Contrato social*:

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que 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. Não se pode, porém aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar 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, 1978c, p. 34).

Nesse contexto, o *direito político* projetado pelo genebrino constitui uma ordem nuclear de princípios que auxilia na formulação de normas de conduta entre o Estado e os cidadãos. É mesmo no *Emílio* que Rousseau impusera dura resistência ao ordenamento jurídico de Montesquieu, sob o fundamento de que o jurista se ocupou tão somente com os fatos, com as relações intersubjetivas dos pactuantes, sem, contudo, normatizar as relações necessárias para regulamentação de conflitos de interesses difusos e/ou coletivos relacionados ao cidadão e ao Estado — inversão de objeto que, para o genebrino, revelou um direito montesquiano mais aparente e menos real.

Mas como visto nas primeiras linhas desta dissertação, se o jusnaturalismo advoga o primado de uma lei sob o manto cosmológico (essencialista ou determinista), ou teológico (divino), ou antropológico (racional) da justiça, o positivismo — mesmo o montesquiano — quedara distante desse pressuposto naturalista, exatamente por ter dispensado qualquer justificativa para existência ou validade da norma posta, seja em sua gênese ou em sua aplicabilidade.

Para os seguidores dessa corrente, o direito positivo prescindiria de qualquer vetor moral, precisamente por partir do pressuposto de que a justificativa de sua existência seria o simples ato de existir no mundo jurídico, sendo-lhes irrelevantes as noções de justo e injusto, quedando, por conseguinte, indiferentes à justiça. Esta, para eles, figuraria apenas como uma causa remota, cujo resultado se revela todo desinfluyente. A causa que lhes importa é tão somente a próxima, ou seja, a própria lei estatuída a ser observada. Para além dessa reserva, é causa não escrita.

Portanto, o fundamento ou a validade do direito positivo residiria no próprio direito edificado pela vontade direta (democracia direta) ou indireta dos cidadãos (democracia indireta, ou monarquia). A ideia de justiça cede lugar então à inexorável rigidez da lei. A lei, independentemente de qualquer sentimento de justo, ou injusto, deve ser cumprida e ponto.

Assim como não parece incorreto afirmar que Rousseau fundamentara seu direito natural no homem, também não seria dizer que sua filosofia política revelou tensão direta com o *direito positivo*. Malgrado dele não tenha tratado diretamente em seus textos, o genebrino teve o cuidado de obliquamente demonstrar que a fonte de um não é a do outro. Assim é que, no trato do *direito político*, Rousseau realçara as causas artificial e final, ou seja, a uma *fonte jurídica* emanada do exercício da cidadania com vistas ao fortalecimento e consolidação da soberania voltada para o bem estar geral e interesse comum.

Diferentemente do contrato social de Rousseau, o pacto social de Thomas Hobbes autoriza o entendimento no sentido de que seu *direito político* se confunde com o *direito positivo*. Como diz Villey (2009, p. 745), Hobbes é o fundador *do positivismo jurídico*:

Hobbes, na era da mecânica e das invenções técnicas, inspirado sem dúvida na doutrina escolástica do contrato social, mas o primeiro a explorá-la para fazer sair da tela todo o direito, construiu, por meio do pacto e de Leviatã que é organizado por uma combinação de pactos, um produto substitutivo: teve a genialidade de substituir o direito natural desaparecido (e os simulacros suspeitos da escola racionalista) pelo positivismo integral. (VILLEY, 2009. p.751-752).

De fato, em Hobbes, o súdito não constitui fonte direta de direito, e sim, o monarca. Cabe ao governante, e somente a ele, impor, estabelecer, dar ou dizer o direito ou formular o conjunto de normas a serem observados pelos súditos: Ao súdito, resta tão somente recepcionar e obedecer ao texto legal engendrado pelo monarca, pois, de acordo com Hobbes (1979, p. 110), “[...] pertence à soberania todo o poder de prescrever regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar [...]”.

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente, ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não à regra. (HOBBS, 1979, p. 161).

Mas, segundo Rousseau, pelo pacto de submissão, o súdito de Hobbes não participa diretamente da criação do direito, já que nesse ato fundacional à vontade e a ação são delegadas ao *Leviatã*. Com essa delegação de poderes, caberá ao monarca usufruir da

prerrogativa de criar o direito para regular as condutas dos súditos em face do Estado. No direito hobbesiano, somente os súditos se encontram aprisionados aos ferros jurídicos impostos pelo monarca, uma vez que esse Deus Mortal não se vincula às leis por ele criadas, senão às leis do Deus Imortal.

[...] dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros [...]. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo com toda multidão, na qualidade de parte do pacto, ou celebrar diversos pactos, um com cada um deles. (HOBBS, 1979, p.108). (grifo nosso).

Ora, enquanto no contratualismo de Hobbes, o *direito político* e o *direito positivo* se fundem, no de Rousseau tal confusão não procede, não sendo mesmo possível, já que seu direito político não constitui um conjunto de normas, regras, ou leis descritivas, verticalmente impostas aos cidadãos.

Trata-se, ao contrário, de um sistema de princípios que emergem da observação dos usos, costumes e opiniões dos cidadãos. Esse sistema rousseauiano goza de legitimidade exatamente porque o cidadão participa diretamente da formulação da carta política republicana. Para a formação da epístola fundamental, os homens são essencialmente os agentes edificadores; os agentes constitutivos da fonte do direito político. Nesse sistema jurídico; o direito político não é imposto aos súditos, mas construído a partir do concurso de suas próprias vontades.

Vê-se, pois, que a natureza fundacional da república idealizada por Rousseau parece não autorizar qualquer confusão entre o *direito político* e o *direito positivo*. No direito imaginado pelo genebrino, nem mesmo a lógica autorizaria o tomar-se de empréstimo do epíteto “positivo”, precisamente porque o direito político por ele imaginado ainda estava por nascer. Trata-se, pois, de um direito republicano embrionário que visava albergar a defesa do bem estar geral e do interesse comum; de um direito que se propunha germinado apenas a partir da comunhão ou mutualidade dos cidadãos; de um direito cujo mando se vê justificado apenas na liberdade de criação e gestão direta dos próprios contratantes.

É verdade que no *Manuscrito de Genebra*⁶, Rousseau (2003, p. 142), nomeara o Capítulo VII de *A necessidade das leis positivas*. Mas daí não se pode inferir apressadamente que a constituição da ordem jurídico-administrativa por ele proposta tenha constituído um direito positivo propriamente dito; uma ordem ou mando legislativo sem assentimento prévio

⁶ Primeira versão do Contrato social (1761).

dos cidadãos. Ao contrário, além de revelar ato germinal da comunhão das vontades particulares, seu direito político se apoiaria nos sentimentos ou princípios naturais do homem.

Sem menos razão, poder-se-ia admitir a possibilidade do positivismo naqueles casos, e somente neles, em que as regras jurídicas são supervenientes à norma fundamental — como na relação de causalidade entre o principal (a carta fundamental) e o acessório (qualquer direito infraconstitucional). Nessa medida, a vida (vigência e eficácia) da lei civil seria antecipada pela ordem política fundamental. Ou seja, as normas ordenadoras da conduta dos cidadãos na sociedade só ingressariam no mundo jurídico se precedidas por uma escala principiológica.

Ora, em Rousseau, é exatamente essa escala de princípios que servirá de base para o estabelecimento das normas de condutas dos particulares — embora dessas normas não cuide seu Direito. E é precisamente essa ordem ética, política, principiológica e fundacional que pode dar vida a um ordenamento infraconstitucional.

De qualquer sorte, anote-se que a rubrica “*A necessidade das leis positivas*” fora abandonada por Rousseau na edição *Do contrato social* de 1762. Ao fazê-lo, mostrou-se hermeneuticamente cuidadoso, já que fez inserir, logo após a locução “*Do contrato social*”, a seguinte disjuntiva inclusiva: “*ou princípios do direito político*”.

Junte-se a esse dado contrafeito à ideia de positivismo em seu direito político, outro não menos importante e que afasta eventual crítica de contradição performativa: o fato de Rousseau concluir seu *Contrato social* com a seguinte declaração: “**Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político [...]**”. (grifo nosso).

Nessa linha, parece que o direito político evidenciado por Rousseau somente poderia ser significado como direito positivo — sem prejuízo da hipótese acessória vista acima —, se a conclusão fosse proposicionada com as seguintes alterações: “**Depois de haver estabelecido as verdadeiras regras, normas ou as leis do direito político [...]**”. Se este fosse o acabamento preferido por Rousseau, talvez então coubesse aqui o aceite de que seu direito tivera sido eminentemente positivista, cuja inferência poderia ser ainda justificada nas seguintes palavras por ele abandonadas na edição definitiva do *Contrato social*:

Esses prodígios decorrem da lei; só a elas os homens devem a justiça e a liberdade. É o instrumento salutar da vontade de todos que restabelece por meio do direito a igualdade natural dos homens. É a voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a se conduzir com base nos princípios do seu próprio julgamento, e de não estar sempre em contradição consigo mesmo. As leis são o único móvel do organismo político, que só devido a elas é ativo e sensível. Sem leis o Estado chega a se formar, mas não passa de um corpo sem alma; existe, mas não

pode agir, pois para isso não basta que todos submetam à vontade geral; para segui-la é preciso conhecê-la, e daí a necessidade de legislação. As leis são propriamente as condições da associação civil. Sujeito às leis, o povo deve ser quem as institui, pois só os que se associam devem definir as condições dessa associação voluntária. (ROUSSEAU, 2003, p. 143).

O traço distintivo entre o direito político rousseauiano e o direito positivo propriamente dito reside basicamente na premissa de que, no ato fundacional, os homens não podem ficar presos a regras ou leis a que não deram vida. Nesse ato originário, todos obedecem e ninguém comanda; todos servem sem ter senhor; todos, voluntária e mutuamente, consentem entre si. Nesse ato germinal da administração pública, os homens não perdem a liberdade senão o que pode restringir a liberdade dos semelhantes, já que, para Rousseau, a liberdade constitui a essência do direito político.

Rousseau argumenta que somente as leis que o povo institui devem constituir as condições da associação civil, pois só os que se associam devem definir as condições dessa associação voluntária. Por constituir um ato fundacional enraizado em princípios, as leis — com a permissão da obediência — estarão por vir, tratando-se mesmo de mera expectativa. Aliás, é o próprio genebrino que se prende à cautela sobre o conceito da lei, ao elaborar a seguinte indagação:

Mas que será, finalmente, uma lei? Enquanto se contentarem em ligar a essa palavra somente ideias metafísicas, continuar-se-á a raciocinar sem se fazer compreender, e, quando se disser o que é uma lei da natureza, não se saberá melhor o que é uma lei do Estado. (ROUSSEAU, 1978c, p. 54)

Por tais razões, parece não haver dúvida de que a locução “*A necessidade das leis positivas*” não autoriza o entendimento de que Rousseau tenha se curvado ao império das leis outorgadas sem a participação direta dos cidadãos para regramento das próprias condutas políticas. Assim, onde, no contrato rousseauiano, se lê “lei” ou “ordenamento político” ou “direito político” ou “administração pública legítima”, pode perfeitamente ser lido como princípios ou sentimentos de um organismo político, ou ainda: escala de princípios para uma administração pública legítima.

Como se vê, o caráter fundacional⁷ justificado nos princípios norteadores do direito proposto por Rousseau (1978c, p. 113) é bastante para alijar a ideia de um direito positivo nos termos em que sempre fora entendido por juristas e filósofos. A lógica ajuda a fazer perceber

⁷ E não administrativo, como se o direito já existisse e Rousseau estivesse regulando o *modus operandi* da administração.

que, o que existia apenas como proposta de administração pública legítima, não poderia ser entendida como um artifício jurídico previamente dado ao povo.

Na perspectiva de Rousseau, esse novo direito só nasceria por meio de um concerto popular. Por isso, pode-se dizer que seu direito não poderia constituir uma ordem posta, senão um organismo político expectado e caracterizado pelo concurso germinal dos cidadãos. Trata-se, pois, de uma proposta de princípios; de um direito pautado na liberdade política; de uma oposição àqueles direitos postos e fundados no pacto de sujeição dos homens ao Estado — como sucedera na monarquia defendida por Hobbes.

Nesse contexto, tem-se que o direito político explicado por Rousseau se revelou autêntico na medida em que inaugurou uma nova forma de fazer normas republicanas a partir de princípios ou sentimentos naturais, auscultando, inicialmente, a opinião pública para, no curso dessa maiêutica, abrir um espaço dialógico entre os cidadãos em prol da construção de uma convenção sedimentada na vontade geral destinada ao bem comum.

Ainda nessa linha fundacional, assim como o magistrado de Aristóteles gozava do *status* de criador do direito, declarando a proporção de cada litigante, no contrato social de Rousseau, o cidadão (que também é magistrado) é agente plasmático do direito político que o regerá — malgrado a diferença substancial das respectivas participações. Isto é, enquanto o magistrado de Aristóteles lida com os fatos, atribuindo a cada litigante a proporção correspondente das coisas em disputa, o responsável pelas decisões jurídicas no projeto rousseauiano transcende às questões fáticas intersubjetivas, radicalizando sua preocupação na gênese e aplicação de princípios disciplinadores da nova ordem social. Enquanto um cuida dos fatos, outro cuida dos princípios.

Mas poderia alguém objetar que, malgrado o magistrado seja também o artífice do direito político rousseauiano, sua atuação haveria de ficar adstrita apenas à observância do direito posto pela vontade dos contratantes, e, nesse contexto, onde antes o direito era fundacionalmente político, passaria a figurar apenas como um direito estabelecido — em uma palavra: positivo.

À primeira vista, parece legítima a objeção assim colocada, já que, para Rousseau (1978c, p. 34):

[...] 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. Não se pode, porém, aplicar a essa situação 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.

Todavia, a objeção pode encontrar-se equivocada precisamente por olvidar que o homem que aplica a justa medida ao caso concreto na esfera do contrato rousseauiano é, antes de tudo, o mesmo cidadão que também detém o *status* de magistrado, ou seja, de funcionário do soberano; de executivo que exerce em nome deste “[...] o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver” — (ROUSSEAU, 1978c, p. 75). Esse cidadão reúne em si mesmo a qualidade de legislador e executivo, participando da elaboração da lei e do cumprimento dos cânones estabelecidos. Logo, o direito (político) a ser observado pelo juiz (magistrado) é, nada mais nada menos, aquele por ele estatuído a si mesmo em comunhão com outras vontades.

Segue-se, daí, que o magistrado de Rousseau não recebe um ordenamento jurídico verticalizado. Como o magistrado de Aristóteles — mudando o que deve ser mudado — o de Rousseau é germe constitutivo da ordem social, e, por isso, o magistrado só poderia ser ordenado pelo direito político que criara e ajudara a se desenvolver, constituindo sua vontade e a do corpo político uma só vontade e, por conseguinte, somente um direito. Afinal, como desejara o genebrino (1978c, p. 73-74) no *Contrato social*: “[...] o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele [...]”, e que o poder executivo não pode pertencer à “[...] generalidade como legisladora ou soberana, porque esse poder 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.”.

Vê-se, pois, que, para Rousseau, Estado (legislativo) e Governo (Executivo e Judiciário) se confundem apenas formalmente. Mas do ponto de vista material, o governo não passa de 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.”. Já o Estado (1978c, p. 79) “[...] existe por si mesmo e o Governo só existe pelo soberano. Desse modo, a vontade dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada [...]”.

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 igualmente 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, 1978c, p. 75).

Daí eleger Rousseau (1978c, p. 80) um princípio constitutivo às várias formas de governo, distinguindo, na pessoa do magistrado, três vontades essencialmente diversas. A primeira delas é a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular. A segunda, a vontade comum dos magistrados, ou seja, a que se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do corpo, a qual é geral em relação ao Governo e particular em relação ao Estado de que é parte o governo. E, em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao governo considerado como parte desse todo.

Percebe-se que o fato de o magistrado ou o cidadão obedecer à vontade geral, não autoriza acreditar que o direito político de Rousseau se transmuta em direito positivo, já que este é caracterizado como conjunto de leis dado ou imposto de cima para baixo ou de fora para dentro — “modus operandi” que não encontra guarida no contratualismo do genebrino,

Ademais, Rousseau não concebe o direito político como um fato, ou como um conjunto de leis existentes, ou ainda como um conjunto de julgamentos reiterados por um magistrado ou tribunal em derredor de coisas litigiosas. Tampouco o concebe como algo previamente legislado e imposto (como no pacto social hobbesiano), seja no tocante à opção pela forma de governo (monarquia) a ser adotada por um Estado; ou, igualmente, no que tange ao exercício da manifestação volitiva dos pactuantes no ato fundacional do *Leviatã*; ou, ainda, quanto às categorias da representação e autoridade políticas, que, indisfarçavelmente, concorrem para alienabilidade da liberdade dos cidadãos.

O direito de Rousseau, diferentemente do de Hobbes, está mais para a defesa do homem genérico (o homem da comunidade, do Estado; enfim, para o homem ordenado para gênese e observância da lei em prol do interesse comum — sem, contudo, hipostasiá-lo num ser coletivo absoluto), e menos para o homem concreto (o homem da sociedade civil egoísta; do amor próprio). Como observa Souza (1993, p. 159):

Jean-Jacques Rousseau já se havia deparado com o problema que Marx acaba de resolver, sob a forma de discrepância entre a “vontade particular”, que visa o interesse privado, e a “vontade geral”, que “só visa o comum”. E é significativo que tenha entendido que é o particular, e não o geral, que corresponde a algo de alienado ou “estranho”.

Diante de tudo quanto exposto até aqui, é hora de dizer que a compreensão da temática da inalienabilidade da liberdade suscitada no vertente trabalho tem lugar apenas nos limites do direito político, já que implicada diretamente com a relação que se dá entre cidadão e Estado. Segue-se, assim, que, nos marcos desse balizamento, o direito político engendrado por

Rousseau traça vigorosa tensão com a afecção social da escravidão, porquanto intrinsecamente relacionada com a problemática suscitada em torno da liberdade. A propósito, em seu *Tratado sobre a Economia Política*, ele advoga (2003a, p.5) que "[...] a escravidão é contrária à natureza, e nenhum direito ou lei pode autorizá-la."

Na busca dos princípios da relação dos homens com o Estado, Rousseau (2004, p. 677) propõe, no *Emílio*, um retorno ao estudo da natureza imediata das coisas (costumes, usos e opiniões), apenas para examinar se, de fato, os homens nascem escravos ou livres, pois, segundo acreditava:

Não seria mais razoável crer que os povos se tenham inicialmente lançado nos braços de um senhor absoluto, sem condições nem compensações, e que lançar-se na escravidão fosse o primeiro meio que pudessem imaginar homens orgulhosos e desconfiados para atender à segurança comum. Com efeito, por que se darem a superiores, senão para defender-se da opressão e proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que, por assim dizer, representam os elementos constitutivos do seu ser? [...]. Que equivalente poderia oferecer-lhes o chefe pela concessão de tão belo direito? Incontestável, pois, e máxima fundamental de todo o direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados. (ROUSSEAU, 1978b, p. 272).

Nessa determinação de viés eminentemente aristotélico — porquanto pautado na observação da realidade social —, quando o genebrino estuda a antropologia da sociedade escravocrata, identifica uma mudança equivocada e inaceitável de causa e efeito proposta por seus defensores, precisamente por tentarem estabelecer o *direito* pelo *fato* ou pela *força*, numa indisfarçável inversão de valores.

Para Rousseau, a mudança desejada pela antropologia vigente consistia na valorização da *conseqüência* em detrimento da *causa*. Aristóteles (na Filosofia) e Hugo Grotius (no Direito) são os arautos dessa racionalidade, cuja objeção de Rousseau pode ser percebida na seguinte passagem do *Discurso sobre a desigualdade*:

Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que os filósofos sobre o estado de natureza — pelas coisas que veem, julgam coisas muito diferentes, que não viram; atribuem aos homens uma tendência natural á servidão pela paciência com a qual aqueles, que têm sob os olhos, suportam a sua, sem pensar que com a liberdade acontece o mesmo que a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa usufrui delas e cujo gosto se perde assim que se as perdem.(ROUSSEAU, 1978b, p. 272).

Antes, porém, de investir contra a concepção de Grotius — que admitia a possibilidade de existir um direito de sujeição do homem ou do povo à escravidão —, Rousseau já se posicionara contrafeito à concepção aristotélica, entendendo que ela se apoiava

em um direito natural puramente determinista, ao sustentar a tese de que a desigualdade entre os homens autorizava a justificativa no sentido de que alguns nascem para serem mandados e outros, para mandar. Dito de outra maneira: uns nasceriam para escravidão e outros, para dominação.

De acordo com Aristóteles (2004, p. 144)⁸, por natureza, os homens nascem para ser senhor, ou escravo, sob o fundamento de que “[...] aquele que pode antever, pela inteligência, as coisas, é senhor e mestre por natureza; e aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo”, havendo “[...] entre senhor e escravo [...] interesses em comum”, ou seja: em um, o interesse de mandar, e noutro, o de obedecer.

Argumenta Aristóteles que “[...] deve haver união entre os elementos que não podem subsistir uns sem os outros [...]” e “[...] ambos precisam ser preservados de acordo com um mecanismo e um motivo natural”. Assim é que a “[...] natureza determina a utilidade de cada coisa, e cada instrumento” (como ocorre com o escravo em relação ao senhor; e a mulher, relativamente ao homem) “é mais bem feito quando determinado para atender a uma e não a muitas finalidades.”.

Debruçando-se sobre a proposicional aristotélica, Rousseau a recepcionara em parte, por desconfiar da existência de um problema entranhado nesse argumento, notadamente por tomar o *efeito* pela *causa* — ou, mais precisamente, a escravidão pela liberdade, o que corresponderia a dizer que a liberdade constituiria um acidente, e a escravidão, uma essência, que, para o iluminista suíço, não passava de uma racionalidade demasiadamente incompreensível.

O contraponto rousseauiano (1978c, p. 25) ao determinismo aristotélico (a de que o escravo teria nascido para a escravidão) consiste em objetar que “[...] se há escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza”, e, conforme assevera no *Contrato social*, se a “[...] força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou.”. É que, para Rousseau, a escravidão seria inaceitável e seu existir somente poderia se manifestar de modo exclusivamente contingencial, e nunca substancialmente, como quisera Aristóteles.

Para o genebrino, não seria certo afirmar que “há escravos pela natureza”, já que tal hipótese somente poderia ser absurdamente agasalhada por uma sociedade onde o soberano não fosse dado a temer ou a rebeliões, ou a guerras ou a conspirações, o que, para nosso autor, somente seria factível se esse soberano fosse o único habitante em seu império — como aquele que habitava a ilha de Robinson Crusóé.

⁸ Cf.: *Política*.

Um estoico sorriria se visse a mim e à minha pequena família sentados para almoçar. Ali estava minha majestade, o príncipe e senhor de toda ilha: eu tinha a vida de todos os meus súditos sob meu comando absoluto; podia enforçar, arrastar, dar a liberdade e tirá-la, e não havia nenhum rebelde entre os meus súditos. (DEFOE, 2004, p. 129).

O pretendido *ser-em-ato* predicado ao escravo (“há escravos por natureza”) não poderia ser concebido, segundo Rousseau, como uma causa finalística (determinista ou essencialista), mas pela qualidade imanente e necessária a todo homem, isto é, a singularidade de ser um ente livre no nascimento e no devir de sua existência. Paradoxalmente, trata-se, mesmo, daquela liberdade absoluta ou incondicionada, da qual o homem não pode abdicar, sem deixar de ser homem — aliás, como bem deixou claro no segundo *Discurso*:

De modo que, assim como para estabelecer a escravidão precisou-se violentar a natureza, foi necessário modificá-la para perpetuar esse direito e os juristas que pronunciaram gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não nasceria homem. (ROUSSEAU, 1978b, p. 274-275).

Se o homem, em Aristóteles, era tido como um *escravo por natureza*, em Rousseau, essa afecção negativa é manifestamente rechaçada por um *direito político* capaz de subverter tal ordem, instituindo um Estado que coloque a *força*⁹ no seu devido lugar, ou seja, na liberdade — e não na escravidão. A insurgência rousseauiana (1978c, p. 26) à suposta autoridade da *força* da escravidão reside na percepção político-filosófica de que homem algum detém autoridade natural sobre seus semelhantes, máxime quando o contrato concebido sob essa luz tem por mote a nefasta subsunção do homem à escravidão.

Conforme lembra Derathé (2009, p. 273), citando o próprio genebrino, “[...] um ato pelo qual o povo se dá um (sic) rei é o mesmo que aquele pelo qual um escravo se dá um senhor”, cuja agregação assim delineada revelaria verdadeiro pacto de submissão, que, para Rousseau, careceria de legitimidade, exatamente por não produzir qualquer Direito.

Note-se que, no *Emílio*, Rousseau aludira à submissão de modo condicional, exatamente para demonstrar que em seu direito político a sujeição constitui categoria negativa que não pode se conformar com o princípio da liberdade:

[...] e um homem pode legitimamente alienar-se a outro, sem restrição, sem reserva, sem nenhuma espécie de condição, vale dizer, *se* ele pode renunciar à sua pessoa, à sua vida, à sua razão, a *seu eu*, a qualquer moralidade em suas ações e, numa

⁹ Note-se que, em Rousseau, a palavra “força” é utilizada como uma ação causal capaz de produzir um efeito infalível e indefectivelmente esperado. Nesse sentido, pode-se entender que a “força” do seu direito político é a liberdade e não a escravidão.

palavra, cessar de existir antes da morte, apesar da natureza que o encarrega imediatamente de sua própria conservação, e apesar de sua consciência e de sua razão que lhe prescrevem o que deve fazer e aquilo de que se deve abster. E se houver alguma reserva, alguma restrição no ato da escravidão, discutiremos se tal ato não se tornará então um verdadeiro contrato, no qual cada um dos dois contratantes, não tendo nessa condição nenhuma superior comum*, permanecerá sendo seu próprio juiz quanto às condições do contrato, portanto cada um livre enquanto parte dele é capaz de rompê-lo tão logo se julgue lesado. (* Se houvesse um, esse superior comum só poderia ser o soberano, e então o direito de escravidão, fundado no direito de soberania, não seria o seu princípio.). (ROUSSEAU, 2004, p. 679-680).

Percebe-se, pois, que, para Rousseau, a escravidão em que o homem pudesse absurdamente se permitir somente seria concebida acidentalmente, porque, malgrado o direito à sua pessoa, à sua vida, à sua razão, ao seu *eu* e a qualquer moralidade de suas ações, esse homem se alienaria, já que, inevitavelmente, se *daria* aos grilhões de uma existência que o levaria à morte. E, como corolário dessa submissão, qualquer pacto ajustado com o suposto senhor também só poderia ser circunstancial.

A objeção à possibilidade de o homem ou de um povo participar de um pacto de submissão é objeto de registro no *Contrato social*, exatamente por Rousseau colocar em dúvida a legitimidade de um particular, ou coletivo, de se impor a outrem, pois — segundo acredita (1978c, p. 30): “Ainda que houvesse concordado com tudo que até aqui refutei, não se encontrariam em melhor situação os fautores do despotismo. Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade.”.

Segue-se, daí, que, para Rousseau, onde vários homens se submetem a um só, a relação existente seria de *senhor e escravos*, não podendo, de modo algum, ser considerados um povo e seu chefe, mas mera agregação. E não poderia constituir uma associação, exatamente por não existir “nem bem público, nem corpo político”¹⁰, pois, mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse isolado dos outros —, será sempre um interesse burguês¹¹.

Se, no *Emílio*, Rousseau (2004, p. 682) abre um diálogo com Grotius, refutando o pacto de submissão em favor da instituição de um contrato político, onde a escravidão fosse um espectro e a liberdade, uma realidade, no *Contrato Social*, ele (1978c, p. 30-31) atribui ironicamente ao jurisconsulto a responsabilidade pelo despertar dos seus intérpretes para um dispositivo lógico em favor do povo.

¹⁰ Eis a passagem, em *O Direito da guerra e da paz*, de Grotius, a que Rousseau se reporta criticamente: “[...] uma só cabeça não pode servir a vários corpos humanos, mas com relação ao Estado, uma só pessoa considerada diversamente pode ser o chefe de vários corpos distintos” (p. 176).

¹¹ “El hombre moderno se convirtió en un *burguês* y dejó de ser un *ciudadano*. Es em Rousseau em donde se encuentran primero e mejor formuladas la oposición del burguês entendido como um tipo humano degradado.”. (MANENT, 1990, p. 155).

E então *se* um escravo não pode alienar-se sem restrições a um senhor, como pode um povo alienar-se sem restrições a um chefe? E, *se* o escravo permanece sendo juiz da observação do contrato por seu senhor, como o povo não permanecerá sendo o juiz da observação do contrato por seu chefe? Forçados assim a voltar atrás no caminho percorrido, considerando o sentido da palavra coletiva “povo”, procuraremos saber se, para estabelecê-lo, não é preciso um contrato, tácito ao menos, anterior a esse que supomos. Já que antes de eleger para si mesmo um rei o povo é um povo, o que então o tornou tal senão o contrato social?

Com efeito, diante da declaração de Grotius no sentido de que “Um povo [...] pode dar-se a um rei”, Rousseau se vale dela para retrucar e dizer que um povo constitui um povo antes de dar-se a um rei. E esse ato de o povo dar-se a um rei, supõe uma deliberação pública que deve ser examinada antes da dação, pois, para ele esse ato sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade, porque a existência e garantia da pluralidade dos sufrágios só podem residir na instituição de uma convenção e supõe, ao menos por uma vez, a unanimidade.

Logo, seja a escravidão resultado da manifestação da livre vontade de um homem em favor de outrem — ou por injunção de um pacto de submissão eivado de cláusulas restritivas ao império do senhorio estatal —, para Rousseau, ela jamais constituiria um direito, mas simplesmente um fato. Direito seria se, e somente se, a tônica fosse a instituição de um contrato social onde a sujeição real e legítima estivessem fundadas na manifestação de vontade de um povo pelo duto do sufrágio. Aliás, não por outra razão é que Rousseau (1978c, p.24) se reporta a Hugo Grotius, atribuindo-lhe a pretensão de negar que “[...] todo o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados [...]”. No *Contrato social*, esta constatação se verifica com a seguinte declaração: “[...] a maneira mais comum [...]” de Grotius “[...] raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato [...]”.

Para Rousseau, essa inversão constitui um absurdo — conformemente será evidenciado mais adiante nos estudos sobre o *direito* e a *força* — já que o deslocamento proposto por Grotius revela um método inconsequente e, ao mesmo tempo, “mais favorável aos tiranos”. A propósito, diz Derathé (2009, p. 119-120) que:

O que Rousseau denuncia em Grotius é [...] seu método. Advogado de uma causa ruim, Grotius sempre se contenta com más razões. [...] Grotius se serve constantemente do método que os juristas empregam de ordinário quando tratam do direito positivo. É da história que ele pretende tirar a força de sua argumentação e, por meio que avance, ele exaure, provando-a com exemplos ou fato histórico [...] Grotius se impôs como regra buscar seus argumentos na história.

No *Emilio*, Rousseau (2004, p. 327-328) parece articular as primeiras injunções a Grotius, quando parte da máxima segundo a qual o homem é naturalmente bom e, sem vê-lo

agir, a sociedade o submete à depravação e à perversão. Esse fenômeno ocorre porque o homem não constitui objeto de investigação cognitiva de Grotius. Numa ironia fina à inversão metodológica proposta pelo jurisconsulto holandês, assevera o genebrino que muitos falam, mostram seus discursos e escamoteiam suas ações, valendo-se da história para revelá-las apenas para julgar os homens pelos fatos. Daí Rousseau arrazoar ser:

[...] difícil colocar-nos num ponto de vista de onde possamos julgar nossos semelhantes com equidade. **Um dos grandes defeitos da história é que ela mostra os homens muito mais pelo lado mau do que pelo bom;** como a história só é interessante pelas revoluções e pelas catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo tranquilo, ela nada diz [...] **todas as nossas histórias só começam quando deveriam terminar. [...] só sabemos o mal; dificilmente o bem marca época.** Só os maus são célebres; os bons são esquecidos ou ridicularizados: eis como a história, assim como a filosofia, calunia sem cessar o gênero humano. (idem)

Diferentemente da metodologia adotada pelo jurisconsulto, assevera Rousseau (2004, p. 328) que “[...] os fatos descritos na história estão longe de ser a pintura exata dos próprios fatos tal como aconteceram; eles mudam de forma na cabeça do historiador, moldam-se aos seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos”. Daí a seguinte indagação do genebrino (2004, p. 239): “[...] que me importam os fatos em si mesmos se sua razão permanece desconhecida para mim? E que lições posso tirar de um acontecimento cuja verdadeira causa ignoro?”. A resposta não demora a surgir com a indisfarçável acidez crítica: “Os piores historiadores [...] são os que julgam”, pois não deixam os fatos serem julgados como se revelam aos olhos, para que sejam julgados por si mesmo.

Os fatos, os fatos! E que ele julgue por si mesmo, é assim que aprenderá a conhecer os homens. Se o julgamento do autor guiá-lo sem parar, ele apenas verá através dos olhos do outro, e, quando esses olhos lhe faltarem, nada mais verá [...] é preciso ver nas ações humanas os primeiros traços do coração do homem antes de querer sondar as suas profundezas; é preciso saber ler bem nos fatos antes de ler nas máximas. A filosofia em máximas só convém à experiência. (ROUSSEAU, 2004, p. 331-330).

Ainda em oposição à metodologia de Grotius, diz Rousseau (1978b, p. 236) que os fatos não se prendem à questão e, por isso, propõe a desconsideração das investigações ou pesquisas como “verdades históricas”, por entender que elas não passam de “[...] raciocínios hipotéticos e condicionais mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem [...]”.

Na trilha do pensador de Genebra, advoga Derathé (2009, p. 122) ser “[...] preciso abster-se intencionalmente de recorrer à história, de se apoiar mais nela do que no raciocínio”, precisamente por acreditar o comentarista ser esse o método a que Rousseau recorrera no segundo *Discurso* e no *Contrato social*, para arrostar o procedimento de Hugo Grotius. Para Derathé, ao fixar seus princípios, o genebrino renunciara sistematicamente à argumentação histórica, já que, para ele, a escravidão é um dos fatos balizados pela moldura do direito de Grotius.

É no *Contrato social* que Rousseau (1978c, p.24) vai combater a máxima grotiana no sentido de que o homem e o povo possam sujeitar-se à escravidão, e, por conseguinte, transferir o direito de governar a uma ou a mais pessoas. Com efeito, diz Grotius (2004, Livro VI, Cap. I, § I, p. 431) que:

[...] os homens, donos de seus bens, possam transferir, no todo ou em parte, o direito que neles têm é, desde a introdução da propriedade, um princípio do direito natural. Essa faculdade é de fato, da essência da propriedade, da propriedade plena e inteira, bem entendido. Por isso, Aristóteles diz que “o que define a propriedade é o fato de ter o direito de alienar.”.

Insurge-se Rousseau visceralmente contra esse pensamento, mediante a seguinte provocação irônica e aparentemente *aporética*: o gênero humano pertence a uma centena de homens, ou esses cem homens pertencem ao gênero humano? Para o filósofo de Genebra, tanto Grotius¹² como Thomas Hobbes gozam de manifesta inclinação pela primeira suposição, sobretudo este último, quando, acreditando em uma suposta relação hierárquica de alguns homens sobre outros, divinizam uns e animalizam os demais — como parece ocorrer no pacto de submissão dos súditos ao monarca.

Nesse sentido, comenta Derathé (2009, p. 126) que, para Grotius, “[...] o povo pode perder seus direitos após uma conquista ou aliená-los por um pacto de submissão análogo ao pacto de escravidão”, de modo que, aqui e ali, “[...] é o monarca que é o soberano: seu poder é tão legítimo quanto absoluto porque a soberania lhe pertence sem partilha, e porque o povo [...] transferiu-lhe todos os seus direitos”. Aos olhos de Derathé (2009, p532), Grotius e outros juristas acreditam que:

[...] todo direito é susceptível de ser transferido a outrem por um pacto. A idéia de um direito inalienável é completamente estranha. Toda transferência de direitos lhes

¹² De acordo com Robert Wokler (2012, p.88): “Em *De jure belli ac pacis* (i 3, §§ 8 e 12), de 1625, Grotius havia sustentado, seguindo Cícero e outros autores da antiguidade, que um povo poderia consentir na obediência a um rei da mesma forma como um indivíduo pode se escravizar voluntariamente – isto é, alienando ou transferindo sua liberdade para um senhor em caráter perpétuo.”

parece legítima, desde que seja feita por meio de uma convenção, isto é, com o consentimento dos interessados [...] Assim, nem Grotius, nem Pufendorf, nem seus discípulos suspeitam que haja direitos dos quais não é permitido ao homem despojar-se, porque esses direitos são inseparáveis da dignidade humana [...] Para eles, todo homem pode ceder a outro “o direito de governá-lo” como lhe cede uma coisa da qual ele é proprietário.

Rousseau (1978b, p. 272) se contrapõe à perspectiva grotiana acerca da submissão do súdito ao soberano absolutista. Se para Grotius, a propriedade constitui pressuposto fundamental para o homem alienar seus bens e a si próprio, para o genebrino, o “demônio da propriedade” não poderia tudo, pois que, de acordo com Derathé (2009, p. 535), “[...] é precisamente isso que Rousseau contesta”, negando “[...] que aquilo que é verdadeiro da propriedade das coisas possa também aplicar-se à liberdade das pessoas [...]”, por teorizar que, “[...] entre a propriedade e a liberdade há uma verdadeira diferença de natureza”, manifestando-se a primeira na sociedade civil¹³ e a segunda, fundado no direito natural do homem, sendo da “[...] essência de tal direito ser *inalienável*.”.

Segundo Rousseau (1978b, p. 272), “[...] incontestavelmente e máxima fundamental de todo direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados. ‘Se temos um príncipe’ dizia Plínio a Trajano, ‘é para que nos preserve de ter um senhor’”. Logo, “Não é pelo aviltamento dos povos dominados que se deve julgar das disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas sim pelo prodígio realizado por todos os povos livres para se defenderem da opressão”.

Rousseau também se insurge contra a pretensão de Grotius de tentar fundamentar a servidão a partir de um suposto direito de guerra e de conquista. Com efeito:

Grotius e outros autores encontram na guerra outra origem do pretense direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, convenção tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes. É claro que esse pretense direito de matar os vencidos de modo algum resulta do estado de guerra. (ROUSSEAU, 1978c, p. 27-28).

Para Rousseau (2003, p.48) os homens em absoluto não são naturalmente inimigos, sob o fundamento de que o homem é “[...] naturalmente pacífico e medroso: diante do menor perigo, sua primeira reação é fugir”. Somente quando ele ingressa na vida social e começa a se relacionar com outros homens é que ele decide atacar. Para Rousseau, o homem só se torna um soldado depois que é cidadão. Assim, o homem não tem inclinação natural para guerrear

¹³ No segundo *Discurso*, diz Rousseau (1978, p. 259): “O verdadeiro fundado 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.”

com seus companheiros. Não há, entre os homens, uma guerra geral; os homens não foram criados para se dedicar à destruição mútua.

De modo contrário à concepção de juristas e filósofos, que veem o direito natural somente sob o prisma da razão, Rousseau (2004, p. 50) acredita que “Se o direito natural só estivesse escrito na razão humana, não poderia guiar a maioria de nossas ações. Mas ele está gravado também, de forma indelével, no coração humano [...]”.

Para o genebrino, o coração fala ao homem com mais força do que todos os preceitos da filosofia; é no coração humano que surge a proibição de o homem sacrificar a vida dos seus semelhantes, a não ser para preservar a sua; é no coração onde lhe mostra o horror de matar a sangue frio, mesmo quando se vê obrigado a fazê-lo. Sem o coração, o “[...] artifício humano assumiu o lugar da natureza; a independência e a liberdade natural cederam lugar às leis e à escravidão; os seres vivos deixaram de existir; o filósofo procura o homem e não mais o encontra.”.

Contudo, a desejada permuta do coração pela razão não autoriza supor que a guerra de todos contra todos seja fruto do homem natural. Para Rousseau (1978c, p. 48-49), o estado de guerra não nasce do estado de natureza e sim do estado social, onde os homens se encontram em uma “harmonia artificial” — que difere da harmonia da natureza, onde o homem natural se encontraria inclinado exclusivamente para a paz; usufruindo apenas das únicas necessidades que ele conheceria: comer e dormir — pois que “somente a fome” o afastaria do ócio.

O fato de o estado de guerra brotar somente do organismo artificial não significa dizer que ele ocorra entre indivíduos. É impossível que haja uma guerra verdadeira entre eles. O que torna uma guerra legítima é o fato dela se dar somente entre pessoas públicas. Somente entre entes morais. É a relação entre as coisas (Estados), e não a relação entre os homens que gera a guerra. (ROUSSEAU, 1978c, p.54). Conforme a tradução de Evaldo Becker (2011, p. 166) do texto *Os princípios do direito da guerra*, Rousseau destaca claramente que são os verdadeiros partícipes da guerra:

Rogo aos leitores não esquecerem de jeito nenhum que eu não procuro o que torna a guerra vantajosa àquele que a faz, mas o que a torna legítima [...] Se jamais tivesse havido nem pudesse haver verdadeira guerra entre particulares, quem são então aqueles entre os quais ela ocorre e podem chamar-se realmente de inimigos? Respondo que são as pessoas públicas. E o que uma pessoa pública? Respondo que é esse ser moral que se chama soberano, a quem o pacto social deu existência e cujas vontades portam o nome de leis [...] A guerra não tem lugar senão entre seres morais, não e visa de maneira nenhuma aos homens e pode-se fazê-la sem tirar a vida de ninguém.

Eis onde se dá precisamente a revolução rousseauiana, pois, enquanto Grotius vê na guerra uma relação entre pessoas físicas, uma “relação de homem a homem” (DERATHÉ, 2009, p. 304), Rousseau ver apenas uma relação entre pessoas coletivas, artificiais, abstratas, públicas, enfim entre seres morais.

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. (ROUSSEAU, 1978c, p. 28).

Rousseau refuta a ideia de que, na guerra, haja relações pessoais. No lugar destas, as relações só podem ser reais, visto que:

[...] não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente nas relações reais, não pode existir a guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis. (idem).

Rousseau argumenta então que cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados e não homens, pois que não se pode estabelecer qualquer relação verdadeira entre coisas de natureza diversa, visto que:

Estando o fim da guerra na destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar, no seu curso, os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida. (ROUSSEAU, 1978c, p. 29).

Nessa medida, o pretensão direito de matar somente seria razoável enquanto persistisse a guerra. Cessando-a por rendição o Estado vencido, seus compatriotas deixariam de ser inimigos ou instrumentos, voltando em seguida a ocupar a qualidade de homem; sendo vedado, assim, qualquer direito contra a vida dos vencidos.

Fundamentalmente, na medida em que não passa de um ser moral, o organismo político é apenas um ente de razão. Remova-se a convenção pública e imediatamente o Estado é destruído, sem que haja a menor alteração em tudo que o compõe, pois todas as convenções humanas são incapazes de mudar algo na natureza das coisas. Que significa então fazer a guerra a um soberano? Significa um ataque à convenção pública, e tudo o que dela resulta. Porque a essência do Estado consiste exclusivamente nisto. Se o pacto social pudesse ser fendido com um golpe, de imediato deixaria de haver a guerra. E com esse golpe teríamos a morte do Estado, sem que morresse um só homem. (ROUSSEAU, 2003b, p. 54-55).

Crê Rousseau (1978c, p. 29), então, ser possível eliminar-se o Estado sem que seja preciso matar um único dos seus membros, porque a “[...] guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade.”.

Quanto ao direito de conquista defendido por Grotius, Rousseau adianta que essa suposta faculdade não dispõe de outro fundamento além da pretensa lei do mais forte, pois, no seu entender, como a guerra não pode conferir ao vencedor a faculdade de massacrar os povos, ela também não poderia servir de base para a escravidão:

O escravo feito na guerra ou um povo dominado não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso é forçado. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode torná-lo escravo: logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito. (idem).

Tem-se que, na guerra, e somente durante a guerra entre potências, persiste o execrável e paradoxal direito de matar. Nos *Fragmentos sobre a guerra*, Rousseau (2003b, p. 63) deixa claro que a guerra é um fenômeno engendrado pela sociabilidade onde se recorre às forças para ampliar territórios e obter riquezas ou prestígios, sendo o direito de matar o adversário apenas um meio para alcançar a vitória e não um fim em si mesmo: “Na verdade, mata-se para poder vencer, e não há homem bestial o bastante para buscar a vitória a fim de matar.”.

Com os homens acontece o mesmo que entre os lobos: o motivo da disputa está sempre divorciado da vida dos que lutam. Pode acontecer naturalmente que um deles seja morto, mas a **sua morte é o meio que leva à vitória, e não o seu objetivo**, porque desde que um admita a derrota, o outro, reconhecido como vencedor, se apossa do objeto da disputa. Cessa o combate, termina a guerra. (ROUSSEAU, 2003b, p. 64). (grifo nosso).

Mas quando o direito de matar *ad hoc* não é exercitado a tempo e modo na guerra, ele, como o suposto direito de escravizar, deixa de existir. Para Rousseau, o chamado direito de matar ou de escravizar o inimigo no pós-guerra é flagrantemente nulo, por carecer de legitimidade e nada significar.

O objetivo da guerra é destruir o Estado inimigo, os combatentes têm o direito de matar os que o defendem enquanto estão armados, mas quando depõem as armas e se rendem deixam de ser inimigos, ou seja, instrumentos do Estado inimigo, e desaparece o direito a dispor da sua vida. É possível destruir em Estado sem matar

um só dos seus cidadãos, e a guerra não confere nenhum direito que não seja necessário para o seu fim. (ROUSSEAU, 2003b, p. 67).

Para o iluminista suíço (1978c, p. 29), a pretensão de escravizar o vencido “[...] não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito”. Admitir hipótese contrária seria o mesmo que “cair num círculo vicioso”, isto é, fundar o direito de vida e de morte na escravidão e o direito desta no de vida e de morte, o que, para o nosso contratualista, constituiria um raciocínio absurdo.

Na concepção de Rousseau, as palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias e mutuamente excludentes entre si, pois que um escravo feito na guerra ou um povo dominado não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso é forçado, precisamente por persistir, entre vencedor e vencido, como anteriormente, o estado de guerra, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado; e o gozo do direito de guerra não supõe qualquer tratado de paz. Firmaram uma convenção, diz o genebrino, mas essa convenção longe de destruir o estado de guerra supõe sua continuidade.

Quer de um homem a outro, quer de um homem a um povo, será sempre insensato este discurso: “*Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo em meu proveito, convenção essa a que obedecerei enquanto me aprouver e que tu observarás enquanto for do meu agrado*”. (ROUSSEAU, 1978c, p.29-30).

Apesar de o *direito político* estruturado por Grotius tratar da escravidão como derivada de uma convenção — diferentemente do direito romano, onde, segundo Derathé (2009, p. 287), “[...] a condição de escravo, e as obrigações que a ela implica, estão fixadas pela lei sem que nenhum pacto mútuo intervenha entre o senhor e seu escravo” —, diz-nos esse intérprete (2009, p. 292) que nesse suposto direito de servidão, não só Grotius como Pufendorf, admitem até a possibilidade de “[...] um homem vender-se a outro e renunciar voluntariamente à sua liberdade para assegurar sua subsistência.”.

Os estudos de Derathé revelam que, para Pufendorf, a servidão ou escravidão não teria precedência no direito de guerra — como defendera Grotius em *O direito da guerra e da paz* (Livro I, Capítulo IV, p. 130)¹⁴ —, mas, sim, no consentimento voluntário do homem com vistas à sobrevivência e à comodidade social, onde se colocava a serviço das famílias ricas

¹⁴ Na obra *Apresentação dos princípios do direito da guerra e dos fragmentos sobre a guerra de Rousseau*, Evaldo Becker (2011, p. 153) entende que *Nos princípios do direito da guerra*, que integraria *As instituições políticas*, “Rousseau desenvolve uma vigorosa análise acerca do direito da guerra, na qual se contrapõe aos posicionamentos de Hobbes e de Grotius, autores que em seu entender fizeram de tudo para agradar e para despojar os povos de seus direitos, favorecendo o despotismo e a violência.”.

por meio de um abjeto contrato tácito de locação, que, para Derathé, com o tempo, viria a se transformar num verdadeiro pacto de escravidão. De fato, em *Os deveres do homem e do cidadão*, Samuel Pufendorf (2007, p.277), faz a seguinte afirmação:

Depois que a comunidade veio a se multiplicar e descobriu-se como os Serviços Domésticos poderiam ser convenientemente geridos pelo Serviço de outros Homens, logo se tornou uma Prática ter *Empregados em uma Família*, para fazer os Deveres pertinentes a Casa. Estes a princípio possivelmente se ofereceram levados a isso por Necessidade, ou por uma Consciência de sua Falta de Entendimento; mas, ao lhes ser garantido que teriam um constante suprimento de Alimento e do Necessário, passaram a dedicar para sempre todos os seus Serviços a algum Senhor: e então, Guerras grassando no Mundo de alto a baixo, tornou-se um Costume na maioria das Nações que os Cativos a quem eles concediam suas Vidas fossem feitos Escravos para sempre, bem como a Posteridade deles nascida [...].

Vê-se, pois, em Pufendorf, a pretensão de uma escravidão voluntária perpétua. Nessa servidão irreversível, advoga o jurista (2007, p. 278) que, assim como “[...] o Senhor é obrigado a conceder Manutenção perpétua, e todo o Necessário para sua Vida”, por outro lado, constitui dever do servo “[...] dar seu constante Trabalho em todos os Serviços que seu Senhor o mandar fazer, e entregar-lhe qualquer coisa que vier a ganhar com isso.”.

Pufendorf (2007, p. 279) justifica o estabelecimento de deveres contratuais trabalhistas entre o servo e o senhor (o do primeiro, no de dar sua força trabalho, e o do segundo, no de dar subsistência) sob o pressuposto de dispor este último da “[...] Propriedade desses Escravos”, sejam eles “[...] tomados na Guerra, ou comprados com nosso Dinheiro [...]”, como qualquer outro bem ou produto, “[...] de modo que o Corpo desse servo é tido como sendo um Bem Cativo de seu Senhor.”.

Contra esse pensamento se insurge o pensamento rousseauiano no segundo *Discurso*, ao afirmar que o raciocínio de Pufendorf lhe parece “bastante falho”, sob o argumento de que a alienação de um bem se revela estranho quando não seguida do sentimento de abuso, como abusiva lhe parece a alienação que implica a perda da liberdade e, pior, com a cumplicidade de quem dela se desfaz. Eis o que diz Rousseau (1978b, p. 274) acerca da falibilidade do discurso pufendorfiano:

[...] em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se-me coisa inteiramente estranha cujo abuso me é indiferente, mas é de meu interesse que não abusem de minha liberdade e não posso, sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime.

Insurgindo-se ainda contra o discurso de Pufendorf, Rousseau ataca a formulação segundo a qual um homem pode ter o direito natural de propriedade sobre outro homem, porque pretensa faculdade, se admitida, feriria de morte a liberdade e, por conseguinte, a própria vida. Ora, enquanto no contratualismo pufendorfiano havia a defesa de um suposto direito perpétuo de propriedade de um homem sobre outro, no rousseauniano, a convenção humana que instituir a faculdade da propriedade não poderá prescrever a alienação da liberdade, por se tratar de bem indisponível; e perdê-la significaria ferir de morte a própria vida. Daí asseverar que:

[...] *o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana*, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os **bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade**, de que cada um pode gozar e dos quais é **pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio**, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço. (ROUSSEAU, 1978B, p. 274-275). (grifo nosso).

Mas o direito dominial que Pufendorf diz que o senhor detém sobre o servo não se restringe a essa relação. Vai mais além. Para esse jurista, a propriedade do senhor se estende ao ponto de contaminar a filiação do servo, conforme se vê do seguinte texto:

[...] Quem é Proprietário do Corpo é também Proprietário de qualquer Produto desse Corpo, e porque essa Prole nunca teria nascido se o Senhor houvesse feito valer o Rigor da Guerra sobre o Genitor; e como a Mãe nada tem que possa chamar de seu próprio, sua Cria, de resto, não pode ser criada senão a cargo de seu Senhor. Considerando que, portanto, o Senhor proporcionou a essa Criança Nutrição muito antes de seu Serviço lhe pode ser de qualquer Utilidade; e, visto que todos os Serviços seguintes de sua Vida não poderiam exceder em muito o Valor de sua Manutenção, ele não deve deixar o Serviço de seu Senhor sem o Consentimento deste. Mas é manifesto que, uma vez que esses Escravos não passaram a uma Condição de Servidão por qualquer Culpa deles próprios, não pode haver Pretexto para serem tratados de outro modo, senão como se sua Condição fosse de Servos contratados perpétuos. (PUFENDORF, 2007, p. 279-280).

Para Rousseau, a máxima pufendorfiana, baseada no caráter acessório da suposta propriedade do senhor sobre os filhos do servo, goza de manifesto absurdo, cujo rechaço pode ser lido no *Discurso sobre a desigualdade*, exatamente por tocar em bem da vida eminentemente imprescritível, como a liberdade:

Mas, ainda que pudesse alienar sua liberdade como a seus bens, a diferença seria muito grande para os filhos que só gozam dos bens do pai pela transmissão de seu

direito, enquanto sendo a liberdade um dom que lhes advém da natureza pela qualidade de homem, seus pais não têm qualquer direito de despojá-los dele. (ROUSSEAU, 1978b, p. 275).

Reportando-se a Grotius e a Pufendorf, aduz o contratualista de Genebra que os juristas que pronunciaram gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não seria homem, violentando, assim, a natureza para perpetuar o pretense direito de escravidão. Nessa linha, é possível dizer que o fenômeno onde se encontra a interdependência de interesses, não se verifica na relação de servidão entre esses dois e o suposto senhor — como pretendia Pufendorf —, mas tão somente no plano restrito da família, ou seja, entre pais e filhos — e mesmo assim, se a interdependência originar-se de uma convenção.

É que, para o genebrino, os agentes extremos constitutivos da família só adquirem a independência quando se divorciam da necessidade (dos filhos com relação aos pais) e do protecionismo (dos pais com relação aos filhos). Mas se, apesar disso, continuam unidos, acentua nosso filósofo que essa união já não é mais natural, e sim, convencional. Tem-se, assim, que, para Rousseau, a família constitui uma sociedade natural e assim se mantém enquanto pais e filhos viverem sob a espada da necessidade e do protecionismo.

Mas para Grotius (2004, p. 385), não “[...] somente sobre as coisas, mas também sobre as pessoas que se adquire um direito. Esse é adquirido originalmente pela geração [...]”. Pela geração, complementa o jurista, “[...] um direito é adquirido pelos pais sobre os filhos [...]”. Para Rousseau, todavia, se estas categorias da relação familiar já não mais subsistem, e mesmo assim pais e filhos se mantêm unidos, a esse fenômeno aglutinador ele argumenta que só pode decorrer de uma convenção. Eis, para Rousseau, o direito que emerge do seio da relação familiar (relação entre pais e filhos), direito que não pode ficar adstrito ao direito de geração, como pretendia Grotius.

Ao eleger a família como a mais antiga sociedade e dizer que dela pode surgir uma convenção — conforme a continuidade esteja atrelada, ou não, a uma espécie de interdependência existencial entre pais e filhos —, a concepção rousseauiana acerca do nascimento dessa espécie de convenção revela um aparente paradoxo: o fato de o homem nascer na família constituir um aprisionamento *a priori*; e a existência livre, uma constituição *a posteriori*, que somente ocorrerá com o incremento da subjetividade convencional dos entes nela envolvidos.

Assim se revela porque, no pensamento rousseauiano, o homem parece nascer acorrentado a fortes grilhões e torna-se um ser livre quando, mesmo podendo deixar a família,

decide nela permanecer. Nesse horizonte, a liberdade seria do filho e não do pai, conforme se depreende do segundo *Discurso*, cuja transcrição vale aqui registrar:

Mas, ainda que se pudesse alienar sua liberdade como a seus bens, a diferença seria muito grande para os filhos que só gozam dos bens do pai pela transmissão de seu direito, enquanto sendo a liberdade um dom que lhes advém da natureza pela qualidade de homem, seus pais não têm qualquer direito de despojá-los dele. (ROUSSEAU, 1978b, p. 274-275).

Segue-se, daí, que o nascer numa sociedade natural (a família) e viver num permanente estado de necessidade, parecem contrários à teoria de liberdade inata do homem. Nessa concepção, o ser libérrimo somente se revelaria quando, por opção, os agentes familiares vivessem numa relação ambivalente: (1) *família natural* mais estado de necessidade; e (2) *família convencional* mais *subjetividade*. No primeiro, um ato vinculado; no segundo, discricionário — portanto, mais intimamente favorável à existência e preservação da liberdade.¹⁵

Mas a preocupação acima narrada foge à objetividade de Rousseau, que, ao reportar-se à família e, por conseguinte à convenção que surge entre pais e filhos, quer com isso criar um contraponto à filosofia política de Grotius, que se vale do pátrio poder ou autoridade paterna para reforçar sua inclinação pela monarquia, ao comparar o rei ao pai, cujos súditos ou filhos deveriam obedecer, como se escravos fossem. Eis o pano de fundo que o direito político rousseauiano tenta jogar ao chão.

A partir da concepção que orbita em torno da relação *senhor - escravo*, e da imprescindível defesa da liberdade, Rousseau vislumbra a possibilidade de um contrato social, onde pudessem existir condições de possibilidade de convivência política, objetivando expurgar desse suposto chefe a falsa *força* (a escravidão) — que, segundo acredita, a inocência dos escravos fora levada a tomá-la como um princípio, ou um Direito.

Partindo do pressuposto de que o mais forte só mantém o senhorio porque tenta transformar a força em *direito*, e a obediência em *dever*, Jean-Jacques Rousseau se propõe a investigar o significado da palavra *direito* nas sociedades do passado e que lhes foram

¹⁵Verifica-se, assim, que a insurgência de Rousseau à alienação também se manifesta até naquela hipótese em que a subjetividade pudesse autorizar o homem “alienar-se a si mesmo”; pois, conforme pensa, ainda que fosse factível tal possibilidade, o homem “não poderia alienar seus filhos”, porque, nascendo livres e detentores da própria liberdade, somente eles poderiam dela dispor. É que, para o genebrino: “Antes de chegar à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogável e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade.”. (ROUSSEAU, 1978, p. 27).

contemporâneas, para concebê-lo como um germe estabelecido pelos mais fortes para dominar os mais fracos.

De acordo com o iluminista suíço, o desejado princípio ou direito estabelecido pelos detentores da força constituiria um poder disfarçadamente físico e imoral; e a apatia, ou a não resistência à sua potência, somente poderia ser explicada por um manifesto estado de necessidade, ou de um exercício de prudência dos que a ela se submetem. Assim refletia Rousseau, por partir do pressuposto de que a *força* não poderia constituir a causa do *direito*. Tal constituição implicaria uma malfazeja causalidade infinita, já que somente subsistiria até que outra força contrária ao direito instituído se insurgisse novamente.

Daí argumentar Rousseau haver na teoria da força certo deslocamento de causalidade, onde o *direito*, que antes se apresentava como efeito da *força*, tomaria o lugar desta e assim subsistiria até que outra *força* contrária e de superior intensidade se insurgisse, dando vida à nova ordem social. Eis o espanto filosófico que insiste em embaraçar o contratualista (1978c, p.26), para indagar “[...] que direito é esse, que perece quando cessa a força?”.

Rousseau acredita que a força é um poder físico, não imaginando, porém, que moralidade possa resultar de seus efeitos, por entender que ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Daí perguntar o genebrino: “Em que sentido poderá representar um dever?”, e em seguida lançar a seguinte contradita:

Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força — nesse passo, não significa absolutamente nada. (1978c, p.26).

Compreende então que o fundamento causal da origem do *direito* carece de legitimidade, precisamente porquanto o humor argumentativo que se lhe aplica deveria ser bastante para mantê-la — pena de ser sucedida, legitimamente, por outro. Numa proposição logicamente excludente, poder-se-ia conjecturar, com Rousseau, que a causa que dá vida ao *direito* é a mesma que o mata. Em casos que tais, poderiam mesmo argumentar que onde o *direito* germina pela *força*, outra força também o levará à sucumbência.

Logo, o Direito que tem como substrato o *direito da força*, em detrimento da *força do Direito*, não pode ser explicado senão como preceito contingente, volátil, acidental, na medida em que a força arbitrária que lhe dá vida pode também ser precarizada por outra reativamente mais forte. Confessa Rousseau (1978c, p. 25-26) que tal discurso é manifestamente incompreensível:

Suponhamos, por um momento, esse pretensão direito. Afirmo que ele só redundará em inexplicável galimatias, pois, *desde que a força faz o direito, o efeito toma lugar da causa* — toda a força que sobrepujar a primeira sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo e, visto que o mais forte tem sempre razão, bata somente agir de modo a ser o mais forte.

Eis o risco da infinita causalidade que se revela na tese do mais forte e que autoriza Rousseau (1978c, p.26) a proclamar a seguinte ética excludente: “[...] a força não faz o direito [...] e só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos”. Fora dessa máxima rousseauiana, tudo não passaria de uma “inexplicável galimatias” ou, do ponto de vista lógico, de flagrante *petição de princípio*.

Contra a circularidade de causalidade, a perspectiva rousseauiana — vale insistir —, acentua que tanto homem algum tem autoridade sobre seus semelhantes como a força não produz qualquer Direito. O que autoriza o Direito não é a força, mas a legitimidade de um poder oriundo da vontade do próprio povo — cuja autoridade deve residir exclusivamente nas convenções.

Rechaçada a força como fonte do direito, entende Rousseau que somente as convenções teriam o condão de dar vida e legitimar um direito público, não obstante possam apresentar uma problemática capaz de afetar diretamente essa legitimidade, como, por exemplo, quando essas convenções se encontram afetadas pelo fenômeno da aparência, quedando-se, por conseguinte, para além das realidades vividas e esperadas pelos contratantes, como se dá com aquelas convenções engendradas exclusivamente pela força.

Considerando a perspectiva rousseauiana acerca da defesa da bondade inata do selvagem e do modo de vida do homem nas associações civis de então, as convenções, sem sentimento da liberdade, já não poderiam bastar em si mesmas. Fazia-se necessário então que elas fossem engendradas sem os vícios morais adquiridos nas sociedades existentes — como aqueles exemplificados e rechaçados por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

Conforme pensa Rousseau, o Direito somente poderia ser legítimo e *real* se apresentasse por fundamento manifestação volitiva convencional onde existissem princípios constitutivos basilares a serem concertados e observados livremente pelos contratantes. Isso porque a contingência de uma lei revelar-se-ia incompatível com uma carta política fundamental, especialmente se ela desejasse se apoiar em princípios para engenho e disciplina das coisas públicas.

Note-se que, se, por um lado, a transitoriedade está para lei, por outro, ela nunca estará para um princípio norteador de um *direito político*, já que este deverá sempre quedar-se

sedimentado na construção e na defesa de princípios mantenedores de bens inalienáveis do homem. Talvez por essa razão, Rousseau (1978c, p.16), ao intitular *Do Contrato social*, tenha se valido da seguinte disjuntiva inclusiva para precisar a magnitude de seu projeto social, sem deixar de promover o seguinte destaque: “[...] *Ou Princípios do Direito Político*.”.

Se tal advertência foi ignorada pelo leitor menos atento, é no final da obra que Rousseau evidencia a autêntica tonalidade de sua escala ética e política, fazendo dissipar aparente dúvida inicialmente significada. É o que se nota, por exemplo, na passagem de o *Contrato social*, onde ele (1978c, p. 144) faz a seguinte declaração propositiva: “[...] depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base [...]”.

Logo, o desafio político filosófico do genebrino é o de fazer que a lei engendrada seja subsumida a uma escala de princípios — como as águas que, no devir, tangenciam as margens do rio, ganhando a forma que este delas e do leito recebe. Pois um princípio, como o direito político desejado por Rousseau, para não perder tal essência, não pode, a um só tempo existir e não existir; ser e não ser — pena de constituir uma contradição em termos, perdendo o que, essencialmente o caracteriza: a imutabilidade.

Portanto, não pode um princípio ser transitório, efêmero, circunstancial, acidental — como uma lei. Rousseau (1978c, p. 69) entende que, “[...] seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?”. Isso porque, o princípio, ao contrário da lei, simplesmente é. Ele não só é como só pode ser *uno, bom e verdadeiro* e que, necessariamente, desperte no contratante a confiança de sua imutabilidade e universalidade, como, num aparente paradoxo, costuma ocorrer com as chamadas “leis da natureza”.

No contexto do direito rousseauiano, poder-se-ia mesmo dizer que o princípio está para o repouso, e a lei para o movimento; para o incausado, ou para o causado. Neste arco, os princípios estão no mesmo nível do direito natural, uma vez que ambos gozam do caráter apodítico, sendo, portanto, necessários, universais e imutáveis.

No contrato social de Rousseau, os princípios constituem, por assim dizer, uma escala fundante natural e necessariamente indestrutível. “Trata-se, sem dúvida, da árdua tarefa de estabelecer os princípios do direito político.” (NASCIMENTO, 1988, p. 119). Por sua vez, as leis seriam as *medidas* civis estabelecidas pelo povo (como o direito civil, o direito comercial, o direito penal...).

Para Rousseau (2004, p. 677-678), “[...] é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso *fabricar uma escala para nela marcar as medidas* que se tiram.

Nossos princípios de direito são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.” (grifo nosso). Vale dizer novamente com Rousseau que a lei deve estar para um princípio, assim como o direito positivo ou político, para o direito natural.

Para obstar o círculo vicioso de causa e efeito defendidos na filosofia de Aristóteles, como na dos juristas (Grotius e Pufendorf), Rousseau defende que a força engendrada, para ser legítima, deveria ser de tal natureza que, além de estabelecer um *princípio político*, também devesse conservá-lo, sob o risco de esse direito ser sucedido por outro, donde, ocorrendo, já não mais seria um direito político ou um princípio normativo político, mas, ao contrário, o império de uma força, e, portanto, de uma execrável *mimese* convencional, posto já divorciada de toda legitimidade e, por conseguinte, destituída de respeitabilidade e obediência ao direito surgido pela força, podendo mesmo ser abandonada. Nesse particular, o preceptor de *Emílio* fora bastante enfático:

[...] se a força que os reúne poderá um dia formar um direito permanente, pelo qual esta força anterior obrigue, mesmo quando é ultrapassada por outra [...]. Ou então se, desaparecendo essa primeira força, a força que lhe sucede obriga por sua vez, e destrói a obrigação da outra, de modo que só sejamos obrigados a obedecer na medida em que somos forçados a isso, e estejamos dispensados disso tão logo possamos resistir, direito este que, ao que parece, não acrescentaria muita coisa à força e não passaria de um jogo de palavras. Supondo que rejeitemos esse direito de força de admitamos o da natureza ou a autoridade paterna como princípio das sociedades, procuraremos achar a medida dessa autoridade, como ela encontra seu fundamento na natureza [...]. (ROUSSEAU, 2004, p. 678-679).

Daí dizer Rousseau ser pouco provável conseguir uma explicação para a palavra Direito: a uma, porque ele nada acrescenta à força; não significando absolutamente nada; a duas, porque a força não faz o Direito; a três, porque só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos, e desde que pintados com a tinta da liberdade dos próprios artífices convencionais, porque somente neles, e com a força dos princípios ou sentimentos naturais, é que a autoridade se concentraria e seria potencializadora de toda constituição e manutenção de garantias e direitos inalienáveis ao homem — como a liberdade.

Como visto alhures, Rousseau não apresentou em sua teoria jurídica e filosófica o conceito de Direito. Seu talento residiu exatamente em não fazê-lo expressamente, mas de modo oblíquo, ao oportunizar ao homem o poder subjetivo de desentranhar de dentro de si os sentimentos mais naturais e, conveniado a outros homens, dar origem a uma ordem política legítima pautada na primazia da liberdade.

Nesse modo de fundar uma república a partir da trinca jurídica, política e filosófica, o genebrino parece ter inaugurado um sistema normativo dispositivo fundado numa carta ou

escala de princípios naturais imanentes ao homem para legitimar a cidadania e a soberania; e também a liberdade política e o bem comum.

Mas “Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político [...]” e ter se “[...] esforçado por fundar o Estado em sua base [...]”, melancolicamente Rousseau (1978c, p. 145) declara no *Contrato social* que ainda “[...] restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes [...], os tratados, etc.”.

Todavia, se, conclusivamente, Rousseau assevera, no *Contrato social*, que seu ofício findava com o trato da vida interna do Estado, fixando suas “curtas vistas” para “mais perto” de si, para sobrestar a lida com as relações externas dos Estados, parece que essas derradeiras palavras não passaram, para os comentadores do genebrino, de modestos inacabamentos, consoante se vê dos diversos textos em que ele trata das relações e dos direitos internacionais, como o *Discurso sobre a economia política* (1755), *Do contrato social ou ensaio sobre a forma da república* (primeira versão) (1761), *Extrato e Julgamento do Projeto de Paz Perpétua de Abade de Saint-Pierre* (1756), *Julgamento sobre o projeto de paz perpétua* (1756), *Que o estado de guerra nasce do estado social*, *Fragmentos sobre a guerra* (1755-56), *Projeto de constituição para a Córsega* (1765) e as *Considerações sobre o governo da Polônia e suas reformas projetadas* (1772).

Sem embargo, por constituir uma carta ou uma escala ou uma declaração de princípios morais para formulação de um direito público interno apoiado em sentimentos humanos capazes de assegurar a liberdade política, há, no direito político ajuizado por Rousseau, o que se pode chamar, paradoxalmente, de coerção positiva, coerção justificada no dever de o súdito encontrar-se preso à observância da lei a que deu vida.

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um **compromisso recíproco** entre o público e os particulares, e que 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 [...] Impõe-se ainda que a **deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos** em relação ao soberano [...] . (ROUSSEAU, 1978c, p. 34). (grifo nosso).

De fato, por mais paradoxal que possa parecer, é a coercibilidade internalizada por cada contratante e exteriorizada pela vontade da lei que traduz a possibilidade de o cidadão continuar sempre livre. Faltando a coerção moral interna, ou seja, a ação humana ordenada por respeito à consciência (o dever), faltará o fundamento do direito político orquestrado por Rousseau, ou seja, a liberdade política. Isso porque todos que engendram o ordenamento

político se encontram mutuamente dispostos a cumpri-lo por respeito à lei em si mesma. É sob esse móvel psicológico que a coercibilidade contratual atua sobre os cidadãos:

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 sejam as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares [...]. (ROUSSEAU, 1978c, p. 32).

Mas para que essa força moral exercitada por cada contratante se revele eficaz e legítima, faz-se necessário que no contrato civil entabulado exista uma sanção jurídica igualmente positiva. Ou seja, se a coercibilidade natural do contrato não for observada espontaneamente pelos contratantes, o remédio é a sanção jurídica, forçando a vontade particular a cumprir o comando da vontade geral, fazendo prevalecer, assim, a liberdade:

[...] **aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que significa senão que o forçarão a ser livre**, pois, é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis. (ROUSSEAU, 1978c, p. 36). (grifo nosso).

Eis o compromisso que cada súdito será obrigado a observar. Eis, também, a sanção que o manterá sempre livre. Paradoxos? Sim, na medida em que, para Rousseau (2003a, p. 12):

O poder das leis depende ainda mais da sua sabedoria do que da severidade dos que as aplicam, e para o público sua força reflete da forma mais intensa a razão que as ditou. Por isso Platão considerava precaução muito necessária dotá-las de um preâmbulo, expressando o seu caráter de justiça e utilidade. Com efeito, a primeira de todas as leis determina que estas sejam respeitadas: a severidade das penas pelo seu desrespeito não passa de um vão recurso, inventado por espíritos pedestres de modo a substituir pelo terror o respeito que não podem assegurar. Tem-se observado com frequência que nos países onde as punições legais são mais severas elas são também mais frequentes: a crueldade dessas punições é uma prova do grande número de criminosos; e a punição generalizada com igual severidade induz os culpados a cometer crimes mais sérios na tentativa de evitar a punição por crimes mais leves. (grifo nosso).

Mas mesmo que para Rousseau, o governo não seja o senhor da lei, é ele seu garante, e tem mil meios de inspirar o amor a ela. Com força nas mãos, nenhuma arte é necessária para fazer com que o mundo inteiro trema, ou para ganhar o coração dos homens. Por conseguinte, a sanção positiva no direito rousseauiano é significada por um viés eminentemente moral

(ideia do justo, ou injusto), por levar em conta os sentimentos naturais, (amor de si e a piedade) e a doce voz da consciência.

Verifica-se, assim, que o não observar a coercibilidade derivada desses sentimentos e da vontade da lei é o mesmo que abrir mão da liberdade política e autorizar o poder coercitivo de sancionar o retroceder à liberdade natural — em uma palavra, aos instintos, porque, para Rousseau (1978c, p. 11), “[...] 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.”. Afastando-se o homem do comando da lei que instituiu, ou seja, rompendo o contrato social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela (ROUSSEAU, 1978c, p. 32).

O paradoxal da sanção positiva rousseauiana é que, ao sair do estado natural para o civil, o homem perde a liberdade física e ganha a liberdade metafísica, conforme se estudará mais adiante. Mas como esse homem não pode existir num Estado hipotético senão histórico, o não desejar se vincular ao comando contratual terá forçosamente por consequência sancionadora a volta para o estado de natureza e usufruir da independência natural.

Sucedo que, como a saída do estado de natureza e a entrada no estado civil se revela irreversível — na medida em que o estado de natureza não passa, para Rousseau, de uma existência imaginária —, esse homem estará fadado a continuar sempre livre na ordem administrativa por ele também engendrada, já que toda ela se encontra pensada e estruturada para ordenar o bem estar social e o interesse comum, porque tal condição que radicaliza a liberdade e proporciona a felicidade “[...] é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais.”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 32),

Nesse contexto, a coercibilidade e a sanção que permeiam o direito político enunciado por Rousseau são de natureza eminentemente moral, moralidade que deve ser observada como condição sem a qual não se poderia cogitar da legitimidade de qualquer organismo político que prezasse pelo estabelecimento de princípios para o bem comum — seja a administração política de direito público interno, ou externo, consoante se pode inferir do *Contrato social*, onde o pensador de Genebra convida o leitor à seguinte reflexão:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, o compreende tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: àquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constringido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois essa é a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição

constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (ROUSSEAU, 1978c, p. 35-36).

Mas pode-se objetar que, nas entre linhas da coercibilidade e da sanção, a positividade justificada na manutenção da liberdade política, seja mais aparente do que real, ao fundamento de que o homem do contrato rousseauiano não seria verdadeiramente livre para discordar da lei, já que, exercitando tal discordância, restaria apenas o caminho da liberdade natural. Em outras palavras, ante a força da lei engendrada pelos cidadãos, só restaria ao cidadão dissidente apenas aderir ao comando da lei, ou abandoná-la.

A crítica aí pode se revelar razoável, na medida em que o *bem comum* visado pelo direito político signifique apenas uma aparência engendrada pela maquinação do soberano, que, no lugar de garantir a destinação geral, dispõe tão somente sobre objetos relativos a uma minoria ou maioria detentora de uma força retórica distanciada do bem estar social e do bem de todos. De fato, ao tratar da figura do legislador no contrato social, lembra Rousseau (1978c, p. 59) que:

Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo. Os pontos de vistas muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora do seu alcance; cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem. A fim de que um povo nascente possa compreender as máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social — que deve ser a obra da instituição — presidisse a própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.

Anote-se que, nos manuscritos da primeira versão do *Contrato social*, Rousseau (2003e, p. 146) se der conta de que “De outro modo essas leis, feitas para servir suas paixões, perpetuariam muitas vezes as injustiças. E não se poderia evitar que interesses particulares alterassem a santidade da sua obra.”, já que, para nosso autor:

As pessoas razoáveis têm dificuldade em se fazer ouvir; os fracos não ousam falar, e o silêncio forçado dos súditos de tal forma já se fez passar por aprovação tácita que, desde os imperadores romanos que como tribunos se apossaram de todos os direitos do povo, ousou-se colocar acima das leis a vontade do príncipe, que, no entanto dela retira a sua autoridade. (ROUSSEAU, 2003e, p. 147).

Ora, considerando as afecções por que pode passar a lei germinada pelos cidadãos; considerando, ainda, que a insurgência do súdito ao simulacro da soberania pode ser sancionada com a perda da liberdade política em proveito apenas da independência natural, indaga-se: haveria no direito político pensado por Rousseau espaço para desobediência civil, sobretudo quando a lei já não atenda aos princípios naturais de justiça e/ou da moralidade?

Eis a pergunta que não pode ser respondida agora, já que “[...] forma um novo objeto muito vasto [...]” para esta dissertação, que, por ora, fixa suas “curtas vistas” sempre “mais perto” da inquietude em torno da inalienabilidade da liberdade política. A suspensão do juízo sobre a temática da desobediência civil é fôlego que se toma para investigação futura.

No percurso até aqui realizado acerca do direito rousseauiano, viu-se que, a guisa de uma revolução copernicana, o jusnaturalismo de Rousseau se distanciou do ideal de justiça objetivado pelas teses cosmológica e teológica, optando por tomar o homem em suas mãos e, a partir dos caracteres a ele imanentes no estado de natureza, formular um contrato social que não o alienasse do poder da auto resolução de seus problemas existenciais; um direito político que não ficasse aprisionado à ordenação ou estabelecimento de normas jurídicas para regulação dos interesses individuais e/ou das relações intersubjetivas.

Mas, ao contrário, edificar um direito amalgamado tão somente a parâmetros principiológicos fundantes, imutáveis, universais e necessariamente relacionados às coisas públicas; um direito público que, diferentemente daquele pensado por juriconsultos e filósofos, valorizasse o privilégio da liberdade em detrimento da escravidão; um direito republicano, onde a autoridade paterna, da força e/ou dos fatos constituíssem apenas uma causalidade aparente, e a força do direito, uma realidade consubstanciada na convenção de homens livres; um direito refratário à guerra, ao suposto direito de matar, seja pela conquista ou pela escravidão. Pensar, enfim, em um ordenamento político onde o germe fosse o encontro concatenado das vontades particulares para consecução de um organismo político capaz de respeitar a primazia da liberdade e do bem comum.

Se nos estudos das coisas do direito rousseauiano, viu-se a eleição de uma regra de administração política onde o homem concorrera significativamente como objeto comum à configuração da justiça, no capítulo que se avizinha, o convite é para acompanhar o percurso lógico que Rousseau realizou para formulação desse direito sem que a liberdade política do homem pudesse ser alienada.

CAPÍTULO II

A LIBERDADE NO ESTADO NATURAL E CIVIL: O PROCESSO DE DESNATURAÇÃO

*“O selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si.”
(ROUSSEAU, 1978b, p. 281).*

Apresentado no capítulo anterior que Rousseau se ocupou do direito político e que esse direito possuía como referencial outro direito radicado na natureza do homem, é hora de entender o significado que ele atribuíra à liberdade e à alienação. O conhecimento dessas noções em muito contribuirá para compreensão do processo de desnaturação por que passara o homem ao deixar o estado de natureza e ingressar no estado civil. Na quadra desses significados, dar-se-á conta da razoabilidade em não se poder atribuir ao genebrino a iniciativa, a manutenção ou a concorrência para alienação da liberdade do homem no direito político por ele idealizado.

Com efeito, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (1978b, p.235) afirma que “[...] todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar até o estado de natureza [...]”. Conforme afirma Derathé (2009, p. 193), o *estado de natureza* “[...] tornara-se um lugar comum na filosofia política [...] encontrada em Hobbes e Locke [...], também em Pufendorf [...] e em todos os juristas da escola do direito natural”. O que motivou esses pensadores a voltarem a atenção para o estado de natureza? Que é *estado de natureza*? Como Rousseau a significou em sua teoria jurídica?

Diz Rousseau (1978b, p.235) que “[...] uns não hesitaram em supor no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil.”; e outros aludiram ao direito natural para passar a ideia de justiça, ou seja, daquilo que pertencente a cada um, sem terem a preocupação com o explicar a natureza dessa ideia de posse ou propriedade. Houve também quem caracterizasse esse estado como o direito natural consubstanciado na confusão entre o governo e a autoridade do mais forte.

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, aidez opressão, desejo, orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o

estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado. [...] é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza [...]. (1978b, p. 236).

Indagando-se sobre a possibilidade de desvelar, na ordem civil, princípios fundantes para formulação de um direito político legítimo, o jusnaturalismo de Rousseau (1978c, p. 21) não se viu imune à força atrativa de compreender o homem a partir do *estado de natureza*. Mas que significado o genebrino atribuía a esse estado para ser capaz de alicerçar um ordenamento público contrafeito à ideia de inalienabilidade da liberdade do homem? Segundo Luiz Roberto Salinas Fortes (2007, p. 45), o genebrino adotara um “esquema dicotômico” mais próximo dos filósofos políticos e dos juristas, pretendendo:

[...] imaginar como seria o homem antes da passagem para a vida em sociedade, para saber distinguir entre aquilo que ele deve a seu próprio fundo primitivo e natural e aquilo que ele recebeu artificialmente ou deve ao livre — e, portanto, falível — uso das suas faculdades.

Alinhando-se a essa concepção, acresce Genildo Silva (2010, p. 155-175) que o homem, no *estado original*, teria sua vida voltada “[...] exclusivamente para si, visando apenas à satisfação de suas necessidades básicas, tendo como único propósito a conservação de sua própria vida”. Para Silva, esse estado seria caracterizado pelo “ambiente natural” e pela “inocência”, onde o homem não se encontrava sob os grilhões de outro homem, tampouco sujeito aos ferros da sociedade civil.

Nesse sentido, e seguindo o pensamento de Fortes, vale retomar a concepção de Samuel Pufendorf (2009, p. 253), que imaginara o estado de natureza como uma “[...] certa multidão de homens no princípio tendo iniciado como seres, todos ao mesmo tempo, sem nenhuma dependência um do outro [...]”. Para Pufendorf (2009, p. 251-252), essa seria a segunda condição natural em que se encontrava o homem: o isolamento quanto a si próprio. Segundo acredita, nesse estágio, o homem se encontrava em uma condição como “[...] se todos fossem deixados sozinhos consigo mesmos, sem nenhuma ajuda de outros homens. E, nesse sentido, a condição natural se opõe a uma vida cultivada pelo esforço dos homens.”.

Mas para o autor de *Os deveres do homem e do cidadão*, a primeira condição natural do homem se caracterizava pela relação que ele mantinha com Deus, cujo estágio seria caracterizado como:

[...] a condição em que ele foi colocado pelo criador conforme sua vontade divina de que ele fosse o mais excelente animal de toda a criação. E da consideração dessa condição segue-se que o homem deveria reconhecer o autor de seu ser, prestar-Lhe adoração e admirar as obras de suas mãos; e, ainda mais, levar sua vida de um modo diferente dos irracionais. (PUFENDORF, 2007, p. 252).

O jurisconsulto também vislumbrava uma terceira condição natural do homem, ou seja, aquela conforme a qual os homens se encontravam com respeito uns aos outros meramente “[...] pela aliança comum que resulta da semelhança de suas naturezas, antes de qualquer acordo mútuo ser feito [...]”. Nessa relação, os homens não poderiam se tornar sujeitos à autoridade de outrem, pois, vivendo “[...] reciprocamente em um estado de natureza não reconhecem algum superior comum e nenhum deles pode pretender domínio sobre seu semelhante, e que não se dão a conhecer uns aos outros, seja fazendo boas ações ou maldades.” É nesse sentido que Pufendorf (2007, p. 253) diz que o estado natural se distingue de um estado civil, isto é, o estado do homem em uma comunidade. Robert Derathé (2009, p. 194) sintetiza a especulação pufendorfiana acerca da condição natural do homem com os seguintes termos:

[...] é a triste condição à qual concebemos a si mesmo ao nascer e se estivesse totalmente privado do auxílio de seus semelhantes. Nesse sentido, o estado de natureza é assim denominado em oposição a uma vida civilizada e que tornara cômoda com a indústria e o comércio entre os homens. (...) O estado de natureza, nesse último sentido, diz ainda Pufendorf, é aquele em que concebemos os homens em nenhuma outra relação moral além daquela que está fundada sobre essa ligação simples e universal que resulta da semelhança de sua natureza, independentemente de qualquer convenção e de qualquer ato humano que os tenha sujeitado uns aos outros. Desse ponto de vista, aqueles que consideramos viver respectivamente no estado de natureza são os que nem estão submetidos ao império um do outro nem são dependentes de um senhor comum, e que não receberam uns dos outros nem bem nem mal. Assim, o estado de natureza opõe-se, nesse sentido, ao estado civil.

No *Contrato social*, parecendo seguir a terceira condição natural exposta por Pufendorf, Rousseau (1978c, p.120) se reporta ao homem como um ser livre, argumentando que todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém poderia, a qualquer pretexto inimaginável, sujeitá-lo. No *estado de natureza*, o homem se encontraria em pleno abandono de si, isolado, apartado, distanciado e independente do império de qualquer outro ser, como que “[...] carregando o seu eu, por assim dizer, perpetuamente consigo, total e inteiro, à semelhança do caracol carregando sua casa.”.

Nesse estado, diz Rousseau (1978b, p. 245) que “Sua alma que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia de futuro, ainda que próximo, e seus projetos limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do

dia”. Eis o estado de liberdade e espontaneidade que Rousseau concebe o homem em sua condição natural.

Segundo Derathé (2009, p. 197), nesse estágio pré-político, os homens seriam naturalmente iguais, onde a superioridade física de um homem não lhe dava o direito subjetivo de impor sua vontade e sua autoridade aos seus semelhantes, uma vez que, todos, indistintamente, receberiam da natureza um espírito para conduzir-se por si mesmo. O homem no seu eu natural, encontrar-se-ia, então, afastado de qualquer ideia de hierarquia ou subordinação fático-jurídica; enfim, de qualquer relação moral com seu semelhante, sendo mesmo impróprio pensar-se numa sujeição ou dependência de um homem a outrem nesse estado embrionário.

Para Rousseau, o estado de pré-sociabilidade em que se encontrava o homem constituiria um fenômeno imaginário, sem temporalidade e espacialidade; uma hipótese genética; um estado hipotético, pré-político, sem ocorrência real — portanto, sem historicidade —, mas que, para ele, revelou-se necessariamente lógico e indefectível para formulação de seu direito político, pois, como lembra Silva (2010, p.155), o estado primitivo, originário, não é exatamente “[...] uma idade de ouro historicamente situada, mas uma **hipótese sobre a natureza essencial do homem [...]**” (grifo nosso) sobre um “mundo ideal”, ou, querendo, “[...] um artifício explicativo, uma hipótese necessária para obter uma visão clara na avaliação do estado presente.”.

Não se devem considerar as pesquisas em que se pode entrar nesse assunto como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem. (ROUSSEAU, 1978b, p. 236).

Assim, quando Rousseau se vale de um estágio em que os seres humanos desconheciam a sociabilidade civil, constitui recurso abstrato para evidenciar o que resulta da natureza em oposição ao que é inteligível pela convenção, bem assim o que uma e outra podem justificar. No segundo *Discurso*, ele entra nessa temática com o seguinte arazoado:

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo [...] não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter se tornado o que é [...] Não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias [...] e os suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a

natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu. Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais, que ele só pôde adquirir por meio de progresso muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. (ROUSSEAU, 1978b, p. 237-238).

Vê-se, pois, que, com esse método, ao contrário do que satirizava Voltaire, Rousseau não desejava fazer do homem republicano um animal selvagem — destituído de razão, e cujo “[...] impulso do puro apetite” evidenciava “escravidão” (ROUSSEAU, 1978c, p. 37). Ao contrário, desejava desvelar a potência instintiva nele entranhada, precisamente para que esse homem não se entregasse aos grilhões de nenhuma autoridade, senão ao seu sentimento inato de justiça e virtude — a que o genebrino chamara de consciência. O desejo de Rousseau era pensar um homem que pudesse se entregar a um sentimento que fosse capaz de fazê-lo agregar-se a outros homens, permanecendo, porém, tão livre quanto antes.

[...] considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 356).

Na abstração do *estado de natureza*, Rousseau pretende extrair do homem o sentimento de justiça (consciência), firmando-o como homem reto e virtuoso na sociabilidade, como também construir uma base jurídica e filosófica para formulação de uma administração política que se subordinasse tão somente a um acordo coletivo de vontades; acordo que fosse capaz de pôr fim às mazelas sociais impostas ao homem pelas administrações políticas por ele conhecidas até então.

Suponhamos 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, 1978c, p. 31).

Daí desejar (ROUSSEAU, 1978c, p. 32) dar início a uma sociedade legítima e politicamente organizada, onde a potência e a liberdade de cada homem concorressem, primordialmente, para a conservação de si e de seus bens.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir o orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar um concerto. Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação [...]. Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.

Eis o problema crucial que o direito político rousseauiano — a que Derathé (2009, p. 201) significa como uma nova ordem potencializada pela razão e pela moral — se propõe a resolver, ao valer-se da hipótese do estado de natureza para exortar seus leitores à compreensão do processo de desnaturação ou depravação por que passara o homem, que (no trânsito do estado de natureza para o social) abandonara sua autêntica natureza em direção a um caminho inóspito, trocando sua condição natural (real) por outra artificial (aparente).

Segundo Galvano Della Volpe (1963, p.17), a dificuldade rousseauiana consiste então “[...], en tener que fundar la sociedade política, ese organismo histórico temporal, sobre elementos tan refratários como los “imprescriptibles” derechos originários, presociales, absolutos, del hombre natural, del individuo que es individuo-valor o persona [...]”.

A aparência ou a artificialidade a que chegara o homem natural, depois das mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas chegando, inclusive, ao ponto de separar o que pertence à sua *própria* essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo, pode ser percebida no texto preliminar da apresentação do *Discurso sobre a desigualdade*, onde Rousseau estabelece uma relação de semelhança com a estátua de Glauco:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (ROUSSEAU, 1978b, p. 227).

Imperativo, pois, assinalar que, para Rousseau, o Estado fundamentado no jusnaturalismo onde a força e a guerra fossem a condição natural do homem, deveria ser rechaçado pela instituição de outro Estado que decorresse apenas da eficiência coletiva da

razão humana; e que também fosse capaz de dar conta das deficiências inerentes ao estado de natureza pensado por filósofos e juristas que valorizavam mais a escravidão social e menos a liberdade. Como assinala Cassirer (1989, p.50), quando o iluminista genebrino exige o “retorno à natureza”, quando distingue entre o que o ser humano é e aquilo que se tornou artificialmente, ele não tira o direito a este confronto do conhecimento da natureza, nem do conhecimento da história, uma vez que tais fatores possuem, para Rousseau, um significado absolutamente secundário.

Ao voltar-se para a natureza, Rousseau processa, por assim *dizer*, uma suspensão do juízo, afastando-se de todo dado objetivamente relacionado à construção histórica, etnográfica, etnológica, doutrinária, jurídica, ou filosófica até então encetada pela racionalidade iluminista. E tal proposição é possível de verificação logo no início do segundo *Discurso*, onde ele (1978b, p. 236) deixa claro que não pretendia nem pudera fazer uma descrição de estado primitivo da humanidade historicamente demonstrável. Daí sua oportuna exortação: “Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão”.¹⁶

Voltar-se, pois, à “natureza das coisas” — ou, mais precisamente, ao estado natural em que se encontravam os homens — só pode ser significado, no segundo *Discurso*, como o volver-se ao que é imanente às coisas mesmas; ao que é importante anotar e resgatar como imprescindível; ao que seja a pertença da coisa sobre o qual o espanto se dá; ao que não se pode deixar de interessar e observar; ao que é necessário e universal. Enfim, é buscar a essência (natureza) do homem primitivo, como a liberdade natural ou física consubstanciada num sentimento todo contrafeito ao artificialismo reinante na sociedade e nas administrações políticas que alienaram a liberdade civil em favor da escravidão, cuja consequência, com essa troca, foi a perda do único bem da vida que, de fato, poderia legitimar a existência de um Estado: a liberdade política dos cidadãos.

Eis, exatamente, o distanciamento que Rousseau — volvendo-se ao estado de natureza — encetara para tentar entender e apreender, significativamente, a natureza e o *modus vivendi* do homem primevo, como condição de possibilidade para justificar a construção de um organismo político legítimo. Eis a intencionalidade a que a consciência rousseauiana procedeu ao tentar conhecer e evidenciar o homem histórico a partir de um engenho anistórico, mas capaz de fazê-lo mergulhar naquilo que fosse verdadeiro, importante e

¹⁶ Sobre o método negativo rousseauiano desenhado no segundo *Discurso*, consultar: (GOLDSCHMIDT, 1983, p.115).

estritamente necessário ao homem, sem que, para tanto, tivesse que retroceder através dos séculos em direção aos testemunhos incertos e parcos da pré-história.

Rousseau ensina que, quem fala de “estado natural” ou “estado de natureza” não pode falar de um fato, mas de uma hipótese, de um estado que não existe mais, que talvez jamais tenha existido e que, provavelmente, nunca existirá, e do qual, não obstante, deve-se ter uma ideia exata a fim de julgar corretamente o estado atual — conformemente registrara no prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

Não se devem considerar as pesquisas [...] como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 1978b, p. 236).

Consequentemente, quando Rousseau se vale da condição natural do homem, tem em mira suscitar uma hipótese despreendida de todo conteúdo objetivo ou historicamente dado, que possa contribuir para desvelar o quanto entranhado no próprio objeto investigado e dele formar juízo acerca do que não poderia ser desenraizado; onde a consciência significativa pudesse repousar e evidenciar o que seria o homem civil a partir do que lhe era imanente e inalienável desde o estado proemial: o se movimentar sob os impulsos ou sentimentos naturais, como a bondade, o amor-de-si, a piedade, entre outras virtudes reveladoras da liberdade imanente.

E o caminho em direção aos tempos primitivos pode nos ajudar tão pouco quanto a ampliação do horizonte espaço-geográfico. Todos os dados que podemos recuperar aqui não passam de testemunhas mudas se não descobrimos em nós mesmos o meio para levá-las a falar. Não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da autorreflexão. E foi única e exclusivamente a ela que Rousseau também se referiu — e dela pretendeu obter todas as provas para os seus princípios e proposições iniciais. Para distinguir o “*homme naturel*” do “*homme artificiel*”, não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas — nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo — mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz. É desta descoberta que Rousseau se vangloria e que ele reivindica, perante sua época, como o seu verdadeiro mérito. Contra a erudição, o saber e as teorias filosóficas, políticas e sociológicas da época, ele nada mais tem a por a não ser o simples enunciado de sua autoconsciência e de sua própria experiência. (Hachette, I, p. 79; *apud* CASSIRER, 1989, p. 51).

Voltando-se à dimensão hipotética do homem primitivo, Rousseau tenta entender a psicologia do homem social e propor uma regra de administração que não o mantivesse cativo

de um Estado engendrado pela força, mas, como numa unidade política, ligado a uma administração pública que, paradoxalmente, pudesse mantê-lo no pleno gozo de sua liberdade política. Nesse caminhar investigativo e elucidativo acerca das coisas que poderiam tornar o homem tão livre quanto o era no estado de natureza, ele se ocupa com o trazer à luz as noções de liberdade física, ou seja, daquela liberdade experienciada pelo homem quando se encontrava em sua condição natural.

É no *Emílio* que Rousseau (2004, p. 325) se revela sintomaticamente cioso da primeira liberdade sentida pelo homem, ao afirmar existir no estado natural uma “[...] igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível, nesse estado, que a mera diferença do homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro.”.

Valendo-se do estado hipotético em que teria vivido o homem, Rousseau (1978b, p. 235) o significa como um ente mergulhado numa desigualdade natural, “[...] andando sobre dois pés, utilizando suas mãos [...] levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão dos céus”. Desigualdade que pode ser percebida na idade, na saúde, nas forças do corpo e nas qualidades do espírito e da alma do homem — mas que se encontra todo ele entregue ao exercício de seus livres movimentos, ou à ascese de suas próprias ações.

No desvelamento dessas diferenças, Rousseau se dá conta de que não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Rousseau entende que a desigualdade entre os homens seria inata, ou, dito de outro modo, naturalmente igual. A igualdade residiria então, por assim dizer, numa desigualdade natural, visto que (1978b, p. 237-238), “[...] a natureza jamais mente [...]” e “[...] tudo que estiver nela será verdadeiro.” Esse homem naturalmente desigual, Rousseau o concebe, no segundo *Discurso*, como:

[...] um animal menos forte do que uns; menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais [...]. Vejo-o fartando-se sob um carvalho refrigerando-se sob no primeiro riacho, encontrado seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades.

Na fertilidade natural da terra e das florestas que oferecem provisões e abrigos, o homem natural de Rousseau vive a liberdade de seu instinto, como que equiparado aos animais desprovidos de razão. Nessa isonomia instintiva, ele detém a vantagem de, possuindo seu próprio impulso vital, poder valer-se, apropriar-se e nutrir-se igualmente de todos os alimentos. E ao se expor às “intempéries da atmosfera e ao rigor das estações”, o homem forja sua defesa, robustece-se, quase inalteravelmente, no enfrentamento com outros animais.

A sobrevivência e a *liberdade* revelam-se então cativas de seu próprio corpo, sendo este seu único instrumento para romper galhos resistentes, lançar pedras, subir aligeiramente nas árvores. No próprio corpo, diz Rousseau (1978b, p. 239), o homem natural contava com todas as “[...] forças às suas disposições, de sempre estar pronto para qualquer eventualidade e de transporta-se, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo.”.

Jogado ao mundo e ao confronto com outros animais; contando com seu corpo e com sua potencialidade imanente, desde cedo, o homem selvagem viu-se na iminência de medir suas forças e a fazer comparações e verificações de suas habilidades para não mais temer os outros animais:

Colocai um urso ou um lobo em disputa com um selvagem robusto, ágil, corajoso como eles o são, armado de pedra e de um bom bastão, e vereis que o perigo será, no mínimo, recíproco que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacar simultaneamente, com pouca vontade atacam o homem, pois já verificaram ser tão feroz quanto elas. (ROUSSEAU, 1978b, p. 240).

Pondera, entretanto, que, mesmo contando com suas forças, a habilidade apreendida com o ato de comparar-se a outro animal, permitia ao homem selvagem escolher entre combater ou fugir. Eis a vantagem de o livre escolher, de uma liberdade comum a todos os animais; eis a liberdade que se manifestava e exaltava seu estado de natureza.

Em relação aos animais que têm realmente força maior do que a destreza do homem, este se encontra no caso das demais espécies mais fracas, que não deixam de subsistir; o homem contando ainda com a vantagem de, não menos disposto do que os animais à caminhada e encontrando nas árvores um refúgio quase seguro, dispor sempre da aceitação ou recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate. (Idem).

A idade é outra desigualdade natural do homem, que se manifesta na infância, quando a mãe, referentemente aos animais, tem a liberdade de levar consigo os filhos para todos os lugares, com grande facilidade para alimentá-los. Para Rousseau, essa liberdade, contudo, não se verifica com os demais animais que são forçados, continuamente e com muita fadiga, a ir e vir, de um lado para outro para procurar pasto e, de outro para amamentar e nutrir seus filhotes.

Além do diferencial da idade, o homem, no estado de natureza, também não conheceria outras doenças senão as feridas e a velhice. Poucas eram as fontes de males e, por isso, esse homem não sentiria a necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos ou

cirurgiões, senão do próprio tempo; sem outro regime, senão a vida comum. Para a cura das enfermidades, o tempo se lhe apresentaria como remédio natural. Nesse estado, livre se encontraria o homem dos efeitos do *phármakon* produzido pela sociabilidade.

O selvagem, abandonado a si mesmo, nada esperaria senão da natureza e, em compensação nada deveria temer senão seu mal, pois, para Rousseau, a natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito.

Para esses primeiros homens, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades não constituiriam qualquer obstáculo à sua conservação, pois, “Se não tem a pele peluda, de modo algum disso necessitam nas regiões quentes e, nas frias, desde logo sabem apropriar-se da dos animais que dominaram.” (ROUSSEAU, 1978b, p. 242). A natureza lhes oferecia essa escolha instintiva, e por isso se faria livre.

Diz Rousseau ainda que, no estado primitivo, seja no ócio e/ou no perigo, o homem selvagem gozaria da liberdade; pois que não seria escravo de seus pensamentos, porque pensaria pouco; dormiria e, como o animal, teria sono leve. Preocupado apenas com a própria conservação, o homem selvagem se ocuparia tão somente com o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se a de tornar-se a de outro animal.

No estado de natureza, não haveria obstáculos para o selvagem. As afecções do desejo ou da vontade ou da necessidade não seriam mediadas por qualquer instrumento para sua consecução final. A ação seria resoluto — imediata, portanto. Potência e ato não se distinguiriam; resumir-se-iam no momento mesmo em que a atividade se realizasse — como numa complementariedade, ou *distensão*.

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será (sic) seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais: querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 1978b, p. 244).

Para o homem do estado pré-social não haveria um futuro, um *preocupar-se* com o devir; o futuro lhe seria ausente. Não haveria o esperar pelo amanhã senão o viver no presente; tampouco um *prejuízo* dos acontecimentos. Não haveria, igualmente, uma reflexão sobre as coisas que poderiam vir, ou não. Nesse estado de natureza, o selvagem de Rousseau seria insofismavelmente imprudente: nada seria objeto de previsão; nada anteciparia. Tudo aconteceria no agora. A vida seria uma *distensão*: tudo se revelaria de modo necessário e

factível apenas no *presente das coisas presentes*, no momento mesmo em que tudo se apresentasse e/ou se passasse à sua frente. Tudo seria presente, o já. Para vivência do presente que se lhe passasse à vista, não haveria reflexão sobre as coisas do passado, tampouco o esperar do futuro. Tudo seria gerúndio: dormindo, caçando, comendo, copulando...

Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia. É esse, ainda hoje, o grau de previdência dos carafas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele. (ROUSSEAU, 1978b, p. 245).

Nesse homem natural, o sentimento não lhe seria mediado, mas inteiramente imediatizado, conformemente se vê das seguintes anotações de Jean Starobinski (2011, p. 298) sobre o *Discurso sobre a desigualdade*:

[...] o habitante do “mundo encantado” é definido por sua ignorância deliberada do obstáculo [...] Esse homem transpõe os obstáculos como se não existissem, ou se detém diante deles como se fossem insuperáveis. Nenhum meio-termo. O iniciado no mundo encantado alcança instantaneamente o fim que deseja, ou então a ele renuncia absolutamente. Seus gozos são “imediatos”, suas ações são “diretas”. Nenhuma de suas energias, nenhum de seus pensamentos pode desviar-se de seu fim ideal para vencer as resistências interpostas. Ele não quer levar em conta as diversidades das coisas.

Esse homem, das coisas presentes, agiria então sem mediação. Entre ele e ação não haveria intermediários. Sintomático desse estado é a inexistência de mediação no exercício das paixões, exatamente por encontrarem suas origens nos instintos ou necessidades, ou seja, no impulso da própria natureza. Para Rousseau, o homem selvagem, enquanto privado de toda espécie de luzes, só experimentaria as paixões oriundas da natureza, onde seus desejos não ultrapassariam as necessidades físicas, visto que:

Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que tem, são a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal. (ROUSSEAU, 1978b, p. 244).

Mas não é só. No gozo da liberdade em que se encontrava no estado de natureza, embora não contasse com uma língua, o homem selvagem faria uso de uma linguagem, que, conquanto não possuísse qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la,

operaria de modo livre e imediato, pois que somente fundamentada no grito da natureza, que, para Rousseau (1978b, p. 248), constituiria a “[...] primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se (sic) persuadir homens reunidos [...]”. O grito seria a linguagem que teria à mão; linguagem que, instintivamente, fluiria do homem, quando premido por perigos ou alívio nas dores violentas. Eis o grito que, por assim dizer, também se realizaria no ato sexual e no seu recorrente repouso imediato:

[...] nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. (ROUSSEAU, 1978b, p. 247).

Nesses estados físicos em que se encontraria o homem, tudo seriam instinto e liberdade. Neles, o homem só poderia submeter-se à sua própria natureza, isto é, à imediata satisfação de suas necessidades. O instinto seria o todo necessário e o bastante para viver no estado de natureza. Não haveria entre os homens desse estágio pre-ssoical qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns (malgrado a bondade inata que se encontrava em potência), pois, para Rousseau (1978b, p. 255), esses homens não poderiam ser bons ou maus ou possuir vícios ou virtudes, já que:

Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuía a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida: e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram — suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante do que o alimento.

Pode-se dizer que o homem selvagem seria naturalmente livre. Esse homem pré-social:

[...] sujeito a poucas paixões e bastando a si mesmo e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, e era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte parecia com o inventor. Então não havia nem educação nem progresso; as gerações se multiplicam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os

séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança. (ROUSSEAU, 1978b, p. 257).

Mas Rousseau (1978b, p. 241) não se ocupou com estudar a liberdade do homem apenas em seu aspecto físico. Dizia ele: “Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”. Isso porque, para o genebrino, “A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito” — o que, para ele, não parece suceder quando o homem ingressa na sociedade:

O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos nossos cuidados para tratar bem a alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e efeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre a condição selvagem e a doméstica, a diferenças de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal, pois sendo o animal e o homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem a si mesmo oferece, mas não aos animais, são outras tantas causas particulares que fazem com que mais perceptivelmente degenerem. (Idem).

Visando a salvaguardar o primado da liberdade do homem em sua escala de princípios, Rousseau também se ocupou com o conhecê-la em sua dimensão moral ou política; com o estudá-la numa dimensão onde o homem dependesse de uma espécie de convenção instituída, ou, minimamente, autorizada pelo próprio consentimento em conjunto com outros homens. “Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral”, onde o homem executa suas ações “[...] como agente livre”. (ROUSSEAU, 1978b, p. 242).

No enalço dessa nova liberdade, Rousseau assevera que, diferentemente das operações realizadas pelo animal selvagem (que, conquanto livre, poderia escolher e rejeitar apenas por instinto, não podendo desviar-se da regra que lhe era imposta pela natureza, ainda que fosse mais vantajoso fazê-lo de modo diferente), o homem civilizado executa as ações e as vontades sempre como agente livre, e dotado de razão — mesmo que a racionalidade seja usada para afastá-lo dos grilhões normativos que se lhe impõem. Assim se convence o contratualista suíço por creditar ao homem o direito de gozo à escolha e à autodeterminação dessa escolha; por creditar ao homem o direito subjetivo ou a faculdade ou poder de ceder ou

não às normas de conduta socialmente existentes —, na medida em que será sempre senhor de si e do exercício da liberdade de se impor regras e cumpri-las.

Consoante Rousseau, (1978b, p. 243), não é “[...] tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele”, visto que “a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece”. A diferença é que, embora o homem sofra a mesma influência da natureza, esse homem se considera livre para concordar ou resistir, por compreender que é na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma.

Mesmo que os atos comissivos ou omissivos constituam um bem ou um mal, o homem, diferentemente dos animais desprovidos da faculdade de escolha, será sempre senhor absoluto desses atos. Ainda que as adversidades se revelem endógenas, ou exógenas, o homem, para Rousseau, será sempre o senhor de sua conduta e de suas ações morais — o que não se verificava com o homem detentor apenas da liberdade física, já que, malgrado fosse possível explicar, de certo modo, “[...] o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias”, o poder de querer e escolher só reside nos atos “[...] puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica”.

Nesse contexto, não se pode perder de vista que a transição do estado de natureza para o estado civil determinara ao homem a substituição de uma conduta instintiva por outra contaminada de moralidade: “[...] 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” — dizia Rousseau (1987, p. 36) no *Contrato social*. Assim, se, por um lado, no estado social, o homem se encontrava privado de muitas vantagens oriundas da natureza, por outro, auferiu igualmente outras, pois que:

[...] suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva [...] a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (Idem).

Note-se que, no primeiro *Discurso*, quando Rousseau toma o homem como objeto de estudo e pontua suas aparentes virtudes, além de levantar um contraponto à efervescência iluminista, insurge-se veementemente contra as aparências científicas e artísticas vigentes...

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem estar dos homens reunidos, as ciências e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; os escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas. (ROUSSEAU, 1978b, p. 335).

...encetara manifesta desconstrução do argumento contratualista absolutista de então, que, insistentemente, primava por uma liberdade flagrantemente utilitarista, onde a bondade (categoria do direito rousseauiano) era preterida pela utilidade.

Na contramão dessa modernidade, Rousseau propõe aos seus pares iluministas a proposta de uma liberdade moral engendrada pelo próprio homem. Com efeito, partindo do pressuposto existencial de que “*O homem nasceu livre e, por toda a parte, encontra-se a ferros*”, ele vislumbra (1978c, p. 22) uma ordem civil onde o liame social pudesse engendrar uma sociedade detentora de regra de administração legítima e segura, bastando, para tanto, que fosse tomada em conta a natureza dos homens e as leis como poderiam ser. Para esse crítico modernista da modernidade¹⁷, a liberdade de que dispõe o homem civil deveria ser de tal ordem que lhe permitisse ser livre até quando se entregasse aos grilhões da lei.

Reportando-se aos “Magníficos, honradíssimos e soberanos senhores” da República de Genebra, com vistas ao imperativo de uma liberdade civil inteiramente atrelada às leis, o filósofo genebrino confessa que:

Teria desejado viver e morrer livre, isto é, de tal modo submetido às leis, que nem eu, nem ninguém, pudesse sacudir o honroso jugo, esse julgo salutar e suave que as cabeças mais orgulhosas tanto mais docilmente suportam, quanto mais afeitas são a não suportar qualquer outro. Teria, pois, desejado que ninguém no Estado pudesse considerar-se acima da lei, e que ninguém de fora pudesse impor-se-lhe, sendo o Estado obrigado a reconhecê-lo, pois, seja qual for a Constituição de um governo, se encontrarmos um único homem que não se submeta à lei, todos os outros estarão certamente à discricção dele [...].(ROUSSEAU, 1978b, p. 218).

A partir da concepção de uma liberdade radicalizada nos estágios pré e social do homem, Rousseau (1978c, p. 23) enfatiza no *Contrato social* que o ente livre constitui corolário da natureza do próprio homem, e que sua “[...] primeira lei consiste em zelar pela

¹⁷ “En la práctica, el Estado, como comunidade de los ciudadanos, es el contrapeso necesario de la diferenciación social que resulta de la modernización misma. Ése es el antimodernismo revolucionario y comunitario de Rousseau.” (TOURAINÉ, 1994, p.27).

própria conservação [...]”, e que seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si.

O imperativo da conservação de si mesmo aparece de maneira privilegiada em todos os teóricos do século XVII: Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke. Masson assinala vários precedentes dessa tradição: Jacques Abbadie com a obra *L'Art de se connaître soy-même*, Rotterdam, 1692; Marie Huber com *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Amsterdam, 1738 e, enfim, Rousseau que copiou em um de seus cadernos de notas o texto de Vauvenargues intitulado *De l'amour de soi et de l'amour de nous-mêmes*. Todos tratando do amor de si e do amor-próprio. A distinção, portanto, entre o amor-próprio e o amor de si, tão utilizada no século XVIII, não nasce efetivamente nessa época, ela fora produzida antes de Rousseau, na literatura religiosa. A apologia desse sentimento se apoia sobre a origem celeste. (SILVA, 2004, p.114).

Nesse horizonte, a liberdade sempre estará imbricada com o *amor de si*, pois, conforme anota Luiz Roberto Salinas Fortes (2007, p. 64):

Até aqui a “alma” humana foi considerada em relação às suas faculdades, por assim dizer, superiores, tal como eram qualificadas pela filosofia de Platão: a Razão e a vontade livre. Agora Rousseau volta-se para consideração da energia propulsora, daquilo que faz o homem agir. Quais seriam os apetites, os impulsos, os desejos primordiais, em uma palavra, as paixões primitivas do homem? Ao lado de sua inteligência potencial e da sua vontade livre, os homens são ainda dotados de disposições que os impulsionam em determinadas direções. É para atender às determinações de suas paixões que o homem age.

Nesse agir moralmente livre, Rousseau volta ao estado de natureza para resgatar no homem inicial um sentimento que pudesse blindar o homem civil de toda força que o levasse à escravidão pessoal, ou real — seja na lida de suas paixões consigo mesmo, ou nas relações com o Estado. Assim é que, se, no *Emílio*, anunciava ao mundo das luzes o pensamento de que o homem nascera livre e dotado de paixão natural, no *Contrato social* essa máxima é corroborada com as seguintes palavras:

Essa liberdade comum é uma conseqüência da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si. (ROUSSEAU, 1978c, p. 23).

A essa paixão inata, e que protege o homem na sociabilidade adquirida; que nunca o abandona e que lhe serve de instrumento para preservação não só da liberdade política como da própria vida; a essa paixão constitutiva do direito natural e que serve de parâmetro principiológico para formulação de uma convenção social, Rousseau chama de *amor de si* — amor que diz (2004, p. 287) ser “[...] sempre bom e sempre conforme a ordem [...]”; e, “[...] estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente.”.

A propósito, lembra-nos Silva (2004, p. 101) que Rousseau reduz as paixões primárias — como alegria, tristeza, desejo e indolência — ao instinto natural, sendo todas derivadas do *amor de si*, ou seja, do sentimento primariamente máximo que dá origem a outros sentimentos e/ou a conceitos morais. Sobre essa paixão inicial, em *O direito da guerra e da paz*, Hugo Grotius (2004, p. 73) se antecipava a Rousseau, reportando-se a Sêneca para extrair dele a seguinte percepção sobre a conservação: “Como existe uma harmonia entre todos os membros, porquanto é do interesse do todo que cada um particular seja conservado, assim também os homens se poupam uns aos outros porque nascemos para a vida comum.”.

Ainda segundo Grotius (2004, p.99), Marcus Tullius Cícero tonalizou o *amor de si* como um “princípio primitivo”, segundo o qual: “[...] todo animal, desde o momento de seu nascimento, se torna caro a si mesmo, é levado a se conservar, a amar seu estado e tudo que tende a mantê-lo, tem horror à destruição e a todas as coisas que parecem capazes de eliminá-lo”. Logo, para o jurista holandês, o primeiro dever é o de conservar no estado em que a natureza nos colocou; de reter o que é conforme a natureza e de repudiar as coisas que lhe são contrárias.

Mas o filósofo de Genebra soube ir mais além de Grotius, ao defender (2004, p. 289) que, para nutrição e cuidado do que conserva o homem, é preciso que ele saiba amar esse bem, pois o “[...] amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas [...]”. O pano de fundo do amor de si ou dos primeiros cuidados que o homem deve a si mesmo — tornando-se senhor de si e de sua autopreservação no estágio natural e sedimentada com a idade da razão — só pode residir no primado da liberdade. (ROUSSEAU, 1978c, p. 23).

Entretanto, o homem possuidor e senhor do sentimento do amor de si, vivendo no estado de natureza, via-se frente a frente com obstáculos nocivos à própria conservação, obstáculos esses que, pela natureza que encerravam, poderiam sobrepujar as forças de que dispunha para manter-se nele. Com o incremento desses obstáculos, e não podendo o homem gerar novas forças, senão unir e dar direção às já existentes, Rousseau compreende que esse

homem do estado pré-social já não tinha outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que pudesse sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto social, cujo somatório dessas forças só poderia originar-se do concurso de muitos — onde a força e a liberdade de cada indivíduo constituíssem os instrumentos primordiais de sua conservação.

Se, no estado de natureza, o homem nasce livre e vive sob o condão do *amor de si*, ao ingressar no estágio civil, passa a conhecer e a coexistir com outra paixão chamada de *amor próprio*. Amor esse que, todavia, não se confunde com o *amor de si*. No segundo *Discurso*, Rousseau evidencia a impossibilidade de confusão entre essas duas espécies de amor, porque distintos entre si e em seus efeitos. Explica o genebrino que o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo e qualquer animal a cuidar de sua própria preservação e que, guiado no homem pela razão e modificado pela compaixão, cria humanidade e virtude.

[...] porque ese amor es aquel estado de conciencia en el cual (como se expresa Del Vecchio) el hombre prescinde de lo que constituye su individualidad em el orden empírico, obra como si en él obrase la humanidad; su voluntad se purifica, se hace absoluta; el sujeto llega a encontrar en si mismo en principio común de todos los seres y a abarcar con su determinación un mundo entero. Para Rousseau, en el amor de si el hombre siente el valor universal de la interioridad, siente palpitar y vivir en si la humanidad y el Gran Ser universal. (MONDOLFO, 1962, p.45-46).

Já o *amor próprio* germina no seio da sociedade e, por isso, constitui um sentimento relativo, pois que sua manifestação se verifica apenas quando o homem passa a se relacionar com seu semelhante. Nessa interação intersubjetiva, o amor próprio revela-se potência, fazendo com que cada homem valorize a si mesmo, levando-o a todos os males que uns fazem com os outros, pois, consoante adverte Rousseau (1978c, p. 263) no discurso das *Desigualdades*, logo que os homens passaram a “[...] apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente.”.

Desse amor que emerge das entranhas da relação entre os homens, Rousseau já havia colocado *Emílio* de sobreaviso acerca de suas implicações morais e políticas, instando-o a ser equitativo e moderado e, potencialmente, mais justo no julgamento dos seus pares:

Tendo crescido em meio a mais absoluta liberdade, o maior dos males que pode conceber é a servidão. Ele **tem pena dos miseráveis reis, escravos de todos os que lhes obedecem**; tem pena dos falsos sábios, acorrentados á sua vã reputação; tem pena dos ricos tolos, mártires de seu luxo; tem pena dos voluptuosos de ostentação que entregam a vida inteira ao tédio para parecer que sentem prazer. (ROUSSEAU, 2004, p.339) (grifo nosso).

Afastando-se do isolamento em que se encontrava no estado de natureza, e jogado às teias da sociabilidade sob o manto do *amor próprio*, o homem passava a se relacionar com outros homens, deixando de olhar apenas para si mesmo e, desnaturando-se, começava a lançar seu olhar para seus pares e, no comparar-se com o outro, alimentava o sentimento de ser o primeiro e, mais que isso, de ser o melhor.

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício. (ROUSSEAU, 1978b, p. 263).

Com essa nova paixão, o homem passa a interagir o seu “eu” com o “eu” do “outro”; o seu *eu natural* com o *eu artificial*, desejando, nesse novo *modus vivendi*, a hegemonia do seu “eu” sobre o “eu” de outrem. Com efeito, diz Rousseau (2004, p.337) no *Emílio*: “Pensai que tão logo o *amor-próprio* se desenvolve, o eu relativo entra em jogo, reiteradamente, e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles.”. No *Contrato social*, ele volta a registrar a paixão de o homem comparar-se ao seu semelhante:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas sobre suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música — em uma palavra: enquanto só se dedicavam a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres e sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que o homem sentiu necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessários e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1978b, p. 264-265).

Na tensão entre o *amor de si* e o *amor próprio*, uma problemática fundamental, e desafiante, se apresenta a Rousseau (1978c, p. 32): “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja as pessoas e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo [...]”. Daí que, em contraponto a Thomas Hobbes, “por não ter nenhuma idéia da bondade” e por isso entendia que o homem

era “naturalmente mau”, o genebrino (1978b, p.252) assevera haver outro princípio ou virtude natural do homem que se aproxima do *amor-de-si* e se distancia do amor-próprio, e que se revela indispensável para formação da moralidade do homem integrante da nova ordem civil que se deseja de todos para todos.

[...] meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, **um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e á nossa conservação**, e o outro **nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes**. (ROUSSEAU, 1978b, p. 230-231). (grifo nosso).

“Falo” — diz Rousseau (1978b, p. 253) no segundo *Discurso* — “da *piiedade*”, ou seja, “[...] da única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer.”.

Enfim, com a inserção do amor de si, Rousseau quis mostrar que todos os seres vivos lutam pela própria conservação; esse sentimento orienta cada um para o seu próprio bem, mas as disposições e condutas que ele dirige não são, na sua origem, más. O amor de si, ligado ao instinto de conservação, não se limita ao indivíduo, ele pode se estender à espécie, tomando a forma da *piiedade*. (SILVA, 2004, p. 114).

Ao falar da *piiedade*, ele fala da “[...] disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão [...]”. (ROUSSEAU, 1978b, p. 264-265).

Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem o horrível espetáculo que o impressiona. (Idem).

Para Rousseau, a *piiedade* constitui o movimento puro da natureza do homem que antecede a toda reflexão. É dela que decorrem outras virtudes, como a generosidade, a clemência, a humanidade. Ela evidencia no homem um sentimento inato que o faz sentir a dor ou o sentimento por que passa seu semelhante.

Com a *piiedade* que o homem sente do e com o outro, abre-se para a esfera política a possibilidade de uma ordem civil onde os indivíduos só busquem o bem do próximo e da

comunidade. Esse bem comum, que se fortalece pela compaixão de todos para todos e com todos, é também o que legitima a liberdade de fazer uma lei que não provoque dores ou sofrimentos aos cidadãos.

A *piedade* é, pois, senhora de tamanha força que “[...] até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado [...]”. (ROUSSEAU, 1978b, p. 264-265).

O exercício da piedade natural e do amor de si, quando as circunstâncias hostis ameaçam os indivíduos, não é seguramente estranho à formação das sociedades. Contudo, assim que os indivíduos passam a viver em sociedade, a piedade perde sua espontaneidade. O direito natural é espontaneamente vivido pelo homem natural e, uma vez perdido o estado natural, a espontaneidade desaparece; pelos recursos ao raciocínio é que se formularão as regras da moralidade, destinadas a corrigir o erro ao qual o homem ficou exposto. (SILVA, 2004, p. 116.)

Malgrado os costumes tenham dificuldade em destruir a *piedade* , importa observar que, com a entrada do homem na sociedade, ou mesmo durante sua existência em uma sociabilidade corrompida e depravadamente domesticada, passando a ser visto como o lobo do próprio homem, na “guerra de todos contra todos” —, esse sentimento inato de virtude passa por um duro processo de desnaturaçãõ na lida com as vicissitudes provocadas pelo amor-próprio. Para Silva (2004, p. 109):

[...] o elemento decisivo desse progresso [...] é a descoberta do outro, a expansão, a abertura de si para com seu semelhante pela piedade e amizade, que faz do interesse do outro a expansão de nosso interesse pessoal. O amor de si permanece sempre na raiz de todo nosso desenvolvimento. Meu próximo só pode ser amado como a mim mesmo se é, por pouco que isso seja, eu mesmo. Assim, o sentimento de justiça se manifesta primeiro negativamente sob forma de injustiça sofrida e, somente mais tarde, Emílio descobre a reciprocidade do direito.

Rousseau sabe que a *piedade* caminha com a bondade e daquele sentimento precisará para formulação de um direito político que não comungue com a ideia de alienação da liberdade, apesar da rarefação dessa paixão inata com o ingresso do homem na ordem social.

Segundo a doutrina do preceptor de Emílio, a consciência, instinto divino, é inata, mas permanece muda, tanto que o ser humano é sem luzes e sem movimentos do coração. Assim, Bondade e Justiça não são palavras vazias fabricadas pelos homens,

mas experiências bastante primitivas às quais o progresso da razão propicia dar um nome. (SILVA, 2004, p, 109).

De acordo com a concepção rousseauiana, a *piiedade* não só se precipita à razão como também a alicerça na sociabilidade, mormente quando levada em conta a bondade natural do homem. Segundo o entendimento de Silva, “A moral não chega até nós como uma lei estranha, ela nos é íntima.”. É o “progresso ordenado de nossas afecções primitivas” que faz surgir no tempo certo a consciência reflexiva e as noções.

Conclui então (1978b, p, 254) que é a razão entranhada na sociabilidade que engendra o amor-próprio e “[...] a reflexão o fortifica”, fazendo “o homem votar-se sobre si mesmo”, separando-o “do quanto o perturba e aflige.”. Porque ausente no homem selvagem a filosofia ou a sabedoria ou a reflexão ou a razão, Rousseau vê esse homem entregar-se temerariamente ao amor-de-si. Sucede que, enquanto sentimento natural, a *piiedade* passaria a agir como moderadora de cada indivíduo no exercício do amor-de-si mesmo, concorrendo significativamente para conservação mútua de toda a espécie, pois, sem a reflexão, a *piiedade* potencializa e socorre aos que sofrem. Desse modo, diz o genebrino no segundo *Discurso* que:

[...] não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto resistir ao impulso interior natural da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. (ROUSSEAU, 1978b, p. 231).

É, pois, a *piiedade* que, na condição natural do homem, representa a lei, os costumes e a virtude, “[...] com a vantagem de ninguém sentir-se atentado a desobedecer à sua doce voz.”. No lugar da “justiça raciocinada” (*Faze a outrem o que desejas que façam a ti*) Rousseau defende a máxima da bondade natural imanente a todo homem: *alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*.

A solução da pulsão passional entre o amor-de-si e o amor-próprio residiria na constituição de um contrato social que não desprezasse a *comiseração*, pois somente com um contrato tonalizado pelo primeiro sentimento, pela *piiedade* e sublimado pela consciência, cada cidadão poderá ser tão livre quanto era no estado de natureza.

Parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega ao ponto de sufocar a natureza. (ROUSSEAU, 1978b, p. 231).

Aliás, já dizia Aristóteles (2004, p.228-229) que “[...] é nosso amor pelos demais que nos leva a preferir a vida em sociedade.”. E mais: “[...] a associação política à qual chamamos Estado existe não simplesmente com o objetivo da vida em comum, mas por causa de atos nobres.”, e os que “[...] são capazes de praticá-los, portanto, contribuem para a qualidade da associação política”.

Portanto, com a *piiedade* e o amor de si, alicerçam-se, benevolmente, as relações sociais, onde o direito político, somente nelas justificado, ganha legitimidade para o exercício de uma justiça equitativa, onde as mazelas proporcionadas pela guerra de todos contra todos sejam tão somente uma faceta do amor próprio. A *piiedade* e o amor de si amalgam o sentimento de fraternidade entre os homens, concorrendo para que eles possam ter uma convivência pacífica e voltada para justiça social.

A compreensão do sofrimento do outro tende a atualizar a máxima moral (fazer bem ao próximo), cuja universalização passará, necessariamente, pelo sentimento de justiça de cada indivíduo, visto que esse mesmo indivíduo jamais desejará uma lei que imponha sofrimento ou dor a si ou a outrem, pois que, levando-a a cabo e sendo recepcionada pela lei, também será sujeito dessa mesma norma reguladora de conduta. A propósito, o objeto da lei deve ser sempre geral e, por isso, o que couber a um contratante, certamente caberá aos demais.

Fundado na harmonia do amor de si e da *piiedade*, o liame associativo constituiria então o ponto de convergência comum para recepção e manutenção da liberdade do homem na condição existencial que se encontrava no primeiro e segundo estados. Com o contrato social, a liberdade não escrita (a natural ou física) passara a ser escriturada e, ademais, conservada de tal modo que, quando não observadas suas cláusulas engendradas pela natureza do próprio ato constitutivo, implicava odioso o voltar-se de cada um a seus primeiros direitos, retomando a liberdade física em detrimento da liberdade convencional adquirida.

Nesse andar, importa, pois, arrematar que — seja no estado de natureza, ou no civil; na dimensão física, ou política; ou, finalmente, sob a perspectiva do amor-de-si, ou do amor-próprio, sublimados pela *piiedade* — o primado da liberdade (natural e política) sempre constituiu a tônica no contratualismo rousseauiano.

Importa, igualmente, não perder de vista que, quando Rousseau descortina o fenômeno da desnaturação por que passara o homem selvagem no trânsito do estado de natureza para o estado social — expondo, nesse processo, as perdas e vantagens implicadas, por exemplo, com a segurança, a propriedade e a liberdade política, ele não a caracteriza como um método constitutivo de seu direito político.

O fenômeno da desnaturação vem à luz como recurso lógico descritivo e dialético de que se valeu Rousseau com vistas a pensar uma sociabilidade onde a liberdade política pudesse ser submetida somente à força de um direito público sem o risco de ser desentranhada da imanência e da existência do homem. Conhecendo o homem natural, ou melhor, seu estado de natureza, era a condição que bastava ao genebrino para estruturação de um direito político legítimo e, portanto, transparente.

Para bem compreender esse caráter axiológico da liberdade no projeto rousseauiano — mais precisamente na transição da liberdade civil para a liberdade política —, faz-se necessário, doravante, investigar o conceito que Rousseau atribuiu à palavra alienar, a partir das noções de dação, venda e perdas.

Registre-se, inicialmente, que o termo alienação sempre revelou à racionalidade jurídica setecentista até a do século XVIII um sentido negativo, a saber: a perda de um bem físico ou metafísico em favor de algo ou de alguém — seja como corolário da própria vontade ou à revelia do sujeito que tem o bem alheado. Com efeito, debruçando-se sobre o tema da alienação, Hugo Grotius (2004, p. 431) a tomou como um princípio de direito natural imanente ao homem, cabendo a ele, enquanto dono de seus bens, o direito de transferi-los em todo ou em parte. Para esse pensador da filosofia do direito, a faculdade de alienar um bem seria “[...] da essência da propriedade, da propriedade plena e inteira [...]”.

No *Contrato social*, Rousseau faz uso da palavra alienação como contraponto às ideias desse pensador holandês: ora, para dizer que “alienar é dar ou vender”; ora, para afirmar que as cláusulas do acerto coletivo — bem compreendidas — seriam reduzidas a uma só:

[...] a alienação total 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 a todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. Ademais, fazendo alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, 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 ou vã. (ROUSSEAU, 1978c, p. 33).

De modo que a literatura recorrente vem defendendo pacificamente que o homem, na passagem do estado de natureza para o estado civil, fora afetado por um processo de desnaturação ou alienação capaz de abandonar seu *eu natural* em favor de outro *eu* artificialmente considerado.

O homem social, cuja existência já não é autônoma, mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência [...] É o estado mais afastado da felicidade que o homem primitivo experimentava ao abandonar-se ao imediato. Já para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio. Nenhum dos seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas “verdadeiras necessidades”, mas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmos, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros. (STAROBINSKI, 2011, p.45).

De fato, considerando a passagem do estágio natural para o civil, é defensável a proposição segundo a qual o homem fora atingido pelo processo de desnaturação, chegando ao ponto de perder a liberdade física. Mas se esta proposição se revela defensável, a desconfiança que aqui se persegue é a de que o mesmo não pode ser assegurado quanto à eventual pretensão em afirmar que o direito político de Rousseau tenha concorrido para o fenômeno da desnaturação e, principalmente, da alienação política, ou filosófica, ou econômica, ou religiosa.

O fato de Rousseau ter defendido a alienação sem reservas, enquanto condição para o êxito fundacional de uma administração pública legítima, não autoriza o reducionismo à interpretação literal para sustentar que seu direito concorrera para o homem renunciar à liberdade. A leitura mais paciente do conjunto de sua obra, com uso da interpretação sistêmica, decerto revelará o desacerto dessa postura.

A propósito, sabida é a advertência rousseauiana (1978c, p. 27) no sentido de que “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres [...]”, pois, para ele, não haveria recompensa possível para quem a tudo renunciasse; e tal renúncia não se coadunaria com a natureza do homem, porque “[...] destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade, equivale a excluir a moralidade de suas ações”, e, portanto, ceifar a própria existência.

Sucedo que, de modo inusitado, e estranhamente paradoxal, diz ainda o genebrino que o homem somente seria livre se vivesse agrilhoado ao império da lei, sob o argumento de que só a lei o libertaria. Ora, considerando a “alienação sem reservas”, que se exige de cada associado; considerando, ainda, a intransigente irrenunciabilidade da liberdade de cada pactuante, sob o risco de perder a própria qualidade de homem e, portanto, a própria existência; considerando, por fim, que essa liberdade irrenunciável somente se revelará factível se sujeita aos ferros da lei, uma ambivalência parece emergir do direito político de Rousseau, paradoxo que desafia respostas às seguintes perguntas: — seria defensável a

proposição contratual de uma “alienação total” do homem, sem prejuízo de sua liberdade, sobretudo quando levado em consideração que a liberdade só pode ser atualizada à medida que seja submetida aos grilhões da lei? Como esse homem do acerto civil rousseauiano pode ser livre, tendo que se sujeitar aos grilhões da lei? De qual recurso metodológico se vale o genebrino para desconstrução jurídico-filosófica desse paradoxo? Como pensar num ser livre, se a condição para tal reside em se submeter à arte jurídica que, intuitivamente, se caracteriza pela portabilidade das ordens de um determinado poder?

A questão que se propõe, segundo a interpretação de José Crisóstomo de Souza (1993, p. 112) acerca do *Contrato social* de Rousseau é saber exatamente como “[...] constituir uma sociedade em que cada um seja “tão livre quanto antes” — mesmo que às custas de sua “alienação total... à comunidade toda”

É exatamente desse embaraço paradoxal que surge a presente investigação com o objetivo de verificar se o direito político idealizado por Rousseau concorre, ou não, para a alienação da liberdade do homem, pois, malgrado a assertiva no sentido de que as cláusulas de seu contrato se resumem à “alienação total” — portanto, sem reservas dos direitos do cidadão —, a desconfiança desta investigação é no sentido oposto, isto é, de que tal proposição, bem estudada no conjunto de suas obras, não passa de um artifício metodológico de que se valeu o contratualista de Genebra, na falta de melhor termo para a exposição de sua tese contratual em favor da liberdade.

Nessa linha, importa conceber que a concepção de Rousseau acerca da passagem do homem do estado natural para o estado civil (desnaturação), não poderia ser entendida como proposta constitutiva de seu direito político senão como um recurso lógico descritivo e demonstrativo de que também se valeram filósofos e juristas para explicar a transmutação do homem de uma condição primitiva para outra social; bem assim, como, no bojo desse deslocamento, o homem sofrera perdas e também obtivera vantagens.

Parafraseando Rousseau nas *Confissões* (2008, p. 373), cabe então dizer que “[...] não era para estabelecer uma coisa tão conhecida [...]” que se desejou escrever esta dissertação, já que se busca aqui “[...] um objetivo mais novo [...]”, ou seja, investigar se é legítimo pensar uma sociabilidade onde a liberdade política pudesse ser submetida à força de um ordenamento público sem o risco de ser alienada do homem. Eis o ponto crucial.

Na busca desse “objetivo mais novo”, tratou-se do conceito de desnaturação apenas como aporte à compreensão do homem natural com o escopo de resgatar sua condição virtuosa; do homem que sabe como conquistar suas afeições, seguindo, para tanto, a

consciência, fazendo o seu dever; enfim, de resgatar o homem virtuoso que se mantém em ordem sem que nada possa fazê-lo desviar-se dela.

Conquanto se possa dizer que, na transmutação da condição natural para a civil, o homem se desnatura, alienando sua liberdade física em troca da liberdade civil, cresce a desconfiança de que o mesmo não se possa afirmar com relação ao ordenamento político exposto por Rousseau, exatamente por parecer incontroverso que o genebrino não partiu de uma tabula rasa — o encontrar-se vivendo em pleno estado de natureza — mas, contrariamente, de uma sociabilidade real e a ele historicamente contemporânea, cujo poder político se revelava contrafeito ao seu ideal de Estado, ou seja, ao Estado onde a liberdade constituísse um bem da vida inalienável.

Acredita-se, pois, que, antes de alienar a liberdade política, seu direito tenta resgatá-la a partir da constatação de que o homem dispõe de potencialidade ética e política para lidar com os grilhões de sua existência, de modo a permanecer sempre livre no estado social. Com efeito, tomando de empréstimo a proposição de *O Leviatã* de Thomas Hobbes (1979, p. 162-163), onde se lê que “[...] a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural”, pode-se vislumbrar também ser possível racionalizar que, no âmbito da inalienabilidade, a independência natural e a liberdade civil não são nem contraditórias nem contrárias entre si, mas apenas diferentes modos de ser da liberdade, onde, em uma, se radicaliza sem a escrita — e se chamará liberdade física ou natural; e, em outra, com o uso da escrita, passa a ser chamada liberdade política ou moral.

Rousseau não propõe o contrato social como frenagem à independência natural, mas, sim, como artifício para alicerçar o edifício moral a ser engendrado pelos próprios contratantes, enquanto potência capaz de fazer frente à sociabilidade depravada em que os viviam; igualmente, produzir uma ordem moral, onde a liberdade de ação e de movimento pudesse continuar entranhada nos próprios contratantes, sujeitando-se apenas ao natural estabelecimento contratual, sem, contudo, deixar de assegurar à liberdade seu caráter eminentemente inalienável.

As formulações contidas no *Contrato social* de Rousseau não divorciam o homem da liberdade. No lugar de perdê-la, ao homem é facultada a possibilidade de readquiri-la, já que dela não dispunha na sociabilidade em que se encontrava. Se, para Rousseau, “alienar é dar ou vender”, então outro sentido não parece razoável creditar ao termo “alienar” senão o ato de alhear de si um bem da vida sobre o qual se detinha a propriedade, uma vez que o “dar-se” sempre converge para a alienação.

Se assim o bom senso permite admitir, então a liberdade, no projeto fundamental rousseauiano, não poderia ser objeto de cessão (dação) — diferentemente do que sucedera com o contratualismo de Hugo Grotius e Thomas Hobbes, onde a liberdade era submetida à força da escravidão e da monarquia.

Toma-se, então, aqui o sentido que Rousseau atribui à palavra alienação (dar ou vender) para refutar qualquer ideia de alheação de direito e de bens. Nessa esfera, a liberdade não deve ser dada ou alienada, e sim protegida dos ferros da sociabilidade e do estado absolutista vigentes, onde, segundo Rousseau, as perdas, principalmente da liberdade, foram efetivadas sob o argumento de uma escravidão natural ou de um pacto de submissão, onde as formas de governo priorizam a representação em detrimento da autêntica autoridade dos contratantes.

Em que pese sua inquietação enraizada na possibilidade de existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como deveriam ser (bons, generosos, desinteressados, e devotados ao bem público por razões de pura humanidade (ROUSSEAU, 2003 d, p.100); e não como efetivamente eram: injustos, gananciosos, interessados em seguir seus interesses particulares acima de qualquer outro objetivo) e as leis como podem ser, se, ao final da presente investigação filosófica, resultar demonstrado que o direito rousseauiano concorrera manifestamente para alienação da liberdade do homem, não haverá como não aceitar a resolução de que seu direito político fora tão aparente quanto aqueles propostos por juriconsultos e filósofos contra os quais se insurgira, revelando-se, por conseguinte, tão falacioso e flagrantemente contraditório à crítica que encetara à sociabilidade denunciada no primeiro e segundo *Discursos*, pois, no lugar de libertar, imporá ao homem uma alienação tripartite: política, econômica e religiosa.

Entretanto, se a resposta à inquietação aqui sentida for positiva, poder-se-á então dizer que Rousseau chegou perto da solução da indagação acerca da possibilidade de existir uma administração pública e legítima, exatamente por retratar um direito político — e aí, com todas as letras republicanas —, mais real e menos aparente, já que ela primaria pelo restabelecimento, garantia e continuidade da liberdade dos homens em suas relações com o Estado. E mais: com o mérito de alijar do homem toda forma de alienação político-jurídico-filosófica (onde o móvel já não seria mais o binômio *fato-escravidão*, e sim, *direito-liberdade*), ou econômica (a dação, ou venda, da liberdade), ou, finalmente, religiosa (a intolerância à religião ou à religiosidade).

Nesse esforço investigativo para fundamentar a hipótese aqui suscitada, é mesmo possível identificar proposições que ratificam um não descolamento (anistórico, ou histórico)

da liberdade do homem no concerto político de Rousseau, já que três razões se revelam fundamentais, a saber: (1) o fato de a desnaturação ter como pressuposto lógico ou metafórico uma hipótese genética; (2) o fato da denuncia rousseauniana nos dois *Discursos* acerca da depravação sócio-político-econômica por que passavam os súditos; e (3), por fim, o ocupar-se o genebrino com o apontar princípios contratuais fundamentais, imutáveis, inalienáveis e garantidores da liberdade do homem, sem prescindir da racionalidade a ele imanente.

[...] es decir, con el sentimiento interior que dirige mi creencia, independientemente de mi razón [...]", escribía Rousseau en una carta de 1758 a Vernes. Este sentimiento del valor de la interioridad constituye la orientación nueva que le es propia, el ángulo visual desde el cual se abre ante él y se ilumina la consideración de todos los problemas más vivos en su conciencia: el religioso y el moral, y el social y el pedagógico. (MONDOLFO, 1962, p. 37).

Há, de fato, no direito público rousseauniano, conceitos filosóficos e jurídicos capazes de endossar a hipótese de inalienabilidade da liberdade política e que concorrem para preservação dos sentimentos do homem do estado de natureza, precisamente por valorizarem o que há de mais natural e/ou essencial para perfectibilidade de sua existência singular e política; e também por resgatarem a potencialidade da liberdade natural com condições de possibilidade para a atualização da ética e da política em favor da liberdade civil.

Na quadra dessa tonalidade significativa, a concepção de que no direito público engendrado por Rousseau a liberdade não se alheia do homem, mas, ao contrário, avulta à medida que se vê sublimada por princípios; e/ou que detém o potencial de ser continuamente edificada pelos próprios contratantes, pois somente a eles Rousseau reservou as condições factíveis para mudança de sua existência: o afastá-los, dos poderes absolutistas em favor de uma condição social onde pudessem ser autor e ator de suas vontades e ações políticas.

Nesse contexto, a suposição que se afigura razoável é a de que o projeto político de Rousseau não concorrera para efetivação da alienação, pois incontroverso que, quando o teorizou, não partira de uma folha de papel em branco, como se ele e os homens de sua época estivessem vivendo em pleno estado de natureza.

Por mais controverso que possa parecer, a perspectiva da inalienabilidade da liberdade política no direito rousseauniano será viável, inteligível e, portanto, compreendida em toda sua extensão, se houver o aceite inelutável no sentido (elementar) de que (1) Rousseau não engendrou a passagem do homem do estado natural para o estado civil; (2) de que foi um homem histórico, apesar de se valer da hipótese do estado de natureza; de que Rousseau foi um homem de sua contemporaneidade política e filosófica; de que fora um homem da

experiência da leitura e da vivência imediatizada; um homem que, diferentemente dos juristas, políticos e filósofos do seu tempo, edificara um ordenamento político alicerçado no presente das coisas passadas, no presente das coisas presentes e — pintando com as tintas do expectar de uma administração política legítima, onde os cidadãos fossem de fato e de direito, homens livres —, no presente das coisas futuras.

Recorro aos livros de direito e ética, e ouço os estudiosos e os especialistas na Lei [...]. Bem versado dos meus deveres e felicidade, fecho o livro, deixo a sala de aula e olho ao redor. O que vejo são nações infelizes gemendo sob grilhões de ferro, a raça humana esmagada por um grupo de opressores, uma multidão esfaimada vencida pela dor e a fome, cujo sangue e cujas lágrimas os ricos bebem em paz, e em toda parte vejo os fortes armados contra os fracos com o formidável poder da lei. (ROUSSEAU, 2003b, p. 55).

Imprescindível, pois, não perder de vista que Rousseau precisou partir de um pressuposto anistórico para empunhar a bandeira da liberdade mediante um contratualismo que fosse germinado na historicidade de seu tempo; numa empiria social capaz de potencializar a eticidade e a autoridade política dos novos contratantes, sem que eles tivessem que abandonar a obediência civil consubstanciada na inalienabilidade da liberdade.

O edifício normativo político de Rousseau foi planejado a partir do ajuizamento de que as sociedades já se encontravam flagrantemente corrompidas ou depravadas pelas ciências e pelas artes; e cujo direito político não revelava qualquer potência plasmática capaz de assegurar ao homem direitos políticos fundamentais à existência setecentista, mas tão somente de lançá-los aos grilhões das falsas autoridades que conglobavam o despotismo monárquico da época — autoridades que insistiam em subsistir no poder e na manutenção de ordenamentos político-jurídicos contrafeitos ao princípio da liberdade e — pior — à revelia da legitimidade popular.

Como lembra Ernest Cassirer (1989, p. 51), Rousseau propôs o *Contrato Social* justamente para aquela sociedade que repudiara e descrevera como causa de toda perversão e de toda infelicidade da humanidade; para uma sociedade cujos súditos se permitiam viver sob a espada de um código de direito público que, absurdamente, anunciava e glorificava um absolutismo sem peias, onde toda vontade individual e particular quebrantava diante de um poder absolutista; onde o permanecer sob o julgamento desse ordenamento político pressupunha completa renúncia a todos os desejos particulares e, em última instância, à própria liberdade.¹⁸

¹⁸ Essa também é a leitura de Robert Wokler (2012, p.85): "Assim, no *Contrato Social*, publicado na primavera de 1762, Rousseau apresentaria um roteiro edificante da associação política, totalmente diferente da

O manter-se na sociabilidade que Rousseau refutara e tentara dar nova roupagem política, implicava, sem sombra de dúvida, alienação odiosa e malfazeja. A reformulação era necessária com vistas à instituição de um Estado onde os indivíduos a ele se integrassem e nele desaparecessem sem qualquer ressalva possível, exceto a da própria liberdade política, exatamente porque o integrar-se ao Estado já não mais podia ser confundido com o entregar-se ao Estado. De modo que o entregar-se, no lugar de integrar-se, revelaria manifesto prejuízo à idéia de pertencimento a uma sociabilidade de homens livres.

No direito político pensado por Rousseau não se trata, pois, de uma proposta *apriorística*, desprovida, portanto, de qualquer liame histórico, mas, sim, de proposição pautada na reformulação jurídica, política e filosófica desentranhada do âmago da história; de uma proposição afirmativa *a posteriori* e *a fortiori*, cuja viabilidade desafiava a construção de uma resposta que pudesse autorizar, na defesa dos princípios políticos sedimentados no contrato fundamental, a existência de um estado civil, onde aqueles direitos inatos e inalienáveis do homem no estado de natureza fossem respeitados — principalmente quando comparados com as proposições de outros jurisfilósofos, como as de Grotius, Pufendorf, Thomas Hobbes e Locke. Trata-se, pois, ao contrário, de saber se o *Contrato social* revelou condições de possibilidade para endossar e ratificar a concepção de uma inalienabilidade de um dos bens vitais da cidadania republicana: a liberdade.

A partir das considerações desses pressupostos iluministas, e da necessidade de rechaçar as afecções sociais denunciadas nos dois *Discursos*, Rousseau não vislumbrou outro caminho político senão o contrato social. Mas um contrato que tivesse por objetivo não só unir e orientar as forças já existentes, mas também conservar a vida do próprio homem e, mediante agregação, formar um conjunto de forças capaz de sobrepujar a resistência estabelecida; edificar um acerto convencional que, para aglutinação dessas forças, houvesse o concurso de muitos, sem, contudo, abrir mão da força e da liberdade de cada indivíduo, precisamente por constituírem “[...] os instrumentos primordiais de sua conservação [...]”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 32).

Quando Rousseau fez uso da pena para escrever os dois *Discursos*, o *Emílio* e o *Contrato social*, o homem, objeto de sua investigação, já se encontrava desnaturado, corrompido, depravado, domesticado, enfim, alienado pelas falsas administrações políticas.

caracterização da sociedade civil feita nos dois primeiros Discursos [...] De fato, o Contrato Social [...] une os cidadãos, em vez de separá-los, e salvaguardando os ideais igualitários de participação pública que consolidam sua liberdade, em vez de destruí-la.”.

Nessa quadra, pareceria incongruente racionalizar que Rousseau pudesse propor um direito político para desnaturar ou alienar o que desnaturado e/ou alienado já se encontrava.

As instituições sociais existentes não eram boas, exatamente porque não souberam desnaturar o homem, ou seja, “[...] retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma vida relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como parte da unidade e [...] perceptível no todo.” (ROUSSEAU, 2004, p.11-12). Nesta quadra, tantas letras teriam sido lançadas ao vento se a pretensão de Rousseau fosse apenas para endossar a causa da escravidão física, ou política.

Partindo da concepção que detinha sobre o ser do homem natural e das injustiças e desigualdades por que passava o homem civilizado, Rousseau, antes de alienar a liberdade, visou, com seu direito natural antropológico, teorizar um homem público dotado de potencialidade moral para lidar com os ferros de sua existência, de modo que pudesse permanecer sempre livre no estado social — tudo, conformemente buscar-se-á demonstrar no capítulo vindouro, onde serão trazidos à luz argumentos em prol de uma nova concepção acerca da soberania, cidadania, autoridade legislativa e autonomia.

Trata-se, pois, de proposições afirmativas que Rousseau vislumbrou como predicados paradigmáticos e imprescindíveis à defesa de um direito político distanciado do aprisionamento ou alheamento das liberdades individuais e políticas. Seu contrato social, ao tempo em que tenta sepultar uma sociedade cujo Estado se revelara injusto, e que se pretendia perpétuo, tenta, ao contrário, fundar uma nova república, um estado de direito onde a sociedade civil contasse em seus quadros cidadãos livres e iguais; onde a legitimidade só pudesse emergir da autoridade política deles próprios.

Mas ao genebrino não bastava apenas o simples existir de uma associação com o concurso, formação e finalidade contrafeitas àqueles vícios sociais por ele denunciados. Necessário (1978c, p. 32-33) que essa associação apresentasse condições factíveis de defesa e de proteção das pessoas e dos bens “[...] de cada associado com toda a força comum [...]”, onde cada pactuante, unindo-se a todos, só obedecesse, contudo, a si mesmo, formando um corpo coletivo.

[...] esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (Idem).

Diferentemente do contratualismo de Hobbes, que pautava seu direito natural na justificativa de um suposto estado de guerra de todos contra todos, Rousseau não propunha o contrato social como frenagem à liberdade natural, mas, ao contrário, como uma ordem moral engendrada pelos próprios contratantes para fazer frente à sociabilidade depravada (HOFFMANN, 1991, p. 39) de sua época; como um ordenamento civil público, onde a liberdade de ação e de movimento continuasse entranhada no homem e sujeita apenas ao natural devir da perfectibilidade facultada pelo próprio contrato.

No direito político rousseauiano (1978c, p. 27), trata-se, pois, de assegurar à liberdade seu caráter eminentemente inalienável, visto que, para o genebrino, abri mão da liberdade seria o mesmo que renunciar à qualidade de homem, exatamente porque o *dar-se* a alguém ou a algo revelaria renúncia da própria liberdade.

De acordo com Rousseau, os termos *renúncia* e *alienação* estão diretamente implicados com o de *dação*, pois que, do ponto de vista estritamente jurídico, a palavra *disposição* guarda o mesmo significado de *alienar*, *doar* ou *dar* uma posse ou uma propriedade; enfim, dar um bem da vida patrimonial ou extrapatrimonial a um ente individual, ou coletivo. Daí sua proposição disjuntiva quanto à definição de alienação (1978c, p. 26): “alienar é dar ou vender”. Vê-se, pois, que, para Rousseau, a palavra alienação é equívoca, exatamente por possuir dupla acepção, pois, tanto corresponde ao ato de dar-se (dação), como o de vender-se (venda).

A partir dessas noções e do pressuposto de que não existe autoridade natural entre os homens; bem assim, de que a força não produz qualquer direito; e de que também somente as convenções constituem a base de toda autoridade legítima entre os homens, Rousseau encontra fôlego argumentativo para responder à inquietação jurídico-filosófica de um dos defensores da alienação da liberdade: Hugo Grotius — que, ao se reportar à “escravidão perfeita” em *O direito da guerra e da paz*, disse (2004, p. 422) ser “[...] aquela que obriga a serviços perpétuos, em troca de alimento e das outras coisas que exigem as necessidades da vida”; e que “[...] essa sujeição nada tem em si de demasiado duro, pois essa obrigação perpétua de serviços é compensada pela segurança de ter sempre alimentação, segurança [...]”.

Rousseau (1982, p. 99) não participa da idéia de escravidão e tampouco se revela simpático à forma monárquica de governo. Nesse arco, não seria desinfluyente entender com o genebrino que nem o particular nem o povo poderiam dar ou alienar a liberdade em favor de um senhor ou de um rei, pois, como ele mesmo afirma, “[...] a hereditariedade da coroa previne tumultos, mas conduz à servidão; a eleição mantém a liberdade, mas a cada reino

abala o Estado.”. Daí o estranhamento à seguinte assertiva grotiusiana: “Se um particular [...] pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?”. A essa aparente agnosia, Jean-Jacques Rousseau não oferece resposta de imediato.

Homeopaticamente, Rousseau vai desconstruindo a enganosa aporia inicial, valendo-se, para tanto, de discursos críticos e contrários à concepção grotiusiana, segundo a qual a escravidão constituiria a gênese do direito político, sob o fundamento de que (I) o déspota asseguraria aos súditos a tranquilidade civil; (II) da existência do direito do vencedor à morte do vencido, e do direito deste ao resgate da vida pelo preço da sua liberdade; e, finalmente, (III) de um suposto direito de conquista.

Quando investe contra o primeiro argumento de Grotius (o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil), Rousseau tem o cuidado de admiti-lo apenas como condição para refutar o argumento, já que, logo em seguida, se ocupa com o indagar-se da vantagem que essa aparente tranquilidade poderia proporcionar aos súditos:

Mas, qual a vantagem para eles se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma das suas misérias? (ROUSSEAU, 1987, p.27).

Entretanto, essa tranquilidade civil defendida por Grotius, é mais aparente do que real, exatamente por acreditar que o *alienar-se* gratuitamente constitui afirmação absurda e inconcebível, sendo, por isso mesmo, nulo qualquer ato nesse sentido, seja no tocante ao indivíduo — porque quem o pratica não dispõe de seus sentidos —, ou relativamente ao povo, por supô-lo louco. A tranqüilidade, aí, constituiria inexorável “expropriação” da liberdade do indivíduo e/ou do Estado.

Ainda que fosse possível tal alienação, entende Rousseau que não seria factível admiti-lo com relação aos filhos, pois que, nascidos livres, somente eles poderiam dispor dessa liberdade, tanto mais porque não haveria que falar em direito de sucessão em sede de alienação, sobretudo quando esse bem maior fosse a própria liberdade — portanto, a própria vida. Segundo defende no contrato social (1978c, p. 26), a liberdade qualifica o homem e renunciá-la seria o mesmo que abdicar de uma condição que lhe é vital — que, se possível fosse ao homem fazê-lo, significaria manifesto prejuízo aos direitos da humanidade.

Ao segundo argumento (direito do vencedor à morte do vencido) se insurge Rousseau, aduzindo que o pretenso direito de matar os vencidos não resulta do estado de guerra, por

acreditar que os homens, em absoluto, não são naturalmente inimigos. Para o filósofo suíço, a guerra resulta da relação entre as coisas (relações reais) e não da relação entre os homens (relações pessoais). Daí advogar o não poder existir guerra entre os particulares; de um homem para outro homem — seja no estado de natureza, onde não há propriedade constante, ou no estado social, onde tudo se encontra sob a autoridade do monarca.

Nesse sentido, diz Rousseau (1978c, p. 28) que a guerra só poderia representar uma relação de Estado para Estado, na qual “[...] os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores”, não sendo de bom alvitre estabelecer relação entre coisas de natureza diversa.

O pretenso direito de matar somente se apresentaria razoável enquanto persistisse a guerra. Cessando-a, por rendição do Estado vencido, seus compatriotas deixariam de ser inimigos ou instrumentos, volvendo à qualidade de homem, pelo que seria vedado qualquer direito contra a vida desses particulares, o que significa dizer ser razoável admitir-se a eliminação do Estado vencido sem que seja preciso matar um único dos seus membros, uma vez que “[...] a guerra não concede nenhum direito que não os necessários à sua finalidade.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 29),

Nessa lógica, imperativa a vedação do direito político rousseauiano ao pretenso direito de o vencido na guerra (o homem) de resgatar sua vida pelo preço da sua liberdade. Trata-se, pois, de dois bens inalienáveis, onde, perecendo um, o outro seguirá igual sorte.

Por fim, contrapõe-se o contratualista de Genebra ao chamado direito de conquista. Para ele (1982, p. 83), a lei do mais forte é a mais “inviolável lei da natureza”, pois, no seu sentir, “não há legislação, não há constituição capaz de isentar dessa lei.” Entrementes, adverte Rousseau que “Buscar os meios de vos garantir das invasões de um vizinho mais forte do que vós é buscar uma quimera. Seria uma ainda maior fazer conquistas e vos dar uma força ofensiva” e, quem “quer ser livre não deve ser conquistador.”

Segundo Rousseau, o suposto direito de conquista não dispõe de outro fundamento, senão o da falsa primazia da lei do mais forte, pois, como não é dado ao Estado vencedor matar os membros do Estado vencido — já que direito não tem para tanto —, de igual forma não deve tê-lo para escravizá-los. Nessa medida, o imaginado direito de matar não poderia ser utilizado como argumento para transformar o homem em escravo. Insurge-se Rousseau, assim, contra a teoria social hobbesiana, conforme se vê da seguinte passagem no *Do cidadão*:

[...] quando um homem, aprisionado em guerra, ou derrotado, ou ainda descrente de suas próprias forças (para evitar a morte) ,promete ao conquistador ou a partido mais forte o seu serviço, ou seja, promete fazer qualquer coisa que aquele lhe ordene. Em tal contrato, o bem que o vencido ou o inferior em força recebe é a concessão da sua vida, da qual poderia ter sido privado, pelo direito de guerra que vige no estado natural dos homens; e o bem que ele promete é seu serviço e obediência. Portanto, em virtude da sua promessa, o serviço e obediência devidos pelo vencido ao vencedor são tão absolutos quanto é possível, [...], pois quem se obriga a obedecer às ordens de outro homem antes mesmo de saber o que este lhe ordenará está, simplesmente e sem restrição alguma, atado ao cumprimento de todas e quaisquer ordens. Ora, quem assim se encontra ligado é chamado servo; aquele a quem está ligado, senhor. (HOBBS, 2002, p. 136).

Contudo, defende o genebrino que, na guerra, e somente durante sua permanência, seria possível admitir-se, por assim dizer, o direito de matar. Mas quando esse direito não é exercitado a tempo e modo, não pode convertê-lo no direito de escravizar, exatamente por não existir. Segue-se, daí, que o direito de transformar o homem vencido na guerra em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo “[...] troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito.”. Admitir hipótese contrária seria o mesmo que “cair num círculo vicioso”, isto é, fundar o direito de vida e de morte na escravidão, como se esta afecção social pudesse produzir a vida e a morte — absurdiade rechaçada pelo mundo filosófico por caracterizar flagrante petição de princípio.

Diz ainda Rousseau que um escravo feito na guerra ou um povo dominado não tem qualquer obrigação para com seu senhor, senão obedecê-lo enquanto a isso é forçado, uma vez persistir entre vencedor e vencido o preexistente estado de guerra, sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado, cujo gozo do direito de guerra não supõe qualquer tratado de paz. É que, para nosso iluminista, no máximo, por assim dizer, firmaram uma convenção, mas que antes de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade.

Nota-se, assim que, por um lado, quando advoga a tese da não escravidão dos membros do Estado vencido, Rousseau tem em mira o primado da liberdade, cuja consecução deve ser produto de uma convenção onde o indivíduo não pode dar-se ou alienar-se. Esta máxima se apresenta dentro de certo grau de razoabilidade, na medida em que busca legitimar o justo termo entre a *hybris* (a mortandade decorrente da guerra entre os estados, que toma o homem como utensílio, instrumento) e o *métron* (a garantia da liberdade e da condição de homem, no pós-guerra).

Por outro lado, poder-se-ia dizer que a primazia da liberdade, no pós-guerra, não só arrefece a escravidão como também exclui a seguinte máxima aristotélica citada por Rousseau (1978c, p. 24): “[...] os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação.”. O que significa deslocar o discurso

essencialista da “natureza” humana por outro convergente e mais abrangente, principalmente por se coadunar com o devir a que todo homem está sujeito em razão de sua própria “condição” humana. Alias, dessas inquietações já preocupava no *Emílio*:

Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana. Aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida, é, para mim, o mais bem educado. Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida. Tal homem foi enterrado aos cem anos e estava morto desde o nascimento. Melhor seria ir para a tumba na juventude, se pelo menos tivesse vivido até essa idade. (ROUSSEAU, 2004 p.15-16). (grifo nosso).

Nessa linha, o “nascer livre”, enquanto bem da vida imanente a todo homem, deve ser significado como propriedade da “natureza humana”. E o continuar livre no pós-guerra constituiria apenas uma “condição humana” — portanto, mutável por meio de uma convenção engendrada. Contrariamente à racionalidade aristotélica, a natureza do homem é ser livre, e não escravo.

Depois de refutar, categoricamente, uma a uma as proposições de Grotius a favor da alienação da liberdade por meio da escravidão, conclui Rousseau que o fim delas é a nulidade: não só por serem ilegítimas, mas, também, por constituírem um absurdo e nada significar, porquanto contraditórias e mutuamente excludentes entre si.

Daí o não aceite de Rousseau (1978c, p. 29-30) à convenção que possua cláusula beneficiando somente uma das partes, o dar-se do homem inteiramente ao Estado, como a que assim fosse redigida: “Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo em meu proveito, convenção essa a que obedecerei enquanto me aprouver e que tu observarás enquanto for do meu agrado.”. A cláusula assim desenhada não só pode ser significada como um dar-se, como também um vender-se. É que, para Rousseau, um homem que se faz escravo, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência.

Note-se que, Hugo Grotius (2004, p.385) sustentava que as pessoas adquirem um direito não só sobre as coisas como também sobre as pessoas. Para ele, o fundamento deste direito seria a geração dos filhos. Pela geração, os filhos, ainda na “ausência de discernimento” ou quando “a idade não amadureceu o juízo”, teriam suas ações submetidas à autoridade dos pais.

A desobediência aos deveres filiais era significada pelo jurista holandês como abertura para os pais manifestarem outro direito de propriedade: a doação dos filhos. Para Grotius (2004, p. 387), “o que fosse feito contrariamente a esse dever não seria tão nulo

quanto o seria uma doação feita por um proprietário qualquer”. Afirma, ainda (2004, p. 584), que, em havendo necessidade, poderá até mesmo “vendê-lo, a partir do momento em que não tiver outro meio para sustentá-lo”; e que, “[...] aos olhos de Sêneca, a venda ‘é uma alienação, uma translação em proveito do outro de uma coisa que te pertencia e do direito que possuías sobre ela’”.

Se, no *Direito da guerra e da paz*, Hugo Grotius vislumbra a possibilidade de as coisas e os homens serem objetos de compra e venda; e no *Do cidadão*, Thomas Hobbes (2002, p. 138) defende que o homem não só pode ser vendido, dando em penhor, como também transferido por testamento; no *Contrato social* Rousseau conclui que “alienar é dar ou vender”. Entretanto, assevera o genebrino que:

Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos, pois nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogável e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade. (ROUSSEAU, 1978c, p. 27).

Sobre a primeira impossibilidade de o homem *dar-se*, já se discorreu acima. Sobre a segunda, cabe dizer com o filósofo suíço que a venda, enquanto propriedade da alienação, não se circunscreve apenas ao âmbito da natureza: vai mais além. Com efeito, no *Emílio*, de acordo com os estudos de István Mészáros, Rousseau atribuirá ao dinheiro e à riqueza a principal responsabilidade pela vendabilidade do homem no “século das calculadoras”, porque tenta transformá-lo num mercenário — como se o homem pudesse alienar-se, vendendo-se a si mesmo.

Ainda de acordo com esse intérprete, Rousseau admitia a possibilidade de o homem dar a própria vida somente nos casos em que a causa fosse nobre, como na guerra patriótica, porque em jogo a defesa do país. Todavia, era absolutamente vedado ao homem alienar-se na forma de vender-se, pois, segundo Mészáros (2006, p. 56): “[...] todas as vitórias dos antigos romanos [...] foram conquistadas por bravos cidadãos, que estavam prontos, se necessários, para dar seu sangue a serviço de seu país, mas que nunca o venderiam”.

De acordo com a interpretação de Mészáros (2004, p. 56), Rousseau rechaçava a possibilidade de a lei de mercado constituir-se condição primeira e absoluta de adequação à existência do homem, exatamente porque o mestre ideal seria aquele que não fosse “[...] um homem à venda [...]”.

Ao contrário do direito político de Pufendorf — que se inclinava pela possibilidade de a liberdade ser vendida, conforme percebera e anotara Rousseau (1978b, p. 275) na seguinte passagem do segundo Discurso: “[...] assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, pode-se abrir mão da liberdade em proveito de alguém”.

No direito político rousseauiano, diferentemente do de Pufendorf, a liberdade não poderia ser objeto de vendabilidade. Rousseau (1982, p. 44) assevera que Pufendorf teria “[...] um raciocínio bastante falho, pois, em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se-me coisa inteiramente estranha cujo abuso me é indiferente, mas é de meu interesse que não abusem de minha liberdade [...]”, e, continua o genebrino, “[...] não posso, sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime.”. “Altiva e santa liberdade!”:

Se estes coitados pudessem te conhecer, se soubessem a que preço te adquirimos e te conservamos; se sentissem quanto tuas leis são mais austeras do que é duro o jugo dos tiranos: suas fracas almas, escravas de paixões que seria preciso afogar, tremem-te-iam cem vezes mais do que a servidão: fugiriam de ti com tanto pavor como um fardo prestes a esmagá-la. (idem).

Vender a liberdade é, para Rousseau (1978b, p. 275), não só vender a vida como autorizar a degradação do próprio homem, dando ensejo à nulidade de tudo quanto existe em si, pois, segundo acredita “[...] como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço.”.

Apesar de a liberdade constituir “[...] um alimento suculento”, a verdade é que, para Rousseau (1982, p. 44), ela é de “pesada digestão” e, por isso, ele ri dos povos “envilecidos” que, “[...] deixando-se amotinar por aliciadores, ousam falar de liberdade sem mesmo ter idéia do que seja e, com o coração cheio de todos os vícios dos escravos, imaginam que, para ser livres basta serem amotinados.”.

Em uma palavra — dizia Rousseau (1982, p. 75) nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada* —: “[...] o dinheiro é ao mesmo tempo o móvel mais fraco e mais vão que eu conheço para fazer caminhar em direção a seu fim a máquina política; o mais forte e o mais seguro para desviá-la dele.” Ao assim racionalizar, sabia o genebrino que não se podia “fazer agir os homens senão por intermédio do dinheiro”. Entretanto, esse interesse pelo dinheiro seria o “[...] pior de todos; o mais vil, o mais próprio à corrupção [...]”. “Procurai” — continua — (1982, p. 76), “[...] em todo país, em todo o governo e por toda a terra; não encontraríeis um grande mal em moral em política em que o dinheiro não esteja metido.”.

Nesse quadrante, coincidente a precedência rousseauiana que denunciava a tentativa de vendabilidade, de coisificação, enfim, de alienação não só do produto da força trabalho, mas também da própria identidade e autonomia do homem. Para Rousseau, se era inescapável ao detentor dos meios de produção a venda do produto do trabalho das mãos do homem, tal potestade não poderia invadir os limites de sua manifestação volitiva, de sua consciência — enfim, de tudo que lhe usurpasse a condição de homem.

Admitir o contrário dessa concepção filosófica seria o mesmo que admitir a hipótese de o homem poder ser vendido, o que, para Rousseau, seria manifestamente condenável, conformemente se pode extrair da seguinte passagem da leitura de *Émile e Sophie ou os solitários*:

Mudei várias vezes de padrão: a isto chamavam vender; como se um homem pudesse ser vendido. Vendiam o trabalho de minhas mãos; mas minha vontade, meu entendimento, meu ser, tudo o que me fazia ser eu **e não outro certamente não se vendia**; e a prova disto é que, da primeira vez que eu quis o contrário do que queria meu pretenso dono, o vencedor fui eu. (ROUSSEAU, 2010, p. 83). (grifo nosso).

Nesse sentido, parece que razão assiste a Mészáros, ao vislumbrar na filosofia do iluminista a denúncia de uma alienação indisfarçavelmente caracterizada pela tentativa de “extensão universal da vendabilidade.”:

(Isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em “coisas”, para que elas possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras: a “reificação” das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em “indivíduos isolados” (*vereinzelte Einzelnen*), que persegue seus próprios objetivos limitados, particularistas, “sem servidão à necessidade egoísta”, fazendo do seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade. (MÉSZÁROS, 2007, p. 39).

No âmbito da vendabilidade marxiana, que se propusera a pôr a filosofia especulativa de pé, a alienação se manifestaria por meio do fenômeno econômico da *compra e venda da força-trabalho*, ou seja, pela “quantidade de trabalho socialmente necessário para produção de um determinado bem de uso”, o que significa dizer que, na compra da força do trabalho despendido, o capitalista transforma o trabalhador também em mercadoria¹⁹.

19 A burguesia desempenhou na História um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia jogou por terra as relações feudais, patriarcais e idílicas. Despedaçou sem piedade todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar subsistir, entre um homem e outro, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês, nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca: substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com grande esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal. (MARX, 2006, p.86-87).

Contra esse estado de coisas Rousseau (1982, p. 77) já se insurgira nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, pois era do seu gosto que “[...] todos os escalões, todos os empregos, todas as recompensas honoríficas se marcassem por meio de signos exteriores”. Ou ainda: “[...] que um rico que é apenas rico, sem cessar ofuscado por cidadãos titulados e pobres, não encontrasse nem consideração nem aprovação na sua pátria [...]”. Eis “[...] como se enervam as forças das riquezas e *como se faz homens que não estão à venda*”, pois só assim “[...] sacudirá o jugo e vos tornará livres.”.

O capitalista, ao converter seu dinheiro inicial em mercadoria, busca uma mercadoria que seja fonte de valor capaz de lhe render um dinheiro final superior. E esta mercadoria valorosa é a *capacidade de trabalho* ou *força de trabalho*, que, por sua vez, deve ser compreendida, em Marx e Rousseau, como “[...] o conjunto das faculdades físicas e espirituais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie”. (Marx, 1996, p.285).

Ora, como a relação de troca é, essencialmente, uma relação de proprietários, é preciso que se considere que o sujeito seja livre (liberdade formal) para expor no mercado sua especial mercadoria: a força trabalho. Dito de outro modo, a relação de troca teria, como pressuposto inexorável, um trabalhador livre, constituindo sua força-trabalho mera mercadoria disponível no mercado. Entretanto, essa mercadoria não deveria corresponder à integralidade do próprio sujeito. Malfazeja correspondência significaria sujeição e escravidão, além da renúncia do trabalhador sobre a titularidade do resultado de seu trabalho e da sua condição de homem livre.

Conforme lembra Mauro Moura (2009, p. 172), “A concepção liberal [...] a partir de John Locke [...] enxerga a propriedade, via trabalho, como algo intrínseco e indissolúvel à individualidade humana, fazendo parte de sua própria “natureza””. De fato, no *Segundo tratado sobre o governo*, declara Locke (1978a, p. 51-52) que: “[...] embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade.”.

Sem desconsiderar as oportunas críticas que Moura (2009, p. 173) joga sobre o liberalismo burguês de John Locke acerca de sua racionalidade atribuída à “esfera de legitimidade da propriedade adquirida pelo trabalho”, sobretudo no que toca à questão da subordinação do trabalhador ao tomador da força energia desprendida, vale retomar aqui a declaração do inglês no que concerne ao risco quanto à garantia da unidade homem-trabalho-propriedade:

[...] cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou “[...]”. (LOCKE, 1978a, p. 46).

No âmbito do binômio *trabalho-propriedade*, em contraposição à concepção de Locke, faz-se outra vez presente o caráter revolucionário rousseauiano. Com efeito, registra Moura (2009, p. 173) que a propriedade não se afigura a Rousseau “[...] como um atributo da pessoa, mas como relação social. E mais: como a fonte primária da desigualdade moral ou política [...]”.

Mas conforme declarara Rousseau (1978b, p. 275) no segundo *Discurso*, o direito de propriedade é apenas o “[...] de convenção e instituição humana [...]” e que “[...] qualquer homem pode, a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade”. Segue-se, daí que, para Moura, em seus escritos *Acerca da crítica da propriedade privada em Rousseau e Marx*:

Não basta, portanto, o trabalho como fonte legítima da propriedade, porquanto ela não é apenas uma extensão do indivíduo, um prolongamento de sua pessoa, como na tradição liberal, mas **a propriedade para Rousseau transparece como uma relação social. Por isso estar no plano da convenção, pode ser abolida.** Esta concepção da propriedade privada como relação social e, também como pilar da desigualdade será recolhida e aprofundada por Karl Marx e pela tradição por ele representada. (MOURA, 2009, p.175), (grifo nosso).

Pois, segundo arremata Moura (2009, p. 178):

Homens tornados mercadorias são a culminação de um amplo e complexo movimento histórico onde o fetichismo da mercadoria desemboca no simulacro da escravidão voluntária, apresentada, através da naturalização da relação salarial, como o único dos mundos possíveis e cuja superação, se algum dia for alcançada, só poderá ser efetivada do mesmo modo em que foi constituída: na vida prática cotidiana.

Nesse horizonte, tem-se que a *venda* em bloco da potência do homem significaria a *venda* de si mesmo em sua totalidade, transmudando a liberdade em escravidão; ou sua qualidade de detentor de mercadorias em mera mercadoria, o que implicaria, ali e aqui, coisificação ou perda da própria identidade de homem — alienando-se, pois.

Tem-se, assim, que, para Rousseau, o dar-se ou o vender-se do homem a um ser

individual, ou coletivo, implica perdas não só da identidade como também da própria liberdade. Ao dar-se ou vender-se, o homem se revela em perdas; aliena-se. A propósito, com o advento do artifício convencional social, o homem natural sofreu perdas em sua identidade, tornando-se outro homem, ao abrir mão de sua liberdade física. Para o genebrino, o processo de desnaturação por que passara o homem primitivo fê-lo desapossar-se da liberdade e, por assim dizer, da própria essência de homem, visto que:

O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas... A crítica de Rousseau denuncia essa alienação. (STAROBINSKI, 1991, p. 35-36).

Paradoxalmente, quando, no *Contrato social*, Rousseau (1978c, p. 32) trata da noção de alienabilidade, o faz sintetizando-a na seguinte cláusula pétrea: “[...] a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda [...]”, querendo dizer com isso que (1) o *dar-se* completamente de cada um revela condição isonômica de todos os contratantes, pelo que nenhum associado se interessaria por torná-la onerosa para os demais; que (2) “[...] cada um *dando-se* a todos não se *dá* a ninguém [...]”; e que (3), “[...] não existindo um associado sobre o qual se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, *ganha-se* o equivalente de tudo que se *perde*, e a maior força para conservar o que se tem”.

Ademais, fazendo a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, 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 ou vã. Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível. (ROUSSEAU, 1978c, p. 32-33).

Todavia, malgrado a assertiva rousseuniana no sentido de que as cláusulas de seu contrato se resumem à *alienação, sem reservas, dos direitos do cidadão*, não se pode perder de vista o que se disse alhures acerca de o homem de sua época não se encontrar no estado de natureza e sim numa sociabilidade depravada, pelo que continua parecendo ser indefensável a hipótese de o homem constituir objeto de dação ou de venda no ato fundacional da administração pública desejada por Rousseau.

Assim é que, tomando de empréstimo a proposição de Hobbes (1979, p. 162-163) segundo a qual a lei civil e a lei natural são diferentes partes da lei, pode-se afirmar que, no

direito político de Rousseau, a teoria da inalienabilidade da liberdade não revela uma disjuntiva excludente (liberdade natural, *ou* liberdade política), senão uma liberdade embasada na unidade do homem natural e político, onde os sentimentos do primeiro convergem para o segundo, e nele se imbricam em garantia da ascese dos movimentos e das ações morais benévolas, na concretude da cidadania e soberania.

Com a intrusão na ordem civil, entende Rousseau que o homem passou a viver uma espécie de contrato social tácito, despojando-se, sem reservas, de seus direitos naturais; desnaturando-se totalmente. Para ele (1978c, p. 32), a “[...] alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda”, também constituía cláusula encarnada no contratualismo de outros pensadores, mas que, na sua visão, não passava de um arremedo político.

Nesse contexto, a proposição da “alienação sem reservas”, no contratualismo de Rousseau, deve ser recepcionada com certa cautela, para que não se tenha por certo que, diferentemente de sua pretensão, o homem deixaria de ser senhor de si mesmo, abandonando-se e/ou transformando-se em outro ser; deixando seu “eu particular” para se hipostasiar num “eu comum” absolutista. Não era essa a intenção de Rousseau. Ao contrário, para e na elaboração da organização política, ele não vivia num estado de natureza, mas em uma sociedade manifestamente alienada.

Segue-se, daí, que a proposta de Rousseau parte de um conhecimento empírico das sociedades que lhe antecediam e/ou das que lhe foram contemporâneas, para formalizar um contrato social onde já não era mais possível “uma troca mais vantajosa”, precisamente porque ao homem de sua época não se lhes apresentavam as condições de possibilidade de proceder à troca de um bem da vida sobre o qual já não detinha qualquer senhorio. O homem do estado social rejeitado por Rousseau não gozava do status de senhor possuidor, mas de mero súdito.

Assim como parece pacífico dizer que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, o homem sofrera um processo de desnaturação, realizando, segundo Rousseau (1978a, p. 51) uma “[...] troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade [...]”, tal alienação, contudo, não pode ser estendida relativamente no bojo do seu direito político. Pois, como dito alhures, ao engendrará-lo, quis Rousseau apenas fazer frente a uma sociabilidade e aparelho político manifestamente viciados pelas desigualdades entre os cidadãos. Aliás, parece que desse

objetivo rousseauiano se aperceberam os autores da Revolução Francesa, ao fundá-la na defesa da fraternidade, igualdade e liberdade²⁰.

Ora, se, na sociabilidade histórica criticada por Rousseau, já não existiam a igualdade e a liberdade, nada, pois, haveria com os contratantes do contrato rousseauiano para ser objeto de comunicação (venda, dação ou troca), já que nada possuíam para oferecer em contrapartida. A propósito, diz o genebrino (1978b, p. 266) no segundo *Discurso* que é da propriedade que nascem “[...] as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa.”

Não se pode perder de vista que os termos convenção e contrato implicam bilateralidade, ou seja, a presença recíproca de direitos e obrigações. Note-se que os filósofos e os juristas até aqui referenciados não vacilaram em afirmar que o homem primitivo era senhor e possuidor da liberdade natural, e que a passagem do estado de natureza para o civil implicava permuta por uma liberdade social. Forçoso, então, dizer que, nesse processo de desnaturação, que o caráter de reciprocidade se fez presente, ou seja, para a aquisição da liberdade civil, o homem perdeu a liberdade natural. Com essa troca, manifesta a concorrência de perdas e vantagens.

Mas como visto alhures, Rousseau lidava com o homem já domesticado, policiado, socializado — enfim, sem a liberdade natural; numa sociabilidade onde a liberdade política ainda não lhe era assegurada de fato e de direito. Esse homem assim transmutado não passava de mero súdito, porquanto totalmente desprovido das liberdades políticas a que tinha direito. Ora, se assim era, então o pensador de Genebra, mesmo que fosse de sua vontade, não poderia exigir desse homem corrompido e destituído de liberdade política, qualquer contrapartida contratual; não poderia convidar esse homem a participar de um acordo social onde tivesse que dar, ou vender, bens da vida que sequer existiam, ou sobre os quais mantivesse qualquer posse, ou senhorio.

Não se pode falar em contraposição ou equilíbrio onde não existe o encontro recíproco de obrigações e direitos; onde não se revela o caráter da bilateralidade. Sem essa propriedade constitutiva, o contrato social que viesse a ser subscrito não passaria de um simulacro, melhor dizendo, de um pacto, pois, onde não há cessão recíproca de direitos, há apenas renúncia ao uso ou ao exercício de direitos — como sucedera no pacto hobbesiano, onde imperava a

²⁰ Consultar: *Confissões* (ROUSSEAU, 2008, p. 118): “Porque os dias, os anos, a vida inteira se deveriam passar em uma inalterável tranqüilidade. E na realidade isso só durou um instante. Ai de mim! Minha felicidade mais duradoura foi um sonho. Sua realização foi quase só o instante que se segue ao despertar. (p.118) (Foi tudo mesmo um sonho, Rousseau?). E a revolução francesa? E a carta norte-americana? E a [...]”.

submissão do súdito à vontade do príncipe, sem que este se encontrasse obrigado a observar a reciprocidade; onde ele gozava tão somente da esperança de que as promessas feitas pelo monarca fossem cumpridas. Para Rousseau (1978b, p. 273), “[...] seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromettesse.”

Em casos que tais, a unilateralidade obrigacional autorizaria ao contratante assim acuado a valer-se do direito subjetivo ou do poder de alegar a exceção do contrato não cumprido (*exceptio non adimpleti contractus*) pela outra parte. Ou seja, se uma parte não cumprisse o acordado, legitimada se encontraria a outra para não cumprir a obrigação ajustada, pois, conforme preconiza Rousseau (1978b, p. 276) no segundo *Discurso*: “[...] cada uma delas sempre estaria no direito de renunciar ao contrato assim que achasse que a outra estivesse infringindo as condições ou desde que essas cessassem de convir-lhes.”

Onde não há reciprocidade ou isonomia de direitos e obrigações, não se pode falar em troca de interesses, ou, mais precisamente, em contrato. No máximo — como propusera Hobbes no *Leviatã* —, um pacto de submissão, onde o súdito se dava ao rei ou ao deputado sob a promessa de garantia da segurança, da propriedade, ou da liberdade. Não haveria um contrato social, mais uma promessa social agitada pelo monarca.

Aliás, é possível perceber na *Política* de Aristóteles (2004, p. 227), como na obra *Os deveres do homem e do cidadão* de Pufendorf (2007, p. 221) e no *Leviatã* de Hobbes (1979, p. 80-81) que “pacto” e “contrato” são palavras equívocas — embora, como assinalara Pufendorf, Grotius tenha dado a eles indistintamente o nome de pactos e contratos.

Para Aristóteles e Pufendorf, os contratos eram entendidos como negócios realizados a respeito de coisas e ações relacionadas ao comércio, supondo uma propriedade e preço das coisas. Mas quando os convênios eram concretizados sobre assuntos não comerciais eram conhecidos como pactos e acordos.

Para Hobbes (1979, p. 80-81), o contrato constituiria uma troca de prestações recíprocas; uma cessão recíproca de direitos, ou seja, “A transferência mútua de direitos [...], porque todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos.” Já o pacto seria caracterizado pela renúncia ao uso ou exercício de um direito existente. Segundo Hobbes (1979, p. 79), “Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem.” Daí dizer-se que, no seu pacto, os súditos elegem o monarca, transferindo-lhe todos os direitos, sem que, para tanto, o monarca seja obrigado a subscrever com eles qualquer compromisso.

No pacto há, portanto, apenas a expectativa de que os direitos prometidos sejam realizados. “Nesse caso da sua parte do contrato se chama pacto e a matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeita a deliberação [...] que se entende ser alguma coisa futura [...]”. (HOBBS, 1979, p. 80-83).

É verdade que, no *Contrato social*, muitas vezes, Rousseau se reporta ao pacto e ao contrato como palavras unívocas. Tome-se como exemplo o Capítulo IV, onde ele (1978c, p. 31) o intitula “Do pacto social” e, no corpo do texto, registra que “[...] o problema fundamental cuja solução o *contrato social* oferece. As cláusulas desse *contrato* são de tal modo determinadas pela natureza do ato [...] até quando, violando-se o *pacto social*, cada um [...]”. (grifo nosso).

Mas o uso indistinto desses termos não mascara a essência que subjaz em cada um deles, pois, segundo Rousseau (1978c, 35) basta apenas “[...] saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão.”. Assim, quando ele diz (1978c, 34) que o “[...] ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares [...]” e que “[...] cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação [...]”, é possível observar três distinções.

A primeira dessas distinções — e que se afigura aqui acautelatória e também decisiva para inteligência da hipótese que se vem sustentando — reside no fato de Rousseau ter nomeado seu tratado de contrato social, sem, contudo, perder de vista que a palavra “contrato” se encontrava diretamente relacionada aos atos ou negócios comerciais e, por conseguinte, imbricadas com a propriedade, o preço e, sobretudo, a alienação.

Foi da apreensão dessa significância que Rousseau não vacilou em declarar, no *Contrato social*, que “alienar é dar ou vender”, porque sabia que o “dar” e o “vender” implicavam comércio e/ou alienação de bens; e para ele seria um absurdo forjar o surgimento de um direito público legítimo onde a propriedade dos bens políticos e sociais (a liberdade, em especial) pudesse ser transacionada, principalmente nos balcões comerciais.

Ciente do caráter paradoxal que a locução metafórica “contrato social” encerrava, a adoção do termo “contrato” por Rousseau não poderia servir de pretexto para transação das coisas políticas como se negócios comerciais fossem, já que, nestes, a alienação de bens constituía um fim, naquelas uma impossibilidade.

A segunda diferença reside em que, malgrado o “compromisso” constitua elemento característico do pacto, e o “recíproco” do contrato, pode-se dizer que a locução “compromisso recíproco” em Rousseau está mais para o segundo do que para o primeiro, precisamente porque, no contrato, a reciprocidade das prestações se dá entre as partes em

tempo presente, não havendo compromisso de prestações futuras, já que o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos [...]. (ROUSSEAU, 1978c, p 35).

A terceira — e que complementa as duas primeiras —, no fato de não haver alienação das obrigações delegadas a um representante ou deputado, como se verifica no direito político edificado por Hobbes, onde prescreve que só governa propriamente quem governa seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem.

Diferentemente do pacto hobbesiano (1979, p. 200), onde o indivíduo se subordina aos caprichos de um rei que somente deve “prestar contas a Deus”, sob o fundamento de que “[...] o soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos [...]” (1979, 180), no direito político estruturado por Rousseau, “cada indivíduo”, no ato fundacional, contrata, “por assim dizer, consigo mesmo” por meio da vontade geral, que outra vontade não é senão a dos próprios indivíduos, na gênese e na aplicabilidade de seus cânones legais.

Se, num primeiro momento, os indivíduos do direito político hobbesiano formalizam um convênio entre eles para submeter suas volições e ações políticas à vontade do monarca, noutro, ao efetivamente se submeterem ao rei, realizam com ele um pacto²¹. Isso porque, enquanto, na relação entre os súditos, a reciprocidade contratual se faz presente, na segunda relação existente entre eles e o rei, a bilateralidade desaparece.

Assim, onde, inicialmente, entre os súditos, a primazia era a liberdade de contratar tacitamente entre eles, com a delegação de poderes ao monarca, ela se transmuta em um pacto de submissão a uma promessa de garantia das liberdades sem qualquer obrigação de contrapartida.

Mas no contrato social rousseauiano não existem dois momentos sequenciais para sua gênese. Não há falar em ato composto ²², ou seja, a manifestação de vontades dos cidadãos não precisa da ratificação de uma segunda autoridade (vontade do representante: monarca ou deputado). Não há, pois, no contrato civil de Rousseau, necessidade de um segundo ato para sua exequibilidade, “Já que, antes de eleger para si mesmo um rei, o povo é um povo, o que então o tornou tal senão o contrato social?” (ROUSSEAU, 2004, p. 680). Para

²¹“*Pactum* [...] En sentido estricto, se refiere a un orden existente y, en sentido derivado, a la costumbre o a la ley. Por eso, en el vocabulário de la filosofía política en la Edad Media, *p.* es un término que alude a algo de hecho más que a una convención contractual. Así, por ej., en *Conf.* III, 8, 15, **Agustín advierte [...] que “es *p.* general de la sociedad humana el obedecer a sus gobernantes”**. Sobre bases agostinianas, especial importancia reviste, pues, en la Edad Media, **el *p.* que se da entre el pueblo y el príncipe**, es decir, el gobernante, concretamente el rey [...]”. (MAGNAVACCA, 2005, p. 173). (grifo nosso).

²² Em Direito Administrativo, diz-se que o ato é composto quando ele resulta da vontade de um órgão, mas depende da verificação por parte de outro, para se tornar exequível. Dito de outro modo, ato composto é aquele formado pela manifestação de vontade de um único órgão, sendo apenas ratificado por outra autoridade. Cf.: (Meirelles, 2007, p. 173).

o genebrino, o contrato social é a base de toda sociedade civil e é na natureza desse ato que se deve procurar a da sociedade que ele forma, pois, conforme corrobora no *Contrato social*, a (1978c, p. 30), “[...] um povo é povo antes de se dar a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública.”.

Ora, considerando essas distinções, e que, na sociabilidade criticada por Rousseau nos dois *Discursos*, o homem detinha apenas a promessa de uma liberdade política não cumprida, outra, então, não fora a postura desse súço senão propor, no lugar de um pacto, ou melhor, de uma dação ou alienação de direitos a um monarca sob a promessa de reciprocidade futura, um contrato social que possibilitasse a re aquisição de bens inatos e inalienáveis ao homem (igualdade e liberdade — sendo esta o mais sublime de todos os bens imprescritíveis da vida) para a edificação da verdadeira liberdade no presente das coisas públicas presentes. Eis o porvir do projeto rousseauiano; eis o bem a ser conquistado com o concurso isonômico dos contratantes.

Nesse contexto, pode-se defender que o pacto hobbesiano não guarda qualquer confusão com o contrato essencialmente concebido pelo direito político rousseauiano. Admiti-la, implicaria aceitar a alienabilidade da liberdade política, já que toda ação do indivíduo ou do coletivo não residiria neles próprios, senão no representante (rei, deputado) — o que, para Rousseau, não passaria de uma dação, ou melhor, de flagrante alienação da liberdade política.

Quando Rousseau diz que a instituição de um contrato social significa uma “troca mais vantajosa”, a inferência que se permite vislumbrar de seus textos —, seria tão somente a permuta de uma concepção jurídico-filosófica escravocrata e dominadora por outra libertária — como a que se seguiu com seu direito político, ao centralizar seu objeto de estudo no homem e lhe oferecer o encontro harmônico de duas faculdades volitivas iminentes a ele (cidadão) e ao ente coletivo (Estado).

Na linha, por assim dizer, dessa revolução rousseauiana, abandona-se, portanto, a ideia de submissão a um pacto em favor da instituição de um verdadeiro contrato, contrato onde, de fato e de direito, o cidadão pudesse se encontrar protegido pelo equilíbrio dos direitos e das obrigações por eles mutuamente contraídos; onde os convenientes, de per si e com seus pares, subscrevessem cláusulas contratuais com a certeza de que a liberdade não constituiria uma utopia, uma promessa, mas uma realidade que tornasse possível uma ordem republicana. Vê-se, por essa fórmula, que:

[...] o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que 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, 1978c, p. 34). (grifo nosso).

Na teoria política de Rousseau, o corpo político ou o soberano só existe pela integridade do contrato, não podendo obrigar-se a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a outro ser soberano. Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz. Eis, para o genebrino (1978c, p. 35), “[...] como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente” — como numa *síntese social*.

[...] o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, **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 [...] e também prejudicar a nenhum deles em particular.** (Idem). (grifo nosso).

Segue-se, daí, que somente com o advento do contrato social propriamente dito é que se pode pensar numa convenção isonômica e legítima. E é no tecido desse proveito jurídico filosófico que se pode arriscar a dizer que o direito rousseauiano se revelou político e moralmente libertário, pois, para o iluminista suíço (1978c, p. 37), a liberdade moral seria a “[...] única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo [...]”. Com essa nova liberdade, o homem se emancipa dos grilhões de pactos sociais inexoravelmente amalgamados ao projeto de submissão às vontades oligárquicas e tirânicas.

Na perspectiva da normatividade dos direitos inalienáveis naturais e sociais é que o contrato político pensado por Rousseau, ao prescrevê-los em suas cláusulas principiológicas, outro sentido não lhes encetou senão o de engendrará-los, em toda sua grandeza jurídica e filosófica, ao ápice das garantias fundamentais e indisponíveis à vida dos pactuantes.

Na busca de uma nova ordem convencional libertária, Rousseau (1978b, p. 237) não se valeu, portanto, de uma suposta sociabilidade natural, (que diz não existir: “Não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias.”), mas, sim, da concepção que detinha sobre as sociedades maculadas pelas péssimas administrações das coisas públicas, colocando-se na história de seu tempo e em condições de possibilidade de oferecer aos cidadãos do presente e do futuro um contrato civil capaz de tornar a liberdade uma autarquia humana inalienável.

Eis a vantagem maior que a sociedade e o Estado poderiam ter com o advento do direito político de Rousseau, cujas cláusulas contratuais — adiante identificadas e elevadas ao *status* de princípios, mormente quando examinadas e confrontadas com aquelas engendradas por outros contratualistas, como Hobbes, por exemplo — concorrerão significativamente para sua consecução.

Tudo isso porque Rousseau tomou o homem em sua interioridade, valorando a imprescritibilidade da *consciência*, do *amor de si*, da *piedade* e da *vontade* — enquanto propriedades imanentes e inexoravelmente concorrentes para o engenho de um direito político onde a *soberania* não pudesse ser objeto de alienação, precisamente por não admitir o *erro* e a *divisibilidade* de sua essência organizativa; onde a autoria legislativa dos contratantes não pode ser objeto de *representação*, seja por via da *monarquia* ou da *democracia indireta*; onde a qualidade de legislador direto e concorrente tornará o cidadão mais *autônomo* na edificação do direito político objetivado pela *justiça* dos homens. Eis o objeto de estudo do próximo capítulo.

CAPÍTULO III

PERSPECTIVAS DA INALIENABILIDADE DA LIBERDADE NO CONTRATO SOCIAL

Conforme visto no primeiro capítulo, o direito natural rousseauiano se distanciou do jusnaturalismo aristotélico ao defender que o homem não fora ordenado para ser escravo de seu semelhante. Para Rousseau, no estado de natureza e no estado civil, a ordem natural não seria a escravidão, mas a liberdade. É para ela que o homem se encontra ordenado. Os estudos do segundo capítulo acerca da liberdade natural e da liberdade política confirmaram essa proposição.

Neste capítulo, pretende-se demonstrar, no *Contrato social*, as perspectivas que Rousseau oferece para justificar a hipótese da inalienabilidade da liberdade política. Daí crescer de importância os estudos sobre as noções de vontade geral, soberania, leis, autoridade, representação e autonomia.

Um ponto de partida para compreensão da inalienabilidade da liberdade política pode ser encontrado nas noções de vontade geral. De fato, diz Rousseau (1978c, p. 73), no *Contrato social*, que “Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa”.

De acordo com Rousseau, quando o homem se dirige a um objeto é preciso que esse homem queira, primeiramente, ir até ele; e, por segundo, que seus pés levem-no até lá. Para o genebrino, é a vontade que determina o ato. Sem ela, não há movimento. O homem para se movimentar precisa ter vontade e ação: “Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar”.

A vontade e a ação também se apresentam como duas causas imprescindíveis para que o homem possa ordenar uma administração pública com liberdade política. Na esfera política, Rousseau compara a vontade do cidadão à vontade do poder legislativo; e a ação à do poder executivo. Entretanto, o filósofo genebrino diz haver entre esses dois poderes uma relação de subordinação, onde o legislativo constitui a condição de existência do executivo. Rousseau (1978c, p. 74) justifica essa subordinação a partir do entendimento de que o poder de legislar pertence exclusivamente ao povo e não pode pertencer senão a ele.

O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos remontar, além disso [...] Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo é

realmente supor efeitos sem causa, é cair num círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior, e não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem, portanto, é mais livre em suas ações [...]. (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

De acordo com Cassirer (1992, p. 100), os seres humanos não permanecem para sempre em seu estado primitivo, mas ambicionam superá-lo; não se satisfazem com a extensão e o tipo de existência que receberam de imediato da natureza, e não desistem antes de terem criado uma nova forma própria de existência. Assim, o que Rousseau exige da comunidade humana e o que ele espera de sua estruturação futura, registra Cassirer, não é que ela aumente a felicidade do homem e seu bem-estar e os seus prazeres, mas que lhe assegure a liberdade — devolvendo-o, assim, à sua verdadeira determinação.

Para Cassirer, a verdadeira e única base segura reside na consciência da liberdade e na idéia do direito que está inescapavelmente ligada a essa consciência. Entretanto, ambos não brotam da passividade do sentimento nem da mera capacidade de ter impressões, mas da espontaneidade da vontade, já que, para Rousseau (1982, p. 31), os homens “Obedecerão às leis e não as eludirão porque elas lhes convirão e terão o assentimento interno de sua vontade.”.

Segue-se, daí, que, para a constituição de uma organização política, a vontade se apresenta como a causa matricial. Por ela, o homem ganha movimento e funda o Estado; cria e rege o poder legislativo. No *Contrato social* essa causa tem o nome de *vontade geral* ou *soberania*, sendo, para Rousseau (2003a, p. 9), “[...] o primeiro princípio da economia pública [...] e regra fundamental do governo [...]”.

A vontade geral se realiza mediante o concurso das vontades individuais. É do encontro dialógico dessas vontades que nasce a vontade geral. É pela convergência dessas vontades que o corpo político ganha vida e existência. Na concepção de Rousseau, enquanto produto da manifestação volitiva dos homens, somente o contrato social constitui a única lei capaz de se legitimar pelo consentimento unânime dos seus partícipes, já que, no seu modo de ver, a associação civil é o ato mais voluntário, mais autônomo e mais independente.

Pode-se, contudo, suscitar-se as seguintes perguntas: como o homem pode ser livre vinculando-se a um contrato, se, para tanto, encontra-se forçado a conformar-se com vontades que não a sua? Como os opositores seriam livres tendo que se submeter a leis que não consentiram? Rousseau desenvolve tais reflexões no *Tratado sobre a economia política*, onde pôde se fazer as seguintes questões:

Por que artifício inconcebível encontrou-se um meio de tornar os homens livres sujeitando-os? De usar a serviço do Estado as propriedades, as pessoas e até mesmo a vida de todos os seus membros, sem constrangê-los sem consulta-los? De constranger voluntariamente a sua vontade? De superar a sua recusa pelo consentimento? De forçá-los a punir-se, agindo assim contra a própria vontade? Como é possível que todos obedeam, embora ninguém assuma a posição de ordenar? Que todos sirvam, sem que haja senhores, e sendo mais livres ainda quando, em aparente sujeição, cada um só perde da sua liberdade a parte que pode ser prejudicial a outrem? (ROUSSEAU, 2003a, p. 11).

De fato, a que artifício humano poderia o homem recorrer para tornar defensável que a sujeição de sua vontade particular à vontade de uma maioria não pode ser caracterizada como alienação da própria liberdade individual e política? Como ser livre se, para tanto, o homem deve atentar para os deveres ditados por seus semelhantes? Como ser livre sob os ferros de deveres, obrigações contratuais e legais? Como Rousseau se comporta para não cair em contradição?

Para Rousseau, a questão assim posta está mal colocada, precisamente por provocar confusões às quais suas proposições políticas e filosóficas não autorizam — como a que sugere que seu contrato social, no lugar de execrar a inalienabilidade da liberdade, a consolida. Para ele, ocorre exatamente o contrário, por entender que essas maravilhas são devidas à lei. Somente a ela os homens devem a justiça e a liberdade. A lei, para ele, seria o órgão salutar da vontade geral que institui, no direito civil, a igualdade natural dos homens. Seria, portanto, a “[...] 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 [...]”.

Mas dizer que a resposta está na lei seria o mesmo que dizer que o nó não fora desatado, exceto se a justificativa da força da lei repousar no entendimento de haver, no exercício do consentimento da assembleia, dupla concorrência volitiva para estruturação do direito político. Faz-se mister, portanto, o concurso de duas vontades.

A primeira dessas vontades é a particular, ou seja, aquela agitada diretamente pelo cidadão, quando participa, com o coração, das deliberações públicas, lançando proposições à consecução de um ordenamento público. Isso porque, segundo Rousseau (1982, p. 25), “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre eludidas.”.

O ato de consultar o coração constitui a pedra de toque não só para compreensão da moralidade no direito rousseauiano, como também da inalienabilidade da liberdade política. A abertura para a perspectiva moral se revela no fato de o coração se encontrar diretamente implicado com a noção de dever. Mas não do dever significado pelos estóicos, enquanto ação ou comportamento conforme a razão ou a norma; do dever que se revela, pois, na ação ou no

conjunto de ações que a razão aconselha ou desaconselha ao cumprimento; ou do dever que as ações humanas se encontram em conformidade com ordem social. E sim daquele dever cuja ação ou comportamento se dá somente por amor ao próprio dever, ou — por assim dizer — pelo dever que se radicaliza no amor às leis.

A propósito, parecendo seguir Rousseau, Kant evoca um conceito de dever onde a ação conforme a ordem racional cede lugar à ação cumprida exclusivamente em vista da lei e por respeito à lei. Primeiramente com Rousseau e depois com Kant, o homem deixa de agir em conformidade com o dever para agir por amor ao dever, ou seja, passa a praticar uma ação unicamente por respeito à lei. Daí dizer-se que, quando o homem age conforme a lei, a ação é legal; e quando ele age por respeito à lei, a ação é moral. É exatamente nesse sentido que moralidade e dever se harmonizam no direito político de Rousseau, formando um vínculo ético-jurídico.

Já a segunda vontade — a vontade geral — é consequência da primeira (vontade particular), pois que se verifica pelo resultado do conjunto das proposições individuais, elevando a vontade de cada concorrente ao *status* de *vontade geral*, que, revestida do manto do poder legislativo, não pode ter outro fim senão o bem comum, pois, conforme Rousseau (2003, p. 15), “[...] é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a vontade geral.”.

Nesse horizonte, tem-se que a *vontade geral* não pode ser imposta; não pode advir, por assim dizer, de modo verticalizado, mas da mútua concorrência horizontal das vontades dos contratantes. É pela *vontade geral* que o cidadão ganha a condição de livre autor da lei que regerá sua vida e a sociedade que participa, porque, para Rousseau (1978b, p. 221-222), “[...] não conheceis outros senhores senão as sábias leis que fizestes [...]”, pois “[...] onde cessa o vigor das leis e a autoridade de seus defensores, não pode existir segurança ou liberdade para ninguém”.

É justamente a partir dessa rede de argumentos e justificativas que Rousseau entende ser manifestamente equívoca a seguinte pergunta: “Como os opositores serão livres e submetidos a leis que não consentiram?”, para em seguida responder:

Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é deles; **cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral.** Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela

que quisera; então é que eu não seria livre. (ROUSSEAU, 1978c, p. 120-121). (grifo nosso).

Com esses termos, parece ganhar força a ideia de ser falsa a concepção de que a teoria do direito político de Rousseau levaria o homem a alienar de si mesmo; como também seria a ideia de que há um alienar-se do indivíduo em prol de uma cega aliança em proveito de uma coletividade absolutista.

Aliás, neste particular, não se pode deixar de registrar o quanto Isaiah Berlin (2004, p. 73) se revelou arbitrário ao eleger Rousseau como um dos “seis inimigos de la libertad humana”, principalmente por sustentar que sua “[...] doctrina [...] conduce a la auténtica servidumbre, y por este camino, desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto.”.

Ao contrário do que Isaiah Berlin acredita, no incremento de um Estado verdadeiramente legítimo, Rousseau jamais abriu mão da liberdade dos indivíduos contratantes, conforme se vê do seguinte comentário de SILVA (2009, p. 102):

[...] 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.

Em Rousseau, no lugar de o indivíduo alienar a ação, é-lhe resguardado o pleno exercício, e com a primazia do que lhe é próprio e sublime, isto é, o exercício da vontade privada, porque em todo processo legislativo o indivíduo continuará soberanamente livre, enquanto artífice da sociedade que deseja formar; valendo-se, para tanto, apenas de sua consciência.

Sem que a vida e a liberdade de ação política dos contratantes pudessem ser impactadas e completamente alienadas ao Estado, Rousseau ressalta que, pelo contrato social engendrado, o quanto cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade toca apenas àquela parte de tudo cujo uso interessa à comunidade. Os compromissos que ligam o contratante ao corpo político, diz Rousseau (1978c, p. 49), “[...] só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo.”.

Rousseau (1978c, p.50) enfatiza que, se uma vontade privada não pode representar a vontade geral, “[...] esta, por sua vez, muda de natureza ao ter objeto particular e não pode,

como geral, pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato”. Isso porque a igualdade estabelecida pelo contrato social implica necessariamente isonomia de direitos e de deveres. O “fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes” (NASCIMENTO, 1996, p. 196).

O que efetivamente dá generalidade à *vontade geral* é o interesse comum que une os contratantes, uma vez que o contratante, pela convenção, submete-se, necessariamente, a iguais condições que impõe aos outros: “[...] admirável acordo [...] 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 uma e identifique a regra do juiz à parte.”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 49).

Logo, “[...] é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia [...]”, como também o é que “[...] sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia [...]”. (ROUSSEAU, 1978c, p.49-50).

Na formulação do contrato social rousseauiano, os contratantes gozam de situação jurídica comum benfazeja e, portanto, mais vantajosa; exatamente porque o liame agitado lhes proporciona uma vida mais segura e libertária; uma vida onde os direitos inalienáveis exercitados no estado de natureza — manifestamente olvidados nas sociedades setecentistas — são resgatados, respeitados e ampliados no estado político pensado por Rousseau.

No lugar de se alienarem, os contratantes do vínculo político rousseauiano abandonam um modo de vida germinado por um Estado tirânico, viciado, precário e fomentador de desigualdades sociais por “[...] outro melhor e mais seguro [...]” e, portanto, legítimo. Isso porque, na esteira da imprescritibilidade da liberdade, o contrato civil de Rousseau (1978c, p. 21) leva em consideração “[...] os homens como são e as leis como podem ser [...]”. Como observa SILVA (2010, p. 155-157), Rousseau reforça a autonomia política e a indisponibilidade da liberdade do contratante:

[...] para Rousseau, a vantagem que devemos considerar [...] se encontra [...] no exercício de sua liberdade cívica, que consiste na participação dos mecanismos do Poder do Estado, ou seja, a participação do povo no poder. Trata-se de uma liberdade [...] que [...] brilha na obediência à lei e funda a legitimidade da lei. Rousseau que pôr fim à dependência dos homens, submetendo-os apenas à autoridade da lei. “A obediência à lei que prescrevemos a nós mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 1964B, p. 365). Aqueles que pensam que, no contrato social, os particulares saem prejudicados com a renúncia enganam-se [...]. Com o contrato, o acordo entre as opiniões e vontades, conflitantes e harmônicas, de cada um dos membros do corpo político, surge da responsabilidade de cada um consigo mesmo e com o corpo coletivo do qual todos se reconhecem como parte inseparável. (grifo nosso).

Todavia, esses benefícios adquiridos não seriam reais, mas aparentes, se o direito político imaginado por Rousseau não se ocupasse com o assegurar aos cidadãos igualdade de direitos, visto que a soberania só se revelaria legítima, justa, útil e sólida quando observada a “[...] convenção do corpo com cada um de seus membros [...]” e, “[...] por ser comum a todos [...]”, outro objetivo não poderia ter “[...] que não o bem geral [...] por ter como garantia a força pública e o poder supremo”, pois, segundo Rousseau (1978c, p. 50), “[...] enquanto os súditos estiverem submetidos a tais convenções não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade [...]”.

Para Rousseau, o cidadão não deixa de ser o centro de si, dando-se, vendendo-se ou, em suma, alienando-se durante a deliberação e efetivação das cláusulas sociais. Esse cidadão que contrata visando à edificação do Estado legítimo não se despoja da propriedade da liberdade de ação, ou da manifestação volitiva conscienciosa, benévola e equitativa; igualmente, da propriedade da autoridade, da identidade e da autonomia.

No Estado engendrado e mantido pelos contratantes, as cláusulas por eles eleitas se comunicam, formando uma unidade, não podendo, por isso mesmo cogitar de doação ou venda da liberdade ao Estado. O homem, com o liame político-jurídico, não se torna inerte e/ou escravo da vontade atômica do soberano. No lugar de dar ou vender a liberdade, os contratantes ratificam-na com o método da autolegislação.

O ente físico (cidadão) e o ente moral (Estado) não constituem duas grandezas assimétricas, mas complementares entre si. Com efeito, lembra-nos Robert Derathé (2009, p. 256-257) que, no segundo *Discurso*, Rousseau mostra que:

[...] o contrato pelo qual se pretende legitimar a escravidão é nulo, porque o homem não tem o direito de alienar sua liberdade. Ora, seria no mínimo estranho que uma cláusula que provoca a anulação do contrato de escravidão pudesse figurar no contrato social [...]. **Não pode ser uma alienação da liberdade individual, já que o homem encontra-se após o contrato “tão livre”, do que antes [...]. A alienação total é apenas um artifício para garantir o homem que vive em sociedade contra “toda dependência pessoal” e permitir que ele seja tão livre quanto no estado de natureza.** É o que Del Vecchio ressalta perfeitamente quando escreve: **“A alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda comunidade” é apenas, no pensamento de Rousseau, uma ficção de método, uma regra construtiva, necessária para demonstrar como os direitos do indivíduo, mesmo sendo inseparáveis de sua natureza, devem ser formalmente conferidos a ele pelo Estado, visto que somente na medida em que ele faz parte deste [...].** Os direitos individuais ou o direito natural na são, portanto, anulados pelo contrato social, mas encontram-se também no seio do Estado [...]. (grifo nosso).

É, portanto, na vontade geral que a multiplicidade das opiniões encontra a unidade qualitativa produtora do bem comum, porque, no liame social de Rousseau, o interesse

coletivo somente se realiza e ganha existência pela precedência da manifestação de vontade de cada cidadão para o bem de todos.

É na mediação da pluralidade das vontades particulares que a unidade se revela, forjando a vontade geral. A propósito, diz Reis (2009, p. 103) que, quando “[...] a unidade é construída pelos cidadãos a partir de si mesmos, no ato de associação, esta unidade se mantém, a cada momento, pelo exercício da vontade geral.”

Eis, na defesa da liberdade, a metodologia desenhada no projeto político rousseauiano, mas que, “não podendo tal coisa suceder, a menos que o povo e o soberano não sejam senão uma mesma pessoa” desejaria o genebrino (1978b, p. 218) então “ter nascido sob um governo democrático, sabiamente equilibrado.”. Segue-se daí a exigência de participação efetiva de cada cidadão com suas opiniões para fundação de um contrato social, cuja vontade geral voltada para o bem comum tende a enraizar, mais e mais, a liberdade política.

No ordenamento político rousseauiano, a liberdade se encontra inextricavelmente relacionada ao homem; e renunciar à liberdade, diz Rousseau, é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres — não havendo, pois, recompensa possível para quem a tudo renuncia, pois que “[...] a renúncia não se compadece com a natureza do homem.”. Nesse aspecto, parece que Rousseau e o autor de o *Leviatã* não discordam entre si — conforme se vê da seguinte ilustração hobbesiana:

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza. Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. Simplesmente renunciando, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. (HOBBS, 1979, p. 79- 80). (grifo nosso).

Alijar-se voluntariamente da liberdade é, para Rousseau (1978c, p. 27), o mesmo que excluir a moralidade de suas ações, já que constituiria “[...] uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites.”.

O que significa aos olhos de Rousseau, que o indivíduo não perdeu nada ao elaborar um contrato com base em sua “liberdade natural”; pelo contrário, ganha a “liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui”. Além disso, o homem também “adquire, no Estado civil, a liberdade moral, a única que faz dele realmente senhor de si mesmo; isso porque o simples impulso do apetite é uma escravidão, ao passo que a obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos é liberdade”. Como podemos

ver, o argumento passa da realidade para a moralidade. (MÉSZÁROS, 2007, p. 53-54).

O exercício para formulação da vontade geral constitui expressão maior da liberdade dos cidadãos, porque, além desse exercício não poder ser alienado, ou representado, tampouco poderá ser dividido. De modo que a “[...] vontade ou é geral, ou não o é: ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte.”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 44),

A vontade geral, por implicar expressão de soberania do corpo político que lhe dá vida, é inalienável. Sobre a inalienabilidade da vontade geral ou da soberania, importa tomar nota da seguinte interpretação que Robert Derathé (2009, p. 150) viu no direito político de Althusius em prol da concepção de Rousseau:

Ele afirma que a soberania é indivisível, inalienável, incomunicável, cujo exercício só ode pertencer ao povo: “Quem ousará dizer [...] que o povo pudera transferir esse direito de majestade a alguém? Contrariamente à opinião comumente admitida pelos juriconsultos, o direito de majestade (*ius majestatis*) não pode ser cedido, abandonado nem alienado, com nenhum pretexto, por aquele que é dele o proprietário. Trata-se de um direito indivisível, incomunicável, imprescritível, qualquer que seja a duração da usurpação. Esse direito de majestade foi estabelecido por todos aqueles que fazem parte do reino, e por cada um deles. São eles que o engendram: sem eles, ele não pode nem ser estabelecido nem mantido.”.

De fato, a ideia de a soberania ser dividida constitui um erro, mormente porque, para Rousseau (1978c, p. 45), carece de “[...] noções exatas sobre a autoridade soberana” e de por tomar “por partes dessa autoridade o que não passa de emanções [...]”.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu principio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo [...] Algumas vezes, confundem todas essas partes, e, outras vezes, separam-nas. (idem).

Nessa medida, defende Jean-Jacques Rousseau que a vontade geral não pode errar. O erro implicará uma soberania menos real e mais aparente. A vontade geral será sempre certa e naturalmente tendente à utilidade pública. Não pode a vontade geral errar exatamente por encontrar-se atrelada ao interesse comum — diferentemente da *vontade de todos*, que, de acordo com Rousseau (1978c, p. 47), tem por objetivo a defesa de interesse meramente privado, não passando mesmo de uma soma das vontades particulares ou soma das diferenças.

Enquanto a *vontade geral* é qualitativa e, portanto, genérica, a *vontade de todos* é meramente quantitativa, numérica — voltada, portanto, para os interesses egoístas. A primeira poderia ser chamada de a vontade do Estado e a segunda, a da sociedade. Nesta, os interesses

privados continuariam a envergar a guerra de todos contra todos. Mas no Estado legitimado pela vontade geral, não haveria espaço para fomentação e nutrição de lobos.

Para conhecer a verdadeira essência da vontade geral, a prudência de Rousseau reclama que o primado da liberdade individual seja respeitado, visto que, no Estado por ele imaginado, não pode haver a sociedade particular. Nesse novo Estado, cada cidadão só opina de acordo consigo mesmo, ou seja, com o “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”. Caso existam sociedades parciais, acrescenta Rousseau (1978c, p. 48) ser “[...] preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade [...] para que a vontade geral sempre se esclareça e não se engane o povo.”.

O fato de a soberania não poder errar e, por conseguinte, ter que ser necessária e universalmente²³ certa, não autoriza inferir que não possa existir o erro. O risco existirá, precisamente porque o direito se ocupa das relações humanas, cuja contingência lhe é inerente. Entretanto, no tratado rousseauiano, o poder absoluto concedido ao soberano em relação aos associados deve guardar certo equilíbrio e razoabilidade, na medida em que eles não perdem nem a liberdade nem a vida.

Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens. (ROUSSEAU, 1978c, p.48).

Compreende-se, assim, que, no contratualismo rousseauiano (1978c, p. 51), o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que possa parecer, não passa, nem pode passar, dos limites das convenções gerais, podendo cada homem dispor plenamente do que lhe foi deixado por elas, de tal sorte que o soberano jamais possa se arrogar no direito de onerar mais um cidadão do que outro; porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder já não seria mais competente. Os compromissos que ligam os associados ao tratado social decorrem de uma obrigatoriedade mútua, e, segundo Rousseau (1978c, 49) “[...] tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo.”.

Para o genebrino, o soberano conhece somente o corpo do Estado, sendo-lhe vedado distinguir os associados que o compõem, por entender que um ato de soberania não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo político com cada um dos seus membros. É exatamente no fato de o contrato ser comum a todos e de ter por

²³ Note-se que o termo “universalmente” se circunscreve a “[...] um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais.”. (ROUSSEAU, 1978c, p. 85).

objetivo o bem geral, e por garantia a força pública e o poder soberano, que Rousseau vê a convenção dotada de legitimidade, distributividade, utilidade e solidez. Para ele,

Enquanto os súditos estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante um. (Idem).

Segue-se, pois, que a lei legítima, irretorquível, motriz, ordenadora e coordenadora do corpo político no estado rousseauiano é a da *vontade geral*. É ela que conduz as forças estatais em conformidade com a finalidade visada pelos homens que concorreram para sua instituição: o bem estar geral e o bem comum. Para Rousseau (1978c, 118), a vontade geral “[...] se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido.”

Mas a ordem civil, porque engendrada pelo homem, está sujeita a paixões que podem levar a vontade geral ao fim. Esse fenômeno começa a se manifestar quando:

[...] o vínculo 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. 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 [...]. (ROUSSEAU, 1978c, 118).

Quando esse estado de coisas vem à tona, não significa dizer que a *vontade geral* esteja aniquilada ou corrompida. Para o genebrino, esse resíduo comum é sempre constante, imutável e puro — conquanto encontre-se submetido a vontades outras que tentam sobrepujar a *vontade geral*. Há de prevalecer, no seio dessas possibilidades, o bem geral, cuja vontade não perece, podendo apenas ser iludida, quando, por exemplo, o indivíduo “vende seu voto a peso de dinheiro”. Por isso que, no *Emílio*, Rousseau chega à conclusão de que a soberania tende a ser mais dominante conforme as opiniões da unanimidade tendem a se aproximar, fazendo reinar o comum assentimento das vontades dos contratantes.

Tendo os particulares se submetido apenas ao soberano e não passando a autoridade soberana da vontade geral, veremos como cada homem, ao obedecer ao soberano, só obedece a si mesmo e como somos mais livres no pacto social do que no estado de natureza. (ROUSSEAU, 2004, p. 682).

Assim como no contrato civil rousseauiano a *vontade geral* se nos apresenta como imperativo geral e abstrato, a lei dela forjada só poderá ter por objeto iguais características, privilegiando a generalidade dos destinatários, pois, segundo Rousseau (1978c, p. 54-55), “[...] não pode haver vontade geral visando objeto particular” uma vez que “[...] qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.”. Pertencer a este poder significa que o objeto da lei deve ser sempre geral, considerando “[...] os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular.”. No *Emílio*, esse cuidado de Jean-Jacques Rousseau é bastante acentuado:

Observamos que esse ato de associação contém um compromisso recíproco do público e dos particulares e cada indivíduo, estabelecendo contrato, por assim dizer, consigo mesmo, vê-se compromissado duplamente, como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano. [...] ninguém estando obrigado a respeitar os compromissos que tem só para consigo mesmo, a deliberação pública que pode constringer todos os súditos relativamente ao soberano, por causa das diferentes maneiras pelas quais cada um deles pode ser encarregado, não pode constringer o Estado com relação a si mesmo. De onde se vê que **não há nem pode haver outra lei fundamental propriamente dita além do pacto social.** (ROUSSEAU, 2004, p. 681) (grifo nosso).

Para Rousseau, a ideia de possibilidade, ou não, do justo, condicionada à situação social do contratante, é cláusula não escrita, porque, na vontade geral, o que prevalece é o harmonioso encontro do interesse comum e do bem estar geral dos pactuantes. Em seu contrato social, o primado da sociabilidade não é a desigualdade e sim a igualdade, não havendo, pois, falar em maximizar as oportunidades dos discriminados pelo Estado. O objeto da vontade geral há de ser, portanto, geral; em uma palavra: em vista do bem comum.

Que será finalmente uma lei? — enfaticamente, pergunta-se Rousseau (1978c, p. 54) no *Contrato social*, para em seguida dizer que a lei existe quando a vontade geral e seu objeto se encontram ordenados para generalidade. Nesses termos, a lei constitui uma declaração pública da vontade geral sobre um objeto de interesse comum. Segundo Ulhôa (1996, p. 101):

No capítulo IV da primeira versão do Contrato (Manuscrito de Genebra), fica clara essa dupla universalidade da lei: a universalidade da vontade que a dita e a universalidade do seu objeto (o bem comum). Isto nos permite entender o caráter restritivo do sentido da lei em Rousseau: não é a lei a declaração de uma vontade particular, ainda que sobre um objeto universal; tampouco o é uma declaração da vontade geral sobre um objeto de interesse particular [...]. (1996, p.101).

Quando o povo, consubstanciado na *vontade geral*, estatui algo para todos os associados só considera a si mesmo. Nessa linha, deve também seguir a relação estabelecida

entre a *vontade geral* e o *objeto*. Com isso Rousseau (1978c, p. 54) afirma a indivisibilidade da soberania, que “[...] será entre todo o objeto sob um ponto de vista e todo o objeto sob outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo.”.

Desse modo, a Lei poderá muito bem estatuir que haja 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; (Idem).

Logo, a matéria sobre a qual a *vontade geral* estatui só pode ter uma destinação geral. Sendo assim, não poderá a matéria estatuída ordenar um direito ou um bem da vida nomeando esse ou aquele membro da ordem social. A par da *generalidade* da vontade soberana dos contratantes, a finalidade enraizada no bem comum é também abstrata, impessoal ou imparcial, porque não pode considerar particularidades ou casuísmos,

[...] já que o soberano só pode agir através das vontades comuns e gerais, seus atos só devem igualmente ser objetos gerais e comuns; daí se segue que um particular não poderia ser lesado diretamente pelo soberano sem que todos o fossem, o que seria impossível, já que seria querer fazer mal a si mesmo. Assim, o contrato social não tem necessidade de outro fiador além da força pública, porque a lesão só pode vir dos particulares, e eles não estão, por isso, livres de seu compromisso, mas sim punidos por o terem violado. (ROUSSEAU, p. 681). (grifo nosso).

A lei ou a vontade geral tem que necessariamente comum a todos os cidadãos. É por essa peculiaridade que a liberdade também se realiza. Aludindo-se ao modo de ser de uma lei, diz Marcelo Caetano,²⁴ “[...] a generalidade da norma está na sua abstração, isto é, em ser formulada de tal modo que se não saiba quantas pessoas, nem quais, virão a ser abrangidas pelo seu comando”. De acordo com o *Emílio*:

[...] o pacto social é de uma natureza particular e própria somente a ele mesmo, na medida em que o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em bloco como soberano e com os particulares como súditos. Essa condição é causa de todo o engenho e de todo funcionamento da máquina política e sozinha torna legítimos, razoáveis e inofensivos compromissos que, sem isso, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos mais enormes abusos. (ROUSSEAU, 2004, p. 682). (grifo nosso).

A *vontade-geral* e o *objeto-geral* estão fundados no princípio da forma. Quer ele significar que a formulação constitutiva da vontade geral deve guardar a mesma justificativa para o caráter teleológico que encerra seu objeto. A lei que é forjada por todos os membros da

²⁴ Citado por Rubens Nogueira (1979, p. 214).

comunidade só gozará de legitimidade se a eles for destinada indiscriminadamente. O caráter qualitativo da *vontade geral* reclama que seus atos acessórios sigam a mesma sorte do ato originário.

Assim, os direitos e deveres emanados da vontade geral terão que ser direcionados a todo o corpo político constituinte; “[...] qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.”. Segue que o objeto da vontade geral só pode ser geral. Aquele que ordena — inclusive o soberano — sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não constituindo ato de soberania, mas de magistratura. (ROUSSEAU, 1978c, p. 55), com ofensa direta à isonomia dos direitos dos contratantes e, portanto, à própria liberdade.

O desejo de Rousseau é que a vontade geral goze de eficácia incondicionada, uma vez que os destinatários não podem ser individualizados. Portanto, é da primazia da vontade geral que seus efeitos sejam oponíveis a todos, isto é, a todo corpo político. Trata-se, pois, de efeito *erga omnes*.

Nessa dimensão, considerando que a matéria sobre a qual se estatui é geral (imperativo justificado pelo antecedente da vontade geral), ao legislador não restará alternativa senão vincular-se fielmente a tal diretriz, privilegiando sempre o *objeto geral* em detrimento do individual. É a esse encontro apodítico (vontade geral + objeto geral) que Rousseau chama de lei, sendo ela o instrumento da liberdade política do homem. Como diz Rousseau (2003a, p. 6) no *Tratado sobre a economia política*, a lei é “[...] a razão pública [...]”; ou ainda no *Contrato social*:

[...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob 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. Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. (ROUSSEAU, 1978c, p. 54).

De acordo com a interpretação de Pedro Novelli (2005, p. 349), “A lei é determinação da vontade livre e esse aspecto merece atenção mais detida na relação entre Hegel e Rousseau”. Para um e outro, diz Novelli, a lei é expressão da vontade universal:

O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Desse modo, a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua

íntima essência é antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade (Hegel..., apud, NOVELLI, 2005, p. 350).

Decorre daí que o legislador não pode desvencilhar-se desses dois binômios universais: vontade geral e objeto geral. Pelo que, para Rousseau, não há mais razão para perguntar se o príncipe está acima das leis, ou se a lei poderá ser injusta, vez que ninguém é injusto consigo mesmo; ou, também, como se pode ser livre e estar sujeito às leis, porquanto as leis não passam de registros das próprias vontades. (ROUSSEAU, 1978c, p. 55).

O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito [de legislar] incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. (ROUSSEAU, 1978c, p. 58).

Daí não hesitar Derathé (2009, p. 151) em afirmar que o exercício da soberania pertence ao povo: “Não somente não podemos dele subtraí-lo sem o seu consentimento, como também, mesmo se o quisesse, o povo não teria o direito de dele se despojar em benefício de quem quer que seja.”. Nesse sentido, Derathé (2009, p.152) cita o seguinte pensamento de Althusius, ao prefaciá-la sua *Política*:

Sustento que a propriedade e o usufruto desses direitos de majestade, para serem legítimos, devem retornar ao reino ou ao povo inteiro, de modo que este mesmo não possa, quando quiser, renunciar a esses direitos, transferi-los a algum outro ou aliená-los de alguma maneira qualquer, não mais do que não se pode comunicar a outrem a vida que se tem.

Lembra Derathé que Rousseau e Althusius estão de acordo quanto à soberania pertencer ao povo, não podendo dele ser subtraída. A subtração implicará a destruição da própria sociedade política, já que ambos sustentam que somente a soberania pode dar vida ao corpo político e que privar o povo de seus direitos inalienáveis equivale à dissolução do Estado.

A vontade geral ou a soberania é, pois, para Rousseau (2003a, p. 6), “[...] a autoridade suprema [...] que tem o direito de legislar.”. Assim como a vontade soberana não pode incorrer em erro, ou ser dividida, ou alienada, também não poderá ela ser representada ou delegada. A “[...] soberania pertence sólo al pueblo como cuerpo, en tanto que el gobierno es un mero organo qu tiene poderes delgados que se le pueden retirar o modificar según lo quiera la voluntad del pueblo”. (SABINE, 1945, p. 451).

No contrato social de Rousseau, a soberania implica pleno exercício da vontade particular e da vontade geral. A favor desse encontro volitivo soberano reside manifesto impedimento de sua delegação, já que a autêntica manifestação política se revela contrafeita a tal alienação de poderes a terceiros. Nessa medida, a vontade soberana é indisponível, imprescritível, inalienável. Transigi-lo em favor da representação ou da delegação, constitui cláusula não escrita, ou desistência tácita não autorizada pelo direito público de Rousseau (1978c, p. 106), já que, para ele:

No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto à do primeiro magistrado, pois **onde se encontra representado não mais existe o representante.** (grifo nosso).

Dessa impossibilidade de alienar ou delegar a soberania à deputação, o direito político pensado por Rousseau se apresenta mais receptível à idéia de uma democracia eletiva direta e menos a de democracia *representativa*.

Nesse contexto, revela-se improvável a possibilidade de o corpo legislativo representar a vontade geral, porque seus membros não passariam de meros “comissários” do povo. Aliás, essa também é a interpretação de Luiz Roberto Salinas Fortes (2007, p. 102), na obra *Rousseau: o bom selvagem*, ao fazer a seguinte declaração:

[...] a instituição parlamentar é um engodo e acaba por afastar ainda mais o povo do exercício da soberania, a seu ver inalienável e indivisível e, por conseguinte, não pode ser representada. A partir do momento que elege representantes o povo deixa de ser livre, já que seus representantes, dotados de poder decisório, acabarão invariavelmente por decidir em causa própria sob a aparência de estarem legislando em favor do povo.

Vê-se, pois, que o não *dar-se* da soberania à *representação* implica que a lei engendrada pela vontade geral caminha eficazmente não somente para garantia da liberdade, como também para mútua existência dos indivíduos e do Estado, pois que, para Rousseau (1978c, p. 110), “[...] no momento em que o povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe.”.

Do pressuposto de que somente a vontade geral, sintetizada na figura do legislador, pode constituir a verdadeira expressão da soberania e, por conseguinte, da liberdade, Rousseau oferece resistência frontal ao discurso de Thomas Hobbes, que tenta fazer vitoriosa a ideia de uma liberdade sob o fundamento da *representação* popular por um soberano (governante ou monarca). Para o genebrino, a proposição assim desenhada não satisfaz à

pretensão de existência de uma ordem jurídica socialmente legítima, precisamente porque a ideia de representação vai de encontro às formas de governo que privilegiam a participação popular eletiva. De fato, no *Leviatã*, pode-se encontrar a seguinte afirmativa:

[...] o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano), portanto o soberano é o único legislador. Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão [...]. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante [...]. Portanto a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as ações, o soberano permitiu. (HOBBS, 1979, p. 98, 130-131 e 162). (grifo nosso).

A insurgência rousseauiana a qualquer forma de *representação* ou *deputação* ou de alienação dos direitos políticos do cidadão tem como fundamento estrutural não só a impossibilidade de um indivíduo poder *representar* uma coletividade como também de as unidades “físicas” (cidadãos) e “morais” (Estado) se concentrarem, a um só tempo, no representante e/ou no monarca. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, Rousseau (1982, p. 213) fora enfático ao expressar sua insatisfação política com a representação:

Um dos maiores inconvenientes dos grandes Estados [...] é que o poder legislativo não pode mostrar-se por si mesmo e só pode agir por deputação. Isso tem o seu mal e o seu bem, mas o mal predomina. O Legislador em corpo é impossível de corromper, mas fácil de enganar. Seus Representantes são dificilmente enganados, mas facilmente corrompidos e ocorre raramente que não o sejam.

Para Rousseau, a deputação constitui o mal maior à liberdade, porque coloca em xeque a participação do povo e, por consequência, a própria liberdade política, notadamente no que tange à manifestação de suas convicções. Para ele, no ato de representar, “[...] não há movimentos opostos que se anulem reciprocamente [...]”, porque toda ação nela exercitada constitui manifestação externa unilateral, de modo totalitário e danoso à cidadania e à soberania. Somente da multilateralidade da ação experienciada pelos contratantes, sob o véu da vontade geral, é que a vontade dos indivíduos concorre para o bem comum.

Reportando-se à *representação* à luz da monarquia, diz Rousseau (1978c, p. 88-89) que “[...] não se pode imaginar qualquer espécie de constituição na qual um menor esforço produza ação mais considerável”, por entender que o interesse dos reis é o de ser absoluto, por acreditarem que o povo é fraco e miserável, além de nunca poder lhes oferecer qualquer resistência.

Rousseau (1978c, p.91) diz que, na monarquia, há certo distanciamento entre o *representante* (o príncipe) e o povo (o súdito), com a força de provocar ruptura na coesão estatal veiculada no contrato social por via da vontade geral. Daí duvidar o genebrino da possibilidade de um Estado ser bem governado por um único homem, por entender que tudo concorre para privar de justiça e de razão um homem elevado à posição de comandar os demais.

A hesitação rousseauiana sobre a representação parece justificar-se na medida em que, na vontade geral, há, no cidadão, um permitir-se a si mesmo em conjunto com outros cidadãos; um dar-se a si mesmo e aos seus pares uma contínua busca do bem comum; atos esses que parece não se configurarem no sistema representativo, onde o súdito não dispõe da faculdade do *dar-se a si mesmo*, mas apenas da obrigatoriedade de *dar-se a outrem*, seja esse outro uma pessoa física ou jurídica moralmente concentradora das vontades de si e dos seus comandados, como numa submissão eminentemente absolutista.

É importante não perder de vista a distinção entre o *dar-se*, na vontade geral, e o *dar-se*, na representação. Enquanto, no primeiro, o homem não se aliena politicamente, no segundo, esta afecção é manifesta, visto que, no *dar-se* sob a rubrica da *vontade geral*, há apenas um recurso retórico de Rousseau para exprimir a liberdade de o cidadão exercitar um ato ou uma ação que nunca se transfere a outrem, mas que nele permanece e concorre conjunta e plenamente com a ação volitiva de muitos, na perspectiva construtiva do objetivo político comum potencializado na lei.

No contrato social de Rousseau, o *dar-se a si mesmo* não guarda o sentido autêntico ou literal da locução filosófica *alienar-se*, pois não parece crível sua verificação quando sabido que o significado sintomático do ato de alienar-se consiste na perda ou no desligar-se da ação (política); ou, querendo, no ato de tornar alheia à própria ação, perdendo, por assim dizer, o movimento na ordem política.

Curioso notar a concepção hobbesiana (1979, p. 97) no sentido de que, pela *representação*, os indivíduos são livres e verdadeiros autores das coisas que o *representante* declara ou realiza em seu nome: “Dado que a multidão naturalmente não é *uma*, mas *muitos*, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o *representante diz ou faz em seu nome*.”. Para Rousseau, a ilação hobbesiana é manifestamente injustificada, precisamente porque, na submissão do súdito ao *Leviatã*, é falso que a vontade do homem exista. Ao delegar a vontade ao Deus mortal, a vontade que predomina é tão somente a do monarca ou do representante.

No contrato civil de Rousseau, diferentemente do de Hobbes, a liberdade é maximizada no seio da *autoridade* que dispõem os contratantes no concurso e materialização da vontade geral. Ao execrar o instituto da *representação*, o genebrino revela outro modo de ser da inalienabilidade da liberdade política, um vez que, com a vontade geral, os autores são os próprios cidadãos e neles residem não só o exercício da vontade particular e geral, como também o sentimento de pertença na construção e direção da administração pública, pois, “O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 55). É como se houvesse uma espécie de “autogestão coletiva”²⁵ dos cidadãos.

Em Rousseau, o corpo político legisla. A lei ou o direito que emana desse corpo não significa que se encontra acima dos homens, supondo-se um “ser superior” — como pretendia Max Stirner, ao propor riscar do seu vocabulário a palavra “direito” (SOUZA, 1993, p. 128). Na proposta rousseauiana, ao constituir o direito, as ações do homem constituem unidade que se revela no encontro harmonioso entre cidadania e soberania, que, para Reis (2009, p. 103), significa a auto representação da própria vontade.

Para ilustrar essa unidade, Rousseau (2003a, p. 6-7) se vale da seguinte analogia: “O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro [...]; os cidadãos são o corpo e os membros, que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe.”. E a “[...] vida desses dois corpos” — Estado e cidadão — “[...] é o *eu* comum ao conjunto, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as suas partes.”.

Não seria temeroso dizer que no encontro dessas vontades, o homem do contrato social rousseauiano goza da qualidade da ubiquidade, porque nele se concentra, no tempo e espaço, o concreto (o cidadão) e o abstrato (o Estado). Daí perguntar Rousseau (1978c, p. 7): “Que acontece se cessa essa comunicação, se a unidade formal desaparece, se as partes contíguas só têm em comum a vizinhança física?”. Rousseau não vacila em proceder à seguinte resposta: “O homem está morto, o Estado se dissolve.”.

Segue-se assim que, no direito político cogitado por Rousseau, o indivíduo dispõe do livre direito de manifestar uma ação “*por autoridade*” e não “*feito por autoridade*”²⁶ de outrem — como comumente sucede na representação, que, Hobbes significa como o ato do representante (ator) se investir de supostos poderes outorgados pelo súdito (autor).

²⁵ Cf.: (2012, p. 85).

²⁶ As locuções “por autoridade” e “feito por autoridade” são analisadas por Thomas Hobbes no *Leviatã* (1979, p. 96, Os Pensadores).

No contrato social rousseauiano, a ação dos contratantes ocorre *por autoridade* própria. Carece de legitimidade a ação *feita por autoridade*, exatamente por alijar do homem a propriedade de suas ações, tornando-o possesso do representante, alienando-se, pois. Assim, não é na ação *por autoridade* e sim na *feita por autoridade* que o fenômeno da alienação da liberdade se revela sempre presente.

A ação agitada *por autoridade* da vontade particular e da vontade geral implica complementariedade e, por conseguinte, inalienabilidade do direito à liberdade de participação eletiva nas deliberações populares em proveito do bem comum. Outra, aliás, não é a inferência de Ernst Cassirer (1997, p. 346) em torno desta temática:

Para que uma autoridade possua [...] valor é necessário que os indivíduos submetam-se a ela e não que ela submeta os indivíduos. Tal é a forma de autoridade que o contrato social de Rousseau quer assegurar, são essas as regras fundamentais que ele quer elaborar.

Logo, no contrato civil rousseauiano, o alienar-se do indivíduo ao Estado é mais aparente do que real, notadamente porque a *autoridade* nele cogitada não lhe pertence exclusivamente, mas em comunhão com o Estado, fundindo-se em um só corpo soberano. A *autoridade*, aí, já não é unilateral, como no pacto hobbesiano, mas bilateral. Nesse projeto contratual civil é do cidadão a ação de criar os ferros que regerão a própria conduta na sociedade. Nisso, registre-se, é que reside sua autoridade e autonomia. Sendo assim, não seria mesmo razoável alguém desejar ou puder obrar um ordenamento político que cerceasse a própria liberdade.

Não parece justo o homem ter de abrir mão da liberdade; ou igualmente aliená-la por convenção ou por instituição humana, vendendo bens essenciais à natureza, “[...] tais como a vida, a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se [...].” (ROUSSEAU, 1978b, p. 274-275).

Para Rousseau, com a degradação da liberdade, degrada-se o ser, e a destituição da vida, anula-se quanto existe em si próprio, e como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço. Nesse contexto, filósofa Robert Derathé (2009, p. 535) que “[...] a liberdade é um direito natural do homem, e é da essência de tal direito ser inalienável”, pois que:

[...] sem a liberdade, a vida mesma não tem mais preço para o homem. Assim, de qualquer maneira que consideremos a questão, chegamos a essa conclusão, de que a liberdade é um direito inalienável ao qual o homem não pode renunciar por nenhum preço, nem sob qualquer que seja o pretexto. (Idem).

Ainda conforme Derathé (2009, p. 536), “[...] um povo que recusa exercer por si mesmo a soberania perde com essa renúncia sua qualidade de povo”. Assim, se a soberania não pode ser alienada, é porque a liberdade é — ela mesma — um direito inalienável. Tem-se, por conseguinte, que o exercício da soberania pelo povo é condição da liberdade dos cidadãos. Na concepção de Rousseau, não é mais permitido a um povo alienar a soberania do que seria permitido a um homem alienar sua liberdade.

Não se pode cansar de seguir os precisos e oportunos estudos de Robert Derathé acerca da inalienabilidade da liberdade do homem no direito político de Rousseau. Eis a síntese que aqui segue transcrita *ipsis litteris*, porquanto consentânea com a hipótese que se vem defendendo ao longo deste esforço filosófico:

Vê-se aqui todo o partido que Rousseau pôde tirar da idéia de um direito inalienável, pois se trata na realidade de uma noção que outros pensadores formularam antes dele. Citamos acima o texto dos Princípios do direito natural, em que Burlamaqui mostra que existem direitos aos quais não é permitido renunciar sem reservas. Por sua vez, no Ensaio acerca do governo civil, Locke contesta a legitimidade da escravidão, afirmando que um homem não tem mais direito de despojar-se de sua liberdade do que teria de tirar-se a vida. Enfim, o próprio Hobbes declara no Leviatã que “nem todos os direitos são alienáveis”. Para ele, trata-se de uma convenção absurda, logo, nula, engajarmo-nos em não resistir àqueles que quisessem nos levar à morte ou infringir-nos de uma pena corporal. Tal promessa, impossível de ser cumprida, repugna à natureza dos pactos. Do mesmo modo, para Rousseau, não é possível que um homem engaje em renunciar à sua liberdade em benefício de quem quer que seja. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem e acarreta nulidade do engajamento. Rousseau lembrou-se, então, da argumentação tão precisa do Leviatã, e aplica à liberdade o que Hobbes diz do direito de proteger seu corpo e de defender sua liberdade. (DERATHÉ, 2009, p. 539). (grifo nosso).

Eis a exceção da verdade (*exceptio veritatis*) que o presente estudo toma de empréstimo de Derathé para continuar acreditando que a administração pública teorizada e proposta pelo *Contrato social* de Rousseau não aliena a liberdade do homem.

Rousseau insiste que é possível um genuíno contrato social capaz de preservar a liberdade dos homens e, assim, sua humanidade. Em troca de sua liberdade natural, eles devem receber uma liberdade melhor, ou seja, uma liberdade política, já que, para ele (1978c, p. 37) liberdade é “[...] a obediência à lei que se estatuiu a si mesma [...].” Logo, o sujeitar-se do homem à lei que ele outorga a si não constitui mais um grilhão, e sim liberdade, porque no ato de da vida à lei e sujeitar-se a ela, o homem não obedece a ninguém senão a si mesmo. Nisso consiste a autonomia, a independência, enfim, a liberdade política.

Nesse sentido, liberdade política e autonomia se confundem, porque ambas guardam a mesma significação, a saber: o agir de acordo com a lei que se cria e se impõe a si mesmo. Assim, tanto o agir de modo incondicional ou autônomo, como o fazê-lo mediante a máxima

que se impõe a si, ou mediante a vontade geral (máxima universalizada) que se impõe a todos, quer significar a mesma coisa no direito político de Rousseau.

[...] 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 de 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, 1997, p. 346-348). (grifo nosso).

Mas, como pode a obediência a uma lei ser compatível com a liberdade? — pergunta-se Michel J. Sandel (2012, p.158), em sua renomada obra *Justiça — o que é fazer a coisa certa*. E eis como ele responde:

Dever e autonomia só caminham juntos em um caso especial — quando sou o autor da lei à qual tenho o dever de obedecer. Minha dignidade como pessoa livre não consiste em submeter-me à lei moral, mas em ser o seu autor “dessa mesma lei (...) e subordinar-me a ela apenas nessa situação”. Quando obedecemos ao imperativo categórico, obedecemos a uma lei que escolhemos. “A dignidade do homem consiste precisamente em sua capacidade de criar leis universais, embora apenas sob a condição de estar, ele também, sujeito às leis que criou.”. (grifo nosso).

Tem-se que o homem que observa o cumprimento da lei por ele produzida sob o engenho da vontade geral, no lugar de se alienar, liberta-se politicamente, revelando-se inteiramente autônomo no trato dos bens e das coisas públicas. E essa vontade geral, que, para Rousseau (2003a, p. 7), “[...] tende sempre à preservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes, é que é a fonte das leis”, fonte pautada, por sua vez, “[...] na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado”, pois, conforme adverte Matthew Simpson (2007, p.126), em *Compreender Rousseau*, o critério para liberdade é saber se uma ação está ou não respeitando a lei que a pessoa estabeleceu para si mesma.

Se for este o caso, então o ato será *autônomo de acordo* com a definição de Rousseau, já que, na teoria da liberdade moral deste filósofo, ser livre somente pode ser compreendido no sentido de ser autônomo, não tendo nada a ver com o sentir livre. Isso porque a autonomia é definida pelo respeito à lei que a pessoa estabeleceu como forma de autolegislação. Portanto, o dever que o homem impõe a si mesmo para o cumprimento de uma lei ou direito por ele produzidos é autonomia. É mais que autonomia legislativa: é liberdade.

Nesse quadrante, é como se o indivíduo e o Estado constituíssem uma unidade, cuja autoridade se legitima na prática libertadora de legislar e de autogovernar-se, pois, de acordo com a interpretação de Fortes (2007, p.97), “[...] a ideia de autolegislação contrapõe-se à noção de heteronomia, condição em que a vontade é determinada por algo que é exterior”, como parece suceder com a representação no pacto hobbesiano, onde a ideia de alienabilidade da liberdade política parece presente, haja vista a presença de determinações externas — como a obediências às leis positivas oriundas do monarca.

A lei que ordena e ao mesmo tempo liberta o cidadão, é, no contrato rousseauiano, produto não só da concorrência da vontade particular e da vontade geral, como também do amálgama entre o cidadão e o Estado. Nessa esteira inter-relacional, forma-se uma unidade material e abstrata de tal envergadura que a afirmação do ente coletivo se revela necessária e verdadeiramente dependente da *autonomia* do cidadão legislador — principal responsável pela primazia da liberdade germinada no e pelo contrato social. No contrato social de Rousseau, o imperativo é a totalidade. Mas...

[...] no pudiendo constituir una totalidad sino en composición con outros seres igualmente fragmentários, pierde toda posibilidad de independência; no és más un organismo capaz de autonomía, inclusive en la unión armónica con otros, sino un simple *miembro*, que vivi y funciona sólo en cuanto parte de un organismo complejo, dependiente en todo del organismo total y de los otros miembros que lo componen. (MOLDOLFO, 1962, p. 48).

Em *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*, Reis (2009, p.107) não vacila na filosofia de que o encontro entre opiniões e vontades de cada um dos membros do corpo político “[...] emerge da responsabilidade de cada um consigo mesmo e com o corpo coletivo, do qual se sabem parte inseparável.”. Sob a luz dessa racionalidade, condições de possibilidade se inclinam positivamente para que se autorize a dizer que, no direito político de Rousseau, onde se lê “Estado”, pode-se ler “cidadão”, e onde se lê “cidadão”, pode-se ler “Estado”, porque um só pode ser o que o outro for.

A partir da concepção de que o homem é considerado livre para concertar as cláusulas disciplinadoras da cidadania e sublimar a soberania entranhada na vontade geral, a forma de governo eleita pelo poder soberano só será necessária e moralmente justa e eficaz se tocada pela inalienabilidade do exercício democrático em prol da garantia das liberdades individuais e coletivas. Vale aqui a citação que Pedro Novelli (2005, p. 350) faz de Hegel:

O homem é livre. Essa é a natureza substancial dos homens, e ela não será negada no estado, mas somente na ação que se efetiva. A liberdade da natureza não é o

campo real da liberdade, mas somente no estado onde ela tem sua efetivação autêntica.

Na esteira desse sentimento libertário, o ente coletivo rousseauiano ganha legitimidade na medida dos reflexos, dos sentimentos, das ações e das vontades dos indivíduos. Pois é do da soma qualitativa das vontades individuais que o Estado ganha vida. Afinal, não se poderia falar em criatura sem apontar seu criador, pois, conforme dita Rousseau (2005, p. 193) nos *Fragments sobre Deus e sobre a Revelação*, isso significa “[...] um raciocínio simples e claro em si mesmo, ao passo que nos seria impossível conceber como alguma coisa poderia ser produzida pelo nada.”.

Por mais paradoxal que possa parecer é do homem que cuida Rousseau no seu *Contrato social*. Mas não do homem onde a vontade, a ação, o interesse ou o direito subjetivo sejam escravos das próprias inépcias; mas, ao contrário, do homem artífice, autoral, enfim do homem que se movimenta; do homem que não se *dá* nem se *vende*; do homem que não aliena seu desejo, seu interesse, sua vontade, sua autoridade; enfim, do homem que não aliena a autonomia política.

O homem do contrato social rousseauiano é aquele que dispõe da cognição de reter em seu poder toda ação livre, porque é esse agir livremente que o impulsiona para prática política. Com a racionalidade de seus sentimentos, esse homem é forjado para a formação de um ser coletivo cuja concretude se revelará justa e legítima na medida em que o ser artificial criado não se torne senhor das vontades particulares. O senhorio — pretensamente aí existente — seria de mão dupla, pois o senhor do Estado seria, nada mais nada menos, que o próprio homem; e o senhor deste, o Estado. O que vale dizer que, na autoridade do cidadão do contrato social de Rousseau, não há espaço para a relação senhor-escravo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta incursão sobre o direito político rousseauiano, percebeu-se um jusnaturalismo radicado nos princípios ou sentimentos inatos, imutáveis, necessários e universais residentes no próprio homem, como o amor de si e a piedade. Contudo, na prática, tais princípios dever ser adequados à situação histórica de cada povo. Assim estruturado na esfera política, o homem passa a constituir o meio e o fim na formulação de uma regra de administração pública legitimada pela intransigente defesa da inalienabilidade da liberdade e, portanto, da própria existência humana.

Mas esse direito político assim idealizado não teve por objeto a regulação das relações entre os homens, atribuindo a cada um a proporção equivalente; tampouco se restringiu aos fatos perceptíveis na sociedade; muito menos se caracterizou por um complexo de leis previamente dadas, impostas e dissociadas do ideal de justiça; também não como um conjunto de julgamentos reiterados por um magistrado ou tribunal (jurisprudência); e, igualmente, como uma proposta orgânica voltada para estabelecer o direito pelo fato ou pela força.

Ao contrário desses modos de o direito se revelar, o direito político rousseauiano representa uma escala fundamental de sentimentos ou princípios naturais entranhados no próprio homem; uma escala edificada na imanência do próprio homem; uma escala cujos princípios são capazes de forjar um contrato social onde as cláusulas somente podem emergir de um legislador coletivo, isto é, do concurso das vontades particulares no espaço público deliberativo para disciplinar as relações fundamentais entre o cidadão e o Estado.

Com essa primazia, valorização e imbricação da cidadania com a soberania, o direito político pensado por Rousseau se revelou autêntico, sobretudo por refutar os vícios de filósofos e juristas que insistiam em transformar o efeito em causa — como que colocando no lugar do direito, a força, e da liberdade, a escravidão, sendo esta sob o mote de um suposto direito de conquista ou de matar em função da guerra: subversões da ordem que, para Rousseau, não passavam de racionalidades absurdas.

Acreditava Rousseau que esses engenhos não passavam de falsas fontes jurídicas assentadas no equívoco de jurisconsultos e filósofos que insistiam em tomar como estado de natureza originário um estado de sociedade de fato ou estado de natureza caído, corrompido, domesticado, desnaturalizado ou alienado pela guerra de todos contra todos, onde a vida social se revelava violenta, pobre, solitária, individual, egoísta — afecções negativas que já

não podiam subsistir no verdadeiro estado de sociedade civil, uma vez que as ações políticas naquele estado de sociedade gendarme e indisfarçavelmente depravado já não eram da vontade do homem-cidadão senão da vontade do monarca, onde a primazia não era a liberdade, mas a vendabilidade ou alienabilidade da vontade e da ação.

Na tentativa de sustentar a formulação de um direito público onde a liberdade política não pudesse ser alienada, Rousseau voltou sua atenção sobre a natureza do homem no estado embrionário em que vivia, fazendo observar a existência de uma liberdade natural, que, com a passagem para o estado civil, fora submetida a um processo de desnaturação e aperfeiçoamento.

Com o jusnaturalismo rousseauiano, surge uma nova concepção de estado de natureza, onde, para ele, esse estágio pré-social em que se encontrava o homem não passava de uma construção imaginária, hipotética ou metafórica; de um estado sem temporalidade e espacialidade; de um estado anistórico; de um recurso lógico; de uma hipótese genética sobre a natureza essencial do homem, mas que dessa virtualidade se valeu para compreender e tentar solucionar a problemática por que o homem passava na sociabilidade hostilizada nos dois *Discursos*.

Nesse volver, constatou-se que o homem nascera livre e, encontrando-se abandonado de si, isolado, apartado, distanciado e independente do império de qualquer outro semelhante, não poderia se sujeitar, senão aos próprios instintos. A investigação da noção de liberdade física ou natural revelou haver uma igualdade entre os homens, onde a mera diferença de idade, saúde, força do corpo, não seriam suficientes para tornar um dependente do outro, visto que, no estado natural, a liberdade implicava a simples entrega aos próprios movimentos; ao simples viver sob a força dos instintos, sendo o homem inteiramente imprudente, porquanto nada previa ou antecipava pelo espírito: o viver era uma distensão cuja alma se entregava tão somente aos sentimentos ou necessidades da existência, sem qualquer preocupação com o devir.

O conhecimento da liberdade física possibilitou a Rousseau postular uma liberdade política onde o homem pudesse continuar livre, dependendo apenas de uma convenção instituída ou minimamente autorizada pelo consentimento voluntário com outros homens. Falava ele então da liberdade moral ou política, que, no seu entender, constituiria a verdadeira liberdade do homem, porque, com ela, passaria a gozar da faculdade ou do poder subjetivo de ceder, ou não, às normas de conduta socialmente existentes, sendo, portanto, sempre senhor da potência e da atualização da liberdade; de autodeterminar, observar e cumprir as regras políticas que ele estatui a si mesmo, com o benefício de universalizar as máximas.

Com a noção de liberdade política, Rousseau parece ter resolvido um problema central da sociabilidade por ele criticada nos dois *Discursos*, a saber: como o homem pode ser livre submetendo às leis? A resposta? Simples: sendo o autor das leis que estatui para si.

O exame dessas liberdades permitiu compreender que a transição do estado de natureza para o estado civil determinara ao homem a substituição de uma conduta instintiva por outra chamada moral, levando-o a valorizar as determinações internas (sentimentos ou princípios inatos) em detrimento das determinações externas. Distanciando-se do isolamento em que se encontrava no estado de natureza, o homem selvagem passara a lançar seu olhar sobre seus pares e, no comparar-se a eles, a alimentar o sentimento de ser o primeiro, de ser o melhor. No seio da sociabilidade depravada, passa a exercitar o amor próprio e a valorar a estima pública.

Da tensão entre o amor de si e o amor próprio, Rousseau sentiu a necessidade de encontrar uma forma de associação legítima capaz de defender e proteger a liberdade do homem, onde, unindo-se aos seus semelhantes, só obedecesse, contudo, a si mesmo. Ao amor de si, Rousseau ajunta outra paixão primária: a piedade — sentimento cuja singularidade reside em inspirar o homem à repugnância natural de ver seu semelhante sofrer ou perecer, constituindo ela, em conjunto com o amor de si, outra chave natural para formulação de um ordenamento moral legítimo capaz de forjar, por via convencional, o bem comum.

Mas se, na passagem do estado natural para o civil, os estudos apontaram para o fenômeno da desnaturação do homem com a conseqüente perda da sua liberdade física, esses mesmos estudos parecem não autorizar a constatação de que o direito político concebido por Rousseau tenha concorrido para a alienação da liberdade moral ou política. Isso precisamente porque, ao defender a alienação sem reservas, enquanto condição para o êxito de sua regra de administração legítima e segura, ele não deixou escapar que renunciar à liberdade seria o mesmo que renunciar à qualidade de homem e à própria vida.

A destituição voluntária da liberdade significava para o genebrino a exclusão da moralidade das ações, dos direitos da humanidade e, por conseguinte, da própria existência do homem — da vida. A renúncia não era a solução, já que tal atitude não se compadecia com a natureza do homem. Renunciar a liberdade revelaria disposição contrária ao direito político concebido pelo genebrino, precisamente porque o dar-se a alguém ou a algo revelaria renúncia não só da liberdade, como também da própria vida.

Nesse horizonte, a liberdade detém um caráter eminentemente inalienável. Com o conceito de alienação (“dar ou vender”), tornou-se razoavelmente defensável a interpretação no sentido de que a liberdade política, sob o imperativo da lei que o homem impõe a si

mesmo, significou um contraponto revolucionário à concepção jurídico-constitucional vigente, que insistia na insensibilidade ao ideal de um Estado mantenedor da liberdade.

Com essas proposições, parece perder força a pretensão de se atribuir à teoria política de Rousseau a iniciativa, a manutenção ou a concorrência para alienação (dação, venda, ou perda) da liberdade política, visto que a unidade de sua obra não comunga com outro objetivo senão o projeto de uma administração pública onde os homens obtivessem vantagens políticas com o mútuo consentimento das vontades particulares na formação do contrato civil.

Rousseau deixou claro no *Contrato social* que a liberdade não poderia ser dada, vendida ou alienada, mas, ao contrário, resgatada e protegida de tal forma que a garantia da *isonomia* (igualdade de direitos e deveres) e da *isegoria* (igualdade no uso da voz ou da palavra, enfim, da opinião no espaço público deliberativo) constituísse a solidez da soberania e a perfeição da cidadania.

Essas duas propriedades do contrato civil rousseauiano são valorizados a partir da integração do homem ao Estado. Nesse integrar-se, por assim dizer, o homem desaparece sem qualquer ressalva possível, exceto a da própria liberdade política, porquanto o integrar-se no Estado já não pode ser confundido com o entregar-se a ele, alienando a vontade, a consciência e ação políticas. No seio dessa integração (homem-homem; homem-Estado) continua uma unidade comum, ou melhor: uma comunidade.

Notou-se, com Rousseau, que a venda, enquanto propriedade da alienação, não se circunscreveria apenas ao âmbito da natureza. O dinheiro e a riqueza significavam a principal responsabilidade pela alienabilidade ou vendabilidade do homem, precisamente por tentar transformá-lo num mercenário — como se ele pudesse alienar-se, vendendo-se a si mesmo.

Vender a liberdade significava autorizar a degradação do homem, ensejando a nulidade de tudo quanto existe em si próprio, porque nenhum bem temporal poderia dispensar-se dela. Entregar a liberdade seria o mesmo que concorrer para usurpação da condição de homem, ou admitir a absurda hipótese de que o homem pudesse ser vendido ou negociado no mercado, como se mercadoria fosse, transformando a liberdade em escravidão. Para Rousseau, vender a liberdade seria o mesmo que perder a condição de detentor de coisas para nelas se transformar e ser objeto de compra-e-venda, o que implicaria manifesta perda da própria identidade humana.

Em vista dessas perspectivas, viu-se, no *Contrato social*, que a noção de alienação exposta por Rousseau revelou a seguinte tríade: o dar-se completamente de cada um, revela condição isonômica de todos os contratantes, pelo que nenhum associado se interessaria por torná-la onerosa para os demais; o dar-se de cada um a todos era o mesmo que não se dar a

ninguém; e que, não existindo um associado sobre o qual se adquira o mesmo direito que concede a si mesmo, se ganha o equivalente de tudo que se perde, e a maior força para conservar o que se tem.

A análise da proposição “alienação sem reservas” exigiu do presente estudo certa cautela, para que não tivesse por certo que, diferentemente de sua pretensão, o homem tivesse que deixar de ser senhor de si mesmo, abandonando-se, transformando-se em outro ser; deixando seu “eu particular” em favor de um “eu comum” absolutista. Isso porque, onde a liberdade já não se encontrava na esfera dos direitos fundamentais do homem, nada então esse homem detinha em seu poder para ser alienado (vendido, trocado ou dado em contrapartida), visto que, para Rousseau, as primeiras regras de justiça nascem da propriedade, pelo que, para dar a cada o que é seu seria preciso que cada um possuísse algo para permutar.

Ainda nessa esteira, registrou-se que no processo de desnaturação por que passara o homem selvagem, a reciprocidade de direitos e obrigações entre os contratantes se fez presente de algum modo, pois que, para aquisição da liberdade civil, tivera que alienar a liberdade natural.

No entanto, no direito político formulado por Rousseau visando a fundação da verdadeira república, o homem já se encontrava domesticado, policiado, socializado e desprovido de liberdade política, pelo que já não era mais possível a exigência de qualquer contrapartida; não sendo mesmo razoável pensar em contrapartidas recíprocas onde uma das partes (os súditos) se encontrava desprovido do exercício de direitos e da posse de bens; e, por conseguinte, não podendo nada oferecer em troca.

Assim, onde o caráter da bilateralidade ou reciprocidade não se encontrava, abusiva seria a exigência de contrapartidas. Onde não havia liberdade política, não poderia Rousseau conjecturar sobre a venda, a dação ou a troca de um bem que não mais existia. Por tudo isso, coube-lhe então postular a aquisição ou a reaquisição de bens da vida comuns e inalienáveis ao homem, como a igualdade e a liberdade.

Embora a desnaturação do homem constituísse um processo contínuo desde que ingressou na sociabilidade, parece desarrazoado concluir que o direito desejado por Rousseau tivesse concorrido para qualquer processo de alienação de sua liberdade política. Ao contrário, sua filosofia visou exatamente fazer emergir um direito político que resgatasse um valor da vida há muito divorciado do patrimônio humano: a liberdade. Resgatá-la significava exercitar a faculdade de opinar a partir dos próprios costumes, precisamente por representar o impulso matricial de uma nova ordem política normativa — máxima valorizada pelo encontro

de duas vontades: a particular e a geral, enquanto abertura para um movimento político autônomo e germinal de uma ordem social legítima.

Com esse movimento, o homem passa a gozar do direito de ser autor de uma nova ordem social. E é somente nesta hipótese que Rousseau admite a possibilidade de o homem ter um senhor. Para ele, esse “senhor” seria as leis que o homem estatui para si mesmo, visto que somente por esse modo poderia ser efetivamente livre nas sociedades presentes e futuras.

A liberdade política do homem dependia, assim, do vigor e da autoridade de um direito político enraizado numa vontade geral que sintetizasse o interesse comum. Rousseau teve essa sensibilidade ao propor uma regra de administração onde o homem pudesse continuar soberanamente livre. Em seu contrato civil, a vontade geral (que não se confundia com a vontade de todos) constitui a pedra angular da liberdade política. Vontade geral que não pode ser representada, dividida ou alienada. Em nome da garantia da igualdade e da liberdade políticas, a vontade geral não se bastava em si mesma: imprescindível que seu objeto também fosse geral, privilegiando, por assim dizer, a todos os cidadãos, já que, para o genebrino, não poderia haver vontade geral visando objeto particular.

O método era então o princípio da generalidade, na formação e nos efeitos, da lei. Anotou-se, então, que o conceito de lei em Rousseau nascera do fato de a vontade e o objeto serem necessariamente gerais. A lei era então identificada como uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum. A lei passa a constituir a universalização das máximas particulares; ou, de outro modo, a norma política passa a ser germinada pelo conjunto das normas morais individuais. Ou, querendo, a carta política constituída pela vontade geral passa a ter um fundamento moral entranhado na natureza do homem. Assim, não seria desarrazoado dizer que o direito rousseauiano — malgrado o escatologismo político, isto é, a perfeição política — signifique uma regra de administração verdadeiramente legítima, por ser indestrutível, imutável, necessária e por destinar-se ao bem comum.

Notou-se ainda que a vontade geral, enquanto expressão do poder soberano, não pode ser delegada. No momento em que o povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe. Sem a delegação da vontade, o cidadão passa a deter o privilégio de ser o verdadeiro depositário da autoridade política, constituindo com o Estado uma só pessoa (físico-abstrata), cuja autonomia se revela na prática libertadora de fazer surgir uma lei à qual obedecerá.

Diante de tudo quanto exposto nesta incursão, resultou fortalecida a hipótese de que o direito político idealizado por Rousseau não concorrera para a alienabilidade da liberdade do homem. Ao contrário. Com o novo ajuste fundamental, se os abusos não tornassem sua

situação frequentemente pior, os contratantes passariam a gozar de situação jurídica comum benfazeja e mais vantajosa, por lhes proporcionar uma sociabilidade onde os chamados bens inalienáveis (liberdade, vida...) pudessem, de fato e de direito, não só ser recuperados, mantidos e respeitados, como também ampliados e continuamente exercitados sobre pilares naturais.

O ponto nuclear e autêntico do contrato social ou do direito político rousseauiano reside exatamente no fato de o homem manter-se livre sujeitando-se à lei que estatui para si mesmo. E é exatamente por essa proposição paradoxal que a inalienabilidade da liberdade política do homem se concretiza, perdendo, assim, a opacidade das sociedades existentes.

Com a convenção social vislumbrada por Rousseau, o homem parece abandonar um modo de vida pautado nos vícios e desigualdades sociais; prejudiciais às virtudes e à igualdade e liberdade políticas, por outro melhor e mais seguro, sem, contudo, ter que se dar, vender ou alienar a moral (a vontade) e sua força (ação). Nessa nova ordem política, o homem já não precisa despojar-se da propriedade da manifestação volitiva e dos movimentos políticos na sociabilidade; tampouco transferir a autoridade, a identidade, ou a autonomia a terceiros — sejam eles do mundo temporal ou espiritual.

A partir das perspectivas encontradas no contrato social rousseauiano, o sentimento inicial de que a liberdade política do homem é inegociável e, portanto, inalienável, parece ganhar mais legitimidade. Com efeito, na escala de princípios fundamentais para balizamento das relações entre o cidadão e o Estado, ao primeiro já não é dado renunciar, dar, vender ou alienar a própria liberdade, especialmente porque, enquanto indivíduo, ele participa direta e livremente de duas grandezas políticas complementares entre si: a cidadania e a soberania.

Na esteira desses múltiplos aspectos, parece que o direito político estruturado por Rousseau assegura ao homem não só a capacidade jurídico-legislativa de ter e/ou exercer direitos e deveres e contrair obrigações na esfera política, como também a condição de ser senhor e possuidor de bens inalienáveis, como a liberdade e a vida.

Talvez por isso Rousseau, no lugar de assemelhar seu ordenamento político ao *Leviatã* de Hobbes, tenha preferido assemelhá-lo ao homem. Neste — e não no monstro —, o poder soberano é como o coração, podendo por ele (filosoficamente) ser representado já que constitui o *locus* dos sentimentos; e as leis e costumes, o cérebro — sede reflexiva, volitiva e sensorial (*locus* dos juízes e governantes); a agricultura, a indústria e o comércio, enquanto fontes de nutrição e vida, pela boca e o estômago; o sangue, as finanças públicas; o corpo e membros, os cidadãos que dão movimento, vida e trabalho.

Nesse horizonte, tem-se que Rousseau soube detectar as mazelas do homem nas sociedades caídas e repudiar todo mecanismo que lhe furtasse a identidade “artificial”, ou seja, a condição de agente plasmático e construtor de sua própria realidade política. É exatamente contra todo esforço de vendabilidade e de alienabilidade do físico e/ou do espírito da liberdade do homem que Rousseau se posicionou filosófica e politicamente. Logo, seu ordenamento político não poderia implicar para o homem perda da liberdade, mas a oportunidade de perspectivas de conteúdo moral capaz de forjá-lo a lidar com os grilhões sociais em prol de uma administração política comum benfazeja.

Caminhando para as derradeiras palavras deste trabalho, a lição que se extrai da filosofia política de Rousseau é a de que a boa vivência humana na sociabilidade está diretamente implicada com a sujeição do homem a convenções que ele livremente se outorga em vista do bem comum.

Para além dessa significação, parece que o direito político e a liberdade não constituiriam uma mentira ou uma aparência, mas, bem entendidos, uma realidade factível desde que o filósofo franco-suíço repousara a vista sobre o último exemplar do *Mercur de France*, quando tomava o caminho de Vincennes para visitar um amigo iluminista que se encontrava encarcerado, e, por assim dizer, tratado numa Torre como um quadrúpede domesticado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado; 2ª ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1978c (Coleção os Pensadores).

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral* – Org. MARQUES, José Oscar de Almeida. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Carta a d'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira; apresentação e introdução de L. F. Franklin de Matos. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. (Coleção Repertórios).

_____. *Confissões*. Tradução Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru (SP): Edipro, 2008.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, apresentação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado; 2ª ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1978b (Coleção os Pensadores).

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado; 2ª ed.; São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Coleção os Pensadores).

_____. *Émile e Sophie ou os solitários*; tradução Françoise Galler. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, – 3ª ed., 2004.

_____. *Extrato e Julgamento do Projeto de Paz perpétua de Abbé de Saint-Pierre*. In: Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003 d.

_____. *Fragmentos sobre a guerra*. In: Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003c.

_____. *Júlia ou a Nova Heloisa*. Tradução e introdução de Fulvia Moretto. São Paulo-Campinas: Hucitec / Editora da Unicamp, 1994.

_____. *Manuscrito de Genebra*. In Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003e.

_____. *O estado de guerra nascido do estado social*. In: Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003b.

_____. *Projeto de Constituição para Córsega*. In: Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003f.

_____. *Textos autobiográficos e outros escritos*. Tradução Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Tratado sobre a economia política*. In: Rousseau e as relações internacionais; prefácio: Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003 a.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABRÃO, Bernadette Siqueira. *A história da filosofia*. São Paulo: 2004. (Os Pensadores)
AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Política*. Tradução do grego por Therezinha Monteiro Deutsche Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).

BECKER, Evaldo. *Apresentação dos princípios do direito da guerra e dos fragmentos sobre a guerra de Rousseau*. Marília: Trans/Form/Ação, v.34, n.1, p.153, 2011.

BERLIN, Isaiah. *La traición de la libertad; seis enemigos de la libertad humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*; tradução Álvaro Cabral. 3ª. Edição. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 1997, 472p.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1989.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Tradução de Celso M. Pacionirk. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*; São Paulo: Humanitas Discurso Editoria, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

GROTIUS, Hugo. *Direito da guerra e da paz*. Porto Alegre: UNIJUI, Vol. I y II, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. Do cidadão. Tradução apresentação e notas de Renato Janine ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOFFMANN, Stanley. *Jano y Minerva; ensayos sobre la guerra e la paz*; tradução de Patrícia Mc Elroy. Buenos Aires (AR): Grupo Editor Latinoamericano, 1991.

LAURENT, Pierre. *Pufendorf et la loi naturelle*. Paris: J. Vrin, 1982.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 2001. (Os Pensadores).

_____. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978, 343p.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins, 1968.

MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*. Buenos aires: Emecé Editores, 1990.

MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas (FAPESP). 2007.

_____. (org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí (RS): UNIJUI, 2005.

JOHNSON, Paul. *Intelectuales; Jean-Jacques Rousseau “un loco interesante”*. Buenos Aires (Ar): Javier Vergara Editor, 1990.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires (Ar): IB, 2005.

MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global, 2006.

_____. *O capital; crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, Seção II, Cap. IV, 1996.

MEIRELLES, Hely Lopes. *Direito Administrativo Brasileiro*. São Paulo: Malheiros, 33ª ed., 2007.

MÉSZÁROS, Stván. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

MONDOLFO, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: EUBA, 1962.

MONTESQUIEU. *Do espírito das Leis*. Rio de Janeiro: Nova cultural, Vol. I 2005 (Os Pensadores).

MOREAU, J. *Du droit naturel, in: Les études philosophiques*. PARIS: PUF, n. 2; 1965.

NASCIMENTO, Milton, Meira do. *O contrato social entre a escala e o programa*. In: Discurso, n. 17. São Paulo: Discurso Editorial, 1988.

- NOGUEIRA, Rubens. *Introdução ao curso de direito*. São Paulo: Bushatski, 1979.
- NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. *Hegel: leitor e crítico de Rousseau*. In: *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau* / Org. José Oscar de Almeida Marques. Ijuí (RS): Unijuí, 2005. – (Coleção Filosofia; 15).
- PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*; trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks (Liberty Classics), 2007.
- REIS, Helena Esser. *Sobre a construção do consenso: uma abordagem da vontade geral*. In: *Rousseau e o Iluminismo* / Genildo Ferreira da Silva. Salvador: Arcádia, 2009.
- SABINE, George H. *Historia de la teoria política; el redescubrimiento de la comunidad: Rousseau*. México: Fondo de cultura Económica. 1945.
- SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. (Tese de Doutorado / Roberto Romano da Silva — Orientador). Campinas (SP): UNICAMP, 2004.
- _____. *Sobre a alienação, o poder soberano e a liberdade dos indivíduos*. In SANTOS, Antonio C. *Entre a cruz e a espada: reflexões filosóficas sobre a religião e a política*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2010.
- SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.
- SOUZA, José Crisóstomo de. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1993.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean.-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lucia machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- TOURAINÉ, Alan. *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires – Ar: FCE, 1994.
- ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: UFG, 1996.
- VILLEY, Michel. *O Direito e os direitos humanos*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- _____. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução Cláudia Berliner; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2ª ed., 2009.
- VOLPE, Galvano Della. *Rousseau y Marx y otros ensayos de critica materialista*. Santa Fé (Ar), 1963.
- WOKLER, Robert. *Rousseau*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.