

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

ROUSSEAU E A CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA

BELO HORIZONTE

2022

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

ROUSSEAU E A CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera

BELO HORIZONTE

2022

| | |
|-------|--|
| 100 | Simão, Tamiris Moreira. |
| S588r | Rousseau e a corrupção da República [manuscrito] / |
| 2022 | Tamiris Moreira Simão. - 2022. |
| | 201 f. |
| | Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera. |
| | |
| | Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. |
| | Inclui bibliografia. |
| | |
| | 1. Filosofia – Teses. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 3 .Republicanism - Teses. 4.Corrupção na política - Teses. 5.Democracia - Teses. I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Rousseau e a Corrupção da República

TAMÍRIS MOREIRA SIMÃO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 30 de junho de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (UFMG)

Prof. Helton Machado Adverse (UFMG)

Prof. Renato Moscateli (UFG)

Prof. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC)

Prof. Lucas Mello Carvalho Ribeiro (FAESA - Centro Universitário)

Belo Horizonte, 30 de junho de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Usuário Externo**, em 01/07/2022, às 09:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, Usuário Externo**, em 01/07/2022, às 09:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 01/07/2022, às 13:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlo Gabriel Kszan Pancera, Professor do Magistério Superior**, em 01/07/2022, às 15:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Mello Carvalho Ribeiro, Usuário Externo**, em 04/07/2022, às 07:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1507230** e o código CRC **FE3DD3D8**.

AGRADECIMENTOS

Rousseau, em diversos momentos de sua vida, sentiu-se solitário, abandonado e vítima de perseguições. Em suas paranoias, o autor revelou um de seus principais vícios: a ingratidão. Não quero aqui cometer o mesmo erro do filósofo ao qual dedico grande parte de minha vida. Por saber que nenhum trabalho é feito de maneira completamente solitária, agradeço a todas as pessoas que contribuíram de algum modo para que a escrita de minha tese fosse possível.

Agradeço, primeiramente, a todas as professoras e professores que tive, desde a graduação até o doutorado, por tudo o que me ensinaram e por serem tão abertos ao diálogo, permeado sempre por respeito e gentileza.

Em especial, agradeço ao meu orientador de doutorado, Carlo Gabriel Kszan Pancera, pelas indicações bibliográficas, pelos comentários ao meu texto e por ter me proporcionado autonomia durante toda a minha escrita.

Aos membros da banca, Helton Adverse, Lucas Ribeiro, Luiz Felipe Sahd e Renato Moscateli, por aceitarem ler e discutir o meu trabalho.

Agradeço ao meu orientador de mestrado, Newton Bignotto, pela orientação prestada durante a redação do pré-projeto de doutorado, pelos comentários e sugestões feitos no exame de qualificação e por ter aceitado ler meu texto na etapa final de minha escrita. Agradeço, ainda, por ele ser uma fonte de inspiração, não apenas por sua trajetória intelectual e acadêmica, mas pela generosidade que sempre mostra com seus alunos.

A Helton Adverse que, além de membro da banca de defesa, foi meu professor e supervisor de estágio, agradeço pelas contribuições no exame de qualificação, pelas sugestões de leitura, pelas excelentes aulas a que tive o privilégio de assistir, pela disponibilidade e, enfim, pela cordialidade, que lhe é tão característica.

Aos meus orientadores de Iniciação Científica, Cássio Corrêa Benjamin e Fábio de Barros Silva, pelo apoio dedicado ao meu percurso acadêmico.

Às alunas e aos alunos de graduação que tive durante as experiências de estágio docente, por me mostrarem que não há nada melhor do que ser professora.

Agradeço ainda a todos os funcionários e funcionárias da FAFICH – UFMG pelos cuidados e dedicação prestados à Universidade, mesmo durante a pandemia.

A todos(as) os(as) colegas com quem tive generosas trocas acadêmicas, em especial aos membros e egressos da linha de Filosofia Política. Gostaria de agradecer principalmente a Lucas Mello Ribeiro pela leitura cuidadosa de meu texto e pelas valiosas contribuições ao meu trabalho no Seminário da linha de Filosofia Política, e a Pedro Pereira Guimarães pelos comentários feitos na apresentação de meu projeto.

Acredito fortemente que a pesquisa não precisa – e não deve – ser totalmente solitária e o curso de Filosofia me proporcionou as melhores companhias e amigos que eu poderia ter. Agradeço a minhas amigas e amigos por todas as conversas e partilhas, pelas discussões sobre filosofia, mas também por dividirmos angústias e momentos de felicidade. Agradeço pelo apoio e

incentivo e pela reciprocidade dos afetos. Agradeço nominalmente a Shênia Giarola, Helrison Costa, Carla Rocha, Paula Lima, Adelino Ferreira, Kellen Moraes, Lucas Barreto por sempre me encorajarem e por torcerem verdadeiramente por mim. Em especial, agradeço à querida amiga Juliana Sales por toda lucidez, incentivo, generosidade e honestidade em nossas trocas, tanto acadêmicas quanto de vida.

Como não só de Filosofia vive uma pesquisadora da área de Política, agradeço também aos amigos que, provenientes de outras áreas, contribuíram com sugestões de leitura, além, é claro, de toda a amizade e incentivo. Agradeço, em especial, a Luan Ferreira, meu grande amigo há quase duas décadas, por todas as conversas sobre formas de organização política e econômica e pelas excelentes sugestões de leitura. Agradeço, também, ao querido amigo e camarada, Leonardo Segura, pesquisador e professor de Economia, por todas as discussões sobre teoria e prática políticas e pelas certas indicações bibliográficas.

Ao meu companheiro, Bruno Scomparin, por me proporcionar preciosas discussões etimológicas, tão caras à minha pesquisa, por pacientemente me ouvir falar, com uma frequência maior do que qualquer outro ser humano seria capaz de suportar, desse excêntrico e dramático homem chamado Jean-Jacques e por estar sempre pronto para tirar minhas dúvidas em relação aos textos em grego, latim e italiano. Agradeço, também, por todo o amor, carinho e suporte emocional e material, essenciais para que eu conseguisse concluir a tese.

Agradeço aos meus pais por sempre me incentivarem e me apoiarem incondicionalmente em todas as minhas escolhas. Agradeço, em especial, ao meu pai, de quem herdei as duas características que me fizeram escolher a Filosofia – o amor pela literatura e a curiosidade –, e que mesmo enfrentando a fase mais difícil de sua vida jamais perde o bom humor, a paciência e a serenidade que lhes são tão características e que tanto me inspiram.

Enfim, agradeço à CAPES pelo financiamento essencial para a realização desta pesquisa.

“O fatalismo na história é inevitável para a explicação dos fenômenos irracionais (ou seja, fenômenos cuja razão não compreendemos). Quanto mais tentamos explicar racionalmente tais fenômenos na história, mais eles se tornam irracionais e incompreensíveis para nós.

Todo homem vive para si, emprega a liberdade para alcançar seus objetivos pessoais e sente, com todo o seu ser, que agora pode ou não pode executar determinada ação; porém, assim que ele a executa, aquela ação, realizada num dado momento do tempo, torna-se irreversível (...)” (Tolstói, “Guerra e Paz”).

RESUMO

Toda a história humana, para Rousseau, é acompanhada pela corrupção. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o autor retrata o processo de corrupção da natureza humana que culmina, por fim, no despotismo – último grau de degeneração do homem e da sociedade. Já no *Contrato social*, o autor elabora de que modo a sociedade pode ser instituída de maneira legítima, protegendo os cidadãos da autoridade despótica. O problema é que mesmo essa sociedade está fadada a corromper-se, sendo o objeto de nosso trabalho justamente o modo pelo qual a república, alicerçada nos termos do *Contrato*, corrompe-se. Para Rousseau, há um conflito permanente entre governo e soberano: o primeiro atenta constantemente contra o segundo, com a finalidade de capturá-lo e desviá-lo para a satisfação de interesses particulares do governo. A corrupção da república corresponde a esse processo de desvio do soberano, bem como de seu enfraquecimento, que levam, enfim, à sua usurpação, culminando na dissolução do pacto social e no despotismo. Nesta tese, defendemos que esse processo ocorre devido a um progressivo afastamento dos cidadãos da vida política, bem como à gradativa dissolução dos laços sociais dos membros da sociedade, que se deixam absorver por tarefas e interesses particulares ao mesmo tempo em que não se percebem mais como membros de uma comunidade, desconectando seus interesses do interesse comum da sociedade. Com isso, o soberano se enfraquece, facilitando a sua usurpação pelo governo. Para Rousseau, o único modo de retardar a corrupção da república é pela união dos cidadãos, membros do soberano, que não podem jamais abdicar de seu direito e dever de exercício da soberania. Afinal, como o filósofo alerta: não é possível manter a liberdade com repouso. Quando os cidadãos deixam de preocupar-se com a coisa pública, eles propiciam e facilitam a corrupção e o seu termo máximo: a instalação do despotismo.

Palavras-chave: República. Corrupção. Soberania. Vontade Geral. Liberdade.

ABSTRACT

All human history, for Rousseau, is accompanied by corruption. In the *Discourse on the origin and foundations of inequality among men*, the author portrays the process of corruption of human nature that, ultimately, culminates in despotism – the maximum term of degeneration of man and society. In the *Social Contract*, the author elaborates on how society can be legitimately instituted, protecting citizens from despotic authority. The problem is that even this society is bound to be corrupted, and the object of our work is precisely how the republic, based on the terms of the Contract, is corrupted. For Rousseau, there is a permanent conflict between government and sovereign: the former constantly attacks the latter, with the aim of capturing and diverting him to the satisfaction of the government's particular interests. The corruption of the republic corresponds to this process of deviation of the sovereign, as well as its weakening that ultimately leads to its usurpation, culminating in the dissolution of the social pact and despotism. In this thesis, we argue that this process occurs due to a progressive withdrawal of citizens from political life, as well as the gradual dissolution of the social ties of the members of society, who allow themselves to be absorbed by private tasks and interests while they no longer perceive themselves as members of a community, disconnecting their interests from the common interest of society. With this, the sovereign weakens, facilitating its usurpation by the government. For Rousseau, the only way to delay the corruption of the republic is through the union of citizens, members of the sovereign, who can never abdicate their right and duty to exercise sovereignty. After all, as the philosopher warns: it is not possible to maintain freedom with rest. When citizens stop worrying about public affairs, they allow and facilitate corruption and the installation of despotism.

Keywords: Republic. Corruption. Sovereignty. General will. Freedom.

RÉSUMÉ

Toute l'histoire humaine, chez Rousseau, est accompagnée par la corruption. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, l'auteur dépeint la corruption de la nature humaine qui, finalement, culmine dans le despotisme – la dernière étape de la corruption de l'homme et de la société. Dans le *Contrat social*, l'auteur explique comment la société peut être légitimement instituée, en protégeant les citoyens de l'autorité despotique. Le problème est que cette société elle-même est condamnée à être corrompue, et l'objet de notre travail est précisément de savoir comment la république, basée sur les termes *du Contrat*, est corrompue. Pour Rousseau, il y a un conflit permanent entre gouvernement et souverain : le premier fait une attaque constante sur l'autre, en cherchant à le capturer et à le détourner pour la satisfaction des intérêts particuliers du gouvernement. La corruption de la république correspond à ce processus de déviation du souverain, ainsi qu'à son affaiblissement qui conduit surtout in fine à son usurpation et à la dissolution du pacte social et au despotisme. Dans cette thèse, nous soutenons que ce processus se produit en raison d'un retrait progressif des citoyens de la vie politique, ainsi que de la dissolution progressive des liens sociaux des membres de la société, qui se laissent absorber par des tâches et des intérêts privés alors qu'ils ne se perçoivent plus comme membres d'une communauté, en déconnectant leurs intérêts de l'intérêt commun de la société. Avec cela, le souverain s'affaiblit, de manière que son usurpation par le gouvernement est facilitée. Pour Rousseau, le seul moyen de retarder la corruption de la république passe par l'union des citoyens, membres du souverain, qui ne peuvent jamais abdiquer leur droit et leur devoir d'exercer la souveraineté. Après tout, comme l'avertit le philosophe : il n'est pas possible de maintenir la liberté avec du repos. Lorsque les citoyens cessent de se préoccuper des affaires publiques, ils permettent et facilitent la corruption et l'installation du despotisme.

Mots-clés : République. Corruption. Souveraineté. Volonté Générale. Liberté.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| TRADUÇÕES, FONTES E ABREVIATURAS..... | 11 |
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| CAPÍTULO 1 - A CORRUPÇÃO..... | 20 |
| 1.1 A corrupção do homem..... | 24 |
| 1.2. A corrupção das sociedades..... | 42 |
| 1.3 A corrupção na política: Platão, Aristóteles, Montesquieu e Maquiavel..... | 55 |
| CAPÍTULO 2 - A REPÚBLICA..... | 71 |
| 2.1. Afinal, o que é república para Rousseau?..... | 71 |
| 2.2 Liberdade, soberania e vontade geral: as bases da república..... | 77 |
| CAPÍTULO 3 - CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA: AFASTAMENTO DA VIDA POLÍTICA E ATOMIZAÇÃO..... | 102 |
| 3.1 Afastamento da vida pública e a representação política..... | 103 |
| 3.1.1 Soberania e representação: um debate com Hobbes..... | 103 |
| 3.1.2 Rousseau contra a representação..... | 113 |
| 3.2 O afastamento da vida pública II: a dissolução dos laços sociais e a atomização..... | 129 |
| CAPÍTULO 4 - CORRUPÇÃO E DISSOLUÇÃO DO PACTO SOCIAL..... | 148 |
| 4.1 A usurpação do poder soberano..... | 148 |
| 4.2 Despotismo e resistência: a dissolução do pacto social e se é possível recuperar a liberdade..... | 166 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 190 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 193 |

TRADUÇÕES, FONTES E ABREVIATURAS

A difusão do conhecimento e o acesso ao texto são tão essenciais quanto a sua produção. Por isso, todas as citações estão em português, de modo que o trabalho seja acessível a todos que possam se interessar pelo tema. Além disso, considerando que grande parte das obras de Rousseau possuem boas traduções para o português, citá-las é um modo de divulgar esses textos para os leitores, que poderão entrar em contato com as obras traduzidas. Assim, as citações utilizadas que possuem traduções para o português acompanham, entre parênteses, a referência à obra traduzida, bem como a referência ao texto original, seguindo as edições da editora *Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade)*. Desse modo, tanto o público em geral quanto pesquisadores da obra de Rousseau podem conferir as citações com maior facilidade.

No caso de textos que não possuem tradução para o português, optamos por traduzir as citações, incluindo os trechos originais integrais nas notas de rodapé. O mesmo ocorre com citações de obras cujas versões traduzidas para o português encontravam-se inacessíveis para nós devido às restrições impostas pela pandemia, que dificultaram o acesso a bibliotecas.

Para referenciar as obras de Rousseau em francês, utilizamos as seguintes abreviaturas:

Considérations sur le Gouvernement de Pologne – OC III, CGP.

Discours sur les sciences et les artes – OC III, DS.

Discours sur l'origine et le fondements de l'inegalité – OC III, DI.

Discours sur l'Économie politique – OC III, EP.

Du Contrat Social – OC III, CS.

Émile ou de l'Éducation – OC IV, E.

La Nouvelle Héloïse – OC II, LNH.

Les Confessions – OC I, LC.

Les Rêveries du promeneur solitaire – OC I, RPS.

Lettre à d'Alembert – OC V, LA.

Lettres a Malesherbes – OC I, LM.

Lettres Écrites de la Montagne – OC III, LEM.

Manuscrit de Genève – OC III, MG.

Le Verger de Madame de Warens (In. Poésies) – OC II, LVW.

Projet de Constitution pour la Corse – OC III, PCC.

INTRODUÇÃO

Rousseau escreve o *Contrato social* com a intenção de “legitimar a sociedade”, de forma a garantir a liberdade dos homens dentro de um contexto social, ou seja, dentro de um contexto no qual é necessário abandonar a liberdade natural – ou absoluta. Se, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau descreve o percurso que levou os seres humanos a perderem em absoluto sua liberdade, no *Contrato social* encontramos uma forma de organização política que busca garantir a sua existência. O problema colocado em nossa tese é que mesmo essa forma de organização política, ou seja, a república, está sujeita à corrupção e, ainda, à dissolução. Sérgio Cardoso afirma em um de seus textos¹ que a república “tem sempre no horizonte a sua morte” (CARDOSO, 2004, p. 62). Rousseau, como um contratualista republicano, compreende essa importância do tempo na república. Ela tem sua fundação com o contrato, mas está também sujeita à ruína (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 102, *OC III, CS*, p. 424). É, pois, nosso objetivo principal nesta tese compreender o que leva uma república bem constituída à sua degradação. A hipótese aqui defendida é a de que a corrupção ocorre por dois principais motivos: 1. Os ataques do governo contra o soberano; 2. A dissolução dos laços sociais e o progressivo afastamento dos cidadãos dos espaços políticos, levando o soberano a se enfraquecer, o que favorece a usurpação do soberano pelo governo.

Essa dissolução dos laços sociais e o afastamento dos cidadãos dos espaços políticos se vincula à corrupção da república, pois o soberano, que é o poder legislativo na teoria de Rousseau, é constituído por cada um dos cidadãos membros do Estado. Esses cidadãos exercem de fato o poder da soberania. Ou o soberano é o povo ou não existe república. Considerando que o soberano é composto por cada um desses indivíduos, podemos entender que o afastamento desses cidadãos de seu direito e dever de exercer o poder causa o seu enfraquecimento. Para Rousseau, o soberano possui maior capacidade de resistir contra as investidas do governo quando os cidadãos permanecem unidos e engajados com a coisa pública. Mas para que haja união e participação ativa na política, é preciso que existam laços sociais capazes de unir esses cidadãos. A dissolução dos laços sociais, portanto, é um dos fatores que motivam o desinteresse dos cidadãos pela república, pois quando cada um deixa de se perceber e de perceber o outro como membros de uma mesma comunidade, o seu interesse se desconecta do interesse comum. Ao falar sobre a *vontade geral* no livro II do *Contrato social*, Rousseau explica que ela é sempre certa porque cada um deseja o próprio bem e a própria felicidade ao

¹ CARDOSO, Sérgio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: Sérgio Cardoso. (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

votar por todos. Mas só é possível que haja essa conexão entre o próprio bem e o bem comum quando o cidadão se sente de fato pertencente à sociedade. É por isso que no *Projeto de Constituição para Córsega*, na *Economia Política* e nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau reforça a importância do amor e dos laços dos cidadãos entre si, bem como do amor de cada um pela pátria. O amor e a união devem ser preservados e incentivados para que a república seja saudável e longa. Do mesmo modo, ela se corrompe quando o liame social se afrouxa e quando os cidadãos se afastam das questões que concernem à comunidade. Rousseau diz, no livro III do *Contrato*, que “quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* – pode-se estar certo de que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 1987, p. 107, *OC III, CS*, p. 429). Essa frase “Que me importa?” aparece ao menos duas vezes na obra de Rousseau: a primeira, conforme veremos, encontra-se em uma anedota presente na *Carta a d’Alembert*, utilizada para ilustrar, de maneira alegórica, um indivíduo que não se sente de fato pertencente à sociedade, negligenciando seus deveres de cidadão. O segundo momento corresponde à citação acima que, como veremos no terceiro capítulo desta tese, encontra-se no início do capítulo XV, do livro III, dedicado aos deputados ou representantes. A representação, aliás, discutida por Rousseau nesse capítulo, terá um espaço privilegiado em nosso texto pois, conforme Rousseau explica, a eleição de representantes significa um descaso dos cidadãos com a república. Quando os indivíduos preferem pagar outras pessoas para exercerem as suas funções de cidadãos, a república já sofre um processo de corrupção. A representação não é o fator principal da corrupção, mas é um sintoma do descaso e do desinteresse com a coisa pública. A frase “Que me importa?”, em ambas as aparições, mostra um indivíduo que se sente desvinculado da comunidade da qual faz parte e que é incapaz de perceber que a corrupção que se instala no corpo político também o atingirá se ele permanecer alheio às questões públicas.

Nas *Cartas escritas da montanha*, quando o filósofo identifica que Genebra sofria um processo de degeneração política, ele exorta os genebrinos a reivindicarem os espaços políticos de modo que eles possam participar ativa e diretamente das deliberações. Os cidadãos devem reivindicar o seu direito e dever de soberania que foi perdido, justamente porque um grupo usurpou para si esse poder. O filósofo reforça ao longo de sua obra que para uma república saudável são necessários cidadãos unidos e que amem a pátria, e um poder soberano fortalecido e ativo, que se reúna regularmente em assembleias. Podemos entender que, inversamente, a corrupção da república ocorre com a desunião e o enfraquecimento do poder soberano, que equivale ao afastamento dos cidadãos de sua incumbência de legislar.

Ora, e por que os cidadãos se afastam de seus deveres políticos? Como dissemos, a corrupção da república é inevitável, ainda que seja possível que sua vida seja mais ou menos longa, em algum momento o corpo político se corrompe. Mas se sabemos que a república se corrompe quando o soberano se enfraquece, ou seja, quando os vínculos entre os cidadãos e a política se afrouxaram e eles já não participam ativamente das questões do Estado, ainda há a questão do porquê de isso ocorrer. Embora esse ponto não esteja suficientemente esclarecido, podemos compreender essa questão de dois modos: 1. Para Rousseau, há um conflito permanente entre governo e soberano. O governo investe constantemente contra o soberano, com a tentativa de desviá-lo para os interesses particulares do governo. Se seguirmos, aqui, a leitura de Judith Shklar, podemos entender que o soberano, ou seja, o povo, não é capaz de resistir às investidas do governo. Com isso, há uma paralisia, o povo torna-se vítima do governo. Ainda que isso não esteja explícito na obra de Rousseau, podemos pensar, a partir daquilo que Rousseau considera como uma república saudável, que as investidas do governo contra o soberano também ocorrem por meio do enfraquecimento progressivo das instituições republicanas, de modo a dividir os cidadãos, dissolvendo os laços, bem como pelo estabelecimento de medidas que afastam os cidadãos das decisões políticas. Os ataques, conforme Rousseau explica nas *Cartas escritas da montanha*, não ocorrem de maneira repentina e o povo frequentemente não percebe que esses ataques estão ocorrendo. Assim, se seguirmos Shklar, podemos pensar que o povo não tem força suficiente para resistir e, desse modo, a corrupção é inevitável porque não há nada que os cidadãos possam fazer.

No entanto, conforme veremos, Rousseau acusa os cidadãos genebrinos de terem-se afastado da república e permitido que a corrupção se instalasse. Ele responsabiliza os cidadãos pela falta de resistência e por se deixarem absorver pelas tarefas privadas e por interesses particulares. É nesse sentido que mencionamos o fator da “individualização dos interesses”, afinal, sabemos que o soberano é constituído por cada um dos particulares que o compõe, conforme o filósofo salienta ao destacar que não se pode atacar um membro individualmente sem atacar o corpo político como um todo. A sociedade é composta por indivíduos e, mais do que isso, um soberano popular no pensamento de Rousseau significa que todos estão igualmente incumbidos de legislar e de obedecer às leis. Não é possível apenas legislar, tampouco apenas obedecer. Soberano e súditos são as mesmas pessoas que se colocam em uma dupla relação.

Ora, por outro lado, Victor Goldschmidt (Cf. GOLDSCHMIDT, 1983, pp. 779-780) chama a atenção para o entendimento de que, conquanto o indivíduo dependa das estruturas sociais, as estruturas sociais não dependem do indivíduo. Se alguns indivíduos se afastam da sociedade, ela continua a existir e a reproduzir as suas próprias estruturas. No entanto, mesmo

se essa concepção estiver correta, acreditamos que, para Rousseau, em uma boa república não é possível que os cidadãos se afastem sem que isso prejudique o corpo político. Se não é possível ferir um dos membros desse corpo sem feri-lo como um todo, cada membro desse corpo político importa para que a república mantenha seu bom funcionamento. É por isso que, para nós, não é possível tratar da corrupção da república sem discutir esse desinteresse e afastamento dos cidadãos das questões políticas.

Mas, afinal, o que entendemos aqui por “corrupção”? Conforme discutiremos mais detidamente no primeiro capítulo da tese, a “corrupção” é compreendida em nosso texto de duas formas: como desfiguração e deformação, e como afastamento das virtudes e aquisição de vícios. Há, ainda, outro ponto que mostraremos ao longo do texto: corrupção aparece sempre como oposta à liberdade, isso acontece tanto no retrato da corrupção da natureza humana, quanto na corrupção da república. No caso da corrupção da natureza humana, descrita no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a perda da liberdade se apresenta como auge da corrupção, pois se trata de uma característica humana primordial (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 27, *OC III*, *CS*, p. 356). O mesmo ocorre quando examinamos a corrupção da república: por ser a liberdade um de seus fundamentos, podemos compreender que a anulação da liberdade corresponde à aniquilação da própria república. O primeiro capítulo será, pois, dividido em três seções: nas duas primeiras seções trataremos respectivamente da corrupção do homem² e da corrupção da sociedade, utilizando para isso especialmente o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Também nessas seções, discutiremos o duplo aspecto do progresso: ao mesmo tempo que o homem progride, ele se corrompe.

Nosso intuito nessas primeiras seções é entender como a corrupção se insere na obra de nosso filósofo e de que maneira o autor enxerga o seu próprio tempo. Afinal, é a partir desse cenário que surge a necessidade de pensar em uma forma de organização política legítima, que assegure a liberdade e a igualdade entre os homens. Assim, nas primeiras seções, examinaremos

² Ainda que isso possa causar uma impressão de descaso com as discussões de gênero, sabemos que etimologicamente a palavra “homem” refere-se a “ser humano” de qualquer gênero e por isso optamos por empregá-la desse modo. A palavra “homem” passou a ser designada como pessoa do gênero masculino ao longo dos séculos e não o contrário. No *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine* de A. Ernout e A. Meillet, vemos: « homme, au sens général de « être humaine » proprement « né de la terre », ou « terrestre » . Em Quintiliano, homem masculino é designado « *homo mas* » e homem feminino « *homo femina* ». Ainda segundo o dicionário, é encontrado emprego familiar (vulgar) de “homo” para designar o masculino, mas esse uso não é encontrado na língua clássica (ERNOUT e MEILLET, 1951, p. 530). Além da questão do sentido etimológico, acreditamos que não é a língua que muda a sociedade, mas, ao contrário, a sociedade modifica a língua. Assim, não é por meio da linguagem que modificaremos a realidade das opressões de gênero. É preciso, antes, modificar a materialidade das relações sociais para que a língua acompanhe essas mudanças.

a corrupção do homem e das sociedades na obra de Rousseau, sem entrarmos ainda na corrupção propriamente política. Na terceira seção, seguindo o nosso intuito de definirmos o que entendemos em nossa tese por corrupção e de que modo ela se insere na tradição da filosofia política, investigaremos de que forma parte da tradição filosófica a compreende. Recorreremos, para isso, a filósofos³ que influenciaram Rousseau de maneira direta e que possuem especial relevância para a filosofia e para a teoria política em geral. A partir dos diálogos com esses autores, alcançaremos maior clareza para uma leitura da corrupção política nos textos do filósofo genebrino.

Ora, por entendermos que é essencial que em um trabalho de filosofia os conceitos estejam claramente expostos, dedicamos os dois primeiros capítulos ao propósito de elucidar dois dos principais conceitos com os quais trabalhamos. Por isso, no primeiro capítulo, discutiremos quais são as noções de corrupção adotadas em nosso trabalho e no segundo capítulo, esclarecemos o que é república para Rousseau.

No segundo capítulo mostraremos que, para o filósofo, a república é a única forma legítima de organização política e definiremos o que ele compreende por república, bem como a essencial distinção feita pelo genebrino dos conceitos de soberania e governo. Essa separação é parte fundamental da teoria política do autor e trataremos dela com bastante cuidado de modo que essa distinção esteja suficientemente clara para o leitor. Consideramos que a falta de compreensão do que é república e do entendimento acerca da separação entre governo e soberania na obra de Rousseau pode causar inúmeros equívocos na compreensão de sua teoria, o que torna essa explanação fundamental para entendermos como ocorre o processo de corrupção do corpo político. Nesse capítulo, também buscaremos explicar de maneira clara o que é soberania, vontade geral e liberdade civil na teoria política de Rousseau, conceitos essenciais para a construção de nossa proposta de análise acerca da corrupção da república.

No terceiro capítulo, quando as noções de corrupção e de república estiverem suficientemente expostas, exploraremos diretamente a corrupção da república na obra do filósofo. Nossa tese defende a hipótese de que a dissolução dos laços sociais é uma marca fundamental do processo de corrupção da república e é isso que buscaremos defender no terceiro capítulo, mostrando o afastamento dos cidadãos dos espaços políticos e a dissolução dos laços sociais.

A respeito da dissolução dos laços, adotaremos em alguns momentos a palavra “atomização”, que embora não esteja na obra de Rousseau, é utilizada por um de seus principais

³ Platão, Aristóteles, Maquiavel e Montesquieu.

intérpretes, Bronislaw Baczko. Esse termo denota uma marca importante da corrupção, pois é justamente quando a sociedade se reduz a uma massa de indivíduos atomizados, ou seja, quando não há propriamente uma associação, com vínculos e laços sociais – tanto dos indivíduos uns com os outros, quanto dos indivíduos com a sociedade como um todo – que a república se corrompe. Rousseau destaca com frequência em seus textos a importância dos laços sociais, posicionando-se contra uma concepção de sociedade que reduz os cidadãos a um conjunto de pessoas aglomeradas, sem nenhuma ligação entre si e sem nenhum interesse comum que as faça organizarem-se socialmente (Cf. *OC III, MG*, p. 305, *OC III, CS*, p. 360, p. 368). Quando a sociedade se configura como uma multidão de pessoas sem laços sociais, afastadas dos espaços políticos de decisão – frequentemente sem interesse por esses espaços –, a república está degenerada. Para que a sociedade seja de fato uma associação, ela depende da força desses laços dos cidadãos uns com os outros e de todos os cidadãos com a coisa pública. Para Rousseau, a sociedade existe a partir de um interesse comum que une aqueles indivíduos (Cf. *OC III, MG*, p. 282), enquanto o pacto social fundamenta e legitima essa associação⁴. Uma república saudável seria aquela em que todos compreendem a si mesmos como uma associação, ou seja, a boa sociedade é aquela cujos indivíduos se percebem como de fato pertencentes a ela e concebem a necessidade de participar ativamente das deliberações políticas, pois é somente com essa participação que eles não se sujeitarão às vontades de um chefe e sim às suas próprias vontades – compreendidas como *vontade geral* –, mantendo, dessa forma, a liberdade. Desse modo, a partir do momento em que isso se perde, a república entra em declínio e o primeiro sinal que podemos identificar nesse processo de corrupção é um afastamento gradual do espaço político. Um passo importante para esse afastamento – e, conseqüentemente, para a corrupção da república – é a eleição de representantes.

Na primeira seção do terceiro capítulo, trataremos do tema da representação. Após termos definido o que Rousseau entende por república, liberdade, soberania, vontade geral e governo, ficará claro que para a liberdade ser mantida, os cidadãos devem participar de maneira ativa das questões políticas. A representação no poder soberano conduz justamente a um afastamento dos cidadãos dessa esfera e revela que o processo de corrupção está instaurado na república (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 106, *OC III, CS*, p. 428). Afinal, ela apresenta diversos problemas que indicam o caminho para a ruína, bem como: 1. o desinteresse dos cidadãos pela coisa pública e seu afastamento do espaço político; 2. a perda direta da liberdade, pois quando todos os cidadãos participam do poder legislativo, eles obedecem às leis que eles mesmos

⁴ “(...) conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (ROUSSEAU, 1987, p. 31, *OC III, CS*, p. 360).

criaram e é assim que eles se mantêm livres. A representação, por sua vez, limita essa liberdade, afinal, no sistema representativo, os cidadãos são livres somente durante o processo de escolha dos representantes; 3. ela causa o enfraquecimento do poder soberano: se o povo não participa diretamente dos atos de soberania, o soberano estará mais fraco e será mais facilmente cooptado por interesses particulares; isso significa, ainda, um risco maior de usurpação do poder soberano pelo governo. Nessa seção, pois, discutiremos as críticas de Rousseau à representação, compreendida como parte do processo de corrupção da república.

Na segunda seção, nosso objeto será o afrouxamento dos laços sociais. Estabeleceremos uma relação entre aquilo que Rousseau identifica e acusa nos salões ao perceber a falta de transparência nas relações, o “furor por se distinguir”, a competitividade sem sentido e a inveja em uma sociedade que, em um plano maior, não oferece espaços para o estabelecimento de laços sociais verdadeiros e transparentes (Cf. ROUSSEAU, 1962, p. 271, *OC III, CGP*, p. 958).

Na primeira seção do quarto capítulo, trataremos do conflito entre governo e soberano, ponto central da corrupção da república. Em textos como *Considerações sobre o governo da Polônia* e *Cartas escritas da montanha*, além do próprio *Contrato social*, Rousseau alerta a respeito dos riscos da corrupção da república e mesmo de sua dissolução, considerando a usurpação do poder soberano. Conforme veremos, o autor explica que o governo sempre exercerá sua força contra o poder soberano e o soberano deve permanecer suficientemente forte para resistir às pressões do governo. Soberano forte é um soberano ativo: o filósofo defende a regularidade das assembleias e a participação permanente do povo nas decisões políticas (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 104, *OC III, CS*, p. 426). Nessa seção, trataremos desse processo nuclear da corrupção da república e buscaremos entender qual é a posição do povo nesse processo. A seção 3 se encerra com o ápice da corrupção da república: quando o governo consegue, enfim, usurpar o poder soberano, o pacto social é dissolvido. Para Rousseau, a única forma de organização política legítima é a república e com a usurpação do soberano, cai-se no despotismo, ou seja, a república é aniquilada.

Na segunda e última seção do capítulo final da nossa tese, examinaremos se há ou não possibilidade de regenerar a república após ela atingir o ápice de sua corrupção, discutindo se é possível recuperar a liberdade perdida e, ainda, se é possível conquistar a liberdade em um regime despótico. Reforçaremos, novamente, quais são os meios para prolongar a vida da república.

Por fim, destacamos que em nossa tese, buscamos não apenas um esforço exegético da obra de Rousseau, mas também objetivamos extrair dos textos do filósofo elementos para refletirmos sobre questões contemporâneas ainda não superadas. Ainda que não possamos

transportar para a atualidade uma teoria política de 300 anos, consideramos que a discussão acerca da participação política, da corrupção e da defesa da liberdade possa nos fazer refletir sobre a nossa própria realidade. Afinal, podemos facilmente observar os danos de uma sociedade atomizada, na qual os indivíduos não se sentem pertencentes a uma comunidade. Ao mesmo tempo, o sistema representativo mostra cada vez mais os seus limites: a insatisfação popular que não pode encontrar desafogo pelos meios institucionais se coloca de forma cada vez mais violenta nas relações sociais e intersubjetivas. A sensação de não pertencer a uma sociedade, o enfraquecimento dos laços sociais, os interesses cada vez mais privados e o descaso com o bem coletivo são sintomas de uma sociedade parcialmente dissolvida, que caminha para a sua ruína. A volta ao genebrino pode oferecer elementos para interpretarmos a relação entre um sistema político que oferece pouca possibilidade de participação popular e a atomização dos indivíduos, bem como o descolamento dos cidadãos da coisa pública e da sociedade em geral.

CAPÍTULO 1

A CORRUPÇÃO

O título de nossa tese fala explicitamente em “corrupção da república” e para que se compreenda melhor o nosso objeto, consideramos necessária a discussão do que entendemos por corrupção. A palavra, sem dúvidas, traz dificuldades, especialmente por seu amplo uso na contemporaneidade. Cabe, aqui, portanto, definirmos o nosso entendimento e mostrarmos como esse conceito aparece não somente em Rousseau, mas também em alguns grandes autores⁵, de modo a elucidarmos suas influências no pensamento de nosso filósofo e debatermos como essa noção adquire diferentes nuances ao longo da tradição. Assim, entenderemos melhor o conjunto de significados possíveis para a palavra e fixaremos as noções utilizadas ao longo desta tese.

Ora, embora o objeto de nossa tese seja a corrupção da república, seria pouco produtivo não explorarmos a corrupção na obra do filósofo em outras instâncias: a corrupção da natureza humana e a da sociedade moderna. Entender o processo de corrupção como um todo na obra do autor é fundamental para a análise da corrupção da república. Não apenas porque assim captaremos as nuances que essa noção comporta e porque essas leituras nos fornecem elementos para interpretarmos de que modo ocorre a corrupção da república, mas também porque esse percurso nos oferece uma chave de leitura: nos dois primeiros discursos, Rousseau descreverá as marcas da corrupção nos seres humanos e nas sociedades, enquanto no *Contrato social* ele mostra uma espécie de saída para o cenário de corrupção ao formular o que seria uma sociedade política legítima. O problema, e é justamente este o nosso tema principal, é que mesmo esse corpo político se corrompe. Optamos, desse modo, por compreender a proposta teórica de Rousseau *a partir* da corrupção e é por isso que embora nosso objeto central seja a corrupção da república, não podemos negligenciar a discussão a respeito da corrupção dos seres humanos e da sociedade em geral. Afinal, é por meio da elaboração do cenário de degradação humana e social apresentada por Rousseau nos dois primeiros discursos que ele formula suas propostas para a resolução desse problema. Assim, consideramos que mostrar o percurso da degradação do homem e da sociedade é uma etapa para que possamos compreender a necessidade da instituição da república e, enfim, de que modo ocorre a corrupção dessa república.

Antes de tudo, porém, precisamos definir o que entendemos por corrupção. Primeiramente, é necessário mencionar que Rousseau não conceitua a palavra, mas para que nosso trabalho seja possível é fundamental definir, de algum modo, como a noção de corrupção

⁵ Veremos ainda neste capítulo de que modo a corrupção aparece em Platão, Aristóteles, Maquiavel e Montesquieu.

aparece na obra de nosso autor e é isso que buscamos fazer na primeira seção deste capítulo. Em nosso entendimento, podemos identificar duas noções de corrupção no pensamento de Rousseau.

A primeira é um sentido de “desfiguração”, ou seja, algo que se modifica de seu estado original⁶. Esse é o sentido que podemos observar quando Rousseau trata da corrupção do homem no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, bem como, em certa medida, quando pensa na corrupção da república. Aquilo que se corrompe, *afasta-se de seu primeiro estado*: no caso do homem, há um afastamento de sua própria natureza e, no caso da república, um afastamento de sua constituição primeira e de seus princípios – mais do que isso, daquilo que a mantém viva e saudável. Algo digno de atenção é que, em ambos os casos, o ápice da corrupção, ou seja, do afastamento de seus princípios, corresponde à *perda da liberdade*.

O outro sentido de corrupção para o qual apontamos é o de aquisição de vícios e afastamento das virtudes, ou seja, de uma corrupção dos costumes e das relações sociais. Identificamos esse uso quando Rousseau fala das sociedades – em especial, da “alta sociedade”. É a corrupção que ele acusa desde o *Discurso sobre as ciências e as artes* – o *Primeiro Discurso* –, mas que também encontra espaço no *Segundo Discurso* e, é claro, em vários outros textos do autor, como *Emílio ou da educação*, *Júlia ou a Nova Heloísa* e em textos autobiográficos. Nesse segundo sentido, a corrupção é entendida como aquilo que, em uma sociedade, promove os vícios e afasta os indivíduos das virtudes. A corrupção assim compreendida pode acompanhar tanto a vida pública quanto a privada e, de algum modo, as duas noções de corrupção aqui mencionadas estão relacionadas. Afinal, é apenas porque o homem se afasta de sua natureza, ou seja, é somente porque ele se desfigura de sua constituição original, que ele adquire virtudes e vícios. Tal relação também está presente na corrupção da república, pois sua constituição se modifica à medida que os cidadãos se afastam da virtude cidadã, ou seja, quando deixam de se preocuparem com a coisa pública.

Podemos também separar a corrupção em três momentos⁷ na obra de nosso filósofo. O primeiro momento é o da corrupção do homem retratado no *Segundo Discurso*. Aqui, a corrupção, que é desfiguração da natureza humana, acompanha o progresso – pois é ao

⁶ Rousseau não define a palavra “corrupção”, mas verificamos esse sentido, por exemplo, na *Enciclopédia de Diderot e d’Alembert*, no verbete sobre “corrupção”, escrito por d’Alembert: “Em Filosofia, *corrupção* é o estado em que uma coisa deixa de ser o que era” (Enciclopédia, v. 3, p. 265). Embora isso, por si só, não prove que nosso autor adota a palavra “corrupção” nesse sentido, podemos notar que essa era uma acepção comum da palavra.

⁷ Não estamos nos referindo a um sentido cronológico da publicação das obras, mas a uma espécie de ordem “lógica”.

incrementar suas capacidades que o homem se desfigura⁸. O progresso, por sua vez, traz a socialização e, com ela, a escalada das desigualdades. Rousseau, nesse texto, narra a história do homem e ao final dessa história, o ser humano está totalmente aprisionado, tal como ele acreditava ser o homem de seu tempo: vivendo em uma sociedade extremamente desigual em riquezas, com valores deturpados e sem liberdade alguma.

O segundo momento é a descrição dessa sociedade corrupta, tanto a política – com o Antigo Regime – quanto a civil⁹, representada pela alta sociedade parisiense. Nesse momento, Rousseau acusa os costumes e as relações da modernidade. Não há verdadeiramente uma associação de pessoas reunidas em vista de um bem comum, não há laços sociais verdadeiros, não há transparência. É a sociedade da ruptura entre “ser e parecer”, que privilegia as aparências. Aqui, Rousseau trata da corrupção em um sentido moral: é a sociedade das paixões nefastas e dos vícios. O retrato da modernidade é, portanto, o retrato da corrupção.

Antes de entrarmos no terceiro momento, é preciso pensarmos nesse quadro de corrupção da modernidade. Rousseau acusa seu tempo e não é capaz de ser otimista em sua visão sobre ele. É impossível usufruir de uma boa vida em Paris ou em qualquer outra grande cidade. Não existe a boa sociedade. Contudo, pode haver alguma esperança. Em nossa leitura, Rousseau oferece dois caminhos: o campo e a república. *Emílio, ou da educação* e *Do Contrato social* foram publicados juntos, em 1762, e o que muitos percebem como contradição é interpretado, por nós, como duas possibilidades. Em *Emílio*, ele afirma sua posição: não existe a república. E se ela não existe, o que resta é formar o indivíduo para que ele seja um “bom homem”. Não faz sentido pensar no “bom cidadão” se não há nenhum lugar onde seja possível ser um cidadão. Emílio, o personagem, é criado no campo e, ao final do texto, seu preceptor sugere que ele continue a viver no campo, levando uma vida rural. A sugestão já aparece, ainda incipiente e levemente irônica, no *Segundo Discurso*, na nota “i”/“IX”¹⁰, em uma frase que foi

⁸ Isso está bastante claro, na nota “I/XII”, quando Rousseau usa a palavra “corrupção” associada à palavra “progresso” para se referir à preferência que um indivíduo dá ao outro para a procriação: “Essa espécie de lembrança, devido à qual um indivíduo dá preferência a um outro indivíduo por causa do ato da geração, exige, como provo no texto, mais progresso e corrupção [*plus de progrès ou de corruption*] na compreensão humana do que se pode supor existir no estado de animalidade de que se trata aqui” (1988, p. 109). Ou seja, a palavra corrupção aparece aqui nesse sentido de transição do primeiro estado de natureza, de transformação do homem de sua *animalidade* para sua constituição como um ser social.

⁹ Não há, em Rousseau, uma distinção entre sociedade política e sociedade civil. O que queremos dizer aqui é que a corrupção está presente tanto em um âmbito macro, político, quanto nas relações sociais da vida privada, daquilo que Habermas chama de “esfera pública burguesa”. Embora aqui, tenhamos optado por, de alguma forma, considerar a existência de uma distinção entre as esferas política e privada, de modo a facilitar a nossa explicação, Rousseau não adota propriamente essa distinção.

¹⁰ As notas têm diferentes classificações em diferentes edições. Aqui optamos por colocar as classificações das duas edições utilizadas: a da *Nova Cultural* e a da *Bibliothèque de la Pléiade*. A *Nova Cultural* utiliza o alfabeto romano e a *Bibliothèque de la Pléiade* utiliza números romanos.

seriamente seguida por escritores românticos¹¹ que vieram depois dele: “ide aos bosques!”. Ele, no entanto, não enxerga que essa seja uma possibilidade para si mesmo: homens semelhantes a ele, que tiveram a “simplicidade original” destruída, não podem viver sem leis, sem chefes e sem sociedade (ROUSSEAU, 1988, p. 99, *OC III, DI*, p. 207). Anos mais tarde, embora tenha declarado a impossibilidade de seguir esse preceito, o filósofo buscou uma vida afastada e próxima aos “bosques”. Não abdicou dos conhecimentos nem das memórias obtidas, pois isso era impossível, mas pôde viver no campo. Foi no campo, aliás, que ele escreveu suas obras autobiográficas, dentre elas, os *Devaneios de um caminhante solitário*. Nunca deixou, porém, de sonhar com a boa comunidade, com a boa sociedade, conforme ele mesmo diz na *Terceira Carta a Malesherbes*¹².

O que ele verdadeiramente desejava era uma espécie de saída coletiva para o problema da modernidade e foi no *Contrato social* que Rousseau tentou mostrar sobre quais princípios uma boa república deveria fundar-se. Assim, ele examina e propõe quais são os alicerces para uma sociedade legítima, baseada no interesse comum, que tem o povo como soberano e leis que são expressões da *vontade geral*. O terceiro momento da corrupção entra aqui: mesmo essa república está fadada a corromper-se e é a corrupção da república o objeto central de nossa tese. Entender a corrupção da república nos faz compreender a sua própria constituição: afinal, o que é necessário para que uma república seja saudável e longa? Essa discussão nos fará entrar em relevantes discussões contemporâneas, como a questão da representação política, da participação popular nos espaços políticos e mesmo temas aparentemente superados, mas facilmente atualizáveis, como a tirania e o despotismo – ápice da corrupção política.

¹¹ Sabemos que alguns dos mais importantes estudiosos de Rousseau minimizam sua influência no romantismo. É o caso de Starobinski, em *Transparência e Obstáculo*, que afirma que o filósofo apenas “prefigura” o romantismo “muito remotamente” (Cf. STAROBINSKI, 2011, p. 61) e, também, de Victor Goldschmidt, que afirma que o “cliché” que considera Rousseau como o “precursor do romantismo” só interessa à história da literatura (Cf. GOLDSCHMIDT, 1983, p. 782). No entanto, é bastante claro o quanto os elementos do romantismo já estão no nosso autor, como, por exemplo, as críticas à modernidade, às sociedades comerciais, à opressão e às desigualdades, o resgate de sociedades passadas, o isolamento (que não se confunde com o individualismo liberal, também alvo de críticas) e a vida no campo, e mesmo temas centrais trabalhados pela obra de Starobinski, como a busca pela transparência perdida, a questão da oposição entre “ser e parecer”, a crítica à sociedade das máscaras e à vaidade, a dificuldade em estabelecer laços profundos, sinceros e recíprocos – e o sofrimento que resulta disso –, a sensação de ser incompreendido, entre outros elementos. As influências de Rousseau, portanto, são substanciais, e estão longe de serem um mero “cliché” que só interessa à história da literatura, ou de uma mera “prefiguração remota”. Nossas fontes para essa nota são, especialmente, os livros: “Os filhos do barro”, de Octavio Paz e “Revolta e Melancolia”, de Michael Löwy e Robert Sayre, além de todos os autores românticos lidos por nós. É importante esclarecermos, ainda, que não consideramos o romantismo como um período marcado na história ou simplesmente como movimento literário e artístico, mas como uma “visão de mundo”, que engloba todas essas características mencionadas e que estão fortemente presentes na obra de Rousseau.

¹² « Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. (...) Je m'en formais une société charmante dont, je ne me sentais pas indignes (...) » (*OC I, LM*, p. 1140)

Nas duas primeiras seções do primeiro capítulo, examinaremos esses dois primeiros momentos da corrupção na obra de nosso filósofo. Trataremos da corrupção do homem e da sociedade moderna, considerando, sempre, os dois sentidos de corrupção que já mencionamos acima. Na terceira seção, estudaremos de que modo parte da tradição filosófica compreende a questão da corrupção política. Para isso, selecionamos alguns autores que Rousseau declaradamente leu e que possuem enorme influência na filosofia política em geral. Defendemos que ao explorarmos as discussões feitas por esses autores a respeito do tema da corrupção política, poderemos entender melhor o próprio conceito de *corrupção*, que se modificou ao longo dos séculos e, é claro, o modo como o filósofo genebrino compreende a corrupção da república.

1.1 – A corrupção do homem

A corrupção acompanha toda a obra do filósofo genebrino, assumindo alguns contornos e nuances diferentes ao longo de seus textos, como notaremos ainda nesta seção. O que analisaremos primeiro é de que modo o autor articula essa noção em um de seus mais célebres escritos: o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹³. Consideramos que não seria razoável que começássemos de outro modo, tendo em vista o que a pesquisadora brasileira Maria das Graças de Souza nos diz a respeito desse texto: de acordo com ela, o *Segundo Discurso* retrata a “história da corrupção e da degradação progressiva dos homens” (SOUZA, 2001, p. 53), ou seja, o problema da corrupção dos homens aparece de forma central nessa obra, diretamente imbricada ao surgimento da desigualdade – tema já anunciado no título do discurso.

Ora, como o próprio título indica, Rousseau faz nesse texto um trabalho genealógico, seu objetivo é encontrar a *origem da desigualdade* humana e, para isso, ele examina, antes de tudo, o próprio homem¹⁴. A dificuldade que se apresenta para o autor ao início dessa empreitada é entender quem é realmente o homem e o que caracteriza a natureza humana. Afinal, o que conhecemos dele¹⁵ está diretamente ligado a uma série de atributos que não são necessariamente parte de sua natureza. São, na verdade, artifícios que foram criados ao longo de toda uma

¹³ Nas próximas menções a esse texto, nós o nomearemos de “*Segundo Discurso*”.

¹⁴ Como ele nos diz no Prefácio desse *Discurso*, conhecer o homem é uma das questões mais interessantes que a filosofia pode propor, mas também uma das mais difíceis de resolver.

¹⁵ Aqui dizemos “dele”, mas poderíamos dizer “de nós”, tendo em vista que o que Rousseau retrata é a natureza humana, ou seja, ele está contando a história de todos nós, seres humanos. No entanto, optamos por utilizar a terceira pessoa ao nos referirmos ao “homem”.

história de evolução humana e que já não é possível rastrear. Desse modo, para decifrar quem – ou o que – é o ser humano em sua natureza, Rousseau vai imaginá-lo nu: despido de tudo o que é artificial, de tudo que possa ter-se ligado a ele de maneira acidental.

Assim, nosso filósofo tece um discurso hipotético, algo que se ampara principalmente em um método reflexivo e não em evidências “científicas”. Para isso, ele delinea como é o homem antes de tudo o que conhecemos e atrelamos à natureza humana. A partir disso, Rousseau nos mostra a passagem do estado de natureza para o estado civil, que acompanha o surgimento das desigualdades, bem como o processo de corrupção humana. Desde o prefácio já podemos notar que a corrupção é um tema central no texto quando o filósofo ilustra o propósito do livro com a imagem da estátua de Glauco:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível 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, 1988, p. 31, *OC III, DI*, p. 122).

Aqui fica evidente o objetivo de Rousseau: compreender como é o homem anterior à desfiguração pela qual ele passou. O que conhecemos do ser humano não corresponde à sua natureza, que foi alterada por todas as aquisições decorrentes da socialização e instrumentalização. Cabe agora, portanto, despi-lo de todos esses atributos externos para realmente compreender quem – ou como – ele é. Esse exercício é importante pois, segundo o autor, todos os filósofos que retrataram a natureza humana antes dele cometeram justamente o equívoco de conceberem o humano tal como o conhecemos: já civilizado. Como explica Derathé, ainda que esses autores tenham chegado a conclusões diferentes, todos cometeram o mesmo “erro de método” (Cf. DERATHÉ, 2009, p. 203), de acordo com o filósofo.

Nenhum deles recorreu, portanto, a nenhuma espécie de exercício para imaginarem os homens sem atributos artificiais. É exatamente isso que nosso filósofo faz, valendo-se, como já dissemos, de um cenário hipotético (Cf. *Ibid.*, p. 40, *OC III, DI*, p. 133) que provavelmente nunca existiu. Ora, Rousseau se lança, na verdade, para além disso em seu texto: não apenas retrata essa primeira imagem do homem natural como também desenvolve todo o processo de

corrupção, ou seja, ele explora de que forma acontece essa modificação da natureza humana, acompanhada do desenvolvimento das desigualdades.

O verdadeiro objetivo do *Segundo Discurso* é entender de que modo surgiram não as desigualdades naturais, mas sim as desigualdades convencionais, que desencadearam uma forma de organização política pautada nessas desigualdades. O intuito desse texto, portanto, é o “de assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei” e o porquê de o povo “comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (ROUSSEAU, 1988, p. 39, *OC III, DI*, p. 132). Ou seja, o propósito do autor é compreender como os homens chegaram ao ponto de se organizarem politicamente pautados na desigualdade e na obediência à força. O que ele nos mostra com seu percurso é que essa forma degradada de organização social e política é engendrada a partir de uma degeneração da natureza humana. Com isso, Rousseau revela que as instituições políticas então existentes em nada podiam apoiar-se na própria natureza. No parágrafo seguinte ao trecho supracitado, o autor nos diz:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. 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. Outros falaram do direito natural, que cada um tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando insensatamente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, *transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil* (ROUSSEAU, 1988, pp. 39 – 40, destaque nosso, *OC III, DI*, p. 132).

Os filósofos, pensando examinar a natureza humana, trataram, na verdade, de características do homem social. Não há, com efeito, como saber o que é próprio do ser humano e o que advém de suas relações sociais. Nunca se observou, antes, um ser humano crescer sem nenhuma interferência social. Desse modo, quando os filósofos recorrem ao “estado de natureza”, fundamentando-se em uma falsa ideia da natureza humana para pautarem como deve ser estabelecida a sociedade e o Estado, eles cometem um enorme equívoco. Presumir, por exemplo, que os homens matariam uns aos outros em um estado de natureza e usar essa ideia para defender um Estado centralizado e autoritário, ainda que tenha um forte apelo retórico, é, para Rousseau, uma maneira errada de raciocinar. Ora, esse erro pode ser facilmente percebido

a partir de uma tese bastante simples: nós só sabemos como é o homem *em sociedade*. Mesmo se observarmos tribos de povos originários – sem nenhuma intervenção externa –, ainda veremos pessoas que se constituíram a partir de suas relações sociais e culturais. Portanto, não é possível saber se aquilo que atribuem ao estado de natureza é mesmo próprio da natureza humana, ou se é uma aquisição social.

É claro que Rousseau vai mais longe do que fomos aqui: ele traça um discurso hipotético para caracterizar essa natureza não observável. Para isso, ele precisa imaginar um homem sem absolutamente nenhuma relação social e sem nenhum tipo de instrumentalização. Como já dissemos, ele pensa no ser humano “nu” em todos os aspectos, contando apenas com seu próprio corpo para sobreviver. Nas palavras de Rousseau, esse homem é capaz de transportar-se “sempre todo inteiro consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1988, p. 43, *OC III, DI*, p. 136).

E o que é possível dizer desse homem solitário e despido? Nosso filósofo identifica nele dois sentimentos: o *amor de si* e a *piedade*, e duas faculdades: a *perfectibilidade* e a *consciência da liberdade*. Esses dois sentimentos estão presentes na natureza humana, pois, sem eles, nem o homem individualmente nem a espécie humana, como um todo, sobreviveriam. O *amor de si*, explica Rousseau, é o sentimento que faz com que o indivíduo preze pela sua conservação. Se o homem não ama a si mesmo, ele não busca, com afinco, a preservação de sua vida. A *piedade*, por sua vez, modera o *amor de si*: além de possibilitar ao indivíduo que ele procure alimento em outro lugar quando possível, em vez de disputar desnecessariamente com outro, ela também pode fazer com que um socorra outro que necessite de ajuda¹⁶. Desse modo, fica evidente o papel de ambos os sentimentos para a conservação tanto do indivíduo quanto da espécie.

As faculdades naturais, como já dissemos, são também duas: *perfectibilidade* e *consciência da liberdade*. Essas duas características são aquelas que diferenciam o homem dos outros animais. No caso da *consciência da liberdade*, é ela que permite que ele obedeça ou não aos seus instintos¹⁷. Os humanos, portanto, possuem essa possibilidade, essa condição de agente livre, diferente dos demais animais:

¹⁶ “Ela [a *piedade*] nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude (...)” (ROUSSEAU, 1988, p. 58, *OC III, DI*, p. 156).

¹⁷ De acordo com Ricardo Monteagudo, a *consciência da liberdade* só é “ativada” quando os obstáculos da natureza tornam necessária a negação dos instintos. Assim, ela se alia à *perfectibilidade* para que tanto o homem quanto a própria espécie humana não pereçam (Cf. MONTEAGUDO, 2006, p. 123). O ponto levantado por ele é interessante porque traz uma certa noção de inevitabilidade do processo de aperfeiçoamento e, como consequência, da transição do estado de natureza para o estado civil.

O homem executa as suas [operações] como agente livre. Um [o animal] escolhe ou rejeita por instinto, e o outro [o homem], por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela (ROUSSEAU, 1988, p. 47, colchetes nossos, OC III, DI, p.141).

Pouco depois, Rousseau acrescenta: “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na *consciência dessa liberdade* que se mostra a espiritualidade de sua alma (...)” (*Ibid.*, p. 47, OC, pp. 141-142). O fato de Rousseau considerar a condição de agente livre do homem como aquilo que mostra a espiritualidade de sua alma terá consequências cruciais em sua teoria, conforme retomaremos depois. Por enquanto, cabe reter que essa é uma das características *naturais* do homem, que o diferencia das outras espécies. Mas há ainda outra característica, “uma outra qualidade muito específica que o distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação” (*Ibid.*, p. 47, OC, p. 142), que é a *capacidade de aperfeiçoamento* ou *perfectibilidade*.

A faculdade de perfectibilidade é aquela que, “com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós tanto na espécie quanto no indivíduo” (*Ibid.*, p. 47, OC, p. 142). Ora, dificilmente alguém contestaria que essa característica é exclusiva dos seres humanos. Basta compararmos os homens a outros animais selvagens e veremos que eles permanecem os mesmos por milênios. O leão é o mesmo leão de dez mil anos atrás. Já o homem é completamente outro. Não apenas por características evolutivas – que Rousseau obviamente não formularia nesses termos antes de Darwin –, mas por toda a capacidade de instrumentalização e incrementação das capacidades produtivas e tecnológicas.

O homem é o único animal capaz de modificar a natureza – tanto a sua própria, quanto a natureza a seu redor –, e é por essa relação com a natureza que ele se desenvolve e se modifica¹⁸. A *perfectibilidade* – com o auxílio das circunstâncias – possibilita ao homem

¹⁸ É interessante notarmos como a noção de “perfectibilidade” de Rousseau antecipa, em certa medida, a noção de “trabalho” de Marx. Para Marx, o trabalho é essencialmente humano justamente porque somente os seres humanos são capazes de interferir na natureza de modo consciente e racional. Além disso, Marx faz exatamente essa discussão a respeito da modificação e interferência da natureza que traz uma mudança para a própria natureza do homem. Diz Marx no Capítulo V do livro I d’O Capital: “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2017, p. 255). A frase se parece muito com a que utilizamos aqui para falar de Rousseau, justamente porque as discussões são, de algum modo, parecidas, ainda que tenham propósitos distintos. Uma diferença essencial dos seres humanos em relação aos outros animais é justamente essa capacidade de interferir na natureza e de criar a partir dela, não submetida a ela, como fazem abelhas e aranhas, mas sim a partir de uma *vontade*, de uma intenção de modificá-la em seu benefício.

aprimorar todas as suas capacidades. O que começa com pouco, como a apropriação de um galho para pegar um fruto que ele não alcança, é capaz de engendrar diversas outras aquisições.

O papel das circunstâncias não pode ser ignorado: Rousseau entende que a discrepância do desenvolvimento dos europeus e de outros povos ocorre porque as circunstâncias são distintas. Se uma terra é suficientemente fértil, possivelmente os homens permanecerão mais embrutecidos, sem precisarem desenvolver outras capacidades: “em geral os povos do Norte são mais industriosos do que os do Sul por menos poderem se privar disso” (*Ibid.*, p. 48, *OC*, pp. 143-144). A fertilidade da terra também explicaria o espírito dos espartanos: “as artes não conseguiram lançar raízes nas bordas férteis do Eurotas” (*Ibid.*, p. 48, *OC*, p. 143).

Mas ainda que as circunstâncias sejam necessárias para que as capacidades humanas se desenvolvam, não podemos deixar de notar que a *perfectibilidade* é uma característica presente nos homens no estado de natureza e, portanto, é justamente um atributo próprio da natureza humana que fará com o que os homens se afastem dela. Temos, portanto, um interessante paradoxo: a *perfectibilidade*, faculdade natural, propicia que os homens transitem pouco a pouco do estado de natureza para o estado civil. Ou seja, se considerarmos que a corrupção dos homens corresponde a esse processo de desfiguração, de afastamento da natureza, podemos facilmente concluir que o germe da corrupção já se encontra na própria natureza humana. Afinal, ao mesmo tempo que o homem desenvolve suas capacidades, ele também se corrompe. Rousseau defende isso ao longo de todo o *Segundo Discurso*: a grande maioria dos males humanos é obra nossa. Mais do que isso, ressaltamos que os males acompanham o progresso. Eles são resultado do desenvolvimento que decorre da capacidade de aperfeiçoamento. Na nota “i”/“IX” desse mesmo texto, o filósofo afirma: “o homem só tem aqueles males que a si mesmo se infligiu” (ROUSSEAU, 1988, p. 95, *OC III, DI*, p. 202). Nessa nota, nosso autor mostra, de forma bastante clara, de que modo o mesmo progresso que traz benefícios para as sociedades também é o responsável pela decadência humana: do próprio homem e das relações sociais. Outro ponto levantado pelo autor é o fato de que o homem, que muito adquire ao longo de sua existência, impõe para si mesmo o sofrimento da perda de tudo o que foi adquirido. É pensando nisso que ele questiona:

Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por todos os acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do

homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o toma com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1988, p. 47, *OC III, DI*, p. 142).

Rousseau expõe aqui vários elementos dignos de atenção. O primeiro deles, que é precedido pela frase “por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”, problematiza o quanto as aquisições humanas são perniciosas para cada um enquanto indivíduo: nossa razão se desenvolve, nossos conhecimentos se alargam, mas a degeneração causada pela velhice, ou outras doenças, pode dissipar todas essas capacidades adquiridas. Um animal não-humano velho não teria tantos motivos para se lamentar quanto um ser humano velho. Considerando que as faculdades do primeiro não foram alargadas – ou ao menos não na mesma proporção que as de um ser humano –, o que ele tem a perder é pouco. Já uma pessoa, quando perde as capacidades que foram desenvolvidas ao longo da vida, perde muito – muitas vezes, perde tudo o que ela construiu sobre si mesma. O sofrimento, portanto, é também de algum modo adquirido pelo progresso. Apenas o homem é suscetível de tornar-se um imbecil e, também, é o único animal que produz para si inúmeras infelicidades. A angústia de perder tudo o que foi conquistado pode ser maior do que a felicidade obtida pela posse, conforme fica claro quando Rousseau examina as comodidades – convertidas em necessidades – criadas em sociedade: “a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las sem terem sido felizes por possuí-las” (Cf. *Ibid.*, p. 66, *OC III, DI*, p. 168). Ainda no trecho supracitado, Rousseau traz questões que não são concernentes propriamente ao indivíduo, mas à espécie. A capacidade de aperfeiçoamento é a fonte de todos os males humanos porque com ela é retirada a possibilidade de viver “dias tranquilos e inocentes”, trazendo suas “luzes e erros”, seus “vícios e virtudes” (Cf. *Ibid.*, p. 47, *OC III, DI*, p. 142).

Ora, a *perfectibilidade* tem sempre uma condição dupla: ela aprimora e aperfeiçoa, mas também achata e aprisiona. Voltando à nota “i”/“IX” do *Segundo Discurso*, Rousseau discute a infelicidade que nos colocamos com o progresso. Mostra como o ganho acompanha, também, a perda:

Não foi sem esforço que conseguimos nos tornar tão infelizes. Quando, por um lado, se consideram os imensos trabalhos dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos superados, montanhas arrasadas, rochas arrebentadas, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos sulcados, pântanos esgotados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios de marinheiros, e,

se por outro lado, se procuram as vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem, que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele (ROUSSEAU, 1988, p. 95, *OC III, DI*, p. 202).

Sem dúvidas, há ganhos, mas cada passo do progresso acompanha uma deformação na medida em que ele se afasta de sua natureza, além de trazer inúmeros males e desfortúnios. Ao mesmo tempo que a perfectibilidade proporciona as “luzes”, ela traz os erros – foi a respeito desses erros que Rousseau dedicou seu *Primeiro Discurso*, sobre o qual falaremos mais à frente. Além das luzes e erros, ela também acarreta virtudes e vícios.

É necessário enfatizar que não há vícios e virtudes no estado de natureza e que o homem, nesse estado, não é bom nem mau, as noções de bondade e maldade não existem. O bem e o mal só podem existir em uma relação com o outro: um homem que vive só não necessita dessas noções. Mais do que isso, o indivíduo no estado de natureza sequer formula suas questões sob uma perspectiva moral: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes” (ROUSSEAU, 1988, p. 55, *OC III, DI*, p. 152). Não há, aliás, em nenhum outro animal, noções de bem e de mal: eles simplesmente seguem seus instintos. Também é assim com os humanos no estado de natureza, seus instintos são seguidos sem nenhum tipo de avaliação ou julgamento. Como diz Victor Goldschmidt, os instintos trazem uma certeza (Cf. GOLDSCHMIDT, 1983, p. 262), não há necessidade de questioná-los. Tal certeza só pode permanecer sem a reflexão. O homem que medita não é apenas “depravado” (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 45, *OC III, DI*, p. 138), ele também é infeliz e “não foi sem esforço” que nos impomos a infelicidade que o progresso e a reflexão ensejam. Ao mesmo tempo, a reflexão é desenvolvida pelo processo que faz o homem afastar-se desse estado e o que mais a acelera é a relação com outros de sua espécie.

Ora, o homem que vive só, além de não ter desenvolvido plenamente sua racionalidade, também não tem com quem se comparar. É em decorrência das primeiras associações que surgem as comparações e, com elas, as noções de bom, ruim, bonito, feio, honra etc. Desse modo, ao mesmo tempo em que a *perfectibilidade* proporciona a aquisição de uma série de bons atributos, ela também acarreta os vícios: a competição, a vaidade, a inveja, o que conseqüentemente suscitará também novos conflitos. A *perfectibilidade*, portanto, ao expandir as capacidades do homem, *corrompe* seu primeiro estado, tornando-o “com o tempo tirano de

si mesmo e da natureza” (ROUSSEAU, 1988, p. 47, *OC III, DI*, p. 142). Quando o homem não atende mais ao que a natureza manda, ele torna-se seu árbitro. Tiraniza não apenas a si mesmo e aos outros da sua espécie, como toda a natureza circundante que passa a ser vista como um recurso que está inteiramente a seu dispor. O homem, no uso de sua *perfectibilidade*, dissimula a si próprio e corrompe tudo que está à sua volta. Um exemplo interessante oferecido por Rousseau nesse sentido são os próprios animais domesticados por nós. De acordo com o filósofo, não nos contentamos em nos corrompermos, degenerando também os outros animais:

O cavalo, o gato, o touro, e 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 os nossos cuidados para tratar bem e 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 (...) (ROUSSEAU, 1988, p. 45, *OC III, DI*, p. 139).

Como o trecho diz, ao domesticar esses animais tiramos deles o seu vigor. Corrompemo-los à medida que os afastamos de suas próprias naturezas. Ao oferecer-lhes comodidades, modificamos seus corpos e até mesmo seus comportamentos. Podemos ver, hoje, animais que seriam antes hostis aos humanos, tornarem-se completamente dóceis. Transformamos animais ativos e caçadores em lentos e preguiçosos. Incutimos neles novos hábitos e novas doenças. Mas, como diz Rousseau nesse trecho, a deturpação com o próprio ser humano é ainda maior, já que as comodidades que oferecemos para nós mesmos são mais numerosas. Aqui, temos claramente o sentido de corrupção como desfiguração: quando o homem se aperfeiçoa e se socializa, ele corrompe sua natureza, modificando-a.

É, portanto, pela *perfectibilidade* – e pelo auxílio das circunstâncias – que Rousseau explica o percurso e a transição do homem do estado de natureza para o estado civil. Ao conceber o homem no estado de natureza, nosso filósofo o imagina vivendo nu e sozinho, sem laços sociais, limitando seus encontros com o outro sexo apenas para o ato de procriação. Nem mesmo a família existe nesse estado hipotético, já que os filhos só se prendem às mães enquanto necessitam delas para a sua subsistência. Tão logo o filho se torne independente, também viverá só. Desse modo, não há propriamente relações sociais e a linguagem está muito longe de ser parecida com o que conhecemos – já que, sem relação social, ela não é necessária. Da mesma forma, também não há a possibilidade de um raciocínio tão complexo. O raciocínio humano, tal como o conhecemos, necessita da linguagem e vice-versa.

Aos poucos, com a capacidade natural de aperfeiçoamento, a instrumentalização ocorre gradualmente, mas como não existem relações sociais, nem transmissibilidade de conhecimento, essa instrumentalização não se desenvolve plenamente logo que esse processo se inicia. Algo bastante peculiar à humanidade, e que também nos diferencia dos demais animais, é justamente a possibilidade de transmissão de conhecimento ao longo dos séculos. No estado de natureza, cada um aprende de maneira isolada e, sem a capacidade de comunicação, cada nova descoberta se perde facilmente:

Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguisse antes de ter adquirido a arte de reproduzi-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira (ROUSSEAU, 1988, p. 49, *OC III, DI*, p. 144)?

Mas, de maneira gradual, tanto os indivíduos quanto a própria espécie humana desenvolvem essas possibilidades de instrumentalização. Rousseau não explica como a espécie humana seria capaz de evoluir suas habilidades técnicas sem a transmissão de conhecimento, que necessita das relações sociais e da linguagem. O que sabemos é que o surgimento da linguagem depende do concurso do estreitamento das relações sociais e do desenvolvimento da capacidade de pensamento, o que, por sua vez, acontece junto com a linguagem, pois dificilmente poderíamos imaginar pensamento sem linguagem. Rousseau, ele mesmo, compreende o problema que se coloca, e sai desse problema afirmando novamente que não pode a esse respeito tecer mais do que conjecturas. Por ora, é suficiente sabermos que para que o homem se desenvolva, não basta apenas sua *perfectibilidade*, mas também o “concurso fortuito de inúmeras causas estranhas” e “sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva” (ROUSSEAU, 1988, p. 62, *OC III, DI*, p. 162). A saída dessa “condição primitiva” só é possível pelo aperfeiçoamento da razão humana que traz, ao mesmo tempo, a deterioração da espécie, ou seja, a corrupção de sua natureza, que ocorre quando o ser humano se transforma em “ser social”¹⁹.

¹⁹ “(...) il me reste à considérer et à rapprocher les différents hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable (...)” (*OC III, DI*, p. 162, desta que nosso).

Com esse desenvolvimento, que advém da instrumentalização, o homem começa pouco a pouco a fazer certas relações, e quando ele consegue identificar outro indivíduo humano como alguém que pertence à sua espécie, percebendo que, ao se juntarem, eles somarão forças, torna-se possível o início das primeiras associações e pequenas sociedades²⁰. A sociedade surge, portanto, para a conservação do homem como indivíduo e, também, para a preservação e desenvolvimento da própria espécie.

A descrição que fizemos do início do *Segundo Discurso* mostra que o homem se torna um ser social a partir de sua instrumentalização. A sociabilidade não faz parte da natureza humana, mas é, de alguma forma, consequência de uma característica natural. A *perfectibilidade*, como vimos, é justamente a capacidade que o homem possui de interferir na natureza à sua volta, transfigurando-a para que ela seja utilizada a seu favor, e é ao alterar o que está em seu entorno que ele modifica a si próprio.

Ao converter um galho em um instrumento, o homem não transforma apenas aquele galho, mas também quem ele mesmo é, à medida que expande suas capacidades e incorpora novas aquisições. É esse alargamento das capacidades humanas que fará com que o homem perceba, em algum momento, que pode juntar sua força à força de outro ser humano. Desse modo, é pela capacidade de aperfeiçoar-se, unida à necessidade que ele sente em conservar a sua própria vida – impulsionada pelo sentimento natural chamado de *amor de si* – que ele se junta ao outro. Rousseau inclusive retoma essa concepção de que a sociedade é criada como uma forma de juntar forças para a própria conservação no Capítulo VI, Livro I, do *Contrato social*:

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. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm

²⁰ É curioso que Isaiah Berlin tenha afirmado (2014, p. 35) que Rousseau nunca explica o porquê de os homens viverem em sociedade. Mais curioso ainda é o fato de ele ponderar que talvez os homens vivam em sociedade, para Rousseau, devido às desigualdades naturais, às desigualdades dos “atributos” (“*gifts*”). Nada se distancia mais da teoria rousseauiana, e especialmente do *Segundo Discurso*, do que essas afirmações. Primeiro porque o filósofo de Genebra explica que é por um concurso de forças que os homens se unem. Segundo porque, para ele, ainda que exista a desigualdade natural, ela é insignificante e não influencia a ponto de alicerçar as desigualdades convencionais, o homem no estado de natureza basta-se a si mesmo e só se junta ao outro para unir forças e não porque haja uma dependência. A dependência é criada com o advento da sociedade. Além disso, é importante enfatizar que Rousseau se posiciona contra qualquer noção que fundamente a ideia de que haveria atributos naturais que levam algumas pessoas a serem superiores às outras. Ele afirma, na verdade, que não há nenhuma ligação direta entre desigualdade natural e desigualdade moral e política (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 39, *OC III, DI*, p. 131).

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 em concerto (ROUSSEAU, 1987, p. 25-26, *OC III*, CS, p. 360).

A sociedade, portanto, torna-se possível quando a reflexão possibilita que os indivíduos percebam que essa agregação de forças é vantajosa. É por isso que podemos dizer que a associação é consequência desse desenvolvimento das capacidades humanas proporcionado pela perfectibilidade e até mesmo que a própria sociedade só é possível porque o homem se corrompeu – ou seja, porque se afastou de sua natureza a ponto de conseguir estabelecer relações sociais. Isso não significa que Rousseau considere que a sociedade é nociva para o homem. Pelo contrário, ele elogia as sociedades que mantêm a simplicidade dos costumes e das relações. Mas a humanidade não parou na “juventude do mundo” e o processo civilizatório é também o processo da corrupção humana, não apenas no sentido de desfiguração, mas porque comporta os males adquiridos pelos indivíduos e pela espécie a cada passo dado.

Como vimos, ao mesmo tempo que o homem desenvolve suas capacidades, ele corrompe sua natureza²¹. Esse processo de modificação de seu entorno e de autotransformação é justamente o curso da corrupção humana. O homem contém nele mesmo um paradoxo: a natureza que o fez dotado dessa capacidade de se aperfeiçoar, também faz com que ele se afaste de seus instintos e de sua constituição primeira. Ao criar artifícios que lhe trazem novas facilidades, ele enfraquece seu corpo, e ao aprimorar seu “espírito”, ele também coloca para si novas preocupações e conflitos. Quanto mais o homem se desenvolve, mais ele se sente distante ou mesmo à parte da natureza.

A partir desses elementos encontrados na obra de Rousseau, podemos refletir que o ser humano enquanto ser social não se reconhece como parte da natureza, como membro dessa ordem, justamente porque está tão desfigurado que não é capaz de se perceber como um ser natural. A natureza é sempre algo de fora: é o animal não humano, é a planta, mas não é ele. O sofrimento do homem – apontado por Rousseau no *Segundo Discurso* –, aquele que faz com que o ser humano seja o único animal capaz de atentar conscientemente contra a própria vida, é causado por esse afastamento da natureza, pela corrupção de seu estado natural:

Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natureza – é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras até que delas se

²¹ Conforme Carlos Nelson Coutinho pontua, Rousseau antecipa aqui uma visão contraditória do progresso. Noção esta que será posteriormente desenvolvida por autores como Marx e Engels, Lukács, Walter Benjamin, entre outros (Cf. COUTINHO, 2011, pp. 22-23).

privam assim que podem, e o conjunto de leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria. Pelo contrário, nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu (ROUSSEAU, 1988, p. 55, *OC III, DI*, p. 152).

Refletimos, pois, com o auxílio de Rousseau, que o sentimento recorrente experimentado pelo ser humano de deslocamento ocorre justamente porque o afastamento de sua natureza foi tão radical que ele não sabe quem ele é e qual é o seu lugar no mundo. Se ele sai da ordem da natureza, se ele produz um novo mundo, ele também precisa criar um sentido para esse mundo. O sofrimento se instaura em nós, seres humanos, justamente quando saímos da ordem da natureza e já não sabemos para que vivemos ou como devemos viver.

Esse será um problema tratado em outras obras de nosso autor, como, por exemplo, em *Emílio ou da educação*, e em obras autobiográficas, como *Devaneios de um caminhante solitário*. A questão do conflito do homem que não sabe para que vive, e da consequente cisão entre “ser e parecer”, ou do “homem de duas faces”, é tema recorrente na obra rousseauiana e está diretamente relacionada à corrupção da natureza do homem.

Bento Prado Jr., em um texto publicado em 1972 intitulado “*Lecture de Rousseau*”²² designa esse conflito, a partir de uma leitura hegeliana, como uma “dialética da separação e da ruptura”. Para ele, essa questão é uma “temática rousseauiana por excelência”. Percebemos essa “dialética” desde “a gênese das faculdades da alma” humana (PRADO JR., 2018, p. 38). Afinal, a característica primordial da perfectibilidade é o que faz com que o progresso traga ao mesmo tempo o declínio. Também podemos perceber essa dialética, segundo Prado Jr., “em sua teoria da sociedade e da história que se constitui como uma descrição da progressão da mentira e da violência”, pois, conforme veremos adiante, a sociedade ordenada politicamente se constitui pela – e para a perpetuação da – desigualdade, a partir da mentira e da violência. Isso não quer dizer que estejamos alinhados a uma leitura que reduz Rousseau a uma mera prefiguração da dialética que encontraria sua forma mais acabada e bem formulada com Hegel. Bento Prado Jr. também não reduz Rousseau a essa prefiguração (Cf. *Ibid.*, p. 43). Mas o que cabe reter dessa leitura é que, nesse primeiro momento da tese, compreendemos a corrupção como a desfiguração do homem de sua natureza, a partir do próprio progresso proporcionado pela perfectibilidade e que, portanto, o germe dessa corrupção já está contido na própria

²² Tivemos acesso ao texto a partir do livro “A Retórica de Rousseau” (2018), organizado por Franklin de Mattos, que compila diversos artigos e ensaios de Bento Prado Jr.

natureza humana. Analogamente, as sociedades políticas também possuem nelas mesmas os elementos que causarão a sua degeneração (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 102, *OC III, CS*, p. 424).

Mas voltemos, por ora, ao percurso traçado por Rousseau no *Segundo Discurso*: o autor inicia a Segunda Parte do texto com uma de suas frases mais famosas: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1988, p. 63, *OC III, DI*, p. 164, destaque do autor). A propriedade é, portanto, aquilo que origina a sociedade civil e o primeiro grande marco da desigualdade entre os homens, embora não seja o primeiro passo. Isso porque nas sociedades nascentes, com os homens reunidos e com sua capacidade reflexiva desenvolvida, surgem as primeiras noções que servem de parâmetros comparativos e é a partir das comparações que se evidenciam as primeiras desigualdades:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tomaram-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; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1988, p. 67, *OC III, DI*, p. 169)

A escolha pelo mais belo, mais forte, mais astuto foi, diz Rousseau, não apenas o primeiro passo para a desigualdade, como também para o “vício”. Como dissemos antes, ao mesmo tempo que o processo de desenvolvimento acarreta virtudes aos homens, ele também traz os vícios e, como podemos notar, o surgimento das desigualdades acompanha o aprofundamento da corrupção. Desigualdade e corrupção estão sempre atreladas no *Segundo Discurso* – isso porque a desigualdade que realmente prejudica os homens e as sociedades são baseadas em convenções e não na natureza, ou seja, elas são criações sociais. Destarte, ao passo que os homens se afastam da natureza, acentuando a corrupção, as desigualdades também são acirradas. O que Rousseau pretende é mostrar que a fonte das desigualdades – e dos demais males humanos – não são constitutivos da natureza, mas sim baseados em convenções. No trecho a seguir, nosso filósofo fala exatamente sobre como a desigualdade na natureza é pouco

relevante, e só se torna realmente um problema em sociedade, a partir das categorizações que são criadas:

Estendi-me desse modo sobre a suposição dessa condição primitiva porque, devendo destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia pulverizá-los até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores. É fácil de ver, com efeito, que entre as diferenças que distinguem os homens, inúmeras, consideradas como naturais, são unicamente obra do hábito e dos vários gêneros de vida que os homens adotam em sociedade. Assim, um temperamento robusto e delicado, a força ou a fraqueza, que dele derivam resultam mais frequentemente da maneira dura ou afeminada pela qual se foi educado do que da constituição primitiva dos corpos. A mesma coisa acontece com as forças do espírito; a educação não só estabelece diferença entre os espíritos cultos e os que não são, como também aumenta a que existe entre os primeiros na promoção da cultura (...), compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural na espécie humana por causa da desigualdade de instituição (ROUSSEAU, 1988, p. 61, *OC III, DI*, p. 160).

A desigualdade, como Rousseau explica, pode ser “natural ou física”, que é estabelecida pela natureza e que consiste nas diferenças de força, saúde, idade; ou “moral ou política”, que só existe de acordo com uma espécie de convenção, ou seja, ela é uma criação dos homens, e somente é possível em sociedade. É esse segundo tipo de desigualdade que Rousseau busca examinar, pois é ela a fonte e a consequência dos inúmeros males que arruinam os homens e a sociedade.

O grande marco para essa desigualdade, como já mencionamos, é a instauração da propriedade que é, de algum modo, uma consequência do desenvolvimento da agricultura²³. É com a partilha da terra e o estabelecimento da propriedade que emergem as “primeiras regras de justiça”, já que com a posse também vem o medo e a possibilidade da perda – com isso surge o direito à propriedade. Para Rousseau, as verdadeiras dificuldades decorrentes disso começam quando as posses se desequilibram. Os mais habilidosos ou mais fortes também são aqueles que obtêm melhores resultados. A princípio, portanto, uma junção entre as desigualdades naturais e as convencionais – como o estabelecimento da propriedade e a divisão do trabalho (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 70, *OC III, DI*, p. 173) – impulsiona o que levará a um estágio mais grave de desigualdade. Primeiro, inicia-se uma discrepância entre o que cada um tem devido à

²³ Rousseau discute, ainda, que o fato de os gregos terem atribuído a Ceres, deusa que deu aos homens a agricultura, o epíteto de “legisladora”, indica que a partilha da terra cria um novo tipo de Direito (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 70).

diferença de habilidades, aos resultados obtidos e à divisão do tipo de trabalho. Mas o verdadeiro problema se intensifica à medida que essa discrepância aumenta, o que culminará no primeiro estágio de desigualdades: o de *ricos e pobres*. A situação se agrava quando juntamos a isso as paixões que provocam o oposto do objetivo inicial da associação – que era, a princípio, a cooperação –, desencadeando a rivalidade e a concorrência, aliadas à exploração do homem pelo homem:

(...) a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. (...) Ora, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros (...). Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros e, utilizando seus antigos escravos para submeter outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, como aqueles lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens (ROUSSEAU, 1988, p. 71-72, *OC III, DI*, pp. 175-176).

A ambição e outras paixões que levam os homens a competirem entre si, como a inveja e a vaidade, são essenciais na discussão a respeito da corrupção tanto do homem quanto da sociedade em Rousseau. A degeneração humana é acompanhada, como vimos antes, pelo advento dos vícios e das paixões. Do mesmo modo, a exacerbação dessas paixões tem um papel relevante na deterioração das sociedades e até mesmo da própria república, como analisaremos mais adiante em nosso trabalho. Neste momento, em nosso texto, convém assinalar de que forma Rousseau considera essas paixões como constitutivas do Direito e das primeiras sociedades. Se elas não existissem, não haveria também disputas que tornaram o Direito necessário. No percurso traçado no *Segundo Discurso*, Rousseau imagina os homens chegando à situação de guerras generalizadas. Esse retrato da corrupção humana e do cenário de guerras fica explícito no trecho a seguir:

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo ele, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim, as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do

mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam (ROUSSEAU, 1988, p. 72, *OC III, DI*, p. 176).

A partir disso, o autor imagina o que seria o início de uma sociedade organizada por leis. Devemos destacar aqui que o processo de instituição da sociedade, assim como a própria natureza do homem, comporta um paradoxo: as leis garantem a propriedade e a segurança, sendo de algum modo vantajosas, mas representam ao mesmo tempo uma perda da liberdade natural. Mais do que isso, se o pacto social não se funda de uma forma que garanta algum tipo de liberdade convencional que substituirá a natural, os homens correm o risco de perderem completamente sua liberdade. Sobre essa primeira instituição da sociedade regida por leis e governo, Rousseau diz: “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhes os perigos” (ROUSSEAU, 1988, p. 73, *OC III, DI*, pp. 177-178). Sem dúvidas, há vantagem nesse modo de associação, mas o estabelecimento do Direito surge como uma demanda dos mais ricos para que a propriedade seja assegurada, instituindo legalmente a desigualdade. A desigualdade está, portanto, na base da sociedade e do Direito – a sociedade é fundada pela e para a desigualdade. As leis, diz Rousseau, “deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico”, estabeleceram a “lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante, sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (*Ibid.*, p. 73-74, *OC* p. 178). Os ricos, de uma forma engenhosa, transformaram aqueles que antes representavam uma ameaça às suas propriedades em seus defensores; os pobres, sem saber, colocaram-se em jugos dos quais nunca mais se livraram.

A instituição das leis suscita uma nova forma de desigualdade. Antes de sua criação, a única possibilidade que os ricos possuem de explorar e dominar é por meio de suas riquezas e, ainda assim, sua situação é frágil considerando a possibilidade iminente de que grupos de pobres possam pilhar suas propriedades, além dos riscos de perderem o que possuem pela concorrência com outros ricos. A única grande discrepância que existe entre os homens, antes da instituição das leis, é a divisão entre ricos e pobres. A partir da criação das leis e do governo, os ricos garantem para si um verdadeiro poder institucional, assegurando não apenas suas propriedades, como novos privilégios e poderes de dominação. Os pobres, por sua vez, ao

mesmo tempo que preservam a sua própria segurança e a garantia de não perderem com tanta facilidade o pouco que conseguem obter, não possuem, eles mesmos, grandes oportunidades de ascenderem ao poder, sendo reduzidos à condição de fracos. Com isso, chegamos ao segundo estágio de desigualdades retratado por nosso filósofo: o de *poderosos e fracos*.

É importante ressaltarmos que esse pacto imaginado por Rousseau como o início da sociedade civil e da organização política não é, a princípio, um pacto de sujeição de todos para com um chefe. O filósofo ressalta que não faria sentido pensarmos em uma multidão de homens destituindo-se totalmente de sua liberdade desse modo. Por isso, o autor imagina que todos os governos se fundam como eletivos (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 81, *OC III, DI*, 186). Alguns formam a princípio uma aristocracia, outros, uma democracia, o que depende de cada povo e conjuntura (Cf. *Ibid.*, p. 80, *OC*, p. 186). Mas nenhum se funda pela instituição do despotismo, que é uma consequência da corrupção da sociedade e o auge da corrupção do homem – que ao se submeter perde completamente a sua liberdade, parte constitutiva de sua natureza e de sua condição de ser humano. Rousseau, desse modo, não consegue conceber como seria possível que os homens se despojassem de sua liberdade de bom grado, sem receberem nada em troca. Assim, ele só pode imaginar que tal estágio não passa de uma degradação da sociedade, que deve ocorrer aos poucos:

Parece-me, portanto, certo não somente que os governos não começaram pelo poder arbitrário que não passa da *corrupção*, termo extremo e que afinal reduz os governos simplesmente à lei do mais forte, do qual foram inicialmente remédio, mas também que, ainda quando tivessem assim começado, sendo esse poder por sua natureza ilegítimo, não pôde servir de base aos direitos da sociedade e, conseqüentemente, à desigualdade de instituições (ROUSSEAU, 1988, p. 79, *OC III, DI*, p. 184, destaque nosso).

No trecho acima ele explica que mesmo que pensássemos que os governos começaram a partir do despotismo, o poder seria “por sua natureza ilegítimo” (*Ibid.*, p. 79, *OC*, p. 184). Isso porque tal configuração seria resultado de uma conquista pela força (que, conforme veremos com mais detalhe no próximo capítulo, não pode de modo algum ser a base para a sociedade política) e uma destituição total da liberdade de todo o povo, o que contraria totalmente a natureza humana. O despotismo representa o auge da corrupção e da desigualdade – tanto para o homem, quanto para o ordenamento político. É ele o terceiro e último estágio de desigualdades retratado por nosso autor, aquele que divide os homens entre *senhor e escravos* (Cf. *Ibid.*, p. 81, *OC*, p. 187). O homem que se torna escravo está no ápice de sua corrupção, pois perdeu um dos atributos mais importantes de sua natureza: a liberdade. Esta não é apenas

uma característica natural do homem, como também é – junto com a perfectibilidade – o que o diferencia dos demais animais. Mais do que isso, é na liberdade que reside a “espiritualidade” da alma humana. O ponto extremo da corrupção humana, portanto, coincide com o ápice da corrupção política, que é o despotismo²⁴.

Esse estágio que divide os homens entre *senhor e escravos* representa o ponto extremo da desigualdade e da destituição da liberdade. Para os homens, chegar na condição de escravos significa um afastamento radical de sua própria natureza e, por isso, o auge de sua desfiguração enquanto humano. Para o cidadão, perder a liberdade é igualmente problemático, pois essa perda equivale à destituição de ação e, portanto, de sua própria condição cidadã. Por fim, para a organização política como um todo, o despotismo representa a ruptura com o pacto social e com as leis. Ele não é apenas a degeneração da república, mas sim a sua própria morte²⁵.

Pois bem, após retratarmos a corrupção do homem, a desfiguração de sua natureza, cabe discorrermos a respeito da corrupção sob outro aspecto: a corrupção das sociedades modernas, entendida como desvio das virtudes. Mostraremos, na próxima seção, a denúncia de Rousseau dessas sociedades como permeadas pelas aparências, pelas máscaras e pelos progressos funestos às boas relações. Para analisarmos a corrupção das sociedades modernas, teremos como principais fontes o *Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro Discurso)*, o *Segundo Discurso* e *Júlia ou a Nova Heloísa*.

1.2 A corrupção das sociedades

Em seu livro *As aventuras da virtude*, Newton Bignotto comenta que, ao analisar as ciências e as artes em sua dinâmica com a sociedade moderna, Rousseau “nos convida a sair do quadro de referência tradicional e olhar para os tempos modernos pela ótica da corrupção e não do progresso” (BIGNOTTO, 2010, p. 76). Portanto, podemos dizer que a corrupção aparece, também no *Primeiro Discurso*, como uma base importante que norteia o texto, junto ao tema da dualidade entre progresso e corrupção. Aliás, não podemos nos esquecer de que a questão colocada pela Academia de Dijon, para a qual Rousseau submeteu seu texto, era: “O

²⁴ Temos aqui um elemento fundamental para a nossa tese e que une o primeiro capítulo ao último: no *Segundo Discurso*, Rousseau descreve todo o percurso da corrupção humana, até que ela atinja seu extremo, que corresponde à perda da liberdade. Da mesma forma, ele descreve brevemente uma espécie de história das sociedades: desde os primeiros pactos, que diferenciam *poderosos e fracos*, até o ponto extremo da corrupção que é o despotismo. Quando Rousseau escreve o *Contrato social*, ele acredita que grande parte das sociedades políticas se encontram nesse estágio de “senhor e escravos” e sua obra busca estabelecer os princípios legítimos sobre os quais as sociedades deveriam se fundar. O problema é que mesmo essa sociedade legítima pode se corromper e cair novamente no despotismo e é disso que trataremos especialmente no capítulo IV da tese.

²⁵ Isso será desenvolvido no terceiro capítulo da tese.

restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar [*épurer*] os costumes [*les moeurs*]?", e o que o filósofo genebrino responde é justamente que não, as ciências e as artes não aprimoram os costumes, mas os corrompem. Mais uma vez, não se trata de negar o progresso – as ciências e as artes, sem dúvidas, são resultado dele. O ponto é novamente a relação entre progresso e corrupção: uma dupla relação na qual a corrupção aparece como uma face do progresso.

No *Segundo Discurso*, vemos que a *perfectibilidade*, ao mesmo tempo que aprimora as capacidades humanas, fazendo com que o homem se torne o ser humano que conhecemos hoje – ou seja, um ser social, dotado de plenas capacidades racionais, cognitivas e de linguagem – também o aprisiona, transforma-o em um ser dependente e o leva, por fim, à perda de sua liberdade e ao afastamento de aspectos essenciais de sua natureza. O processo de aprimoramento, e conseqüente corrupção, faz com que o amor de si se transforme em *amor-próprio* – de onde nascem as paixões nocivas, fontes dos principais vícios humanos²⁶ – e abafa a piedade. Há, portanto, em Rousseau, o movimento de um progresso que traz, com ele, a corrupção. No *Primeiro Discurso*, isso aparece a partir da análise das ciências e das artes e de seu surgimento, como vemos no trecho a seguir:

A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade vã; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menos dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes (ROUSSEAU, 1988, p. 147, *OC III, DS*, p. 17).

A corrupção no *Primeiro Discurso* se apresenta no sentido de desvirtuamento dos costumes, de um desvio das virtudes e aquisição de vícios. E é pensando nesse sentido que Rousseau defende que as ciências e as artes têm sua própria origem em vícios humanos, ou seja, que elas são um produto da corrupção do homem. Ora, se pensarmos no *Segundo Discurso*, também podemos entender as artes como fruto da corrupção humana, a partir do entendimento de corrupção no sentido de desfiguração e do afastamento do estado de natureza. Afinal, as

²⁶ Sabemos que há leituras que tratam de um aspecto positivo do “amor-próprio” e entendemos que, de fato, essa paixão pode ser interessante em uma república, quando pensamos na busca por uma “estima pública” positiva, conforme veremos no terceiro capítulo. Mas há, ainda, outras leituras que vão além: Frederick Neuhouser, em “*Rousseau’s Theodicy of Self-love*” defende que o *amor-próprio* auxilia no desenvolvimento dos seres humanos como seres racionais (Cf. NEUHOUSER, p. 218, 2008). Em nossa tese, no entanto, não trataremos dos diferentes aspectos e leituras do *amor-próprio*, pois consideramos que isso nos afastaria de nosso propósito, além de já termos feito isso em nossa dissertação de mestrado.

ciências e as artes só são possíveis quando o homem se torna um ser social – e, portanto, desfigurado, corrompido de sua natureza.

É claro que esse texto foi escrito antes da elaboração do processo descrito no *Segundo Discurso*, antes da formulação feita por Rousseau de como seria a transição do homem do estado de natureza para o estado civil e de como a sua perfectibilidade ao mesmo tempo que aprimora suas capacidades também o corrompe. Mas nós podemos notar que essa relação existe no *Primeiro Discurso*. Isso porque as críticas feitas pelo autor não são destituídas de uma dualidade. Aqui, Rousseau também antecipa aquilo que desenvolverá melhor depois: a relação entre o progresso das ciências e a sociabilidade do homem. Como vimos, é o intercâmbio com a natureza – a sua apropriação e transformação – que faz com que o homem se desenvolva, aperfeiçoe suas capacidades, e é a partir desse desenvolvimento que ele se transforma em ser social ou, se quisermos, no humano tal como conhecemos hoje. No *Primeiro Discurso*, logo no início do texto, Rousseau estabelece uma relação entre o desenvolvimento da escrita e da sociabilidade:

Rapidamente, as ciências seguiram as artes, à arte de escrever juntou-se a arte de pensar – gradação que pode parecer estranha e talvez não seja senão demasiado natural – e se começou então a sentir a principal vantagem do comércio com as musas, que é o de tornar os homens mais sociáveis, inspirando-lhes o desejo de se deleitarem uns aos outros por meio de obras dignas de sua aprovação recíproca (ROUSSEAU, 1988, p. 138, *OC III, DS*, p. 6).

A corrupção em Rousseau possui nuances e podemos compreendê-la em alguns sentidos: ao analisarmos a corrupção da república, veremos uma relação entre corrupção e perda da liberdade – que, como examinaremos nos capítulos subsequentes, ocorre com o afastamento da vida política e encontra seu termo máximo na usurpação do poder soberano. Até aqui, entendemos a corrupção no sentido de algo que se modifica e se degenera no processo – é o caso do homem que, ao se afastar de sua natureza, corrompe sua constituição original –, mas também podemos entendê-la no sentido de “aquisições” de vícios. Todos esses sentidos, no entanto, estão vinculados, já que os vícios acompanham justamente esse processo de afastamento da natureza, ou seja, a modificação da constituição original do ser humano. Além disso, Rousseau, já no *Segundo Discurso*, concebe a perda da liberdade como termo máximo da corrupção, tanto do homem quanto da sociedade. Para o filósofo, a perda da liberdade representa um afastamento radical do homem não apenas do seu estado de natureza, como também daquilo que o constitui como ser humano. A liberdade é o que o homem possui de mais

precioso, e destituir-se dela significa despojar-se de sua qualidade de humano, sendo, portanto, o ápice da corrupção²⁷.

A discussão sobre a liberdade, no entanto, encontrará espaço mais à frente. O que devemos entender, antes, é de que forma acontece a aquisição de vícios e, para isso, devemos nos recordar que o homem no estado de natureza não possui nem vícios nem virtudes, mas dois sentimentos naturais, conforme já dissemos, o *amor de si* e a *piedade*. É a socialização, unida à modificação desses sentimentos, que resulta no surgimento de virtudes e de vícios. Conforme já pontuamos, o processo que leva o homem a sair do estado de natureza comporta sempre uma aquisição, que traz também a perda, o bem traz o mal. O homem retratado por Rousseau no início do *Segundo Discurso* não é nem bom, nem mal, pois sem sociedade não pode haver moralidade. Quando, porém, iniciam-se as primeiras relações, nascem essas noções morais. Ao mesmo tempo que surge a beleza, também há a inveja. Junto à honra, vem o orgulho.

Quando Rousseau fala da corrupção das sociedades de sua época, portanto, podemos compreender essa corrupção a partir de dois principais pontos: o primeiro é que a sociedade se fundou, como vimos, a partir das desigualdades e do homem já depravado – totalmente desfigurado de sua natureza e privado de sua característica primordial, a liberdade. Desse modo, a sociedade moderna é corrupta desde sua origem, porque é ela mesma um produto da corrupção. A outra perspectiva da corrupção que se coloca é o modo como a sociedade é tomada por vícios, bem como todas as consequências advindas da extrapolação desses vícios. A sociedade moderna é, pois, duplamente corrompida.

Ao criticar as sociedades no *Segundo Discurso*, Rousseau não ataca apenas o Antigo Regime. Se fica claro que o autor critica o absolutismo da época ao se opor a um modo de organização que estabelece uma “autoridade absoluta” e a “obediência sem limites” (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 27, *OC III, CS*, p. 356), ao se posicionar contra os regimes hereditários (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 81, *OC III, DI*, p. 187) e ao descrever o terceiro e último grau de desigualdades marcado pela distinção entre senhor e escravos, o autor também se contrapõe a outras formas de opressão e desigualdades sociais. Nosso filósofo não deixou de evidenciar o primeiro estágio de desigualdades, o de *ricos e pobres*, e de confrontar essa divisão, como quando ele escreve que os ricos se tornam “lobos famintos”, ou quando destaca que o prazer que o rico sente em ser rico se deve, em grande medida, ao fato de o pobre estar privado das riquezas, conforme salienta nas seguintes palavras:

²⁷ É o ápice da corrupção porque é o ápice da desfiguração da natureza humana.

(...) se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável (ROUSSEAU, 1988, p. 83, *OC III, DI*, p. 189).

Também não podemos nos esquecer de que as sociedades são fundadas para garantir a propriedade e conferir ainda mais vantagem ao rico e desvantagem ao pobre, e que o estabelecimento das desigualdades acompanha o processo de corrupção. As sociedades não apenas se fundam com base nas desigualdades e na corrupção, como perpetuam essas desigualdades e aceleram a corrupção. É, afinal, apenas dentro da sociedade que se torna possível que todo um povo chegue ao estágio de se transformar em um bando de escravos submetidos a um senhor. O último nível da degradação humana – o da perda total da liberdade – só é exequível pela existência da sociedade, e esta existe também devido à degradação humana.

Rousseau, portanto, claramente criticou as desigualdades da sociedade para além do absolutismo. Sua crítica se estende a vários aspectos de seu próprio tempo. Todo o modo de organização social e política de sua época estava errado. O problema da sociedade moderna não é apenas a ausência de um espaço público político e de um poder soberano que seja constituído pelo povo – conforme veremos –, mas também o modo como as esferas privadas se configuram. A corrupção não é só do Estado, mas de toda a sociedade de sua época. Como um importante precursor do romantismo²⁸, Rousseau criticou radicalmente seu próprio tempo – as formas políticas, econômicas e, é claro, a sociedade das aparências, das máscaras, ou seja, aquilo que se via nos salões da alta sociedade parisiense. Rousseau enxerga a corrupção da esfera privada à pública, das paixões perniciosas nos salões ao despotismo no ordenamento político. Michael Löwy e Robert Sayre destacam, em *Revolta e Melancolia*, que a “configuração romântica” de Rousseau começa já nos primeiros discursos e em seu romance, *Júlia, ou a Nova Heloísa*, mostrando grande força também nas obras autobiográficas, como em *Confissões* e nos *Devaneios de um caminhante solitário* (Cf. LÖWY, 2015, p. 79). Acreditamos, na verdade, que elementos românticos permeiam toda a obra de Rousseau e isso fica bastante claro em suas críticas à corrupção da sociedade civil moderna. Rousseau se angustia com a dificuldade de estabelecer relações sociais transparentes e verdadeiras, incomoda-se com o apreço excessivo

²⁸ Falamos aqui não do romantismo como movimento literário e artístico, mas sim do modo como Lukács o concebe em “A teoria do romance”, ou seja, como “visão de mundo”. Essa leitura é adotada também por Lucien Goldmann e Löwy e Sayre.

pelo luxo e com as artes que servem a essa sociedade corrupta e desvirtuada. Assim como os românticos fizeram posteriormente, o filósofo se opõe à sua própria época, ao mesmo tempo que lamenta algo que se perdeu no passado – como a boa república e os bons costumes, ainda que sem abdicar completamente da possibilidade de um futuro.

No *Segundo Discurso*, ao mesmo tempo que ele critica a desigualdade convencional que funda o direito e a política, ele também censura o modo de vida daqueles que se beneficiam das desigualdades. Na nota “I”/“IX” desse discurso, Rousseau mostra como os trabalhadores vivem uma vida miserável e cheia de riscos para sustentarem os luxos dos ricos e dos nobres:

Que se acrescente, a tudo isso, esse número de ofícios insalubres que abreviam a vida ou destroem o temperamento, como os trabalhos das minas, as várias preparações dos metais, dos minerais, sobretudo do chumbo, do cobre, do mercúrio, do cobalto, do arsênico, do rosálgar; esses outros ofícios perigosos que todos os dias custam a vida a inúmeros operários, como talhadores, carpinteiros, pedreiros ou, ainda, aqueles que trabalham nas pedreiras (...). O luxo é um remédio muito pior do que o mal que pretende sanar, ou melhor, ele mesmo, em qualquer Estado, grande ou pequeno, é o pior de todos os males que possam advir e, para sustentar uma multidão de criados e de miseráveis engendrados por ele, oprime e arruína o operário e o cidadão (ROUSSEAU, 1988, p. 98, *OC III, DI*, pp. 205-206).

De um lado, os ricos vivem uma vida luxuosa. De outro, os trabalhadores e os camponeses são aviltados pelo excesso de trabalho e pelos impostos – destinados à manutenção dos luxos da nobreza. Além do outro lado do progresso que já trabalhamos aqui, Rousseau também aborda a discrepância e desigualdade dos resultados desse progresso para a sociedade como um todo:

(...) à medida que a indústria e as artes se estendem e florescem, o cultivador desprezado, sobrecarregado de impostos necessários à manutenção do luxo e condenado a passar uma vida de trabalho e fome, abandona seus campos para ir procurar nas cidades o pão que deveria levar para lá (ROUSSEAU, 1988, p. 99, *OC III, DI*, p. 206).

Para os nobres e ricos, o progresso tem seu lado nefasto pelo afastamento das virtudes que o luxo e os vícios provocam, além da predominância das máscaras e da aparência nos salões da alta sociedade. Já para os pobres, operários e trabalhadores do campo, o que há de mais nocivo nesse desenvolvimento das capacidades humanas está no aviltamento dos corpos e espíritos pelo excesso de trabalho, bem como na miséria e na fome. Como vimos na citação acima, Rousseau ressalta o absurdo que é o fato de o camponês, que cultiva os alimentos para

aqueles que moram nas cidades, sentir-se impelido a migrar para um centro urbano em busca de uma vida melhor.

Se na nota “I”/“IX” do *Segundo Discurso*, Rousseau trata do êxodo rural por uma perspectiva econômica, no prefácio de *Júlia ou a Nova Heloísa*, ele cita o tema por um viés psicológico. Nesse texto, ele não tem em vista o trabalhador do campo, mas o “fidalgo camponês” que também é afligido pelos valores e vícios da cidade. Chegam até ele romances que cultuam a vida da alta sociedade e desprezam a vida camponesa, o que gera uma angústia nas famílias rurais e a busca pela realização na cidade. É por isso que Rousseau faz um apelo aos escritores em seu prefácio, após dizer categoricamente que os romances estão permeados por heróis da “alta roda”, que narram essas sociedades como o centro da felicidade:

Os contos, os romances, as peças do Teatro, tudo zomba dos provincianos, tudo ridiculariza a simplicidade dos costumes rústicos, tudo prega as maneiras e os prazeres da alta sociedade: é uma vergonha não conhecê-los, é uma infelicidade não apreciá-los. (...) Assim, como os preconceitos e a opinião reforçam o efeito dos sistemas políticos, eles amontoam, acumulam os habitantes de cada país em alguns pontos do território, deixando o resto inculto e deserto: assim, para fazer brilhar as Capitais, despovoam-se as Nações, e este frívolo brilho que impressiona o olhar dos tolos, faz a Europa correr a passos largos para a ruína. Para a felicidade dos homens é preciso que se procure reter essa torrente de máximas envenenadas (ROUSSEAU, 1994, p. 33, OC II, LNH, p. 20).

É preciso, pois, que os romances elaborem o oposto disso. Que eles mostrem como é verdadeiramente a alta sociedade e que façam com que os camponeses amem a sua própria condição:

Queixamo-nos de que romances perturbam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os lêem os pretensos encantos de uma condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhe desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginarmos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos. Se os romances oferecessem a seus leitores apenas descrições de coisas que os rodeiam, apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios. É preciso que os escritos feitos para os solitários falem a língua dos solitários: para instruí-los é preciso que eles lhes agradem, que os interessem, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhe agradável. *Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são. Por todas essas razões um romance, se for bem feito, pelo menos se for útil, deve ser vaiado, odiado, caluniado pelas pessoas damoda, como um livro insípido, extravagante, ridículo; e eis Senhor, como a loucura do mundo é sabedoria* (ROUSSEAU, 1994, p. 34, OC II, LNH, pp. 21-22, destaques nossos).

Foi isso que Tolstói, leitor de Rousseau²⁹, mesmo que não propositalmente, executou no romance *Anna Karênina*. Nele, vemos a protagonista entediada e atormentada pelos males causados pela sociedade das aparências e, como contraponto, o personagem Liêvin alcançando a felicidade em sua vida simples no campo. Aliás, foi isso que o romantismo, como um todo, buscou: condenar as sociedades “falsas e desprezíveis” e é exatamente o que o próprio Rousseau faz em seu romance. Mas há aqui um outro ponto digno de atenção. O que os “maus” romances fazem é mostrar uma realidade diversa daquela dos leitores, fazendo-os desejar uma vida muito distante da que eles podem alcançar. É assim que ficamos loucos, como Rousseau diz, e é isso que nos traz sofrimentos. Afinal, “não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer” (ROUSSEAU, 1988, p. 106, *OC III, DI*, p. 214) e os romances fazem com que pessoas que jamais conheceriam a vida da alta sociedade, conheçam-na, ainda que de forma deturpada, e que a desejem.

É por isso que Rousseau busca fazer em seu romance justamente o contrário: condenar o que ele considera que seja a sociedade corrupta – agora em um sentido moral, de desviada das virtudes e repleta de vícios –, a sociedade das “máscaras” e das aparências, e elogiar a vida simples do campo. Fica claro, assim, o porquê de ele acusar, no *Primeiro Discurso*, as artes e as ciências. A querela de Rousseau não é exatamente com as ciências e as artes *nelas mesmas*³⁰, mas sim com os efeitos que elas produzem.

O que o filósofo esperava dos intelectuais era uma crítica radical a esses valores deturpados da modernidade. No entanto, o que ele identifica é o oposto disso. No *Primeiro*

²⁹ A biógrafa de Tolstói, Rosamund Bartlett, faz inúmeras referências às influências de Rousseau na vida e obra do escritor russo. Aqui, vale mencionar conversa que ele teve com Paul Boyer, em que disse “Eu li tudo de Rousseau, todos os 20 volumes, incluindo o Dicionário de Música. Eu fiz mais do que admirá-lo – eu o venerava. Quando eu tinha 15 anos, eu usava próximo à minha pele um medalha com seu retrato, em vez de uma cruz. Muitas de suas páginas são tão próximas de mim, que eu sinto que fui eu que as escrevi” [tradução nossa de: “I have read all of Rousseau, all twenty volumes, including the Dictionary of Music. I did more than admire him – I worshipped him. When I was fifteen, I wore next to my skin a medallion with his portrait rather than a cross. Many of his pages are so close to me that it feels like I wrote them myself”] (BARTLETT, 2010, p. 119). A autora também afirma que Tolstói, que assim como o filósofo perdeu a mãe, via-se em Rousseau (Cf. *ibid.*, p. 132), ambos eram pessoas emotivas, com relações difíceis e tiveram seus trabalhos condenados e banidos (Cf. *ibid.*, p. 133). Rousseau foi, ainda, um dos autores que Tolstói mais releu ao longo de sua vida. São várias as referências que a autora faz a respeito da relação entre Tolstói e Rousseau, e inclusive afirma que “Cossacos” foi diretamente inspirado no filósofo de Genebra (Cf. *ibid.*, p. 254). Com base em todas essas evidências, consideramos não apenas que *Anna Karênina* recebeu inspiração rousseauiana, mas que Tolstói seguiu a recomendação daquele que, mesmo morto, foi seu mestre. No romance aqui citado, ele retrata a corrupção da alta sociedade e todo o sofrimento que ela causa e, como contraponto, apresenta a vida simples no campo, como fonte e lugar da felicidade – exatamente como Rousseau insta em seu prefácio de *Júlia ou a Nova Heloísa*.

³⁰ Embora elas sejam sempre fruto da corrupção humana, no sentido de que só são possíveis quando o homem se afasta de sua natureza, não é por isso que elas são condenáveis e sim porque promovem a corrupção no segundo sentido, ou seja, de desvio das virtudes e aproximação dos vícios, bem como a manutenção das desigualdades e a da perda da liberdade.

Discurso, Rousseau confronta as ciências e as artes que nascem e se alimentam dos vícios e que mantêm a estrutura corrupta da sociedade:

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras 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 a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados [*policés*] (ROUSSEAU, 1988, pp. 138-139, *OC III, DS*, pp. 6-7).

Aqui, vemos que a denúncia que Rousseau faz às ciências e às artes se direciona para o fato de que elas mantêm a estrutura existente, “estendendo guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro”, ou seja, mascarando e ornando os grilhões aos quais os homens estão submetidos, mesmo sem perceberem.

Ora, a ausência da liberdade dificilmente seria tolerada se as pessoas soubessem que não são livres. Para que a estrutura política e social se mantenha, portanto, são necessárias formas de engendrar um certo tipo de manipulação; é necessária uma conformação de costumes, que devem estar de acordo com essa estrutura. Quando lemos a citação acima notamos que, para Rousseau, as ciências e as artes, ao contrário de serem disruptivas, mantêm justamente o *status quo* – marcado pela falta de liberdade. De acordo com nossa análise, o que o filósofo de Genebra está condenando nesse trecho, especificamente, é algo que foi chamado mais tarde por Marx e Engels de “ideologia”, ou seja, aquilo que está na superestrutura da sociedade. Eles destacam, em *Ideologia Alemã*, que a dominação não acontece apenas materialmente, mas também “espiritualmente”: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (MARX E ENGELS, 2007, p. 47), e quem auxilia na dominação “espiritual” são justamente os intelectuais que influenciam sua época. Ainda, segundo Marx e Engels, eles “dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo” (MARX E ENGELS, 2007, p. 47). Ora, parece-nos claro que “estender guirlanda de flores sobre as cadeias de ferro” é justamente levar a dominação para um outro nível, de modo que ela não seja percebida enquanto tal. É, pois, fazer com que os homens, que não passam de escravos, não percebam sua própria sujeição. Com a consciência de que podemos ser acusados de anacronismo por atribuímos ao nosso autor

uma crítica ao que somente após a sua existência seria chamado de “ideologia”³¹, destacamos que nosso propósito não é o de tecer uma relação direta entre Rousseau e Marx, mas sim o de elucidar algo que aparece no *Primeiro Discurso*. O que pretendemos mostrar é que ao acusar outros pensadores de servirem como auxiliares da opressão, mascarando-a, o filósofo aponta para algo parecido com aquilo que foi chamado posteriormente de “ideologia”. Além disso, não podemos deixar de destacar que Rousseau pontua, no início do *Primeiro Discurso*, que seu desejo era viver “para além de seu século”. Ao examinarmos o *Primeiro Discurso*, notamos que Rousseau pretende ressaltar que as ciências e as artes não aprimoram os costumes, mas auxiliam na manutenção daqueles que deveriam ser modificados. Para ele, a estrutura política então existente deve ser superada.

Podemos, ainda, ir além do que está evidente na obra rousseuniana: é claro que o autor critica o orgulho, a inveja, a vaidade, mas não apenas isso. O trecho que citamos aqui mostra uma crítica ainda mais profunda ao que elas produzem. As ciências e as artes mantêm, de alguma forma, a ordem social vigente – e, no caso do *Primeiro* e *Segundo* discursos, a ordem colocada sob avaliação – e reprovação – é justamente uma forma corrupta de organização, pautada nas desigualdades. Assim, Rousseau não apenas critica as ciências e as artes, como entende a importância delas para a manutenção dos costumes. No terceiro capítulo, veremos o papel conferido pelo nosso autor às instituições de educação dentro de uma república, justamente por conhecer o poder de conformação que as ciências e as artes possuem. Mas, por ora, o que cabe ao nosso assunto é mostrar alguns dos principais elementos destacados pelo autor a respeito da relação entre ciências e artes e corrupção.

Um dos principais pontos que podemos citar é a polidez [*politésse*] – já mencionada no trecho do *Discurso* supracitado – que produz homens policiados [*policés*]. A polidez é uma forma de controle dos costumes, que resulta em uma uniformização e em perda de autenticidade, além de explorar uma ruptura entre o que o homem é e o que ele deseja parecer. A polidez é necessária para a manutenção de uma sociedade corrupta, pois acirra o distanciamento do homem em relação à sua própria natureza, além de ferir a liberdade humana de uma forma pouco, ou nada, perceptível. Ela está presente, como Rousseau acusa, nos salões da alta sociedade, nos meios intelectuais, e é ela que permite que cada um se expresse não de acordo com o que realmente pensa e sente, mas da maneira como acredita ser a mais

³¹ Moscateli, em sua tese “Rousseau frente ao legado de Montesquieu”, mostra que há leituras que atribuem a Rousseau uma crítica à ideologia. O que ele aponta, no entanto, não é o papel das ciências e das artes, mas do primeiro “pacto social” descrito no *Segundo Discurso*, quando Rousseau acusa os ricos de seduzirem os pobres para a fundação do Direito e das leis (Cf. MOSCATELI, 2009, p. 65).

conveniente. Isso fica evidente no romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, quando o personagem Saint-Preux afirma:

Não é necessário conhecer o caráter das pessoas, mas somente seus interesses, para adivinhar aproximadamente o que dirão de cada coisa. Quando um homem fala é, por assim dizer, seu traje e não ele que possui um sentimento e o mudará com facilidade e com tanta frequência quanto de condição. Dai-lhe alternadamente uma longa peruca, uma farda e uma cruz peitoral, ouvi-lo-eis sucessivamente pregar com o mesmo zelo as leis, o despotismo e a inquisição. Há uma razão comum para a toga, uma outra para as finanças, uma terceira para a espada. Cada uma prova muito bem que as duas outras são más, consequência fácil de extrair para todas. Assim, nunca alguém diz o que pensa, mas o que lhe convém fazer pensar aos outros e o zelo aparente de verdade nunca é neles senão a máscara do interesse (ROUSSEAU, 1994, p. 212, *OC II, LNH*, pp. 233-234).

O que domina os intelectuais, portanto, não é o conhecimento em si, mas a erudição que pode ser publicamente exibida e que é aceita por todos. Com isso, cria-se uma uniformidade e perda de autenticidade. Ora, essa erudição alimenta outros vícios acusados pelo nosso filósofo, como vaidade, inveja e orgulho. Esses vícios, que marcam o que Rousseau considera uma sociedade corrompida, alimentam e são alimentados pelas ciências e pelas artes. O grande tema do *Primeiro Discurso* é, então, de que modo as ciências e as artes abafam as verdadeiras virtudes e colocam em seu lugar os vícios e a aparência. Nosso filósofo ainda destaca que o luxo – um dos males sociais apontados pelo autor – sempre acompanha as ciências e as artes: “Outros males, piores ainda, acompanham as letras e as artes. Tal é o luxo, com elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens. O luxo, raramente apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele” (ROUSSEAU, 1988, p. 149).

Ao dizer que o luxo acompanha as ciências e as artes, Rousseau possivelmente pensava também nos salões da alta sociedade frequentados pelos intelectuais. As ciências e as artes não se desvinculavam da aristocracia, pelo contrário. Além disso, considerando que Rousseau nutria um grande interesse pelo tema da educação e seu papel na república – ainda que nosso filósofo não tenha se dedicado a ela no *Contrato social*, ele explora sua importância para a república em outros de seus escritos –, é relevante notarmos que o alvo de suas críticas às ciências e artes são características opostas à possibilidade de um Estado republicano. O autor se opõe às ciências e artes que se relacionam diretamente aos vícios, promovendo-os em detrimento das virtudes, que são necessárias para uma sociedade saudável.

A crítica ao luxo também aparece no romance *Júlia ou Nova Heloísa*. O romance anuncia desde o seu prefácio que a sua proposta é a de retratar como realmente é a sociedade de luxo e de máscaras e de que forma ela se opõe à virtude. Tanto em seu romance, quanto no

Primeiro Discurso, o luxo, assim como as ciências e as artes, são percebidos como elementos utilizados pela elite parisiense para se distinguir dos demais. Há uma ânsia de distinguir-se, “*fureur de se distinguer*”, ao mesmo tempo que esse furor transforma os homens em iguais. A busca pela particularidade e individualidade também a suprime de algum modo. Não é à toa que Rousseau menciona no mesmo discurso a existência de uma vontade de destacar-se, ao passo que há uma “*trompeuse uniformité*”, uma uniformidade enganosa, hipócrita³². Ao tentarem distinguir-se, os homens se tornam, na verdade, mais parecidos, e isso ocorre tanto por eles portarem, igualmente, os mesmos vícios e a busca pelo luxo e pela erudição, quanto por não mostrarem plena ou verdadeiramente quem de fato são.

É por isso que esse tema também se alia ao da perda da transparência, tão trabalhado por Starobinski em *Transparência e Obstáculo*. A sociedade corrompida, acusada por Rousseau, é uma sociedade de máscaras, na qual *ser* e *parecer* não se identificam. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que o homem sequer percebe quem ele é, considerando que está de tal modo distante de sua própria natureza, que todas as tentativas empreendidas pelas ciências e artes de explicá-lo e decifrá-lo, deformam-no ainda mais. Mas há uma outra questão relevante que é colocada por Starobinski em seu livro: o homem realmente se desfigura ou o que é posto sobre ele é uma máscara que é passível de ser retirada? Podemos traduzir, ainda, em outras palavras: a desfiguração é permanente ou é possível recuperar algo de original na natureza do homem? Starobinski pondera que a estátua de Glauco permanece com seu rosto intacto por baixo da espuma que a deformou. Do mesmo modo, a natureza humana que, como vimos, foi corrompida, também pode manter-se de alguma forma, ainda que completamente oculta (Cf. STAROBINSKI, 2011, pp. 30-31). Embora Starobinski não cite essa passagem, sua aposta encontra respaldo na frase do próprio Rousseau, quando este diz: “É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste e que tua educação e teus hábitos puderam depravar, *mas que não puderam destruir*” (ROUSSEAU, 1988, p. 41, *OC III, DI*, p. 133, destaque nosso). A natureza, portanto, está mascarada, depravada, mas não destruída.

O que Rousseau acusa ao examinar a alta sociedade parisiense é, sem dúvidas, uma grande deformação, mas a perspectiva de algo melhor, de uma sociedade que não esteja fundada na desigualdade, que não se dissimule pelo luxo, talvez signifique que essas máscaras que dominam a sociedade parisiense possam ser despidas – possivelmente não as daqueles indivíduos em particular, mas sim as da humanidade.

³² O da individualidade será retomado no terceiro capítulo.

Embora Rousseau nos diga que não é possível retornar ao passado nem abandonar o que foi adquirido³³ e que, no *Contrato*, ele afirme que uma vez corrompida a república, ela não pode ser totalmente recuperada, consideramos legítimo pensar que se, de fato, não houvesse nenhuma chance de recuperação ou, ao menos, da criação de algo que não se baseie nesses elementos que nosso autor condena, se não houvesse a possibilidade da virtude, Rousseau provavelmente nunca escreveria o *Contrato social*.

No *Primeiro Discurso*, Rousseau mostra a perda da transparência e a depravação da sociedade pelos vícios e ausência de virtudes; no *Segundo Discurso*, ele resgata a história do homem, aquela que o levou ao estágio no qual ele se encontra no *Primeiro Discurso*. Ambos têm, portanto, como pano de fundo a corrupção: no *Primeiro*, vemos o resultado da corrupção dos homens e de uma sociedade que foi alicerçada a partir dessa corrupção e das desigualdades; no *Segundo*, Rousseau delinea como a sociedade e os homens chegaram a esse ponto.

O *Contrato social*, por outro lado, busca “resolver” o impasse da sociedade corrompida, destituída de liberdade. Carlos Nelson Coutinho defende que, se consideramos a obra de Rousseau como partes de uma unidade, o *Segundo Discurso* é a *pars destruens* e o *Contrato social* é a *pars construens*. Já o pesquisador estadunidense, Joshua Cohen, seguindo a linha de John Rawls, divide o trabalho de Rousseau em três grupos: os escritos críticos (grupo no qual se situam os dois discursos e a *Carta a d’Alembert*), os escritos pessoais (que comporta os textos autobiográficos), e os escritos positivos, grupo em que se situa o *Contrato social*, além de outros como *Emílio ou da educação*, *Júlia ou a Nova Heloísa*, *Considerações sobre o governo da Polônia*, *Projeto de Constituição para Córsega* e as *Cartas escritas da Montanha*. Nesses trabalhos positivos, segundo Cohen:

Roussesau oferece um rol de instituições políticas e de educação, projetadas para mostrar como nós devemos reparar as nossas condições corruptas, e retornar para uma vida livre, feliz e virtuosa, ao mesmo tempo que nos beneficiamos do desenvolvimento das capacidades humanas que ocorreram sob as condições corruptas, e manter as instituições políticas legítimas diante das pressões inevitáveis para que elas se degenerem (...) (COHEN, 2010, p. 8).³⁴

³³ “O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos, nem renunciar às aquisições infelizes que realizara (...)” (ROUSSEAU, 1988, p. 72, *OC III, DI*, p. 176)

³⁴ Texto original: “Rousseau offers an account of political institutions and education, designed to show how we might repair our corrupt conditions, return to a free, happy, and virtuous life while benefiting from the development of human powers that occurred under corrupt conditions, and maintain legitimate political institutions in the face of the inevitable pressures to degenerate (...)” (COHEN, 2010, p. 8).

Enquanto, nos “textos críticos”, ele aponta para a situação em que os homens estão, nos textos “positivos” ele propõe instituições que auxiliariam os homens a construir possibilidades para uma vida mais satisfatória e livre. Essa divisão, no entanto, não contempla inteiramente a nossa leitura, pois ainda que, de fato, o *Contrato social* ofereça elementos “positivos”, no sentido de oferecer uma “escala” capaz de nortear a constituição, ou ao menos a identificação, de uma sociedade legítima, essas obras chamadas por Cohen de “positivas” também trazem elementos fortemente críticos, que apontam para a inevitabilidade da corrupção da sociedade legítima. É claro que a questão primordial que Rousseau se coloca no *Contrato* é: como deve ser uma sociedade legítima, capaz de preservar a liberdade dos homens? O problema é que mesmo essa sociedade irá, em algum momento, corromper-se, sendo esse o ponto principal da nossa tese: a corrupção de um corpo político que, diferente de outros que se fundaram baseados na desigualdade e na corrupção, teve seus fundamentos na liberdade e na igualdade. Para Rousseau, mesmo essa forma de organização política – que, como veremos, é a república – vai-se corromper. Mas antes de entrarmos no exame desse tema, consideramos relevante compreendermos como a corrupção política aparece em parte da tradição filosófica. Para isso, recorreremos a Platão, Aristóteles, Maquiavel e Montesquieu. A escolha desses filósofos foi pautada tanto pela sua relevância para a filosofia política como um todo quanto pela influência explícita que tiveram em Rousseau. Ao analisarmos a corrupção sob a perspectiva desses autores, poderemos perceber as semelhanças e diferenças no pensamento do filósofo genebrino.

1.3 A corrupção na política: Platão, Aristóteles, Montesquieu e Maquiavel

Vimos até aqui de que modo a corrupção aparece em Rousseau quando o autor examina o homem e a sociedade. Cabe agora adentrarmos o tema da corrupção na política e, para isso, analisaremos outros grandes autores que trataram desse problema, passando por quatro filósofos que notadamente o influenciaram.

Seria impossível fazermos uma tese a respeito da corrupção, sem mencionarmos Platão. O filósofo grego notoriamente utiliza a noção de corrupção no sentido “geração/corrupção”. A partir dessa concepção, compreende-se que tudo que é gerado vai, eventualmente, se corromper. É por isso que no diálogo *República*, Sócrates afirma que mesmo a cidade com a melhor constituição está fadada a esse processo, uma vez que foi gerada. No livro VIII desse texto, em 546a, o personagem Sócrates diz para Glauco: “É difícil abalar um Estado constituído deste modo. *Todavia, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como*

essa permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se” (destaque nosso). O sentido de corrupção aqui, portanto, tem um sentido de degeneração, de algo que se degrada pouco a pouco até atingir a sua dissolução para, então, possibilitar um novo nascimento. No caso de Platão, há uma dissolução de algo que deixa de ser tal como era, mas também há o surgimento de uma coisa nova. Isso porque a noção de tempo utilizada pelo filósofo não é linear, mas circular. Há sempre uma nova fundação: quando a aristocracia acaba, ela dá lugar a outra forma de regime, que também se corromperá, e assim por diante. A corrupção na *República*, portanto, é a degradação do regime que, por fim, dissolver-se-á e abrirá espaço para outro. Desse modo, a corrupção não pode ser confundida com a dissolução: a dissolução é o término, o final, e a corrupção é o processo que faz com que o governo caminhe para seu colapso.

Na *República* de Platão, a corrupção aparece como um processo gradual que acompanha todos os regimes. No livro VIII, o filósofo trata desse processo nas cidades, ao mesmo tempo que busca caracterizar alguns dos regimes existentes. Um marco interessante nesse livro é que cada regime aparece como uma derivação do anterior. Assim, o que notamos ao acompanharmos a descrição feita por Sócrates a respeito do funcionamento de cada governo é que aquilo que possibilitará a transformação de uma organização em outra é um elemento que já está contido no próprio regime, ou seja, o que leva a cidade a corromper-se é uma característica da própria cidade. A sucessão, ou derivação, dos regimes segue uma ordem: aristocracia, timocracia, oligarquia, democracia e tirania. A tirania é, portanto, o termo máximo da corrupção. Ora, Rousseau repete Platão em dois sentidos: quanto à inevitabilidade do fim dos governos e quanto ao regime que é considerado o ápice da corrupção.

O filósofo de Genebra inicia o capítulo XI do livro III do *Contrato social*, intitulado “Da morte do corpo político” com a frase: “Tal é a tendência natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos” (ROUSSEAU, 1987, p. 102, *OC III, CS*, p. 424) e pouco depois acrescenta: “O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição” (*Ibid.*, p. 102, *OC*, p. 424). Também para Platão, cada governo traz em si mesmo as causas de sua corrupção: isso porque a corrupção sempre decorre das características do próprio regime, quando entram em desequilíbrio. Outro ponto em comum que podemos notar é a concepção de que a tirania seria a pior forma de exercício da autoridade. Isso, aliás, foi repetido pela tradição filosófica, conforme veremos nesta seção, e também se reflete na obra de Rousseau. Para o filósofo de Genebra, a tirania ou o despotismo não apenas representam o ápice da corrupção, como significam a própria dissolução do corpo político. Compreendemos aqui que “corrupção” corresponde ao processo que faz com que um governo ou a república se degenere pouco a pouco, caminhando para o

colapso, enquanto a “dissolução” equivale à morte da república. Em Rousseau, a dissolução do corpo político é a dissolução do pacto social que acompanha a instauração do despotismo ou tirania.

Ora, se tratamos de Platão de maneira bastante breve, Aristóteles receberá um pouco mais de nossa atenção, devido aos possíveis pontos de intersecção com o nosso autor e à relevância de sua discussão a respeito da corrupção para a filosofia política.

O que mais comumente conhecemos sobre a corrupção política em Aristóteles é a sua classificação sêxtupla dos regimes, feita em *Política*, que considera que existem três regimes corretos e três regimes desviados. Os regimes corretos são a realeza (basileia/Βασιλεία), a aristocracia e a politeia (Πολιτεία), que é traduzida para o português por Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes como “regime constitucional”³⁵. Já as formas desviadas desses regimes são, respectivamente, a tirania, a oligarquia e a democracia. Os regimes retos são aqueles que têm como finalidade o interesse comum e que governam, portanto, para o bem coletivo e não para o grupo que ocupa o poder, enquanto os regimes desviados são aqueles que governam de acordo com os interesses dos que administram a cidade. Nesse sentido, a oligarquia não é apenas o governo de poucos, como podemos concluir a partir de sua etimologia, mas sim o governo dos ricos, e tem como objetivo o interesse dessa classe. Já a democracia tende ao interesse dos pobres, e a tirania, o mais corrupto dos regimes, visa ao interesse de um só – o do próprio tirano. É isso que vemos no livro III de *Política*:

Quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos (...). Dentre as formas de governo por um só, chamamos realeza a que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia à forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: “regime constitucional” (...). A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum destes regimes visa o interesse da comunidade (1279a 28 – 1279b 10, p. 211 – 213)

³⁵ Politeia (Πολιτεία) pode ser entendida como regime político ou mesmo como estudo dos regimes políticos. Em *Política*, Aristóteles também utiliza a palavra para designar um tipo de regime específico, que é traduzido por “regime constitucional” não apenas na tradução para o português utilizada aqui, como também na tradução para o inglês, feita por Harris Rackham para a editora da Universidade de Harvard, que optou por traduzir Πολιτεία como “constitutional government”. Entretanto, a palavra Πολιτεία também pode ser traduzida como “república”. Cícero traduziu Πολιτεία como *res publica* para designar o diálogo Πολιτεία de Platão e intitular o seu próprio diálogo *De Re Publica*, inspirado no diálogo platônico. Consideramos relevante trazer essa discussão pois o que Aristóteles chama de Πολιτεία de fato se parece muito com a noção de república moderna: um regime de poder popular e que tem como finalidade o bem comum.

É interessante notarmos que, no trecho supracitado, o filósofo de Estagira considera que três tipos de governo são bons porque têm como objetivo o bem comum, enquanto os outros são seus desvios pois objetivam algum interesse particular – seja em relação a apenas uma pessoa, seja em relação a um grupo, pequeno ou grande. Essa é, pois, uma das formas de compreendermos a corrupção em Aristóteles, que se relaciona com uma certa mensuração de qual seria o “bom” e o “mau” regime. A corrupção aqui, portanto, tem um sentido não apenas de modificação e destruição, mas também de desvio do que seria o bom governo, há uma separação entre bom e mau. Assim, no livro III, fica claro que, para Aristóteles, o bom regime, o regime justo, é aquele que tende ao bem comum da *pólis*, enquanto os regimes desviados são aqueles pautados em interesses particulares.

Mas há ainda um outro sentido de corrupção em Aristóteles que cabe mencionarmos aqui: o de corrupção como oposta à “geração”, ou seja, como algo que se deteriora até a sua dissolução. Nesse sentido, mesmo os regimes desviados, ou corruptos, estão sujeitos a passarem pelo processo de degeneração. A esse outro sentido de corrupção, Aristóteles dedica o livro V da *Política*. Nele podemos notar que todos os regimes se transformam, modificam-se, mas não necessariamente culminarão em um regime pior. Assim, no livro V, Aristóteles examina os motivos pelos quais os regimes se deterioram e quais são os meios de torná-los duradouros e mais estáveis.

Ao examinar o que motiva a corrupção dos regimes, Aristóteles identifica inúmeras causas, que não trataremos aqui, pois isso poderia desviar-nos de nosso foco principal. O que privilegiaremos, portanto, são os pontos que podem esclarecer o entendimento do que são corrupção política e tirania para o filósofo de Genebra. Ora, um relevante elemento que, sem dúvidas, cabe reter do filósofo grego, pois ecoa não somente em Rousseau, como também na contemporaneidade, é o que o Estagirita fala sobre o papel da ambição na corrupção dos regimes:

Está bem patente no que ficou exposto de que modo o excesso e a ambição de bens materiais causam revoltas políticas. Com efeito, muitas vezes, nascem as revoltas devido aos magistrados abusarem dos cargos e serem demasiado ambiciosos, sublevando-se uns contra os outros, ou contra o regime que lhes concedeu a autoridade. Na verdade, a ambição desmedida dos magistrados é sustentada quer à custa dos bens privados quer em detrimento do erário público (1302b 5-10, p. 357).

O filósofo genebrino critica a ambição não só pelo poder, mas pelo lucro³⁶. Em Rousseau, a preocupação com dinheiro é uma das causas da ruína da república, por desviar os cidadãos do bem comum. O que Aristóteles nos mostra aqui é um pouco diferente disso, mas dialoga bem tanto com essa noção quanto com o que é entendido como corrupção na contemporaneidade. A ambição leva o regime a se degenerar, segundo Aristóteles, porque conduz os magistrados ao abuso de sua autoridade para obterem vantagens em proveito próprio. Isso pode, inclusive, levar os ambiciosos a causarem danos ao erário. A corrupção que tem como causa a ambição ocorre, enfim, quando aqueles que possuem poder utilizam os bens públicos ou a sua posição para obterem vantagens privadas, o que encontra grandes semelhanças com a concepção de corrupção contemporânea, como um usufruto privado do bem público, ou mesmo como obtenção de vantagens por meio de um cargo público.

Ainda no livro V, Aristóteles discorre acerca da regeneração e preservação dos regimes e, para isso, o autor toca em um tema que será de grande relevância para Rousseau: a educação cívica como auxiliar para a manutenção dos regimes. Ora, como sabemos, o filósofo genebrino defenderá a necessidade de uma educação republicana para a saúde do corpo político. Já o estagirita, sem comprometer-se com um tipo específico de organização política, enuncia a importância da educação cívica para qualquer forma de governo. Aristóteles defende que a educação serve como auxiliar para a manutenção de todos os tipos de regime:

De todos os meios aqui referidos para assegurar a conservação dos regimes políticos, o que se afigura mais importante é o que se encontra hoje menosprezado: a educação cívica. Na verdade, de nada aproveitará uma legislação, por muito útil que seja e aprovada unanimemente por todos os cidadãos, se estes não adquirirem os hábitos nem forem educados segundo o espírito do regime estabelecido (democraticamente se a legislação for democrática, oligarquicamente, se for oligárquica) (1310a 11-16, pp. 399-401).

Mas, ao mesmo tempo que a educação deve ser uma aliada para a conservação de diferentes tipos de governo, na tirania ela deve ser suprimida, assim como todos os espaços nos quais os cidadãos possam criar vínculos.

³⁶ Cicero Araujo, em “A forma da república” discute como a ambição, o luxo e a riqueza são constantemente considerados como elementos que causam a corrupção do corpo político, citando a influência dos antigos em Guicciardini e Maquiavel: “...Guicciardini lembra algo do moralismo clássico antigo ao condenar “os apetites desordenados” daqueles que buscam riquezas em vez da “verdadeira glória”, e acaba atribuindo em parte a essa disposição materialista a decadência política de sua cidade (...)No mesmo período, Maquiavel faz severos alertas em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ao bater na tecla de que os “hábitos luxuosos” ameaçam a liberdade e de que “a riqueza sem valor” é uma das causas da corrupção cívica” (ARAUJO, 2013, pp. 52-53).

Ora, a tirania é, para Aristóteles, a mais perniciosa forma de regime político. De acordo com o estagirita, ela reúne o que há de pior na oligarquia e na democracia, sendo, portanto, o mais nefasto dos regimes por combinar as distorções de ambos. Aristóteles a define ainda, no livro III, como o governo de um só que exerce o poder de maneira despótica. No livro IV, ele explica que as monarquias são de caráter régio quando “o monarca governa de acordo com a lei e com o consentimento dos súditos” e são “de caráter tirânico na medida em que o poder é exercido de modo despótico e arbitrário” (1295a 15, p. 309).

A realeza, diferente da tirania, seria um regime “excelente”, pois quem governa é um homem verdadeiramente virtuoso. No entanto, ela deve ser consentida e dificilmente o povo consente em ser governado por um só:

Hoje em dia praticamente já não existem realezas; se as há, têm de ser consideradas mais como monarquias e tiranias. Com efeito, a realeza é um poder que tem de ser livremente consentido, e que deve intervir de forma suprema em questões de máxima importância. Ora o que se passa na atualidade é que sendo a grande massa dos cidadãos homogênea, ninguém se destaca tanto que esteja à altura da grandeza e da dignidade do cargo régio. Por isso, os cidadãos não aceitam de bom grado a realeza: se alguém a conquista por astúcia ou violência, já parece tratar-se de uma tirania (1313a 3-9, p. 415).

O trecho supracitado é relevante tanto para entendermos a diferença entre realeza e tirania, quanto para que fique claro que a tirania é sempre tomada pela força, no sentido de que não há de modo algum consentimento por parte dos governados para que o tirano exerça poder. O que diferencia, portanto, a ascensão ao poder de um tirano ou de um rei é justamente o consentimento. Assim, sabemos que a tirania é um tipo de regime que é tomado, e se mantém, pela força, que possui como finalidade interesses particulares e que é exercida despoticamente. Podemos entender um pouco mais sobre a tirania ao lermos os comentários do estagirita a respeito da manutenção dos regimes tirânicos:

São os seguintes os meios para a conservação, na medida do possível, da tirania em causa: eliminar os que se superiorizam e reprimir os que possuem muita arrogância; proibir os banquetes em comum, as associações cívicas, educação cívica e todas as atividades deste gênero; vigiar tudo o que possa induzir sentimentos de coragem e confiança; banir as escolas e demais círculos culturais; empregar todos os meios ao alcance para manter incógnitos os cidadãos entre si (porque o mútuo conhecimento aumenta a confiança recíproca); forçar os habitantes da cidade a executar as suas atividades à luz do dia e a passar a maior parte do tempo às portas do palácio (deste modo sendo-lhes muito mais difícil passar despercebidos, permanecerão neste servilismo e contentar-se-ão com poucas aspirações)(...), empenhar-se para

que nada do que os cidadãos dizem ou façam permaneça oculto, mantendo em serviço um grupo de espiões (...). Depauperar os cidadãos é também um procedimento próprio da tirania: assim, os cidadãos com bens escassos vêem-se não só impedidos de financiar uma falange de guardiães, como ficam demasiado absorvidos nas suas preocupações diárias sem tempo sequer para conspirar. Exemplos deste modo de atuar chegam-nos das pirâmides do Egito, das oferendas votivas dos Cipséidas (...). Todos esses exemplos significam o mesmo: privação do ócio e empobrecimento dos governados (1313a 39 – 1313b 25, pp. 417-419)

A seleção de trechos supracitada mostra como o tirano exerce seu poder de maneira absolutamente autoritária, interferindo diretamente nas liberdades dos cidadãos. A repressão não é só o modo como a tirania opera, ela é também imprescindível para a manutenção do regime. O que o tirano faz é o extremo oposto de uma democracia ou república: não pode haver associações, educação cívica e mesmo banquetes. Há também o banimento de escolas e de todas as atividades culturais, de modo que os cidadãos não criem vínculos. Aristóteles adianta aqui algo que será crucial para Rousseau: o genebrino alerta, como veremos com mais cuidado no terceiro capítulo, que dividir os cidadãos é uma estratégia para que o déspota exerça o poder.

A questão da divisão dos cidadãos para a manutenção do poder tirânico se tornou um lugar comum na tradição política. Dos antigos aos modernos, passando pelos humanistas do Renascimento³⁷, a divisão e as facções como elementos que causam a ruína da república estiveram presentes nos textos de diferentes teóricos políticos. Em Rousseau, a questão da divisão é especialmente relevante: além da questão das facções, também há um outro ponto essencial, que abordaremos no terceiro capítulo: trata-se da dissolução dos laços sociais. O filósofo destaca a importância do liame social na sociedade e do amor e da fraternidade recíprocos entre os membros da república. A divisão, portanto, não se configura apenas como uma fragmentação da sociedade em diferentes grupos, mas de uma falta de vínculo que ligue os cidadãos.

Como veremos no terceiro capítulo, a divisão, a desagregação dos cidadãos, a falta de vínculo entre eles, a dissolução dos laços sociais, é um dos principais elementos elencados por Rousseau como causa da corrupção da república. Enquanto a boa república fomenta a criação

³⁷ Recorremos, novamente, a Cicero Araujo, quando este diz: “Como foi dito, antes mesmo das primeiras gerações de humanistas, as queixas são quase unânimes. E tão enfáticas que, entre os fatores de ameaça à liberdade das repúblicas, a “discórdia civil e a facção” ocupam o topo da lista. Mostrando através de casos históricos, com destaque para a república romana, como o faccionismo leva diretamente à ascensão de tiranos, suas alternativas a esse estado de coisas não passam, geralmente, de extorsões para que os cidadãos, em particular os mais proeminentes, deixem de lado seus interesses pessoais ou seccionais e levem em consideração o bem comum” (ARAUJO, 2013, 58-59).

e a manutenção desse vínculo tanto dos cidadãos entre si, quanto de todos com a república, a tirania ou despotismo promove a separação, o isolamento, a desconexão dos indivíduos com a sociedade. Essa desagregação é justamente o que impulsiona a corrupção, a dissolução do pacto social e a ascensão do despotismo.

Retomando Aristóteles, a partir dessa caracterização do estagirita a respeito das ações do tirano, notamos que aquilo que Aristóteles afirma ser necessário para manter o poder tirânico é exatamente o oposto daquilo que Rousseau defende que deve existir em uma república saudável. Podemos destacar, por exemplo, que Rousseau enfatiza a necessidade de festas populares³⁸ que estreitam os laços dos cidadãos, e a existência das instituições públicas de ensino, como podemos verificar nos capítulos III e IV das *Considerações sobre o governo da Polônia*. Além disso, conforme exploraremos mais detidamente no terceiro capítulo, o filósofo de Genebra defende a participação direta e contínua dos cidadãos nas esferas públicas do corpo político. O essencial para que a república seja saudável e longa é manter os laços firmes tanto dos cidadãos uns com os outros, quanto dos cidadãos com a pátria. Para o tirano ou o déspota, pelo contrário, esses laços devem justamente afrouxar-se, de modo que os cidadãos se mantenham apartados tanto uns dos outros quanto dos espaços públicos políticos. É somente com os cidadãos distantes entre si, isolados e afastados das questões políticas, que o tirano ou déspota pode manter o seu poder.

Ainda na citação supracitada do texto de Aristóteles, notamos como é importante para o tirano que a população fique pobre, aspecto que também é mencionado por Platão no livro VIII da *República* ao discorrer acerca da tirania. O que ambos os filósofos observam é que o povo pobre precisa dedicar todo seu tempo para atividades produtivas que garantam seu sustento, o que impede o ócio e, conseqüentemente, a possibilidade de conspirarem contra o tirano. Dessa forma, é interessante para a sobrevivência da tirania que as pessoas sejam absorvidas pelas atividades de subsistência, de modo que se afastem totalmente dos espaços públicos da cidade. Mais uma vez, notamos como a tirania é exatamente oposta à democracia e à república, que necessitam da disposição dos cidadãos para participarem da política. Um dos aspectos utilizados por Rousseau para apontar que uma república sofre um processo de corrupção é justamente o fato de que os cidadãos se preocupam mais com as atividades da vida produtiva e particular do que com o espaço público político (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 106, *OC III, CS*, p. 428).

³⁸ A respeito do importante papel conferido às festas públicas para o estreitamento dos laços entre os cidadãos e para a saúde da república na obra de Rousseau, recomendamos o livro da professora e pesquisadora brasileira Jacira de Freitas, intitulado “Política e Festa Popular em Rousseau: A Recusa da Representação”.

Ainda nas considerações de Aristóteles sobre a tirania, é evidente que o tirano retira o poder de ação dos cidadãos. Desse modo, eles não apenas deixam de preocupar-se com a política por estarem absorvidos por outras atividades, como sequer possuem possibilidade de ação. Essa medida é necessária, pois, por ser esse um regime que atenta totalmente contra a liberdade do povo, em seus mais diversos aspectos, ele é também bastante frágil e está frequentemente sujeito a revoltas que causarão sua ruína.

A respeito do ciclo da corrupção e da sucessão dos tipos de governo, Aristóteles critica tal noção no pensamento de Platão (Cf. 1316a 25 – 34 p. 433). Rousseau tampouco segue o ciclo perfeito platônico, mas discorda de Aristóteles quanto à possibilidade de uma degeneração que siga qualquer curso. Para o filósofo de Genebra, os governos necessariamente sempre se contraem.

A esse respeito, cabe ainda esclarecermos dois pontos acerca da corrupção política para o autor de Genebra. O primeiro é que a corrupção do governo é diferente da corrupção da república. Isso porque, para o genebrino, república e governo não se confundem. Uma república, como veremos com mais detalhes a partir do próximo capítulo, pode ter a forma de uma monarquia, de uma aristocracia ou de uma democracia. Nesse sentido, há dois tipos de corrupção política: a corrupção dos governos e a corrupção da república. O governo se degenera “quando ele se contrai, ou quando o Estado se dissolve” (ROUSSEAU, 1987, p. 99, *OC III, CS*, p. 421). A contração do governo é justamente quando se passa da democracia para a aristocracia ou da aristocracia para a monarquia e essa é, para Rousseau, a “inclinação natural” dos governos (Cf. *Ibid.*, p. 100, *OC*, p. 421). Ou seja, diferentemente de Aristóteles, ele considera que há uma ordem necessária de corrupção dos governos. A corrupção consiste justamente na contração, enquanto para Aristóteles, se considerarmos o livro V da *Política*, a corrupção é simplesmente a *modificação* do regime, e se considerarmos o livro III, ela é o *desvio* do regime. Para Rousseau, o governo se corrompe quando se contrai e o processo inverso, ou seja, de uma monarquia passar para uma aristocracia ou de uma aristocracia passar para a democracia é “impossível” (Cf. *Ibid.*, p. 100, *OC*, p. 422).

A outra forma de corrupção política em Rousseau é a que nos interessa fundamentalmente nesta tese. Trata-se da corrupção da república: a república se corrompe quando o governo deixa de administrar o Estado de acordo com as leis, usurpando o poder soberano. Nesse caso, não é o governo que se contrai, mas o próprio Estado, que passa a consistir apenas em governantes, sem a participação do povo enquanto soberano:

Primeiro, quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Dá-se, então, uma mudança notável que consiste em contrair-se não o Governo, mas o Estado; quero com isso dizer que o grande Estado se dissolve, que se forma outro dentro dele, composto unicamente de membros do Governo, *o qual, em relação ao resto do povo, não passa de senhor e tirano* (ROUSSEAU, 1987, p. 101, OC III, CS, p. 422).

Isso que Rousseau considera como a dissolução do Estado comporta, em certo sentido, alguma semelhança com a corrupção da qual Aristóteles trata no livro III da *Política*. O filósofo de Genebra categoriza essa corrupção de maneira parecida com a do autor de Estagira e com a de Políbio. Diz Rousseau: “(...) a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia” e a realeza degenera em tirania³⁹. Ora, essa distinção assemelha-se sutilmente à distinção de Aristóteles⁴⁰. Para o estagirita, esses desvios ocorrem quando o governo deixa de atender ao interesse comum e é nesse sentido que eles se aproximam, pois, para Rousseau, os desvios também ocorrem quando o governo deixa de seguir o interesse comum, mas há algo mais específico na teoria do filósofo de Genebra: o interesse comum, para Rousseau, traduz-se como *vontade geral*, que por sua vez se manifesta por meio das leis, pelo exercício da soberania, ou seja, pela vontade do *próprio povo*. É por isso que Rousseau explica que essas degenerações são usurpações do poder soberano: elas ocorrem quando o governo deixa de seguir as leis ou quando passa ele próprio a legislar, destituindo o povo desse direito e dever. Isso, no entanto, ficará mais claro nos próximos capítulos, quando explicitarmos a noção de república no pensamento de nosso autor e a separação entre governo e soberano. Por ora, interessa-nos prosseguir o diálogo com Montesquieu e Maquiavel, respectivamente.

Ora, a corrupção em Montesquieu nos interessa pelo tipo de abordagem que o filósofo francês faz acerca da corrupção das diferentes formas de governo. O autor de *Do espírito das leis* trata, no livro VIII dessa obra, da corrupção dos seguintes tipos de governo: democracia, aristocracia, monarquia e despotismo. A corrupção aqui é entendida como uma degeneração que levará o governo à sua ruína e o filósofo inicia o livro explicando que “a corrupção de cada

³⁹ Especificamente nesse trecho, Rousseau afirma que a palavra “tirania” é “equivoca e exige explicação” e que tirano é aquele que usurpa a autoridade real (poder executivo), mas governa de acordo com as leis, enquanto o déspota é aquele que usurpa o poder soberano. Nesse sentido, é pior ser déspota do que tirano, pois o tirano pode ocupar o poder executivo pela força, mas ainda assim governar de acordo com as leis. A distinção estaria perfeita e clara se Rousseau não acrescentasse que, por ser “tirano sinônimo de usurpador”, “um déspota é sempre um tirano”. Ou seja, é possível considerar todo déspota como tirano, embora nem todo tirano seja um déspota (caso respeite o soberano e as leis tão logo conquiste o poder). Embora Rousseau faça essa distinção, nem sempre ele a adota e utiliza “tirano” como sinônimo de exercente de poder pela força em outros textos. Por isso, em nossa tese, optamos por utilizar tirania e despotismo como sinônimos, como o próprio Rousseau utiliza, por exemplo, no *Emílio*, ao considerar como tirânico o poder desmedido, e quando considera como tirânicas todas as sociedades que não possuem leis que expressam a vontade geral na *Economia política* (Cf. ROUSSEAU, 2015, p. 112, OC III, EP, p. 247).

⁴⁰ Aristóteles, no entanto, não fala em oclocracia. Para ele, a politeia degenera em democracia.

governo começa quase sempre pela dos princípios” (MONTESQUIEU, 1951, p. 349, tradução nossa⁴¹). O princípio fundamental da democracia é, segundo ele, a igualdade, e a corrupção acontece tanto quando esse princípio se perde, quanto quando ele é excedido, a ponto de que o povo não suporte que outros estejam incumbidos de exercer o poder. Quando isso ocorre, os poderes se confundem e o povo passa a realizar tudo por si mesmo, desconsiderando todas as autoridades:

O princípio da democracia se corrompe não somente quando se perde o espírito de igualdade, mas ainda quando se quer levar o espírito de igualdade ao extremo, e cada um deseja ser igual àquele que escolheu para comandá-lo. Então o povo (...) quer fazer tudo por si só: deliberar pelo senado, executar pelos magistrados e destituir todos os juízes (MONTESQUIEU, 1951, p. 349-350, tradução nossa⁴²).

Com isso, segundo Montesquieu, “não pode mais haver virtude na república”⁴³ (MONTESQUIEU, 1951, p. 350), pois o povo, ao desejar exercer as atribuições dos magistrados, deixa de respeitá-los. Como consequência disso, passa a existir uma insubordinação excessiva, que corrompe os costumes e arruína a república democrática.

É interessante notar que aquilo que Montesquieu considera como a causa da corrupção de uma democracia é justamente o que fortalece a república para Rousseau. Isso porque o filósofo genebrino defende que a república se arruína justamente quando o povo deixa de querer participar diretamente das decisões políticas e designa delegados para exercerem as funções que deveriam ser suas. Já em Montesquieu, esse excesso de igualdade origina a corrupção que avança de tal modo, que aqueles que almejam exercer o poder passam a fazê-lo com o objetivo de obterem luxo para usufruto próprio. À medida que a corrupção aumenta, o povo atribui-se o direito de distribuir o dinheiro público, a tratar com desleixo os negócios da república e une, por fim, sua preguiça aos “divertimentos do luxo”, tratando o tesouro público como algo que é destinado a ele (Cf. MONTESQUIEU, 1951, p. 350); o dinheiro passa, assim, a ser seu objetivo final. Nada mais atual do que a afirmação de Montesquieu de que não devemos nos surpreender ao vermos os votos sendo comprados por dinheiro⁴⁴ (Cf. *Ibidem*, p. 351). Embora a noção de corrupção utilizada pelo filósofo francês não seja a mesma daquela empregue na

⁴¹ « La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes »

⁴² « Le principe de la démocratie se corrompt, non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple (...) veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges.»

⁴³ « Il ne peut plus y avoir de vertu dans la république »

⁴⁴ « Il ne faudra pass'étonner si l'on voit les suffrages se donner pour de l'argent »

contemporaneidade, o excesso de corrupção (ou seja, de degeneração ou deterioração) conduz a república a isso.

Além da igualdade, Montesquieu cita também o excesso de liberdade: quanto mais o povo acredita tirar proveito da liberdade, mais ele caminha para a sua perda (Cf. *Ibidem*, p. 351). Assim como em Platão e em Aristóteles, Montesquieu defende que a democracia, quando tomada por excessos e pela corrupção, abre espaço para a tirania, chegando ao momento em que a liberdade se torna insuportável, dando lugar à tomada de poder por um tirano. Ao final desse processo “o povo perde tudo, inclusive as vantagens de sua corrupção”⁴⁵ (*Ibidem*, p. 351). Mas não é apenas o excesso de igualdade e de liberdade que levam a democracia à sua ruína. Também a falta da igualdade a corrompe. Ora, como dissemos, a corrupção atinge os princípios de cada regime e sendo o princípio da democracia a igualdade, é tanto sua falta quanto seu excesso que podem causar sua degeneração. A falta de igualdade conduz à aristocracia ou à monarquia, enquanto o excesso causa os males que mencionamos e que podem acarretar o extremo da corrupção, ou seja, a tirania.

A corrupção da aristocracia, por sua vez, ocorre à medida que o poder se torna arbitrário e quando o transformam em hereditário. Já a corrupção da monarquia decorre da conversão do rei em um déspota, ou seja, quando ele suprime ou controla totalmente qualquer outro tipo de autoridade, atribuindo a si mesmo um poder absoluto, sem nenhum limite. O rei, transformado em déspota, já não governa pelo bem da cidade, mas de acordo com suas próprias vontades e caprichos e é aí que reside o maior dos perigos para um Estado. De acordo com Montesquieu: “A desvantagem não é quando o Estado passa de um governo moderado a outro governo moderado, como da república à monarquia, ou da monarquia à república, mas quando cai e se precipita do governo moderado ao despotismo” (*Ibidem*, p. 356, tradução nossa⁴⁶). Todas as modificações dos regimes são um modo de corrupção – no sentido de algo que deixa de ter a sua constituição original e caminha para seu fim –, o verdadeiro mal ocorre quando a corrupção do governo o leva à tirania ou ao despotismo.

Ora, Montesquieu também fala a respeito da corrupção do governo despótico que “corrompe-se sem cessar porque é corrompido por sua natureza”⁴⁷ (MONTESQUIEU, 1951, p. 357). Enquanto outros governos se degeneram por contrariarem seus princípios, o despotismo se arruína por um “vício interior” (Cf. *Ibidem*, p. 357). Desse modo, os “acidentes” não levam

⁴⁵ « et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de sa corruption »

⁴⁶ « L'inconvenient n'est pas lorsque l'État passe d'un gouvernement modéré à un gouvernement modéré, comme de la république à la monarchie, ou de la monarchie à la république ; mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme. »

⁴⁷ « Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. »

o despotismo a deteriorar-se, pois este já é corrompido por natureza. Nesse caso, os acidentes são justamente o que impedem que o despotismo chegue à sua destruição. Ele só consegue sobreviver “quando as circunstâncias advindas do clima, da religião, da situação ou do temperamento do povo forçam-no a seguir alguma ordem e a submeter-se a alguma regra” (*Ibidem*, p. 357, tradução nossa⁴⁸). O déspota, portanto, só mantém seu poder quando sua “ferocidade” é “domada” (Cf. *Ibidem*, p. 357) por algum tipo de limite ou regra. É evidente, portanto, que para Montesquieu a pior forma exercício de poder, o ápice da corrupção política, é o despotismo⁴⁹, o que encontra semelhança com o pensamento de Rousseau, conforme poderemos conferir à frente.

Mas há ainda um outro ponto de similaridade com o pensamento de Rousseau. No livro III, capítulo III, de *Espírito das leis*, Montesquieu nos apresenta uma outra possibilidade de corrupção: a corrupção da república. Ao delinear quais são os princípios da democracia, o filósofo francês assevera que há algo necessário tanto para a democracia quanto para a aristocracia: trata-se da virtude. Quando não há mais virtude, os cidadãos deixam de cumprir as leis, o que seria um resultado da corrupção da república⁵⁰. A virtude é o que mantém os bons costumes: se há boas leis, mas o povo está corrompido e já não é capaz de observá-las, a república encontra sua ruína. Em uma monarquia, a força do monarca mantém o povo submetido às suas regras. Uma república, por outro lado, precisa da virtude para a sua manutenção: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, só reconheciam uma força capaz de mantê-los: a força da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riqueza e até mesmo de luxo” (MONTESQUIEU, 1951, p. 252, tradução nossa⁵¹). O desvio da virtude em uma república (democracia ou aristocracia), portanto, é capaz de levá-la ao colapso. Como veremos nos capítulos seguintes, a noção de corrupção de Rousseau está fortemente ligada a essa concepção.

Mas antes de retomarmos nossas análises acerca do pensamento do filósofo genebrino, examinaremos brevemente a noção de corrupção em Maquiavel, utilizando especialmente os capítulos 1 a 18 do Livro Primeiro dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

⁴⁸ «...quand des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le forcent à suivre quelque ordre, et à souffrir quelque règle » (MONTESQUIEU, 1951, p. 357).

⁴⁹ No livro VIII, o autor parece utilizar “despotismo” e “tirania” como sinônimos.

⁵⁰ «... dans un gouvernement populaire, les lois ont cessé d’être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l’État est déjà perdu. » (MONTESQUIEU, 1951, p. 252).

⁵¹ « Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissoient d’autre force qui pût çes soutenir que celle de la vertu. Ceux d’aujourd’hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même ».

Sobre o que é a corrupção política em Maquiavel, Helton Adverse esclarece que o filósofo florentino toma o conceito no sentido de “escolha do bem privado em detrimento do bem comum”, e acrescenta: “Mais frequentemente, porém, a corrupção é o desrespeito às leis e o desprezo pelas instituições cujo efeito é nefasto para qualquer Estado” (ADVERSE, 2012, p. 33). A corrupção em Maquiavel também está relacionada, segundo Adverse, “à falta de habilidade e de visão políticas, de espírito cívico, referindo também à falta de energia e de disposição para a ação” (*Ibid.*, p. 33), e vincula-se ainda a uma degradação dos costumes (*Ibid.*, p. 35). Desse modo, fica claro que a corrupção para o filósofo de Florença não é apenas a modificação de uma constituição primeira, mas sim uma decadência que acomete tanto o governo quanto o povo.

Mas a noção de corrupção como necessária àquilo que foi gerado também está presente no autor. Como sabemos, Newton Bignotto alerta, em *Maquiavel Republicano*, que é preciso termos cuidado ao destacarmos trechos da *História de Florença*⁵², que merece, sem dúvidas, uma análise detalhada e cuidadosa. Aqui, no entanto, escolhemos mencionar uma pequena passagem do início do livro III, em que Maquiavel afirma que todas as coisas do mundo acabam⁵³, com o intuito de mostrarmos que o filósofo não ignora a tradição que considerava que tudo que era gerado estava sujeito à corrupção. Também cabe notarmos que Maquiavel dialoga com a tradição filosófica nesse tema quando afirma, no capítulo II dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, conhecer a classificação sêxtupla dos regimes – três bons e três degenerados –, que tem entre seus mais célebres expoentes Aristóteles e Políbio⁵⁴. Mas ainda que Maquiavel cite essas formas de tratar a corrupção, ele não se apropria completamente de nenhuma delas, e sua contribuição mais relevante é, sem dúvidas, bastante diversa do que vimos até agora. Primeiramente, devemos notar que a corrupção que interessa ao autor é principalmente a da república – que Maquiavel compreende como um regime de leis, que tem

⁵² “Delimitar um tema preciso no interior de uma obra extremamente complexa comporta riscos enormes para o intérprete. Isolar uma parte de um todo, como se os capítulos fossem entidades autônomas, que não participassem da estratégia geral do autor, pode levar-nos a desconsiderar que a forma de uma obra de pensamento faz muitas vezes parte de uma estratégia de sedução do leitor” (BIGNOTTO, 2015, p. 187).

⁵³ “Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro” (MACHIARELLI, 1954, p. 309). Essa frase é bastante parecida com a de Políbio, em *Histórias*, quando ele diz: “Il n'est pas besoin de prouver que tout ici-bas est sujet au changement et à la mort. Les lois de la nature suffisent pour démontrer cette vérité » (POLYBE, 1847, VI, LVII, p. 536).

⁵⁴ Embora não tenhamos trabalhado Políbio em nossa tese, ele é frequentemente evocado por leitores de Maquiavel, por ser uma importante fonte do florentino e do próprio Tito Lívio. Por isso, cabe mencionar que Políbio também defende a existência de seis formas de regime, sendo as boas são a realeza, a aristocracia e a democracia, enquanto degeneradas são a monarquia, a oligarquia e a oclocracia (Cf. POLYBE, 1847, p. 490). O historiador grego também cita os tiranos para distingui-los da realeza (Cf. *Ibidem*, p. 489).

como fundamentos principais a liberdade e a igualdade. Por isso, a corrupção aparecerá frequentemente em oposição direta à liberdade.

Talvez o primeiro ponto que mereça nossa atenção a respeito desse tema em Maquiavel seja o fato de que, embora o autor fale sobre as possibilidades de longa duração da república e sobre como é possível prolongar sua vida, evitando ao máximo sua corrupção – que em algum momento ocorrerá –, isso não significa que seja possível, para o autor, uma total estabilidade. A saúde da república, para ele, não se confunde com paz ou tranquilidade, já que há sempre o conflito. Nas palavras de Newton Bignotto: “A assimetria dos desejos nos permite compreender, segundo Maquiavel, por que não é possível sonhar com uma sociedade totalmente estável e imune ao tempo. Os homens estão sempre inquietos e dispostos a lutar por suas fantasias” (BIGNOTTO, 2003, p. 49). No capítulo IV dos *Discursos*, Maquiavel fala sobre os tumultos em Roma e a importância deles para a preservação da liberdade. De acordo com o florentino, há em toda república a existência de dois humores: “o do povo, e o dos grandes”, e “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nasce da desunião deles” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). Maquiavel nos diz que há, nos nobres, o desejo de dominar e, na plebe, o desejo de não ser dominada, de viver em liberdade. Esse é, portanto, o conflito essencial, e se não há como suprimir essa diferença de humores, deve-se lidar com isso de outro modo: “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis” (MAQUIAVEL, 2007, p. 33). As leis, portanto, não suprimirão completamente os conflitos, mas encontrarão um meio para que eles existam dentro de um certo ordenamento. Uma das formas desse “desafogo” é proposta no capítulo sétimo, no qual Maquiavel fala a respeito da importância das acusações⁵⁵ para a conservação da liberdade da república.

Ora, o conflito não pode ser totalmente suprimido em uma república, pois ele mostra a própria existência da liberdade. Se há conflito, há desejo de ser livre e, portanto, há ação. Em uma cidade na qual os homens foram destituídos de ação, já não pode haver liberdade. A corrupção, portanto, não é uma consequência do conflito. Uma cidade sem conflito possivelmente é uma cidade sem espaço para a ação, essencial para a saúde da república. Em *Maquiavel Republicano*, Newton Bignotto mostra a corrupção como oposta à liberdade: “A importância da corrupção está em que, colocando-se como o inverso da liberdade, desvela-nos a importância da ação humana na construção de toda a sociedade” (BIGNOTTO, 2015, p. 102)

⁵⁵ “Aos que recebem a guarda da liberdade numa cidade não se pode conferir autoridade mais útil e necessária do que a de poder acusar perante o povo ou qualquer magistrado ou conselho os cidadãos que porventura pecassem de algum modo contra o estado livre” (MAQUIAVEL, 2007, p. 33)

e, pouco adiante, ele diz: “Tanto a teoria dos conflitos, como a dos desejos opostos que povoam as cidades, fazem-nos acreditar que a compreensão do fenômeno da liberdade passa pela compreensão do papel desempenhado pelo povo na vida de uma república livre” (*ibid.*, 2015, p. 103). Mas é claro que não é simplesmente o desejo de ser livre que garante a saúde da república e a manutenção da liberdade. Para isso, são necessárias leis bem-ordenadas que expressem essa liberdade. É interessante que, em Maquiavel, de nada adianta que existam boas leis sem um povo apto a observá-las, nem que haja um povo que luta pela liberdade, sem conseguir conquistá-la no âmbito das leis. Uma república bem constituída é aquela que garante a liberdade – e a igualdade – dos cidadãos pelas leis, e sua corrupção pode acontecer tanto quando o governo se corrompe e atenta contra elas quanto quando ocorre o desvirtuamento das leis, instituições e costumes do povo. Nas palavras de Maquiavel “assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes” (MAQUIAVEL, 2007, p. 72). Desse modo, se o povo está corrompido, ou seja, se há um desvirtuamento dos costumes, se já não há igualdade, nem espaço para o exercício da liberdade, as leis não são suficientes para impedirem a corrupção da república.

A corrupção em Maquiavel, portanto, comporta tanto o sentido de degeneração – a concepção de que tudo encontra seu fim –, quanto o de perda da liberdade, quando pensamos na corrupção da república. Em Rousseau, também podemos notar esses dois usos: a corrupção como algo que altera a constituição primeira de algo e que leva o corpo político à dissolução, mas também é inevitável notarmos a relação entre corrupção e perda de liberdade quando nosso autor trata da corrupção do homem e, é claro, da corrupção da república – objeto fundamental de nossa tese. Assim como para Maquiavel, para Rousseau a corrupção da república está diretamente relacionada à perda de ação por parte dos cidadãos. A república somente existe enquanto tal quando os cidadãos são capazes de agir politicamente, conforme retomaremos no terceiro capítulo. Mas, para isso, e para que nosso tema esteja inteiramente delimitado, ou seja, para que possamos compreender a questão da corrupção da república no pensamento do autor, dedicaremos a próxima seção para explicarmos o que Rousseau entende por “república”.

CAPÍTULO 2

A REPÚBLICA

2.1. – Afinal, o que é república para Rousseau?

Como o próprio Rousseau diz no início do primeiro capítulo do livro III do *Contrato social*, ele não conhece a arte de ser claro para quem não quer ser atento. Possivelmente, se um leitor desatento escolher dedicar-se apenas ao livro I do *Contrato social*, ele concluirá que o filósofo genebrino defende a democracia como única possibilidade legítima de governo. Já alguém que decida ler apenas parte do livro III, pode concluir que Rousseau é contrário à democracia e advoga exclusivamente pela aristocracia, ou até mesmo que ele seria favorável à monarquia. Quem, no entanto, ler o *Contrato social* como um todo, perceberá facilmente que Rousseau é, antes de tudo, republicano. O que precisamos esclarecer aqui é o que exatamente o autor entende por *república*.

No livro II, capítulo VI, do *Contrato social*, Rousseau explica: “Chamo, pois de *república* todo o Estado *regido por leis*, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, 1987, p. 55, *OC III, CS*, pp. 379-280).

Quando lemos isso, podemos pensar que Rousseau, assim como Hobbes faz com a palavra *Commonwealth*, utiliza a palavra *República* para designar todo e qualquer Estado⁵⁶. Afinal, todo Estado seria regido por leis. No entanto, conforme ficará mais claro ao longo desta tese, as “leis”, para Rousseau, só merecem esse nome quando elas expressam a *vontade geral* por meio do exercício da soberania. As leis são necessariamente aquelas que foram ratificadas pelo povo (Cf. ROUSSEAU, 1987, 108, *OC III, CS*, p. 430). Não podemos confundir com “leis” tudo aquilo que foi chamado até então por esse nome, mas que não passam das paixões particulares dos poderosos (Cf. ROUSSEAU, 2004, p. 700, *OC IV, E*, p. 857). Assim, quando Rousseau diz que toda república é um regime de *leis*, ele está pensando nas *verdadeiras leis*, e não nas leis ilegítimas de regimes como a monarquia absolutista, que transformaram a força em direito. Isso, no entanto, será discutido com mais atenção em outros momentos de nosso texto.

⁵⁶ No livro I, cap VI, do *Contrato social*, a “república” aparece nesse sentido de Estado. Mas em geral, Rousseau emprega no sentido que explicitamos aqui.

Por ora, é fundamental esclarecer que a república *não é todo e qualquer Estado*, e tampouco uma forma de governo. A república é, pois, *um modo de organização do Estado*.

É importante que isso seja salientado, pois a república pode ser compreendida como uma forma de governo por outros autores, inclusive por filósofos que já trabalhamos no capítulo anterior. Aristóteles, por exemplo, classifica aquilo que traduzem frequentemente como república (politeia) como um tipo de governo ou regime. Isso está ainda mais evidente em Montesquieu, que afirma no Livro II, capítulo I, de *Espírito das Leis*, que há três tipos de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. No capítulo II desse mesmo livro, o filósofo francês explica que a república pode ser tanto uma democracia quanto uma aristocracia: quando, na república, *todo o povo*⁵⁷ possui o poder soberano, trata-se de uma democracia, e quando esse poder está nas mãos de uma parte do povo, trata-se de uma aristocracia (Cf. MONTESQUIEU, 1951, p. 239). O autor também faz uma oposição clara entre república e monarquia – que de nenhuma forma pode ser considerada como republicana⁵⁸. Para Rousseau, por outro lado, é possível que uma monarquia seja uma república⁵⁹. Isso porque a república não se confunde com uma forma de governo e talvez a definição mais acertada para designar o que é a república seja concebê-la, como já dissemos, como um modo de organização do Estado.

Ainda considerando a definição que o próprio autor faz de *república*, cabe mencionarmos que ao trecho no qual ele afirma que república é todo Estado regido por leis, nosso filósofo inclui uma nota de rodapé em que diz: “Por essa palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral *todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei*. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então a própria monarquia é república” (ROUSSEAU, 1987, p. 55, OC III, CS, p. 380, destaque nosso). Desse modo, para Rousseau é perfeitamente possível a existência de uma monarquia republicana, desde que o soberano seja o povo.

⁵⁷ “*le peuple en corps*” (MONTESQUIEU, 1951, p. 239).

⁵⁸ Há, no entanto, a possibilidade de unir a república e a monarquia, como acontece com o regime inglês que é, aliás, bastante elogiado por Montesquieu. Cicero Araujo trata dessa discussão de Montesquieu a respeito do regime de tipo misto em seu livro “A forma da república: da constituição mista ao Estado”. Conforme Araujo explica, para Montesquieu esse tipo de monarquia “incorporava como nenhum outro país do Antigo Regime o elemento popular, ao mesmo tempo que era capaz de preservar e reproduzir dentro de si uma sólida e atenta nobreza, apta a moderar tanto os impulsos despóticos do rei e sua corte de políticos profissionais quanto os impulsos licenciosos da multidão” (ARAUJO, 2013, p. 136.).

⁵⁹ A república pode ter um governo monárquico, desde o que o soberano seja constituído pelo povo. É isso que é essencial para Rousseau em uma república: que a soberania não mude, que ela seja o próprio povo. Mas isso não significa que toda monarquia seja uma república. As monarquias absolutistas não são, de forma alguma, uma república, e é por isso que Rousseau, em algumas partes de seu texto, também opõe as monarquias às repúblicas ou aos “regimes livres”, como, por exemplo, no capítulo VI do livro III (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 90, OC III, CS, p. 410).

Para que fique ainda mais claro, cabe explicitarmos que, em Rousseau, o Estado comporta o poder executivo (governo) e o poder legislativo (poder Soberano⁶⁰). Isso, no entanto, não está nítido desde o início do *Contrato*, o que pode confundir o leitor. No capítulo II do livro II, Rousseau afirma que a soberania é indivisível e que não se pode separá-la em poder executivo e poder legislativo (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 45, *OC III, CS*, p. 369). Tal afirmação facilmente induz o leitor a erro, fazendo com que ele conclua que não há divisão de poderes em Rousseau. Entretanto, no livro III, capítulo I, nosso autor faz claramente essa divisão:

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. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um paralítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se ele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela de *poder executivo*. Nada nele se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso (ROUSSEAU, 1987, p. 73, *OC III, CS*, p. 395.)

A soberania não pode ser dividida em executivo e legislativo porque ela mesma é o poder legislativo. Os outros poderes não são divisões da soberania, mas sim atribuições subordinadas a ela. Após o trecho supracitado, Rousseau continua: “Vimos que o poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele” (*Ibid.*, p. 73, *OC*, p. 395). O poder executivo, por outro lado, “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 conseqüentemente da do soberano, *cujos atos todos só podem ser leis*” (*Ibid.*, p. 74 *OC*, pp. 495-496, destaque nosso). O poder soberano, portanto, não se confunde com o poder executivo, que é o governo ou administração.

Ora, é por engendrar essa divisão que Rousseau torna possível a existência de uma “monarquia republicana”: enquanto a monarquia é uma forma de governo, a república é uma forma de constituição do Estado – e a única aceita como legítima. Desse modo, é possível que o soberano esteja nas mãos do povo, enquanto o governo é ocupado por uma só pessoa.

⁶⁰ É, também, relevante dizer que o poder Soberano não se confunde com a figura do Legislador. Uma república pode ter um Legislador, mas as leis redigidas por ele devem ser ratificadas pelo poder Soberano, que é o próprio povo. No livro II, capítulo VII, lemos: “Aquele, pois que redige as leis não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incommunicável, 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, 1987, p. 58, *OC III, CS*, p. 383).

É importante termos claro que quando Rousseau aceita uma monarquia como um tipo de governo legítimo, ele não está, de maneira nenhuma, referendando a monarquia do Antigo Regime. Para ele, é imprescindível que o poder soberano, legislativo, seja composto por todos os cidadãos. Já o governo – poder executivo – pode ser formado por uma pessoa (monarquia), por poucas (aristocracia), ou por muitas (democracia). Quando o autor diz que não é necessário que o soberano se confunda com o governo – que é o que ocorre na democracia – ele está assinalando que não é necessário que todo o povo, ou mesmo a maioria, governe. O que é imprescindível para o filósofo é que a soberania, esta sim, seja composta por todos os cidadãos, e uma vez que o governo é subordinado ao soberano, o autor garante que quem possuirá o real poder será o povo. Os governantes não são os mestres do povo, mas seus “*officiers*”⁶¹.

Por ser qualquer tipo de governo aceito dentro da república, e considerando que ele é sempre submetido ao poder soberano, não faria sentido que o governo fosse imposto por alguns, ou que fosse estabelecido por meio de um pacto social. O contrato social é o que funda o corpo político, mas não institui o governo. No livro I, capítulo VI, intitulado “*Do pacto social*”, o filósofo retoma a noção de “estado de natureza” e imagina um cenário no qual os homens percebem que é mais vantajoso, para a própria sobrevivência individual, unir-se a outros de sua espécie com o objetivo de juntar forças e, para Rousseau, fica claro que os indivíduos não podem abdicar totalmente de sua liberdade para obterem as vantagens de viver em sociedade:

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, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? (ROUSSEAU, 1987, p. 32, OC III, CS, p. 360).

Rousseau está colocando em questão o seguinte: se a sociedade surge a partir da necessidade de uma soma de forças para a própria conservação e para a própria proteção, e se a liberdade e a força são instrumentos primordiais para esse fim, como os homens podem simplesmente se despojar deles? A partir disso, o autor simultaneamente apresenta sua proposta de contrato social no qual todos se comprometem numa “dupla relação”, como membros do soberano e como súditos, e critica o pacto de submissão, ou seja, posiciona-se contra todo pacto social que divide o povo entre senhores e súditos. Afinal, se uma sociedade se estabelece por meio de um contrato no qual todos se colocam como súditos de um chefe, isso significa uma

⁶¹ Traduzido por Lourdes Gomes Machado como “funcionários”.

renúncia à liberdade e à própria força, que culmina na impossibilidade de resistência contra o déspota.

Em seu *Contrato social*, portanto, não há um pacto de governo, ou de submissão a um chefe: “Há um único contrato no Estado, o da associação” (ROUSSEAU, 1987, p. 111, *OC III, CS*, p. 433) e o primeiro corpo a formar-se é o corpo coletivo que constitui o poder *Soberano* composto por todos os cidadãos. A partir do momento que há o poder *Soberano*, faz-se necessário escolher a forma de governo, conforme o filósofo explica no Livro III, capítulo XVI, intitulado *De como a instituição do governo não é de modo algum um contrato*: “Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto esse último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado” (*Ibid.*, p. 110, *OC*, p. 432). Primeiramente é instituído o poder legislativo, que é o poder *Soberano*, constituído por todos os cidadãos, para, então, ser escolhida a forma de governo que, conforme o próprio título do capítulo antecipa, não ocorre por meio de um contrato. Ainda nesse capítulo, o filósofo critica as teorias contratualistas que se configuram como pactos de submissão:

Muitos pretenderam que o ato desse estabelecimento constituía um contrato entre o povo e os chefes que se dá, contrato pelo qual se estipulariam entre as duas partes as condições pelas quais uma obrigaria a mandar e a outra a obedecer. Convir-se-á, estou certo, que assim teríamos uma estranha forma de contratar (ROUSSEAU, 1987, p. 111, *OC III, CS*, p. 432).

Essa seria uma forma estranha de contratar pois esse tipo de pacto concorre somente a favor dos chefes: ficam eles com toda a autoridade e o povo sem nenhuma liberdade, já que ao contratar desse modo, o povo se destitui de toda possibilidade de participação política – necessária para a existência da liberdade civil. Conforme o autor já discute no Livro I, capítulo IV, um contrato de submissão, como esse, é o mesmo que “se dar gratuitamente”, o que equivale a abdicar da própria liberdade. Quando o povo se dá a chefes, escolhendo colocar-se como uma multidão de súditos, ele se proclama um povo de escravos. Do mesmo modo, é absurdo imaginar que o *Soberano* já constituído possa submeter-se ou dar a si mesmo um chefe ou superior (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 111, *OC III, CS*, p. 432), o que torna ainda mais implausível a ideia de instituir um governo mediante um pacto social. O governo, portanto, só pode ser designado pelo estabelecimento de uma lei.

No capítulo seguinte, *Da instituição do governo*, Rousseau explica que essa instauração do governo por meio da lei é complexa, pois presume não apenas o estabelecimento da lei, como também a sua execução. Ora, se ainda não há governo (poder executivo), quem executará

essa lei? É relevante mostrarmos aqui como Rousseau expõe essa dificuldade logo no início desse capítulo:

À luz de que ideia se precisará, pois, conceber o ato pelo qual o Governo é instituído? Saliarei de início que esse ato é complexo, ou composto de dois outros, a saber: o estabelecimento da lei e a execução da lei. Pelo primeiro, o soberano estatui que haverá um corpo de Governo, estabelecido sob tal ou qual forma; esse ato, vê-se, é uma lei. Pelo segundo, o povo nomeia os chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido. Ora, sendo essa nomeação um ato particular, não constitui uma segunda lei, mas simples consequência da primeira e uma função do Governo. A dificuldade reside em entender-se como se pode ter um ato particular antes que o Governo exista, e como o povo, que não passa de soberano ou de súdito, pode tornar-se, em certas circunstâncias, príncipe ou magistrado (ROUSSEAU, 1987, p. 112, *OC III, CS*, p. 433).

Para resolver a questão, Rousseau explica que, na fundação, estabelece-se um governo provisório democrático e, assim, “os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução” (*Ibid.*, p. 112, *OC*, p. 434). Após esse ato, caso se decida que a forma de administração será uma democracia, o governo provisório permanece na posse. Se o tipo de governo escolhido for outro, após a nomeação pelo governo provisório, o novo governo entrará em vigor. Rousseau conclui seu capítulo afirmando que “Não é possível instituir o Governo por qualquer outra maneira legítima e sem renúncia aos princípios acima estabelecidos” (*Ibid.*, p. 113, *OC*, p. 434), ou seja, sem ferir tudo o que foi estabelecido nas páginas anteriores do *Contrato social*.

Para concluirmos esta seção, retomaremos o que dissemos, de modo que não haja nenhuma dúvida ou má compreensão sobre o assunto, uma vez que foi essa a principal fonte de confusão que inúmeros leitores de Rousseau encontraram ao se depararem com sua obra. Em resumo, a república, para o filósofo, é um modo de constituição do Estado, que comporta um *Soberano* – que é o poder legislativo – constituído por *todos os cidadãos*, e um *Governo* – poder executivo – que pode ter qualquer forma.

Ao assinalarmos que o soberano é constituído por todos os cidadãos, isso não significa uma representação simbólica. Para Rousseau, todos os cidadãos devem de fato participar ativamente da vida política – mais especificamente da atividade legislativa, que é a principal incumbência dentro do corpo político. Aqui é importante destacarmos que, para Rousseau, o povo de fato exerce a soberania. Em uma leitura rápida do autor, é possível que o leitor não perceba nenhuma novidade no pensamento do filósofo. Afinal, outros teóricos, como Hobbes e Pufendorf, defendem que a soberania provém do povo. No entanto, postular que a soberania

possui sua *origem* no povo não se confunde com a defesa de que ela deve ser *exercida* pelo povo. Derathé discute muito bem a questão em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*:

Com efeito, não se deve confundir a *origem* com o *exercício* da soberania. Todos os pensadores que se vinculam à escola do direito natural admitem que a soberania tem sua fonte no povo. Se Rousseau se limitasse a afirmar que a soberania reside originariamente no povo, ele não teria dito nada a mais do que Jurieu, Pufendorf, ou até mesmo Hobbes, e o *Contrato social* não teria feito época na história da filosofia política. O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve *sempre* residir no povo e que este não pode confiar seu *exercício* aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo. O único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, o Estado republicano (DERATHÉ, 2009, p. 87).

Essa é uma das principais diferenças de Rousseau em relação a outros teóricos que utilizam o conceito de *soberania*. É, também, uma de suas maiores contribuições para a teoria política moderna. Quando o filósofo defende que o soberano é o povo ele não pretende simplesmente afirmar que a base da soberania é constituída pelo povo, mas sim que o povo efetivamente exerce esse poder.

Esse princípio – do exercício popular da soberania – é tão importante e imprescindível para o filósofo que ele se preocupa com uma solução prática para os empecilhos de reunir todos em assembleia – tal tema será abordado de maneira mais cuidadosa na próxima seção e no próximo capítulo. Aqui, basta que tenhamos claro o que é república para o autor: um Estado constituído por leis que são expressões da vontade geral.

2.2 – Liberdade, soberania e vontade geral: as bases da república

Na seção anterior dissemos que uma república deve possuir um soberano constituído por todos os cidadãos, e que as leis legítimas são expressões da *vontade geral*. Aqui, cabe discorrermos melhor acerca do que é *soberania* para Rousseau e em que consiste sua noção de *vontade geral*. Mas antes de trabalharmos propriamente as noções de *soberania* e *vontade geral*, é necessário explicitarmos os sentidos de liberdade no pensamento de nosso filósofo.

Rousseau abre o primeiro capítulo do *Contrato social* com a célebre frase: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (*Ibid.*, p. 22, *OC*, p. 351). Esses ferros, também já mencionados no *Primeiro Discurso*, são o resultado de uma sociedade que se estabeleceu pela desigualdade e cunhou a autoridade pela força. Ora, a proposta do *Contrato* é justamente a de pensar uma sociedade legítima, ou seja, uma sociedade na qual os homens não

estejam submetidos a um senhor e na qual todos mantenham a sua liberdade – não a liberdade natural, é claro, mas uma liberdade possível dentro do ordenamento político. Para isso, nosso filósofo rejeita primeiramente toda a autoridade pautada na força. Logo no primeiro capítulo ele diz:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: “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 lhe arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la” (ROUSSEAU, 1987, p. 22, *OC III, CS*, pp. 351-352).

Ou seja, quando a autoridade é baseada na força, o povo tem o direito de se despojar dela também pela força, por tratar-se de uma autoridade ilegítima. Seu objetivo, portanto, é buscar uma ordem social baseada em convenções legítimas, que assegurem a liberdade de seus associados. Mas antes de entrarmos nos termos dessas convenções que garantem a liberdade, vamos discorrer melhor a respeito da própria importância da liberdade para o autor.

No primeiro capítulo, vimos que Rousseau considera que a *consciência da liberdade* é uma característica natural que diferencia o humano dos outros animais e que é nela que reside a espiritualidade da alma humana. Para Rousseau, portanto, perder a liberdade é perder a qualidade primordial humana. O filósofo retoma essa discussão e a coloca nesses termos no *Contrato social*. No capítulo II do livro I do *Contrato*, o autor começa a delinear a discussão acerca da liberdade e da autoridade ao tratar das primeiras sociedades.

“A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família” (ROUSSEAU, 1987, p. 23, *OC III, CS*, p. 352), é assim que ele inicia seu capítulo, com o intuito de marcar, mais uma vez, que a sociedade, por não ser natural, deve-se pautar em convenções que são artificiais, ou seja, são pensadas e criadas pelos homens. Mesmo a sociedade familiar, que é natural, só permanece unida por convenção. Quando os filhos já não precisam dos cuidados dos pais para sua própria conservação, eles permanecem unidos por uma escolha, por vontade, e não por uma lei da natureza: “Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção” (*Ibid.*, p. 23, *OC*, p. 352). Embora com isso o filósofo admita a família como o primeiro modelo para as sociedades políticas, que comparam o chefe ao pai e os filhos aos súditos, Rousseau explica que essa analogia incorre em um importante erro: “A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o paga pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica aos povos” (*Ibid.*, p. 24, *OC*, p. 352). Ou seja, não é o amor pelos súditos

que mantém os chefes em sua posição de senhores, mas sim o prazer de exercer esse tipo de poder. Não há uma real preocupação com os súditos – como existe no caso de um pai com seus filhos – mas sim um poder que se faz em benefício próprio.

É também nesse capítulo que Rousseau inicia seu ataque frontal a Grotius e Hobbes que, segundo ele, contribuem para a situação da organização das sociedades políticas e da autoridade em sua época: “Vemos assim, a espécie humana dividida como manada de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la” (*Ibid.*, p. 24, *OC*, p. 353). Em seguida, ele continua suas críticas radicais ao absolutismo, fazendo ainda um nítido uso de ironias:

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo – segundo Filo – raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais. O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação (ROUSSEAU, 1987, p. 24, *OC III*, *CS*, p. 353).

Ao comparar Hobbes e Grotius com o imperador Calígula, conhecido por sua crueldade, Rousseau deseja marcar sua posição de um modo que o leitor compreenda o quanto ele se distancia desses autores. Não nos interessa aqui discutirmos se Rousseau foi ou não justo em suas interpretações sobre Grotius e Hobbes, mas sim entendermos que o propósito de nosso filósofo era mostrar sua radical oposição a qualquer teoria que pretendesse legitimar uma organização política que pudesse dividir-se entre chefe e súditos. Rousseau se confronta com todo tipo de ordenamento que concentra o poder nas mãos de um só homem, pois é impossível que uma sociedade instituída dessa forma preserve a liberdade. Como sabemos, para Rousseau, o poder absoluto equivale a uma sociedade de senhor e escravos. Na passagem que citamos acima, o filósofo de Genebra ironiza aqueles que se consideram como naturalmente superiores e, por isso, destinados a serem reis. Não existe, por natureza, quem nasça para comandar e quem nasça para obedecer. Rousseau serve-se mais uma vez de sua ironia para contrapor-se àqueles que alegam possuir uma origem específica que seria capaz de justificar o seu poder:

Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai dos três grandes monarcas que dividiram entre si o universo, como o fizeram os filhos de Saturno, que muitos julgaram reconhecer neles. Espero que apreciem minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais velho, quem sabe se não chegaria, depois da verificação dos títulos, à conclusão de ser eu o legítimo rei do gênero humano? Seja como for, não se pode deixar de concordar quanto a ter sido Adão o soberano do mundo, como o foi Robinson em sua ilha, por isso que era único habitante da terra, e o que

havia de cômodo nesse império era o monarca, firme em seu troo, não temer rebeliões, guerras ou conspiradores (ROUSSEAU, 1987, p. 25, *OC III*, CS, p. 354).

Rousseau utiliza aqui seu humor para troçar dos reis e líderes que arrogavam uma superioridade de origem divina ou mítica. Com isso, nosso filósofo busca demarcar que sua proposta será diferente, uma vez que a autoridade absoluta, seja qual for a sua justificativa, é inaceitável. Mas ainda mais inaceitável é uma autoridade que tenha sua origem na força. No capítulo III do livro I, Rousseau se dedicará ao “direito do mais forte”, “direito aparentemente tomado como ironia e *na realidade estabelecido como princípio*” (*Ibid.*, p. 25, *OC*, p. 354, destaque nosso). Para o filósofo, a autoridade real foi originada e pautada na força – e perpetuada pela hereditariedade. Mas a força não deveria de nenhum modo ser aceita como um fundamento do poder dentro de uma ordem social: “A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?” (*Ibid.*, p. 25, *OC*, p. 354). Desse modo, aqueles que vivem em um Estado que tem a força como fundamento do poder, e da autoridade, estão forçados, mas não obrigados, a obedecer. Para ilustrar seu ponto, Rousseau oferece a seguinte imagem: quando um bandido força, com uma arma, uma vítima a entregar sua bolsa, ela estaria *obrigada* – no sentido de um dever – a entregar essa bolsa, caso pudesse resistir? Certamente não, ela estaria forçada, mas não obrigada. Do mesmo modo, o povo não possui o dever de obedecer a um déspota e, quando o faz, é apenas por não ousar arcar com as possíveis consequências da desobediência.

Essa imagem feita por Rousseau pode ser vista como um contraponto direto ao capítulo 22 de *Os elementos da lei natural e política* de Thomas Hobbes, no qual o filósofo inglês afirma que devemos submissão não apenas ao poder instituído por uma sujeição voluntária, mas também quando obedecemos àquele que toma o poder pela força, por temermos a morte (assim como “quando um homem se submete a um assaltante por medo da morte”⁶²), pois ao aceitarmos essa dominação, nós concordamos em nos submetermos a esse homem. Institui-se assim, para Hobbes, uma forma de pacto social e o poder do déspota está, pois, justificado. No *Leviatã*, Hobbes também defende a possibilidade de um poder instituído pela força. No capítulo XX, ele explica que o consentimento por medo da morte confere a mesma autorização⁶³ ao déspota que o voto, e o déspota que conquista o Estado por meio da força possui os mesmos

⁶²“When a man submitteth to an assailant for fear of death” (HOBBS, 1928, p. 114)

⁶³ Falaremos mais sobre a noção de autorização na próxima seção.

direitos que um governo instituído por vontade livre dos cidadãos⁶⁴. Isso porque, para Hobbes, o consentimento tácito àquele que obteve o poder pela força – mesmo que só ocorra porque a vítima que consente está com a sua vida ameaçada e tem medo de morrer – é liberdade. No capítulo XXI, intitulado “Da liberdade dos súditos”, Hobbes diz:

O medo e a liberdade são compatíveis: quando alguém atira os seus bens ao mar por *medo* de fazer afundar o seu barco, apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser. Trata-se portanto da ação de alguém que é *livre*. Assim também às vezes só se pagam as dívidas por medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior da república, por *medo* da lei, são ações que os seus autores têm a *liberdade* de não praticar (HOBBS, 2019, p. 180).

E algumas páginas depois:

Se um súdito for feito prisioneiro de guerra, ou se a sua pessoa ou os seus meios de vida se encontrarem entregues à guarda do inimigo, e se a sua vida e a sua liberdade corpórea lhe forem oferecidas, com a condição de se tomar súdito do vencedor, ele tem a liberdade de aceitar essa condição. E depois de a ter aceite passa a ser súdito de quem o aprisionou, pois era essa a única maneira de se preservar. O caso será idêntico se ele ficar retido num país estrangeiro sob as mesmas condições. Mas se um homem for mantido na prisão ou a ferros, ou se não lhe for confiado a liberdade do seu corpo, nesse caso não se pode dizer que esteja obrigado à sujeição por um pacto, podendo portanto, se for capaz, fugir por quaisquer meios que sejam (HOBBS, 2019, p. 189).

Ou seja, para Hobbes, escolher entre a vida ou a morte é liberdade, pois há sempre a opção de escolher a morte. Assim, mesmo quando ao ter sua vida ameaçada uma pessoa escolhe sujeitar-se para permanecer viva, ela está exercendo sua livre escolha. Na segunda citação, fica bastante claro que, para o filósofo, liberdade é não ter impedimentos para o movimento do corpo. A prisão e os ferros não são metafóricos como para Rousseau, mas aparecem aqui em sentido literal. Se não há ninguém prendendo o seu corpo, significa que o indivíduo é livre. E cada pessoa que vive sob aquele governo sem se opor diretamente a ele – ou seja, sem arriscar sua própria vida em uma oposição direta – consente e autoriza aquele que tomou o poder pela força a agir, estabelecendo um pacto. Isso resulta na atribuição ao déspota dos mesmos direitos que um governante ou uma assembleia eleita possuiriam.

⁶⁴ “Em resumo, os direitos e consequências tanto do domínio *paterno* como do *despótico* são exatamente os mesmos que os do soberano por instituição (...)” (HOBBS, 2019, p. 175, destaques do autor)

Rousseau, por sua vez, posiciona-se frontalmente contra essa concepção de “consentimento tácito” pelo medo. No capítulo V, livro I, do *Manuscrito de Genebra*, o filósofo explica que não há consentimento tácito quando inexiste a possibilidade real de se opor a algo. Não se pode considerar que houve um “consentimento tácito” ao poder do déspota, pois não se pode presumir do silêncio que haja um consentimento:

porque, além do medo que impede os indivíduos de protestar contra um homem que dispõe da força pública, o povo, que só pode manifestar sua vontade como um corpo, não tem o poder de se reunir para declarar. Pelo contrário, o silêncio dos cidadãos é suficiente para rejeitar um líder não reconhecido, eles devem falar para autorizá-lo e devem falar em total liberdade (ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 304, tradução nossa⁶⁵).

Ora, para Rousseau, a liberdade é muito mais do que a ausência de impedimentos físicos. Ao oferecer a imagem do assaltante e da vítima no *Contrato social*, Rousseau quer mostrar que ceder à força não representa de modo algum um consentimento para que o assaltante pratique o roubo. Mais do que isso, a força não nos obriga a nada, e assim como não temos o *dever* de obedecer a um bandido se pudermos resistir, também não possuímos a obrigação de obedecermos a um déspota – que é, enfim, um bandido em uma escala maior. Assim, o filósofo genebrino conclui que “a força não faz o direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos. Desse modo, está sempre de pé a minha pergunta inicial” (ROUSSEAU, 1987, p. 26, *OC III, CS*, p. 355). A pergunta inicial é justamente quais são esses poderes legítimos (Cf. *Ibid.*, p. 21, *OC*, p. 351), indagação com a qual o nosso autor abre o *Contrato social*.

O capítulo IV do livro I do *Contrato* é um dos principais textos que nos auxiliam na compreensão do papel da liberdade no pensamento político de Rousseau. O capítulo intitulado “*Da escravidão*” inicia como uma continuação do capítulo precedente, reafirmando que nenhum ser humano possui uma autoridade natural sobre os demais, que a força não produz nenhum direito e que, desse modo, “só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (*ibid.*, p. 26, *OC*, p. 355). Essas convenções, como já dissemos, devem preservar a liberdade.

No capítulo IV, compreendemos melhor a posição que a liberdade ocupa no pensamento de Rousseau: “renunciar à liberdade”, diz o filósofo, “é renunciar à qualidade de homem” (*ibid.*,

⁶⁵ « (...) parce qu'outre la crainte qui empêche les particuliers de protester contre un homme qui dispose de la force publique, le peuple, qui ne peut manifester sa volonté qu'en corps n'a pas le pouvoir de s'assembler pour déclarer. Au contraire, le silence des citoyens suffit pour rejeter un chef non reconnu, il faut qu'ils parlent pour l'autoriser et qu'ils parlent en pleine liberté »

p. 27, *OC*, p. 356). Ou seja, perder a liberdade é perder a própria humanidade. Mas aqui, é importante destacar, ele não está referindo-se apenas à escravidão como a conhecemos – a de pessoas que são forçadas a algum tipo de trabalho servil –, pois também são escravos os súditos que estão submetidos a um senhor. No *Segundo Discurso*, vemos que o último estágio de desigualdades é o de *senhor e escravos*, e é justamente disso que nosso autor nos fala novamente no *Contrato* quando critica um Estado que se divide entre chefe e súditos. No capítulo sobre a escravidão, Rousseau vai novamente confrontar Grotius devido a essa concepção de autoridade:

Se um particular, diz Grotius, 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? Nessa frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas prendamo-nos só à palavra *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua pessoa sob a condição de que se tomem também seus bens? Não vejo o que lhes resta (ROUSSEAU, 1987, pp. 26-27, *OC III*, *CS*, p. 355).

Aqui Rousseau discute a respeito do que já vimos no *Segundo Discurso*: qual é a vantagem que o povo auferia ao se destituir de sua liberdade? A resposta para isso parece nula, especialmente quando Rousseau constata que o rei, ao contrário de prover ao povo, explora os seus súditos. Do mesmo modo, também não é perfeitamente verdadeiro defender que ele ofereça proteção, já que frequentemente se lança em guerras – movidas pela ambição do déspota – que apenas depauperam o povo, além de arriscar as vidas dos cidadãos. Dessa forma, é pouco crível para Rousseau que o povo escolha alienar-se a um senhor de bom grado:

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito (ROUSSEAU, 1987, p. 27, *OC III*, *CS*, p. 356).

Não é concebível, para Rousseau, um povo que se destitua voluntariamente de sua liberdade, que decida ser comandado e se colocar, espontaneamente, na posição de súditos, despojando-se de qualquer possibilidade de exercer algum poder. Mas mesmo que esse “povo de loucos” exista, o filósofo explica que eles não poderiam alienar a liberdade de seus filhos: “Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos, pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela” (*Ibid.*, p. 27, *OC*, p. 356). Assim, para que seja minimamente razoável esse tipo de

governo que concentra poder nas mãos de um e retira do povo qualquer possibilidade de exercício político, ele teria que ser aceito por todas as gerações: “Seria pois necessário, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que o povo, em cada geração, fosse senhor de aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas, então, esse governo não seria mais arbitrário” (*Ibid.*, p. 27, *OC*, p. 356). Não seria mais arbitrário, pois ocuparia o poder por uma livre escolha de todos. De qualquer modo, isso ainda estaria longe de garantir a liberdade do povo.

Assim, não podemos nos esquecer de que mesmo no caso de uma renúncia voluntária, isso ainda parece pouco aceitável para Rousseau. Como vimos, ele afirma que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem” e ainda “aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres (...). Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações” (*Ibid.*, p. 27, *OC*, p. 356). Um indivíduo sem liberdade deixa de ser humano, pois exclui uma característica primordial de sua humanidade, que é a própria liberdade. Ao mesmo tempo, exclui a moralidade de suas ações: afinal, que responsabilidade moral pode ter um indivíduo sem liberdade? Destituir-se de liberdade é, portanto, destituir-se de ação. Nesse tipo de organização política há, de um lado, “uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites” (*Ibid.*, p. 27, *OC*, p. 356). Se a alienação a um senhor é completa e se só resta ao súdito a obediência, como dizer que este tem qualquer direito, responsabilidade ou ação? Essa é a questão que Rousseau coloca:

Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que direito meu escravo terá contra mim, desde que tudo que possui me pertence e desde que, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem qualquer sentido? (ROUSSEAU, 1987, p. 27, *OC III*, *CS*, p. 356)

Se a alienação a um senhor foi completa, ou seja, se o povo transferiu para um chefe toda a autoridade e possibilidade de ação política, destituindo-se assim de sua liberdade, como esses súditos – transformados em escravos – podem ser considerados humanos dotados de ação e de moral? Ao alienarem-se completamente a um senhor, os súditos lhe transferem tudo, incluindo a responsabilidade. Rousseau, portanto, considera inconcebível imaginar que qualquer sociedade possa ter-se fundado dessa forma, com os homens decidindo que não seriam mais homens, transferindo tudo a um chefe. Esse estágio, portanto, em que os homens se encontram por toda a parte a ferros, só pode ter sido alcançado pela conquista com o uso da

força e, como vimos, a força não faz direito. Assim, se a autoridade não deve se alicerçar pela força e se os homens só podem manter a sua qualidade de seres humanos em uma sociedade capaz de assegurar a sua liberdade, é necessário pensar em uma organização política que respeite e garanta a liberdade e, conseqüentemente, a possibilidade de ação política. É justamente isso que Rousseau propõe no *Contrato social*.

A solução encontrada pelo autor para a garantia da liberdade dentro de uma sociedade organizada politicamente reside em duas noções centrais: a *soberania* e a *vontade geral*. Mas afinal, qual é essa liberdade possível dentro da ordem social? É claro que ela não é a mesma existente no estado de natureza.

Daniel E. Cullen (1993) e Jean-Fabien Spitz (1995) fazem discussões interessantes acerca da diferença entre a liberdade no estado de natureza e a liberdade do *Contrato social*. Daniel E. Cullen começa, na verdade, assinalando que a liberdade é um ponto de encontro entre a “filosofia natural”⁶⁶ e a “filosofia política” de Rousseau (Cf. CULLEN, 1993, p. 7). Mas as duas noções de liberdade apresentam diferenças significativas. Cullen explica que a liberdade no estado de natureza é uma “liberdade negativa”, nesse sentido, liberdade é uma forma de independência, é, antes de tudo, evitar a dominação e mesmo a assistência dos outros. (Cf. CULLEN, 1993, pp. IX, 4, 7, 8 e 33). A liberdade aparece também como a capacidade de resistir aos instintos. Vimos isso no primeiro capítulo quando mencionamos a *consciência da liberdade*, uma faculdade natural que diferencia os homens dos demais animais, exatamente porque lhes possibilita negarem obediência ou submissão aos instintos. Já a liberdade em sociedade é a obediência à *vontade geral*, uma espécie de imperativo racional: nesse sentido, ser livre é seguir a própria vontade, mas não uma vontade passional ou instintiva, pois a *vontade* só existe com o desenvolvimento da razão e da reflexão. A liberdade, na sociedade, já não pode mais ser *independência*, mas é substituída por *autonomia* moral (Cf. *ibid.*, p. 58), a liberdade passa a ser “a determinação da nossa vontade sob o guia da razão”⁶⁷ (*Ibid.*, p. 59).

Jean-Fabien Spitz também discute a diferença entre liberdade natural e liberdade política, afirmando que a liberdade no estado de natureza, na verdade, não pode ser traduzida exatamente por liberdade. Assim como Cullen, Spitz considera que essa liberdade é *independência*, mas a *independência* aparece aqui em um sentido distinto do que Cullen apresentou. Citando um trecho de *Cartas escritas da montanha*, Spitz diz que “Rousseau mostra

⁶⁶ O autor utiliza a expressão “filosofia natural” para referir-se ao que Rousseau considera como natural no homem no *Segundo Discurso*. Aqui apenas reproduzimos o termo utilizado por Cullen, o que não significa que concordamos com a utilização de tal terminologia para referir-se ao *Segundo Discurso*.

⁶⁷ “determination of our will under the guidance of reason”

que existe uma diferença profunda – e mesmo uma oposição – entre a independência e a liberdade” (SPITZ, 1995, p. 369, tradução nossa⁶⁸); a independência consiste em não depender de nenhum poder individual ou coletivo. O humano independente vive sob a lei da própria natureza, que não é exatamente uma lei, mas algo que o faz agir, e que varia de acordo com os obstáculos do meio ambiente (Cf. SPITZ, 1995, p. 369). A independência, portanto, é seguir os próprios desejos. Assim, Spitz compreende a independência em um sentido oposto ao de Cullen. Enquanto, para o segundo, ser independente é poder não apenas não se submeter às vontades alheias, mas também resistir aos instintos, para Spitz, a independência é sim a insubmissão aos outros, mas não comporta a negação do instinto. Pelo contrário, o humano independente do estado de natureza segue seu instinto.

É por isso que mais à frente, Spitz vai dizer que a independência não seria propriamente a liberdade, porque a liberdade é uma condição moral que depende da razão e da capacidade de distinguir entre o bem e o mal “Esse homem [no estado de natureza] só é livre em um sentido *infra-moral* e pelo simples fato de ser livre de qualquer dependência – em qualquer que seja a forma – em relação a outros” (SPITZ, 1995, p. 395, tradução e colchetes nossos⁶⁹). Já a liberdade civil é necessariamente uma forma de dependência das instituições e das leis.

Joshua Cohen (2010), por sua vez, explica que Rousseau busca reconciliar a autonomia com a interdependência que necessariamente existe em sociedade. E é por isso que Rousseau entende que é impossível conciliar completamente a liberdade natural com a vida civil (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 23). Na sociedade, o ser humano abandona sua independência e, conseqüentemente, sua liberdade natural. No capítulo VIII do livro I do *Contrato*, Rousseau diz:

O que homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade (ROUSSEAU, 1987, pp. 36-37, OC III, CS, pp. 364-365).

⁶⁸ « Rousseau montre qu’il existe une différence profonde – et même une opposition – entre l’indépendance et la liberté »

⁶⁹ « Un tel homme n’est libre qu’en un sens *infra-moral*, et par le seul fait qu’il est affranchi de toute dépendance – quelle qu’en soit la forme – par rapport à autrui ».

Considerando o trecho acima, parece que não há nada de muito novo em Rousseau. Ao dizer que a liberdade civil garante o direito à propriedade, ele não acrescenta nada à noção de liberdade e não se distancia dos liberais ao conceber o contrato como algo que irá garantir principalmente a propriedade. Também não há nada novo quando o autor afirma que seguir ao impulso do puro apetite é escravidão. A divisão entre corpo e alma e a supremacia da alma (razão) em relação ao corpo (apetite) está fortemente presente na tradição filosófica ao menos desde Platão e ganhou muita força na filosofia escolástica, que associou vontade, liberdade e intelecto, como podemos conferir, por exemplo, em Tomás de Aquino⁷⁰. Mas o compromisso principal de Rousseau não é com a propriedade ou com a paz – finalidade primordial do pacto social para Hobbes – mas sim com a própria liberdade. Em nosso entendimento, a principal finalidade do contrato social de Rousseau não é a proteção da propriedade nem a garantia da paz, mas sim a proteção contra a autoridade despótica⁷¹.

No *Contrato social*, Rousseau não abandona a ideia, exposta no *Segundo Discurso*, de que é na liberdade que reside a “espiritualidade da alma” humana e, portanto, não pode negligenciar esse tema no *Contrato social*. Ora, se existe algo em comum entre a liberdade natural e a liberdade civil é a não submissão à força e à vontade de outros, ainda que haja no estado civil uma submissão à ordem social. Mas se há submissão, como pode haver liberdade? A resolução de Rousseau para essa questão consiste na própria estrutura dessa ordem social e é por meio das noções de *soberania* e *vontade geral* que nosso filósofo garante a existência da liberdade na sociedade. É por causa delas que mesmo submetendo-se à sociedade – ou exatamente por se submeterem a ela, por meio do contrato – que os homens não se submetem a outros homens. Se quisermos dizer sucintamente o que é a liberdade civil em Rousseau, podemos dizer que é a obediência às leis que os próprios homens se colocaram. Mais do que isso, sendo essas leis expressões da *vontade geral*, os cidadãos são livres porque, quando obedecem às leis, eles obedecem à sua própria vontade. Como não nos interessa uma explicação breve sobre o tema, desenvolveremos melhor essas noções.

Conforme já dissemos em outros momentos, no capítulo VI do livro I do *Contrato social* Rousseau nos explica o porquê de os homens decidirem viver em sociedade: em algum momento eles percebem que devem somar suas forças para se conservarem, mas não faria

⁷⁰ Conferir a Questão 83 da *Suma Teológica*.

⁷¹ Alinhamo-nos completamente à Derathé em sua leitura de que, enquanto para Hobbes o essencial do pacto social é garantir a paz e a segurança, para Rousseau o objetivo central é garantir a liberdade (Cf. DERATHÉ, 2009, p. 335). Essa liberdade se faz em contraposição a qualquer dependência pessoal.

sentido que ao se associarem, eles se despojasssem de sua força e de sua liberdade, como defendem alguns filósofos. Desse modo, é necessário

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 (ROUSSEAU, 1987, p. 32, *OC III, CS*, p. 360).

E oferece, primeiramente, pela constituição do poder soberano popular. Um poder soberano que é constituído por todos os cidadãos e, “sendo formado tão só pelos particulares que o compõe”, não poderia possuir nenhum interesse contrário a esses particulares, sendo impossível que ele possa desejar prejudicar seus membros, nem em sua totalidade, nem um membro particular, pois isso significaria prejudicar a si mesmo (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 35, *OC III, CS*, p. 363). O contrário, porém, pode ocorrer. Os particulares podem atentar contra o poder soberano e muitas vezes o fazem – o que, aliás, resulta na corrupção da república, como veremos mais à frente –, e até mesmo tentar dissolver ou usurpar esse poder. Isso ocorre, por exemplo, quando alguém deseja possuir os direitos de cidadão, mas não desempenha os deveres de súdito. É ao responder a esse tipo de situação, que Rousseau muitas vezes é mal compreendido, como vemos no trecho a seguir:

(...) aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 1987, p. 36, *OC III, CS*, p. 364).

Muitos interpretam mal o filósofo genebrino quando leem que o cidadão será “forçado a ser livre”, mas o que Rousseau quer dizer é simplesmente que todos devem obedecer às leis que se colocaram. É a obediência a essas leis, a não a infração do pacto, que garante a não dependência a um senhor. A submissão às leis previne contra a submissão a um tirano. A liberdade na república, afinal, só existe porque cada cidadão é autor das leis. Como bem coloca Derathé: “Ele é livre, não somente porque as leis o protegem contra o arbitrário das vontades individuais, mas sobretudo porque ele é o autor das leis e porque a vontade soberana é na realidade a sua” (DERATHÉ, 2009, p. 342). Na mesma medida em que a obediência às leis garante a liberdade, sua inobservância favorece a corrupção e a usurpação do poder soberano.

Além da obediência às leis, portanto, é essencial que o povo não se despoje do dever de participar de sua criação. No capítulo I do livro II, Rousseau estabelece que a soberania é inalienável. Isso significa que ela deve ser composta por todos os cidadãos e não pode ser alienada ou transferida nem para um senhor, nem para um grupo de pessoas. A soberania é o exercício da vontade geral e constitui-se como um ser coletivo, composto “*pelos particulares*”, ou seja, por cada um dos cidadãos que compõem a república. Para garantir a liberdade, o povo deve necessariamente comportar essa dupla relação: cada cidadão é simultaneamente membro do soberano e súdito: “Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político” (ROUSSEAU, 1987, p. 44, *OC III, CS*, p. 369). É isso que garante que os cidadãos sejam livres – tanto por participarem da criação das leis que irão obedecer enquanto súditos, ou seja, por obedecerem às leis que eles mesmos criaram, quanto porque, sendo as leis expressões da *vontade geral*, ao se submeterem a elas, os súditos obedecem à própria vontade. No verbete sobre *Economia Política*, Rousseau afirma que a liberdade só é possível, em sociedade, pela lei:

Como é possível que os homens obedeçam e que ninguém comande, que eles sirvam e não tenham senhor, de um modo tanto mais livre quanto, com efeito, sob uma aparente sujeição, ninguém perde sua liberdade, a não ser aquele que prejudica a liberdade do outro? Esses prodígios são obra da lei. É exclusivamente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece de direito a igualdade natural entre os homens (ROUSSEAU, 2015, p. 114, *OC III, EP*, p. 248).

Essa lei que garante a liberdade é a lei que expressa a *vontade geral*. Não podemos entender, portanto, que Rousseau considera que qualquer lei, estabelecida em qualquer forma de instituição política, garante a liberdade. Pelo contrário, em *Emílio ou da educação*, nosso filósofo afirma que não existem leis: “É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde elas existem e onde são respeitadas? Em toda parte só viste reinar sob esse nome o interesse particular e as paixões dos homens” (ROUSSEAU, 2004, p. 700, *OC IV, E*, p. 857). Rousseau, nesse trecho de *Emílio*, não está contradizendo o que havia dito em *Economia política*. As leis garantem a liberdade, mas não há verdadeiramente leis. Para que haja liberdade, é necessário que as leis sejam instituídas pelos cidadãos, que são o *Soberano*, e que expressem a *vontade geral* da república.

Mas, afinal, o que é a *vontade geral*? Ainda no capítulo I do livro II do *Contrato*, Rousseau dirá que a vontade geral tende à igualdade (ROUSSEAU, 1987, p. 44, *OC III, CS*, p. 368) e, no capítulo III, o filósofo afirma que a vontade geral é aquela que “tende sempre à

utilidade pública” (*Ibid.*, p. 46, *OC*, p. 371). No capítulo IV do mesmo livro, ele diz que aquilo “generaliza a vontade” é o “interesse comum” que une os votos (Cf. *Ibid.*, p. 50, *OC*, p. 374). Assim, podemos compreender a vontade geral como similar ao interesse comum ou ao bem comum, mas ainda assim Rousseau quis utilizar a palavra “vontade” e essa escolha não foi gratuita.

O que o filósofo pretende é mostrar que não se trata simplesmente de uma conformação ou consentimento⁷². Na sociedade legítima proposta por Rousseau no *Contrato* não se trata simplesmente de ser governado de acordo com o bem comum. É preciso que os cidadãos sejam parte do *Soberano* e que o interesse comum não seja algo imposto, mas sim aquilo que os próprios cidadãos *querem*. A *vontade geral* é mesmo uma *vontade*, e os cidadãos se engajam de maneira ativa, a partir de algo que eles *desejam*. O ser humano é dotado de diversas vontades, mas aquela vontade que diz respeito ao bem coletivo da república, que se coaduna com as vontades dos demais cidadãos e que diz respeito ao bem coletivo, é a vontade geral. É disso que Rousseau está falando quando afirma que a vontade geral é a diferença dos “*les plus et les moins*” que se destroem mutuamente:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a *vontade geral*. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente resta, como soma das diferenças, a *vontade geral* (ROUSSEAU, 1987, p. 46-47, *OC III*, *CS*, p. 371).

Rousseau quer dizer, com isso, que quando uma série de vontades conflitam entre si, haverá sempre algo em comum entre todas elas e é esse “algo em comum” o resultado que corresponde à *vontade geral*. Isso não significa necessariamente uma oposição direta a uma vontade particular, embora, é claro, possa confrontar-se frequentemente com interesses particulares; como seria o caso, por exemplo, de alguém que tenha oportunidade de usufruir do erário para enriquecer. Aqui haveria, sem dúvidas, um interesse particular que conflitaria com o interesse comum, ou seja, trata-se de um interesse particular que está em oposição direta ao interesse comum. Nesse caso, Rousseau poderia argumentar ainda que se tal pessoa refletisse, perceberia que deixar de usufruir ilicitamente do erário também seria vantajoso para ela, já que ao abrir o precedente de obter vantagens ilícitas desiguais, em um corpo político que preza pela

⁷²Judith Shklar faz uma interessante discussão a esse respeito: Rousseau não poderia utilizar a palavra “consentimento” pois quer mostrar que a *vontade geral* não é externamente imposta aos cidadãos. A vontade geral teria, portanto, um caráter moral e mesmo psicológico, ela corresponde a uma vontade do próprio cidadão (Cf. SHKLAR, 1969, p. 184).

igualdade, essa desigualdade poderia voltar-se contra ela mesma no futuro. Ou seja, manter a igualdade é vantajoso tanto para o corpo político, quanto para cada pessoa individualmente. O filósofo explicita isso com maior clareza nas *Cartas escritas da montanha*:

O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão essa igualdade. O cidadão não quer senão as leis, e só a observação das leis. Cada particular no povo sabe bem que, se houver exceções, elas não serão a seu favor. Assim, todos temem as exceções, e quem teme as exceções ama a lei. Entre os chefes, é absolutamente outra coisa: sua própria condição é uma condição de preferência, e eles procuram preferências em todo lugar (ROUSSEAU, 2006, pp. 440-441, *OC III, LEM*, p. 891)

Ao defender a existência da *vontade geral*, Rousseau não pretende suprimir todas as vontades particulares. Afinal, há também interesses particulares que não dizem respeito ao corpo político e que, portanto, não conflitam com a *vontade geral*. A *vontade geral* é, pois, aquela que o cidadão possui e que resultará no bem dele mesmo e de toda a cidade. E, por serem as leis as expressões da *vontade geral*, o cidadão permanece livre, pois, com isso, ele obedece apenas à sua própria vontade.

Ora, se Rousseau cunhou suas noções de *vontade geral* e de *soberania* para garantir a liberdade dos cidadãos, também foram essas noções que geraram críticas ao autor, com acusações de que ele seria, na verdade, um supressor da liberdade. As críticas liberais, dirigidas a Rousseau, defendem que ele estabelece a primazia do coletivo em detrimento do indivíduo, bem como a alienação sem reservas à soberania, que poderia ser compreendida como uma forma de tirania. Um desses críticos liberais, que se opôs diretamente ao genebrino, é Benjamin Constant⁷³, que defende que Rousseau possui uma noção de liberdade antiga. Para Constant, a liberdade antiga consistia meramente em uma liberdade coletiva, indiferente às liberdades individuais. Ora, não há dúvidas de que Rousseau possui grande influência de pensadores antigos, como Platão, Xenofonte e Plutarco, e declara em diversos de seus textos sua admiração por Roma e Esparta, mas isso não o torna cego para a modernidade, nem mesmo para o futuro. Ele está, aliás, pensando no futuro, e não no passado, quando defende um poder soberano verdadeiramente popular e, principalmente, quando critica a representação política.

É claro que, para ele, as questões da república e o espaço político devem ser valorizados pelos cidadãos, pois é apenas com a participação direta nas deliberações das leis que cada um pode manter sua liberdade sem deixar de viver em sociedade. Isso de modo algum resulta na

⁷³ Cf. CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris : Mille et une nuits, 2010.

supressão do indivíduo, pois o filósofo compreende que nem tudo pode ser comportado no âmbito político e jurídico. Ele não dita como deve ser a vida privada – ainda que seus romances apontem para alguma direção e que ele entenda a vida particular como reflexo da estrutura política⁷⁴ –, o corpo político só exige de cada um aquilo que interessa à comunidade.

Quando Rousseau fala em *vontade geral*, ele não quer que os indivíduos suprimam totalmente suas vontades e a comportem em um único interesse, que seria oposto ao interesse individual. Mas foi justamente assim que Hannah Arendt entendeu Rousseau e o criticou em *Sobre a revolução*, como podemos ver nos trechos a seguir:

Mas o próprio Rousseau deu um passo além. Ele queria descobrir um princípio unificador dentro da nação que também fosse válido para a política interna. Assim, seu problema era onde encontrar um inimigo comum fora do âmbito dos assuntos estrangeiros e sua solução foi que esse inimigo existia dentro do peito de cada cidadão, a saber, em sua vontade e interesse particular; o cerne da questão era que este inimigo particular oculto só poderia se alçar ao nível de um inimigo comum – unificando a nação a partir de seu interior – se apenas um reunisse todas as vontades e interesses particulares. O inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos (...). Apenas se cada homem particular se erguer contra si mesmo em sua particularidade poderá despertar em si seu próprio antagonista, a vontade geral, e assim ele se tornará verdadeiro cidadão do corpo político nacional (...). Para participar do corpo político nacional, cada membro da nação deve se erguer e se manter em rebelião constante contra si mesmo (ARENDRT, 2013, p. 115-116).

As críticas de Arendt não encontram base ou fundamento nos textos de Rousseau. Ela utiliza o trecho de uma nota de rodapé em que o filósofo cita o Marquês d'Argenson que diz que “o acordo de dois interesses particulares se forma por oposição a um terceiro”, ao que Rousseau acrescenta que “o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um”. Ainda que o trecho possa ser considerado controverso, dificilmente poderíamos interpretar que Rousseau defende que o indivíduo esteja em guerra contra si mesmo na república. Pelo contrário: para ele, o ideal é que o cidadão esteja internamente de acordo com a vontade geral e não que ele viva em conflito contra si mesmo. No verbete sobre *Economia política*, escrito para a *Enciclopédia de Diderot e D'Alembert*, ele diz que “todo homem é virtuoso quando sua vontade particular é conforme em tudo à vontade geral” (2015, v. 4, p. 119). O papel das instituições da república bem constituída é, aliás, justamente esse: fazer com que a vontade particular e a vontade geral convirjam, ou seja, que cada um esteja de tal modo ligado à

⁷⁴ No *Segundo Discurso*, Rousseau explica que, quando crescem as desigualdades entre povo e chefes, também cresce a desigualdade entre particulares (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 81, *OC III, DI*, p. 188). Ou seja, as relações particulares são reflexo das relações políticas.

sociedade, que seu próprio interesse não seja alheio ao interesse da coletividade. O laço social em uma boa república deve ser tal que cada um entenda que, ao desejar algo contrário ao corpo político, deseja também algo contrário a seu próprio bem.

O que Rousseau faz, na verdade, é o inverso do que Arendt sugere em sua interpretação: em uma sociedade bem-ordenada, cada um, ao olhar para si mesmo, pode ser capaz de identificar entre todas as suas vontades quais são aquelas que correspondem ao bem comum da sociedade – ou seja, a vontade que é a sua própria e que está, ao mesmo tempo, de acordo com a vontade geral. É interessante que Arendt tenha citado uma nota de rodapé do capítulo III do livro II do *Contrato social*, mas tenha ignorado o capítulo seguinte, o IV, quando Rousseau diz:

Por que é sempre certa a *vontade geral* e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente da natureza do homem; a prova de que a *vontade geral*, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos (...) (ROUSSEAU, 1987, p. 49, OC III, CS, p. 373).

Aqui, Rousseau sustenta, em outras palavras, que é por pensarem na própria felicidade que os cidadãos são capazes de identificar qual é a melhor forma de alcançar a felicidade da república. É por pensar no próprio bem que se chega ao bem comum.

Em nossa interpretação de Rousseau, coadunamo-nos com a posição de Robert Derathé que defende que a vontade geral é, na verdade, a vontade de cada cidadão quando cada um pensa sobre o bem da república:

Poderíamos dizer, sem nos desviarmos em demasia do pensamento do autor, que a *vontade geral* é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, ele abstrai de seus preconceitos ou preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado (DERATHÉ, 2009, p. 346).

A *vontade geral* é, pois, a vontade do próprio cidadão, quando ele reflete a respeito do bem da sociedade da qual ele faz parte. É claro, no entanto, que em uma sociedade corrupta isso não funcionará dessa forma. Em uma sociedade na qual não existem laços sociais de fato e que se pauta na desigualdade, o interesse particular conflita com o interesse comum. Na

verdade, sequer existe um interesse comum. É na sociedade corrupta que o ser humano permanece em conflito consigo mesmo: é o ser de “duas faces” que Rousseau acusa no *Emílio*.

Além de tudo o que foi dito, também é importante que esteja claro que a vontade geral diz respeito à saúde do corpo político da república e, ainda que Rousseau não tenha cunhado uma distinção entre esfera pública e privada, é difícil concluirmos que a esfera pública absorva completamente a esfera privada no pensamento do filósofo. A alienação do indivíduo ao corpo político não significa uma supressão de sua vida e de suas vontades particulares, mas sim uma submissão aos preceitos do pacto social, que dizem respeito à organização da vida política. Para nós, a crítica arendtiana a Rousseau de que a *vontade geral* expressa uma luta interna dos indivíduos contra eles mesmos não faz sentido, pois os cidadãos só devem abandonar suas vontades e interesses particulares quando esses interesses ferem a saúde do corpo coletivo. Rousseau deixa isso claro no capítulo IV do livro II do *Contrato*, quando diz:

Mas, além da pessoa pública, temos que considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens. Relativamente a quanto, pelo pacto social, *cada um aliena de seu poder, de seus bens e da sua própria liberdade*, convém-se em que representa *tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade* (ROUSSEAU, 1987, p. 48, OC III, CS, p. 373, destaques nossos).

Desse modo, fica evidente que interessa ao soberano apenas *aquilo que concerne à comunidade*. Da mesma forma, a *vontade geral* só diz respeito ao corpo político e não ao aspecto privado da vida. Rousseau não pretende unificar todas as vontades dos cidadãos e suprimi-los enquanto indivíduos.

Ora, sabemos que, no entanto, isso certamente poderá atentar contra certas liberdades que são caras, por exemplo, aos liberais. Afinal, para Rousseau, a verdadeira liberdade só é possível quando aliada à igualdade. Se o filósofo pensa que é necessário limitar, de algum modo, a propriedade privada e as riquezas, é para garantir que nenhum cidadão seja “suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se” (ROUSSEAU, 1987, p. 66).

É claro que, no *Contrato social*, ele não propõe uma limitação de propriedade de maneira clara e categórica⁷⁵, nem poderia fazê-lo. Alinhamo-nos a Milton Meira, quando ele

⁷⁵ Estamos nos referindo, aqui, especificamente ao *Contrato social*. Sabemos que em outros textos, como, por exemplo, no *Projeto de Constituição para Córsega*, o filósofo trata desse tema de maneira mais direta e imperativa.

diz, no artigo intitulado *Contrato social: entre a escala e o programa*, que a proposta de Rousseau no *Contrato social* não é um programa, mas uma escala. Isso não significa que defendemos que Rousseau não desejava um ordenamento político republicano. É pouco crível pensar que o filósofo escreveria o *Contrato social*, sob o risco de ser preso pelo Antigo Regime, se isso lhe fosse indiferente. Mas o *Contrato social*, de fato, não dita exatamente como deve ser instituída a república. Nosso autor busca fundar “os princípios do direito político”, estabelecendo uma “escala” (palavra, aliás, utilizada pelo próprio Rousseau no *Emílio*⁷⁶) para medir como seria uma sociedade política legítima sem, no entanto, incluir nenhum preceito específico, claro, ou taxativo, que um programa deveria ter. Assim, ainda que o autor não diga literalmente, no *Contrato social*, que o Estado deve limitar a propriedade e as riquezas – pois não caberia fazê-lo –, ele diz na nota de rodapé do livro II, capítulo XI:

Quereis dar consistência ao Estado? – aproximai tanto quanto possível os graus extremos, não suportai nem os opulentos nem os mendigos. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos para o bem comum – de um saem os fautores da tirania e do outro os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública, um a compra e o outro a vende (ROUSSEAU, p. 66, OC III, CS, p. 392).

Também no *Projeto de Constituição para Córsega*, o autor enfatiza que embora não pretenda destruir a propriedade privada, ela deve ser limitada “aos mais estreitos limites” e deve permanecer sempre “subordinada ao bem público” (Cf. ROUSSEAU, 1962, p. 216, OC III, PCC, p. 931). Assim, ainda que Rousseau não defenda a igualdade total de riquezas, não poderíamos negar que haja em sua obra uma preocupação com a questão da desigualdade econômica e social e, por isso, entendemos que as críticas a Rousseau nesse aspecto poderiam fazer sentido sob a perspectiva liberal.

A respeito dessa discussão acerca da propriedade privada e das desigualdades de riquezas, Ernst Cassirer, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, afirma que a desigualdade de bens em Rousseau ocupa um papel “acessório e secundário” e que a “desigualdade da propriedade é para ele uma adiaforia, um fato que o homem pode aceitar, do mesmo modo que tem de aceitar a distribuição diferente das habilidades e forças físicas” (CASSIRER, 1999, p. 60). Entendemos que Rousseau não trata dessa questão de maneira central, mas não percebemos de que modo a fala de Cassirer, de que é preciso se conformar com a desigualdade, pode encontrar respaldo na obra do filósofo de Genebra. Como vimos, no *Segundo Discurso* ele

⁷⁶ « (...) il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. » (OC IV, E, p. 837)

critica as desigualdades de riquezas e de propriedade e até mesmo a exploração do homem pelo homem. Por outro lado, Cassirer está certo em dizer que Rousseau não pretende ou não propõe uma igualdade *total* de riquezas, o que não o impede de sugerir uma intervenção do Estado na propriedade, conforme o próprio Cassirer explica: “à medida que a disparidade da posse coloque em perigo a igualdade dos sujeitos jurídicos – e condene classes isoladas de cidadãos à completa dependência econômica ameaçando assim tornar-se um joguete nas mãos dos ricos e poderosos. Neste caso, o Estado pode e deve intervir (...)” (CASSIRER, 1999, p. 60). Com isso, não queremos que o leitor conclua que a igualdade é mais cara para Rousseau do que a liberdade. Afinal, para ele, “a liberdade não pode subsistir” sem a igualdade (ROUSSEAU, 1987, p. 66, *OC III, CS*, p. 391). É evidente que é impossível haver liberdade quando há sujeição de um homem a outro homem. Liberdade e igualdade, portanto, são indissociáveis e estão vinculadas na sociedade legítima: a primeira não pode verdadeiramente existir sem a segunda. Assim, mesmo quando Rousseau supostamente ataca uma liberdade individual, ela só é legítima porque visa à igualdade e, portanto, por resguardar a própria liberdade dos cidadãos como um todo.

Mas voltemos às críticas de Arendt a Rousseau: é possível argumentar que Arendt não ataca apenas a questão da supressão do interesse individual privado, mas também público, já que a filósofa defende que o espaço político é o espaço da pluralidade. De fato, é possível criticar Rousseau por esse aspecto em alguma medida – quando, por exemplo, o autor se coloca contra a existência das facções políticas. Cabe destacar, porém, que ele não defende que elas sejam institucionalmente impedidas de existir, ele apenas pondera que é melhor para a república que elas não existam, sem propor, no entanto, absolutamente nenhuma limitação por meio de lei ou decreto que impeça o surgimento dessas facções. Pelo contrário, o autor sugere que, caso existam facções, elas devem ser multiplicadas (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 48, *OC III, CS*, p. 372), de modo que nenhuma delas usurpe o poder soberano fazendo prevalecer a sua vontade particular.

Ora, também não podemos nos esquecer de que, ao contrário de suprimir a possibilidade dos debates, ele os promove e os defende institucionalmente⁷⁷. O *soberano* constituído por todo o povo significa exatamente que todo o povo participará das assembleias e é claro que esse

⁷⁷ Além da defesa das assembleias e do soberano popular, Rousseau também se posiciona contra a repressão à liberdade de expressão. Um exemplo claro disso pode ser encontrado em *Considerações sobre o Governo da Polônia*, em que Rousseau critica a polícia nas assembleias, utilizada com o intuito de “manter a ordem”. Para o filósofo, ainda que a “ordem” seja importante, o que é realmente fundamental é que todos possam expressar-se sem medo: “Quando houver na dieta somente algumas bocas que se abram e quando se lhes proibir dizer tudo, em breve só dirão aquilo que puder agradar aos poderosos” (ROUSSEAU, 1962, p. 291, *OC III, CGP*, p. 983).

lugar será um espaço de disputa. Spitz, aliás, chama a atenção para isso quando diz: “Mas, diferente do liberal, que pensa que a lei é implementada para prevenir outros de nos machucar, a tradição republicana considera que o ato legislativo deve sempre ser uma oportunidade para reavaliar nossas próprias convicções por meio da deliberação” (SPITZ, 1995, p. 386, tradução nossa⁷⁸). Rousseau espera que a *vontade geral* prevaleça, mas ela não é de forma alguma externamente imposta. Não podemos perder de vista que quem decide qual é a *vontade geral*, na prática, são os próprios cidadãos. É assim que Rousseau garante a existência da liberdade na república e é por isso que ele se opõe à representação política. A proposta de Rousseau, portanto, garante uma participação política muito mais ampla do que qualquer democracia liberal, mas ainda assim, diversos autores frequentemente falham na compreensão desses aspectos da teoria de Rousseau e o acusam de ser um supressor da liberdade.

Ora, um autor com o qual é profícuo discutirmos mais profundamente sobre essas críticas feitas a Rousseau é Isaiah Berlin, que coloca o genebrino como um “inimigo da liberdade” e o compara a Hitler e Mussolini. Consideramos necessário enfrentar cuidadosamente essas críticas, não com o intuito de defendermos o filósofo de Genebra, mas para explicitarmos de que modo a teoria política de Rousseau fornece um interessante contraponto à democracia liberal representativa.

Primeiramente Isaiah Berlin parte da noção liberal de liberdade, sem ponderar que Rousseau talvez não conceba a liberdade dessa forma. Para Berlin, liberdade é fazer o que desejar, “sem ser impedido de fazê-lo por outras pessoas”, ou ainda não ser coagido por outros a fazer algo que não se deseja fazer (BERLIN, 2014, p. 30). Não podemos dizer que essa seja exatamente a noção de liberdade adotada por Rousseau. Para o filósofo de Genebra, é claro, liberdade é agir de acordo com sua *vontade* (e isso é essencial para a confluência entre *vontade geral* e liberdade), mas não apenas isso. Liberdade é, também, não estar à discrição de outro – ou seja, um homem não pode estar submetido a outro nem se reduzir a simples meio para que outro atinja seu fim –, além de participar ativamente da vida política da república. A noção de liberdade de Berlin pode encontrar algum respaldo na obra de Rousseau se pensarmos na liberdade natural. Mas a liberdade política ou civil justamente substitui a liberdade natural e não é, absolutamente, uma forma “inferior” de liberdade. Na verdade, o filósofo afirma que liberdade civil é “a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo” (ROUSSEAU, 1987, p. 37, *OC III, CS*, p. 365). Ora, ao compreendermos qual é a concepção

⁷⁸ “ « Mais, à la différence du libéral, qui pense que la loi est mise en oeuvre pour empêcher les autres de nous nuire, la tradition républicaine estime que l’acte législatif doit toujours être l’occasion d’une réévaluation de nos propres convictions par l’intermédiaire d’une délibération ».

de liberdade adotada por Berlin e atribuída por ele a Rousseau, já nos parece nítido que o teórico provavelmente cometerá um equívoco.

Berlin não faz exatamente uma má leitura de Rousseau, ele claramente leu o genebrino e o fez atentamente. O equívoco reside nos preceitos adotados por ele. A dificuldade de Berlin consiste em não compreender Rousseau sob a perspectiva republicana. Em nenhum momento desse texto, ele menciona o fato de Rousseau ser republicano, o que é essencial para assimilar sua noção de liberdade e sua teoria política. A leitura que ele faz da obra de Rousseau, portanto, fundamenta-se em uma acepção de liberdade que não é a mesma adotada por Rousseau e esse é o primeiro equívoco.

Em sua leitura, Berlin defende que a *vontade geral* está fadada a fracassar, pois duas vontades “razoáveis” podem conflitar. Mais do que isso, ele parece defender que não há propriamente uma “razoabilidade” (ou, ao menos, não há uma razoabilidade única) e que é perfeitamente possível que duas pessoas esclarecidas, bem-informadas e moralmente boas discordem e conflitem (Cf. BERLIN, 2014, p. 41). No entanto, como dissemos, isso apenas representa de fato um problema se pensarmos na sociedade sob a perspectiva liberal, de indivíduos atomizados que perseguem fins próprios e individuais, sem interesses comuns em questões que concernem ao bem público. Para não cometermos o mesmo equívoco de Berlin, precisamos compreender a proposta rousseauiana de uma sociedade no verdadeiro sentido da palavra, com laços sociais reais e uma coletividade que se une por bens que são comuns para todos. Há, para Rousseau, um campo do bem comum, da coisa pública, que só pode ser identificado se há ligação, se há laço social, ou seja, se há *sociedade*: uma organização que se fundou pautada em um interesse comum, que guia as deliberações da sociedade. É claro que as vontades particulares de indivíduos razoáveis conflitarão frequentemente, mesmo em uma sociedade política bem constituída, mas há nessas vontades, na diferença entre os “a-mais” e os “a-menos”, algo que diz respeito ao bem comum da república. É, no entanto, por não compreender a sociedade a partir das noções de bem comum e dos laços sociais, que Berlin deriva consequências despóticas do pensamento de Rousseau. O filósofo contemporâneo entende que, para Rousseau, aquele capaz de perceber e de identificar a *vontade geral* o faz porque é “esclarecido” e, por isso, haveria uma espécie de tirania da razão no pensamento do genebrino, uma imposição coercitiva na *vontade geral*. É assim que ele entende que os homens são “forçados a serem livres”.

Ora, a crítica de que haveria uma força coercitiva na sociedade capaz de constranger um indivíduo pode sim fazer sentido, inclusive quando pensamos nos Estados democráticos contemporâneos, que normalmente utilizam um forte aparato estatal coercitivo. Somos todos

obrigados a obedecer às leis e se não obedecemos, há um aparato estatal que nos pune e nos força a segui-las. Nesse sentido, podemos compreender possíveis críticas sob a perspectiva marxista (que defende a superação do Estado⁷⁹) contra Rousseau, uma vez que nosso filósofo não rompe com as noções de Estado e de Soberania. De fato, o Estado sempre representa, de algum modo, uma coerção. Mas as críticas feitas por Berlin não podem ser consideradas sob essa perspectiva, já que ele nunca propõe uma ruptura com a democracia liberal burguesa. As críticas feitas pelo autor poderiam ser destinadas a qualquer Estado europeu ou americano contemporâneo dito democrático, pois todos utilizam um aparato coercitivo para que os indivíduos respeitem as leis.

Ora, Berlin parte do pressuposto de que há uma imposição externa da vontade geral ou das leis sobre os indivíduos. A respeito disso, é importante que esteja claro que, para Rousseau, as leis não são feitas “de cima para baixo”, mas “de baixo para cima”. As leis são internas à sociedade e, portanto, aos próprios indivíduos que a compõem. Elas não são elaboradas por uma abstração exterior, nem mesmo por um único homem, mas sim pelos próprios membros que formam o corpo político. Há a figura do legislador, mas mesmo ele, como Rousseau explica, propõe, na verdade, um projeto de constituição que pode ser aprovado ou não pelos particulares que vivem na república.

Isaiah Berlin, assim como outros que atribuem a Rousseau um pensamento despótico, ou mesmo totalitário, coloca a *vontade geral* como algo externo ao corpo político, como um ideal que paira acima dos cidadãos. Mas, como diz o próprio genebrino, ela parte “de todos para aplicar-se a todos” (ROUSSEAU, 1987, p. 49, *OC III, CS*, p. 373). É interessante que embora Berlin diga que, para Rousseau, obedecer à lei que foi imposta a si mesmo é liberdade, ou seja, ainda que ele mostre ter entendido ao menos parte da proposta rousseauiana ao formular essa frase, ele concebe, em suas críticas, a criação das leis como uma imposição externa aos indivíduos.

Ora, Berlin preocupa-se com a possibilidade de uma coletividade que suprima o indivíduo, mas o coletivo, no pensamento de Rousseau, é composto pelos próprios indivíduos que participam de maneira ativa, e não passiva, das decisões políticas. Fenômenos como nazismo e fascismo não podem ser confundidos de modo nenhum com a proposta

⁷⁹ A questão da superação e mesmo da abolição do Estado, bem como de seu caráter repressivo, encontra espaço ao longo de toda a obra de Marx e, por isso, não faria sentido indicarmos onde estão essas críticas. No entanto, podemos destacar “A guerra civil na França” em que o filósofo alemão discute o uso repressivo do aparato do Estado e sustenta que Comuna de Paris de fato defendeu a ruptura com essa máquina estatal, reivindicando o autogoverno. O leitor pode conferir, por exemplo, as páginas 170-173 da edição de “A Guerra Civil na França” publicada pela editora Boitempo em 2011.

rousseauiana, pois ainda que eles afirmassem possuir apoio popular, nunca tiveram uma base democrática, ou em termos rousseauianos, um soberano constituído por todo o povo. Todos esses fenômenos basearam-se, na verdade, em fortes figuras autoritárias, sem nenhum espaço institucional político que comportasse a participação do povo. Embora o nazismo se valesse frequentemente da palavra “povo” (*Volk*⁸⁰), isso não significa que a base do seu governo fosse popular.

Ainda que sem nenhum respaldo na obra de Rousseau, Berlin alude à existência de alguma autoridade na república que se apresenta como mais “esclarecida” e que fala em nome do povo: “Eu estou fazendo aquilo que eles realmente querem, embora eles possam negar mil vezes. Se eles negam, é porque eles não sabem o que eles são, o que eles querem e como é o mundo. Então, eu falo por eles, em seu nome”⁸¹ (BERLIN, 2014, p. 50). Isso que Berlin acusa na teoria de Rousseau é justamente o que o filósofo de Genebra busca evitar ao criticar a representação política. Não é na teoria rousseauiana, mas na democracia representativa liberal que alguns se supõem detentores de uma sabedoria superior para agirem e deliberarem em nome do povo. Ainda assim, Isaiah Berlin diz, referindo-se a uma suposta consequência do pensamento de Rousseau:

‘Você pode pensar que você é livre, você pode pensar que você é feliz, você pode pensar que você quer isso ou aquilo, mas eu sei melhor o que você é, o que você quer, o que vai libertá-lo’ e assim por diante. Esse é o sinistro paradoxo de acordo com o qual um homem, ao perder sua liberdade política e ao perder sua liberdade econômica, é libertado em algum sentido mais elevado, mais profundo, mais racional e mais natural, e que apenas o ditador ou apenas o Estado, apenas a assembleia, apenas a autoridade suprema sabe, [de modo que] a liberdade mais ilimitada coincide com a autoridade mais rigorosa e escravizadora (BERLIN, 2014, p. 52, tradução nossa⁸²).

Esse paradoxo, na verdade, não existe, porque não há no pensamento de Rousseau nenhum espaço para que a “autoridade suprema” seja personificada por um só ou por alguns. Como já dissemos, o poder soberano é composto por todos os cidadãos, ou seja, por cada

⁸⁰ Sobre o uso da palavra “*Volk*” pelo regime nazista, conferir “The Language of the Third Reich”, de Victor Klemperer.

⁸¹ Citação no original: “I am doing that which they truly want, though they may deny it a thousand times. If they do deny it, that is because they do not know what they are, what they want, what the world is like. Therefore I speak for them, on their behalf.”

⁸² “You may think that you are free, you may think that you are happy, you may think that you want this or that, but I know better what you are, what you want, what will liberate you”, and so on. This is the sinister paradox according to which a man, in losing his political liberty, and in losing his economic liberty, is liberated in some higher, deeper, more rational, more natural sense, which only the dictator or only the State, only the assembly, only the supreme authority knows, so that the most untrammelled freedom coincides with the most rigorous and enslaving authority”.

particular que o compõe, e o poder executivo é submetido ao poder soberano, na medida em que o governo somente executa as leis que o soberano, ou seja, o povo, deliberou. Ao rejeitar a representação, Rousseau impede justamente o que Berlin acusa. Como veremos no próximo capítulo, ao defenderem a representação, diferentes teóricos adotam exatamente a justificativa de que os representantes são dotados de uma sabedoria superior à da maioria dos cidadãos e, portanto, não cabe ao povo legislar. O máximo de poder institucional atribuído ao povo em uma democracia representativa liberal é o de eleger representantes. Rousseau, por outro lado, considera que eleger representantes resulta em uma transferência de vontade, além de significar um afastamento dos cidadãos do espaço público. Como veremos, é justamente isso que causa a corrupção da república. No próximo capítulo, portanto, debateremos as críticas de nosso filósofo à representação política e o afastamento dos cidadãos da vida pública, e de que modo isso se relaciona com a corrupção do corpo político.

CAPÍTULO 3

CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA: AFASTAMENTO DA VIDA POLÍTICA E ATOMIZAÇÃO

Nos capítulos 1 e 2 buscamos compreender o que é corrupção e o que é república. No capítulo 3, núcleo de nossa tese, iniciamos o debate a respeito da corrupção da república no pensamento de nosso filósofo. Para isso, discutiremos o afastamento dos cidadãos dos espaços políticos, a representação política – apontada pelo filósofo como começo do processo de degeneração – e a dissolução dos laços sociais. É aqui que defenderemos propriamente a nossa hipótese, mostrando a relação entre a corrupção da república e a dissolução dos laços sociais dos cidadãos e seu afastamento da política.

O *Soberano*, como dissemos, é composto por cada um dos cidadãos e para que o soberano permaneça forte e ativo é necessário que os cidadãos participem diretamente da política, ou seja, que exerçam a sua função de soberania. Como dissemos antes, para Rousseau, o cidadão não pode despojar-se do direito de soberania. Caso os cidadãos apenas obedeçam, o soberano deixa de existir. Soberano forte equivale, pois, à cidadania ativa. Quanto mais fraco é o soberano, ou seja, quanto mais afastados estão os cidadãos da vida política, maior é a oportunidade de o governo usurpar o poder soberano. Com essa usurpação, temos o despotismo, que equivale à dissolução do pacto social. Mas a dissolução não ocorre repentinamente. Há, antes, o processo de corrupção e este é justamente o afastamento dos cidadãos da vida pública, ou seja, o enfraquecimento do soberano.

A questão que se coloca é: por que os cidadãos se afastam da vida pública? Acreditamos que isso ocorre por uma desconexão entre os cidadãos e a sociedade política. No *Contrato social* e nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau critica aqueles que se absorvem por suas tarefas privadas, afastando-se dos negócios públicos. Além disso, em textos como *Considerações sobre o governo da Polônia*, *Economia Política* e *Carta a d'Alembert*, Rousseau defende a importância de que os cidadãos se sintam conectados uns aos outros, pois quanto mais estreitos os laços que unem os cidadãos entre si, maior será a sensação de pertencimento à sociedade. Consequentemente, também há um maior interesse nas questões que concernem à sociedade. Os cidadãos se afastam quando são absorvidos por suas vidas privadas, quando não se sentem de fato parte da sociedade e quando, enfim, com o processo de corrupção em curso, entendem que a *vontade geral* não prevalecerá nas assembleias, o que os desmotiva a participarem das discussões políticas.

No *Contrato*, a crítica ao afastamento dos cidadãos da esfera política aparece de maneira mais evidente quando o autor discute a existência de deputados: os cidadãos se afastam das questões políticas ao elegerem deputados, transferindo a responsabilidade e o direito de agir politicamente. A escolha de deputados não implica ainda em representação. Enquanto os cidadãos ratificam diretamente todas as leis, há uma delegação de poder, sem que haja propriamente a transferência da vontade geral. Com isso, o soberano permanece inalienado, pois apenas o próprio soberano (ou seja, o povo) pode decidir definitivamente se uma lei é válida ou não. Quando há representação, ou seja, quando os cidadãos já não possuem sequer o poder de ratificar as leis, estas são ilegítimas.

O nosso foco na questão da representação política justifica-se no fato de que, ao eleger representantes, os cidadãos se afastaram da política, o que equivale a dizer que o soberano se enfraqueceu e está mais suscetível à usurpação. Desse modo, entender o fenômeno da representação política e as críticas feitas por Rousseau a essa instituição é parte fundamental de nossa tese: ao instituírem a representação política, os cidadãos estão de tal modo afastados das questões públicas da sociedade, que o caminho para o despotismo está livre. A corrupção já se instalou e tende a aprofundar-se, à medida que o governo atenta contra um soberano completamente enfraquecido, uma vez que seus membros abandonaram seu dever de legislar, alienando sua própria vontade a um grupo de representantes que votará nas assembleias de acordo com seus próprios interesses.

Neste capítulo, discutiremos esse processo de afastamento dos cidadãos da vida política e sua relação direta com a corrupção. Trataremos, pois, da representação política, bem como do problema da falta de ligação dos indivíduos uns com os outros e da ausência de laços entre cidadãos e a sociedade. Por fim, trataremos do ápice da corrupção da república: a tirania ou despotismo. Analisaremos as investidas do governo contra o poder soberano e a usurpação deste poder, e qual é o papel do povo dentro desse quadro. Examinaremos a questão da dissolução do corpo político e avaliaremos se é possível recuperar a liberdade perdida, ou mesmo conquistá-la.

3.1 – Afastamento da vida pública e a representação política

3.1.1. – Soberania e representação: um debate com Hobbes

Em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, Ernst Cassirer escreve que “As questões levantadas por Rousseau em seu século não são, ainda hoje, de modo algum obsoletas; também

para nós elas não estão simplesmente ‘resolvidas’” (CASSIRER, 1999, p. 39). Quase 100 anos depois desse texto do filósofo alemão, tal frase continua verdadeira. Rousseau não apenas levantou questões que ainda não estão resolvidas, como ofereceu contribuições que continuam valiosas para a contemporaneidade e, para nós, uma das principais contribuições do filósofo genebrino consiste em suas críticas à representação política.

Como vimos, Rousseau busca a resolução para a questão da liberdade ao compreender o soberano como constituído por todos os cidadãos. Para que a liberdade se efetive e se mantenha, é necessário que o soberano permaneça esse ser coletivo composto por todos os membros do Estado. Isso significa que ele não pode, em absoluto, ser representado. A representação equivale a destituir do povo o poder de legislar e, portanto, implica na perda da liberdade. Mas antes de entrarmos nas críticas do filósofo genebrino, é necessário esclarecermos a própria noção de representação. As críticas de Rousseau serão mais nítidas quando entendermos qual é esse conceito com o qual o filósofo discute.

Para isso, consideramos essencial começarmos por Hobbes. Não poderia ser diferente, pois além de o filósofo inglês definir a noção de *representação* em sua obra e ser talvez o mais importante autor a contribuir com esse conceito no século XVII, sabemos que Rousseau o lê e o confronta recorrentemente. Ainda que ao falar sobre representação o genebrino não cite diretamente Hobbes, ele dificilmente perdeu de vista a noção hobbesiana.

A conceituação de representação aparece de forma bastante clara no capítulo 16 de *Leviathan*. Para cunhar sua noção, ele precisa, antes, elucidar outro conceito: o de pessoa. Hobbes explica, logo no começo do capítulo, que *pessoa* pode ser *natural* ou *artificial*. A *pessoa natural* é cada um de nós, na medida em que vivemos, falamos e agimos, responsabilizando-nos por nossos próprios atos. A *pessoa natural* de um indivíduo é, portanto, ele mesmo. Ele só “representa” a si mesmo. Já a *pessoa artificial* representa as palavras ou ações de outrem.

Para melhor definir essa noção de *pessoa*, especialmente de *pessoa artificial*, Hobbes faz uma discussão etimológica, que é relevante para entendermos a conceituação de representação. Ele explica que a palavra “pessoa” (no original, *person*) é originada do latim “*persona*” que significa, conforme Hobbes elucidada, “*disfarce* ou *aparência exterior* de um homem, imitada num palco” (HOBBS, 2019, p. 138, destaques do autor); também pode significar “máscara ou viseira”. Essa palavra, no entanto, não limitou seu uso aos palcos e foi utilizada para designar aquele que representa palavras ou ações, não apenas nos teatros, como também nos tribunais. Em quaisquer dos casos, esclarece Hobbes, podemos entender essa palavra “pessoa” assim como entendemos a palavra “ator”: “(...) *personificar* é *atuar*, ou *representar* a si mesmo ou a outro; e aquele que representa outro diz-se que é portador da sua

pessoa, ou que atua em seu nome (...)” (*Ibid.*, p. 138, destaques do autor). Servindo-se de termos do teatro, o filósofo inglês define que a *pessoa artificial* que *representa* é o *ator*, enquanto aquele a quem ela representa, é o *autor*. Assim, o *ator* atua porque possui a *autoridade* para agir, que pode ser conferida a partir de um pacto no qual o *autor* é responsabilizado por todos os atos que o *ator* praticar⁸³.

Hobbes transpõe essas noções para a política: o representante é uma *pessoa artificial* que representa a multidão de homens. Esse processo fica mais claro no capítulo seguinte, o XVII. É nele que o filósofo argumenta que, para os homens poderem viver em segurança e em paz, é fundamental que eles se submetam a um *poder comum*, dirigido por uma *vontade única*. Essa *vontade única* não pode existir por um acordo de vontades dos particulares. Uma multidão, sem um poder comum capaz de mantê-la em paz, é incapaz de unificar seus interesses em um só interesse e de concordar em viver espontaneamente de maneira pacífica. Hobbes resolve a questão da unidade do corpo político a partir da compreensão de que é necessário que haja um poder que submeta igualmente essa multidão. Tal unidade é conferida a partir dessa noção de *pessoa artificial*, ou seja, a partir do representante. Como Salinas Fortes pontua em *Paradoxo do espetáculo*: “A unidade de uma coletividade, em Hobbes, é assegurada por uma instância exterior a essa coletividade” (FORTES, 1997, p. 111). Não é, portanto, um interesse comum inerente que unifica a sociedade, mas sim sua igual submissão a um representante:

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa (...) porque é a unidade do representante, e não unidade do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão (HOBBS, 2019, p. 141).

A *pessoa artificial* que representa a multidão pode ser um só homem, ou um conjunto de homens, o essencial é que ela seja dirigida por uma vontade única. Ou seja, caso essa *pessoa* seja composta por um conjunto de homens, as decisões e ações ocorrem de acordo com a vontade da maioria daqueles que constituem essa *pessoa* (Cf. *Ibid.*, 141).

Em Hobbes, portanto, há uma separação clara entre a multidão e aquele que governa e legisla⁸⁴. Ao cunhar a noção de representação, o autor compreende que o *representante* age em

⁸³ Para Hobbes, é possível haver ator sem autor. É o caso de ídolos (como deuses pagãos que eram personificados por funcionários do Estado) por serem “ficções da razão”, de coisas inanimadas, como igreja, hospital etc., que, por serem inanimadas, não podem ser autoras e, ainda, no caso de pessoas destituídas do uso da razão. Nesses casos, seus curadores ou guardiães as representam, mas elas não podem ser responsabilizadas pelos atos dos curadores, enquanto são destituídas de razão (Cf. HOBBS, 2019, p. 140).

⁸⁴ O Soberano é, em Hobbes, também o legislador. No capítulo XXVI, de *Leviatã*, lemos: “(...) o legislador é unicamente o soberano (...). Portanto, a república é o único legislador. Mas a república só é uma pessoa, com

nome de todos os *representados*. O representante substitui, desse modo, a ação e a voz dos representados. Esse ato que confere a autoridade ao representante é o pacto, que autoriza o representante a agir em nome de cada um dos membros dessa multidão.

Para isso, cada um *autoriza* o poder de ação desse *homem ou assembleia de homens*, portador do Soberano, submetendo, assim, “as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão” (*Ibid.*, p. 147). Esse pacto não acontece diretamente com o soberano, mas sim entre os próprios súditos. De acordo com Hobbes, tal ato afigura-se como se cada um dissesse a cada um: “*Autorizo e transfiro meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*” (HOBBS, 2019, p. 147). A partir do momento em que ocorre essa autorização que transfere o poder – e as vontades – de todo o Estado para esse representante – indivíduo ou assembleia –, o povo destitui-se da ação política institucional, ao mesmo tempo em que é responsabilizado pelas ações de seu representante. Os súditos são os *autores*, responsáveis pelas ações do *ator*, ou seja, do representante.

Hanna Pitkin, teórica política estadunidense, discute a concepção de *representação* de Thomas Hobbes em seu livro “*The concept of representation*”. Ao analisar a concepção hobbesiana, a autora compreende que seu núcleo está na noção de *autorização*, pois o ponto central seria a concessão da autoridade da ação por meio dessa autorização a partir da qual os representados conferem poder aos representantes. Para ela, assim como para nós, essa formulação hobbesiana concede “direitos e privilégios” ao representante e “deveres e obrigações” ao representado (Cf. PITKIN, 1967, p. 19). Ou seja, essa concepção concorre fortemente em favor do representante e contra o representado, já que retira dos súditos o poder de ação, limitando-a à autorização e à concessão do poder a outrem. Assim, a noção de representação hobbesiana destitui os súditos de ação política, ao mesmo tempo em que os responsabiliza pelos atos do representante – o Soberano.

Embora não cite diretamente Hobbes ao falar sobre a representação, entendemos que é a esse tipo de concepção de representação e soberania que Rousseau se opõe quando afirma que o Soberano não pode ser representado no segundo livro do *Contrato*. No primeiro capítulo do livro II do *Contrato social*, nosso filósofo afirma que o poder soberano é *inalienável* e que sendo um *ser coletivo*, constituído por todos os cidadãos, “só pode ser representado por si mesmo” (ROUSSEAU, 1987, p. 44), ou seja, por toda a coletividade e, portanto, não pode de modo algum ser transferido para um representante. Destituir-se do exercício pleno da soberania

capacidade para fazer o que for, por meio do representante (isto é, o soberano); portanto, o soberano é o único legislador” (HOBBS, 2019, pp. 226-227).

é o mesmo que despojar-se da liberdade. Afinal, como já vimos no capítulo anterior, o que garante a liberdade na república é justamente o fato de cada cidadão participar do *poder legislativo*, ou seja, cada um compõe a própria Soberania.

Quando entendemos que, na obra de Rousseau, a soberania só pode ser composta por cada um dos cidadãos, resta nítido o porquê de o filósofo não admitir a alienação do poder soberano, recusando, assim, a representação. Torna-se evidente, também, a diferença entre as concepções de soberania em Hobbes e Rousseau. Como sabemos, Hobbes defende que ao autorizarem o representante – ou seja, ao conferirem autoridade a essa *pessoa* –, os súditos submetem-se à “vontade única” daquele que detém o poder soberano (Cf. HOBBS, 2019, p. 147). Diferente do que acontece na obra de Rousseau, para Hobbes, a *vontade única* do Soberano não depende da base popular. A partir do momento que o Soberano é *autorizado* a agir, ele é autônomo para decidir a respeito das questões do Estado, sem nenhuma necessidade de amparo na vontade do povo por meio de ratificação direta. Essa separação entre representante e representados está explícita no *Leviathan*⁸⁵ e, como vimos, é a partir dela que Hobbes resolve a questão da unidade na sociedade constituída por muitos. Ora, conforme já dissemos, a multidão, para Hobbes, não se unifica a partir de um interesse comum, mas sim por meio da representação. A unidade, pois, só existe na *pessoa artificial*, no representante. O papel dos súditos é somente o de autorizar e consentir com a *autoridade* do representante. Uma vez conferida a autoridade, o representante tem o direito de agir como lhe aprouver, sem nenhuma necessidade do consentimento dos súditos.

Ora, é importante que esteja claro que a *vontade única* hobbesiana não pode ser confundida com a *vontade geral* rousseauiana. A *vontade única*, em Hobbes, advém do soberano, que é o *representante* do povo, e não do próprio povo. Hobbes expressa claramente que os súditos submetem as suas vontades à vontade do soberano, e as suas decisões à decisão do soberano (Cf. HOBBS, 2019, p. 147) – que pode ser, como já vimos, uma assembleia de homens, ou um só homem.

A *vontade geral*, por outro lado, parte dos próprios cidadãos. Ela não é imposta externamente e não há submissão das vontades a um representante. O Soberano, em Rousseau, diferente do Soberano em Hobbes, é constituído por *todos* os cidadãos e não aceita representação, ou seja, um só homem ou uma só assembleia não podem deter, sozinhos, esse poder. No capítulo I do livro II do *Contrato social*, Rousseau afirma que o poder pode ser transmitido, *mas não a vontade*. O que ele quer dizer com isso fica mais nítido no livro III, no

⁸⁵ “Àquele que é portador dessa pessoa chama-se SOBERANO, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os demais são SÚDITOS” (HOBBS, 2019, p. 148, destaques do autor).

qual o filósofo de Genebra distingue o poder legislativo e executivo como vontade e força. O poder legislativo é a *vontade*, enquanto o executivo é a força, “o poder que a executa” (Cf. p. 73). Afirmar, portanto, que a *vontade* não se transmite, equivale a dizer que o *poder legislativo* não se transmite. Aquilo que pode ser transmitido é o poder executivo: é ele quem executa a vontade, ou em outras palavras, é ele quem executa as leis. Ainda no livro III, o filósofo explica que o *poder executivo pode – e deve – ter representantes*, mas o soberano – que só expressa a *vontade geral* –, não. Afinal, os atos de soberania constituem-se em leis, que são emanações da *vontade geral* e a *vontade* não pode ser alienada. Se a *vontade geral* não parte de todos os cidadãos, ela não é *geral*. Designar um representante para o soberano significa, como vimos em Hobbes, submeter a sua própria vontade à de outra pessoa. Isso, para Rousseau, é inadmissível, pois se os cidadãos alienam a sua vontade, ou seja, se eles deixam de ser efetivamente o soberano, eles perdem a sua liberdade. Submeter-se à vontade de outro equivale, para Rousseau, a reduzir-se a escravo.

A diferença em relação a Hobbes é essencial para que esteja clara a proposta de Rousseau. Ainda que ambos utilizem a noção de soberania e que essas noções possam parecer-se em alguma medida, consideramos que o foco atribuído às semelhanças entre eles obscurece a interpretação da teoria rousseauiana. De fato, para ambos a soberania é indivisível e absoluta, mas é relevante examinarmos se essas semelhanças realmente existem ou se são enganadoras e superficiais. Rousseau afirma, no livro II do *Contrato* que a soberania é indivisível “pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é, ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (Cf. ROUSSEAU, 1987 p. 44). Desse modo, o que ele quer dizer quando afirma a indivisibilidade da soberania é que ela deve ser de *todo o conjunto do povo*. Ela não pode ser apenas de uma parte dele, ou seja, soberania não pode ser parcelada, fragmentada. Ou ela é *todo o povo*, ou não é de fato soberania.

Como dissemos em vários momentos do texto, a soberania é o *poder legislativo*, e cabe ao povo e somente ao povo exercer o poder soberano. Quando o filósofo de Genebra afirma que ela é indivisível pela mesma razão por que é *inalienável*, o autor quer mais uma vez enfatizar que a soberania não se representa: ela não pode ser alienada para um grupo, para um fragmento da sociedade, ou seja, não pode ser dividida. A soberania, o poder legislativo, ou é todo o povo ou não é propriamente soberania.

Para Hobbes, no entanto, o Soberano não se limita ao poder legislativo. É tarefa do Soberano, por exemplo, declarar guerra ou paz – atribuições que, para Rousseau, cabem ao poder executivo –, além de as leis não limitarem de fato o exercício do poder, como podemos verificar, por exemplo, na seguinte passagem:

É confiado ao Soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. *Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviço a ela* (HOBBS, 2019, p. 154, destaques nossos).

Ou seja, o soberano, além de legislar – “o soberano é o único legislador” (HOBBS, 227) –, também pode colocar-se acima das leis: afinal, caso não haja uma lei específica a respeito das punições e recompensas, o Soberano pode decidir a respeito disso como melhor lhe aprouver. Em Hobbes, também cabe ao soberano a autoridade judicial (Cf. HOBBS, 2019, p. 154) e, portanto, ele decide diretamente a respeito das vidas dos particulares. A soberania é absoluta porque não encontra limites: seu poder é de fato uno e indivisível. Ao falar sobre a indivisibilidade do Soberano, Hobbes oferece como um exemplo que não deve ser seguido a divisão da Inglaterra “entre o rei e os Lordes e a Câmara dos Comuns”. De acordo com ele, caso não houvesse essa divisão o povo jamais recairia em uma guerra civil (Cf. *Ibid.*, p. 156). Hobbes critica aqui, portanto, a divisão do Soberano em diferentes poderes: ele é indivisível e absoluto, ou seja, todo o poder se concentra nele.

Para o filósofo de Genebra, o Soberano é o poder legislativo, e a indivisibilidade diz respeito à inalienabilidade: a Soberania, em Rousseau, é indivisível⁸⁶ pois deve ser constituída impreterivelmente por *todo o povo*. Ou seja, não é possível separar o povo em partes e atribuir a soberania a apenas uma parte do povo. A soberania, para o genebrino, é necessariamente um ser coletivo constituído por *todos os cidadãos*.

Há ainda diferenças substanciais em relação ao poder absoluto da soberania nos dois autores. Rousseau afirma que a Soberania é absoluta, mas sua única atribuição é legislar. Os atos de soberania são necessariamente leis e não cabe ao soberano executá-las: quem as executa é o governo, ou seja, o poder executivo. Dessa forma, o soberano jamais poderá decidir nada a respeito de situações particulares. No capítulo IV do livro II do *Contrato social*, no qual o filósofo examina os *limites do poder soberano*, ele explica que só interessa ao soberano aquilo que diz respeito à comunidade e que, por ser um ser coletivo composto por todos os cidadãos, são os próprios cidadãos – ou seja, todo o povo na qualidade de soberano – que decidirão quais são essas partes que interessam à república. Também nesse capítulo, Rousseau enfatiza que o soberano, que age somente pela criação das leis que são expressões da *vontade geral*, “não pode

⁸⁶ Além disso, a soberania também não deve ser dividida em facções.

pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato” (ROUSSEAU, 1987, p. 50). As leis são necessariamente gerais e, portanto, os atos da soberania também só podem ser gerais⁸⁷. Para Hobbes, como vimos, o soberano decide a respeito de questões que seriam da alçada do poder executivo para Rousseau, como o de fazer guerra e paz. O soberano em Hobbes é, portanto, de fato absoluto e ilimitado. Além disso, por ter o Soberano todas as atribuições de poder, ele é absoluto em um sentido mais radical e distinto do sentido que adquire na obra de Rousseau: em Hobbes, o mesmo corpo – a mesma *pessoa artificial* – que legisla, também executa. O filósofo de Genebra, por sua vez, defende que “o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente” (ROUSSEAU, 1987, p. 50). Cabe ao executivo aplicar as leis aos casos particulares. Por fim, temos como principal diferença entre os filósofos o fato de que para Rousseau o soberano é constituído por *todo o povo*, enquanto para Hobbes, não. É claro que quando o filósofo inglês fala sobre a *representação*, ele afirma que a autorização conferida ao representante vem dos súditos e depende do “consentimento de cada um dos que constituem essa multidão” (HOBBS, 2019, p. 141). Há, portanto, um amparo popular nesse poder. É isso, também, que o frontispício de *Leviathan* nos mostra: o Estado é constituído e formado por cada um dos súditos. No entanto, é preciso ter cuidado antes de admitir que Hobbes seja um autor com alguma base democrática.

Em “*The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*”, há um texto de Quentin Skinner intitulado “*Hobbes on Persons, Authors and Representatives*”. Nele, Skinner discute que alguns comentadores defendem que o fato de Hobbes ter acrescentado noções próprias do parlamentarismo no *Leviathan* consiste em uma revisão teórica do filósofo inglês, que busca alargar sua compreensão do pacto – antes apresentada como uma “mera renúncia de direitos” (SKINNER, 2007, p. 161) –, ao colocar o povo como “autor” do poder político. Esses comentadores, segundo Skinner, consideram que Hobbes percebeu algumas fraquezas em seus textos e sua reformulação buscava superar ou lidar com essas dificuldades no *Leviathan*. Skinner, no entanto, acredita que o intuito de Hobbes foi o de apropriar-se desses termos utilizados pelos parlamentaristas para desacreditá-los em sua teoria, mostrando como o uso da noção de *representação* não implica as consequências “radicais” parlamentaristas (Cf.

⁸⁷ Não queremos aqui insinuar que Hobbes defenda uma interferência sem limites nas vidas particulares. Pelo contrário, o autor inglês defende que o papel do Estado é proteger a propriedade e assegurar a paz, de modo que cada um possa gozar de sua própria vida e de seus próprios bens com tranquilidade. O que enfatizamos aqui é que a soberania em Rousseau é o poder legislativo e sendo as leis gerais, o soberano não tem nenhum poder sobre pessoas ou questões particulares. Em Hobbes, não está clara essa divisão ou limitação de poder. O soberano pode decidir a respeito de questões particulares, ou seja, de leis aplicadas aos casos particulares, além de poder atribuir, por exemplo, títulos de honra a pessoas específicas

SKINNER, 2007, p. 161), ou seja, aceitar o conceito de *representação* não se confunde com uma defesa da necessidade de um corpo de representantes do povo.

Skinner também comenta a respeito da discussão feita por autores parlamentaristas acerca da representação, mostrando que alguns a concebem como uma espécie de imagem dos representados e aponta a existência de debates a respeito de qual seria, por exemplo, a proporção ideal para que o povo seja *retratado*, ou seja, para que o povo seja *representado* nesse sentido de “espelho”⁸⁸, de imagem direta. Isso, no entanto, não interessa a Hobbes. Afinal, para o filósofo inglês, esse tipo de representação não seria sequer possível, pois não há unidades sociais e políticas dentro do Estado. O que há, na verdade, são indivíduos que formam uma multidão (Cf. *Ibid.*, p. 167).

Se pensarmos nas concepções de representação descritas por Hanna Pitkin, entendemos que o que Hobbes busca em seu texto é legitimar a autoridade conferida ao representante. Os súditos *autorizam* o representante a agir e, portanto, transferem para ele o poder de governar e legislar, além de se submeterem à sua vontade, conforme já vimos. Isso não significa que o representante deva ser uma imagem de seus súditos. Para Hobbes, isso sequer seria possível, pois os súditos não possuem propriamente uma imagem. Se eles são uma soma de indivíduos, sem uniformidade, não há nenhuma identidade que possa ser representada. E se o representante é um só, seria impossível que ele pudesse retratar a multiplicidade de indivíduos que compõem a multidão de súditos.

Para nós, o que o filósofo inglês consegue ao utilizar as noções de *representação*, *autorização*, *ator* e *autor*, é mostrar que o poder vem do povo. Afinal, é necessário que haja autorização ou consentimento, ainda que tácito. Mesmo no caso do poder tomado pela força, o que faz com que o pacto seja configurado como tal não é a conquista, mas o consentimento. O problema é que, para Hobbes, como vimos no capítulo anterior, consentir com o poder do déspota por medo da morte é suficiente para tornar o poder legítimo. Mais do que isso, Hobbes assegura que consentir com o poder do déspota para preservar a própria vida é, também, *liberdade*. O que Hobbes consegue, portanto, é mascarar o absolutismo⁸⁹ e até mesmo o

⁸⁸ Skinner não utiliza a palavra “espelho” ao mencionar a existência desses debates. Na verdade, ele não entra na discussão teórica a respeito das diferentes formas de conceber a “representação”. Ele parece entender que a palavra “representação” já abarca nela mesma todos esses diferentes sentidos, mas não é assim que a compreendemos e, por isso, consideramos relevante mencionar essa questão, pois em nosso entendimento, a representação pode ser compreendida de diferentes formas. A concepção de representação como uma forma de refletir e retratar a sociedade é chamada por Hanna Pitkin de representação “descritiva”. Ela discute essa concepção no capítulo 4 de seu livro *“The Concept of Representation”* e é ela quem usa a imagem do “espelho”, que utilizamos nesse parágrafo (Cf. PITKIN, 1967, p. 61).

⁸⁹ No Capítulo XVIII de *Leviathan*, Hobbes lista todas as atribuições do Soberano por Instituição, evidenciando que esse poder é absoluto.

despotismo⁹⁰, convencendo o leitor de que, por haver autorização, a base do regime é democrática. Na realidade, no entanto, ocorre o oposto: o representante, que pode ser um único homem, possui todo o poder político dentro do Estado, enquanto aos representados cabe o título de “súditos” e a *responsabilidade* por todos os atos do soberano. Desse modo, o soberano possui todo o poder de ação e aos súditos resta o ônus de serem responsabilizados pelas ações do soberano. Esse é, portanto, outro ponto que marca substancialmente a distinção do conceito de soberania formulada por cada um dos autores: a separação hobbesiana que diferencia soberano e súditos. Enquanto na obra de Hobbes o soberano é uma *pessoa artificial* que *não se confunde com os súditos*, para Rousseau, conforme já dissemos exaustivamente, o soberano é constituído por todos os cidadãos e o povo não pode destituir-se do dever de legislar⁹¹, ou seja, os membros do soberano e os súditos *são as mesmas pessoas*. Cada um, portanto, é responsável por legislar e, ao mesmo tempo, submete-se às leis. É por isso que o filósofo de Genebra explica que cada um “se compromete numa dupla relação” (ROUSSEAU, 1987, p. 34, *OC III, CS*, p. 362), todos são “cidadãos enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado” (*Ibid.*, p. 34, *OC*, p. 362). Isso fica ainda mais explícito quando o filósofo explica: “as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne numa única palavra – cidadão” (*Ibid.*, p. 105, *OC*, p. 427, destaques do autor). Desse modo, cada cidadão é, ao mesmo tempo, soberano e súdito. Para Hobbes, no entanto, soberano e súditos não apenas *não se confundem*, como o Soberano não é sequer submetido às leis do Estado:

O soberano de uma república, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Como tem o poder de fazer e revogar as leis, pode, quando lhe aprouver, libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas: por consequência, já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser. Além disso, a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar; logo, quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado (HOBBS, 2019, p. 227).

Ou seja, para Hobbes há uma separação clara entre aqueles que mandam e os que obedecem. O problema que reside nessa separação hobbesiana é facilmente identificável: se os que legislam não estão submetidos às leis, há maiores chances de haver leis injustas e arbitrárias. O soberano impõe as leis aos súditos, mas ele mesmo não está sujeito a elas. Ora,

⁹⁰ No Capítulo XX do *Leviathan*, Hobbes diz: “Em resumo, os direitos e consequências tanto do domínio *paterno* como do *despótico* são exatamente os mesmos que os do soberano por instituição (...)” (destaques do autor).

⁹¹ “Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político” (ROUSSEAU, 1987, p. 44, *OC III, CS*, p. 369).

ao não admitir a representação do soberano, Rousseau busca impedir exatamente esses abusos de poder. Se apenas uma parte dos cidadãos legislar, a outra parte ficará escrava das vontades particulares daqueles que legislam. Rousseau parte do princípio de que o contrato social é vantajoso porque “cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 32, *OC III, CS*, pp. 360-361). Se a adesão ao pacto não for igualitária, parte dos cidadãos estará submetida às vontades da outra parte. A dificuldade se intensifica se essa parcela que faz as leis não se encontra submetida a elas, conforme propõe Hobbes. Um Estado constituído dessa forma proporciona abusos de poder, afinal, aqueles que detêm o poder soberano, considerando a concepção hobbesiana, usufruem a possibilidade de agir de modo que as leis onerem os súditos em seu próprio benefício

Esse contraponto a Hobbes permite-nos compreender algumas das diferenças entre as noções de soberania hobbesiana e rousseauniana, além de mostrar uma resposta que Rousseau oferece ao absolutismo, contrapondo-se ao Antigo Regime. Ao mesmo tempo que essa nova noção de soberania proposta por Rousseau é um contraponto ao absolutismo, é a inobservância de um soberano verdadeiramente popular que causa a corrupção da república, fazendo com que ela recaia no despotismo.

Mas essas críticas à representação não se contrapõem apenas ao absolutismo, já que, ao criticar o modelo hobbesiano, Rousseau não se alia ao parlamentarismo, considerando que suas críticas também se estendem a esse modelo, como fica claro quando o autor critica os ingleses no capítulo XV do livro III do *Contrato social*: “O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, *ele é escravo, não é nada* (ROUSSEAU, 1987, p. 108, *OC III, CS*, p. 430, destaques nossos). As consequências da impossibilidade da representação da soberania são, portanto, mais radicais do que as propostas de contraponto ao absolutismo oferecidas na modernidade, tanto pelos ingleses contemporâneos a Rousseau, quanto por parte dos teóricos que vieram depois.

3.1.2 – Rousseau contra a representação

A principal resposta e alternativa que encontramos ao absolutismo, desde a modernidade até hoje, é o sistema representativo. Nela, tanto o poder executivo quanto o legislativo possuem representantes, enquanto o povo é responsável pela eleição desses representantes. Rousseau, por sua vez, *aceita a representação no poder executivo*, mas se opõe a essa possibilidade no poder legislativo – que como já vimos no capítulo anterior, é o poder soberano. Afinal, a

representação significa um afastamento dos cidadãos dos espaços políticos e, como consequência, um enfraquecimento do soberano. Ou seja, o fato de uma república instituir a representação já significa, por si só, que um processo de corrupção se instalou.

No livro III do *Contrato social*, Rousseau dedica um capítulo, o XV, aos “deputados ou representantes”. É nesse capítulo que encontramos o núcleo das críticas rousseauianas à representação política no *Contrato social*. É também nele que Rousseau relaciona diretamente a representação com a corrupção da república. Já no início do capítulo, o filósofo afirma:

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína (...) se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força da preguiça e de dinheiro, terão, por fim soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la (ROUSSEAU, 1987, p. 106, OC III, CS, pp. 428-429).

Essa citação é fundamental para a nossa tese: Rousseau critica o fato de os cidadãos não se interessarem pelas questões públicas de seu país, o que, para ele, indica que a república já sofre um processo de corrupção, “o Estado já se encontra próximo da ruína”. O que Rousseau critica aqui é o afastamento dos cidadãos de tudo aquilo que é de interesse público. Quando os cidadãos designam representantes para exercerem sua função de legislar, isso significa duas coisas temerárias: 1. A perda da liberdade; 2. Um afastamento da política que enfraquecerá o poder soberano e facilitará sua usurpação, ou seja, que resultará no despotismo e na dissolução do Estado.

É evidente o porquê de a escolha de representantes implicar uma perda imediata da liberdade. Se antes o povo possui o poder de deliberar e legislar para si mesmo, a partir do momento em que há eleição de representantes, seu poder se reduz à escolha daqueles que deliberarão em seu lugar. Além dessa perda imediata, a designação de representantes resulta no afastamento dos cidadãos dos espaços políticos, o que suscita o enfraquecimento do soberano, facilitando sua usurpação pelo governo. Ou seja, em uma república bem constituída, na qual os cidadãos fazem parte do poder soberano e, portanto, são responsáveis por legislar, a implementação de um sistema representativo indica a existência de um processo de corrupção em curso. O ato de designar representantes no poder legislativo revela que a república está em declínio. Afinal, se um povo que antes usufruía de plena liberdade política – com a possibilidade de participar ativamente desse espaço – abdica desse direito, isso aponta para um afrouxamento dos laços que ligam os cidadãos à república. A respeito desses laços, tanto dos cidadãos com a

república, quanto dos cidadãos entre si, discutiremos mais detidamente em outro momento do texto. Por ora, cabe examinarmos de que forma Rousseau entende a representação na república.

Primeiramente, é importante destacar que para o filósofo genebrino as assembleias são essenciais para a manutenção da saúde do corpo político. A relevância da participação ativa dos cidadãos encontra grande espaço em sua obra. No *Contrato social*, Rousseau recorrentemente defende a necessidade das assembleias⁹² e da manutenção de um soberano forte, que não se deixe reprimir pelo governo.

Essa defesa também aparece em outros textos, como em *Considerações sobre o Governo da Polônia* e nas *Cartas escritas da Montanha*. Nas *Cartas escritas da montanha*, o filósofo discute como o esvaziamento do poder das assembleias (Conselhos Gerais) seria um dos fatores de corrupção da República de Genebra. Rousseau critica o estado em que a república se encontra no momento da redação das *Cartas*, pois, segundo ele, houve um afastamento da própria Constituição, com a atribuição de maior poder a um grupo pequeno de pessoas, ao mesmo tempo que acontece a diminuição ou erradicação do poder das assembleias. Para Rousseau, esse foi um dos grandes erros da república que, segundo ele, encontrou nos Conselhos Gerais sua força para manter a saúde do corpo político em momentos de maior instabilidade da história da república. O filósofo explica de que forma os Conselhos Gerais puderam salvar Genebra “nos tempos mais tempestuosos” e que são eles que oferecem “o mais firme apoio” para a Constituição de Genebra (Cf. ROUSSEAU, 2006, p. 391, *OC III, LEM*, p. 856), além, é claro, de manterem a liberdade da cidade (Cf. *Ibid.* p. 396, *OC*, pp. 859-860). O que acontece com Genebra, portanto, é uma espécie de usurpação da soberania popular. Um pequeno grupo de poderosos dentro da cidade atribui cada vez mais autoridade ao Pequeno Conselho, destituindo o poder do povo e afastando, assim, os cidadãos dos espaços de decisão da cidade.

Nosso filósofo assinala que a saúde da república está nas assembleias, mas os “chefes” se esforçam para inutilizar e invalidar esses espaços nos quais todos os cidadãos teriam voz. “Vossos anais”, diz Rousseau aos genebrinos, “atestam em tudo a utilidade dos Conselhos Gerais. Vossos senhores só vêm neles males assustadores. Eles fazem a objeção, mas a história resolve” (*Ibid.*, p. 397, *OC*, p. 860). Ora, é claro que os poderosos se assustam com os Conselhos Gerais, pois isso resulta na perda de poder e de privilégios dessa elite que compõe o Pequeno Conselho. Quanto mais afastados estão os cidadãos das decisões políticas, maior é o poder de uma oligarquia que comanda a república.

⁹² Conferir, especialmente, o capítulo XII do livro III do *Contrato social*.

A importância das assembleias também é destacada por Rousseau em suas recomendações aos poloneses. É fundamental que elas sejam frequentes e que não haja, contra elas, repressão: é grande o mal quando um “bom cidadão” não ousa falar, por medo de ser reprimido (Cf. ROUSSEAU, 1962, p. 291, *OC III, CGP*, p. 983).

Para nosso filósofo, portanto, a república bem constituída é aquela em que os cidadãos realmente discutem a respeito das leis. Mas se isso não for possível em um Estado que seja demasiadamente populoso, é fundamental que os cidadãos ao menos ratifiquem as leis por meio do voto. A ratificação direta pelo voto, além de ser perfeitamente realizável em um grande Estado, é imprescindível para que as leis sejam legítimas. Além de afirmar, no livro III, que as leis que não são diretamente ratificadas pelo voto são nulas (Cf. ROUSSEAU, 1987 p. 108, *OC III, CS*, p. 430), o autor volta a tratar desse tema no capítulo II do livro IV do *Contrato social*, intitulado “Dos sufrágios”. Nele, Rousseau explica que, quanto mais os votos se aproximam da unanimidade, maior é o indício de que aquela lei corresponde à vontade geral. No entanto, o que de fato decide se as leis são válidas é o voto da maioria: “o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais” (*Ibid.*, p. 120, *OC*, p. 440).

Não há, para nós, dúvidas de que Rousseau considera imprescindível que o povo ratifique as leis pelo voto. Temos diversos elementos para defender isso, e para mencionarmos apenas alguns exemplos que constam no *Contrato social*, podemos citar a afirmação categórica do autor quando ele diz que é nula toda lei que não for diretamente ratificada pelo voto, logo após explicitar que “o poder legislativo pertence ao povo e não deve pertencer senão a ele” (Cf. p. 73-74, *OC*, p. 395). Destacamos, também, sua fala a respeito dos sufrágios, e de como o voto da maioria decide se aquela lei é válida ou não, no capítulo II do livro IV. Mas há ainda um outro exemplo que vale a pena ser mencionado. Rousseau abre o terceiro livro do *Contrato social* dizendo “Advirto ao leitor que este capítulo deve ser lido pausadamente e que não conheço a arte de ser claro para quem não quer ser atento” (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 73, *OC III, CS*, p. 395) e de fato trata-se de um capítulo denso, do qual destacaremos a explicação feita pelo autor acerca da força de cada membro do Soberano de acordo com o tamanho do Estado. Ele diz:

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetido a ele. Seja o povo composto de cem mil homens, e não muda a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio reduzido a

um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação delas. O súdito permanecendo sempre um, a relação com o soberano aumenta em razão do número de cidadãos. Conclui-se que quanto mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade (ROUSSEAU, 1987, p. 76, *OC III, CS*, p. 397).

Embora esse seja facilmente considerado um capítulo confuso, e demasiadamente abstrato, é aqui, na verdade, que Rousseau mostra a materialidade da soberania popular. Se imaginamos que um Estado seja composto de dez mil cidadãos, cada um desses cidadãos tem um voto e esse voto tem o peso de 1 para dez mil. Em um Estado com cem mil cidadãos, cada cidadão continua, evidentemente, a ser 1, mas a relação muda: se antes o peso do voto era de 1 para 10 mil, agora o peso do voto é de 1 para cem mil. É por isso que, segundo ele, a liberdade é menor quando o Estado é maior, pois o voto do indivíduo terá menor peso em um Estado grande do que em um Estado pequeno. Ora, consideramos que esse capítulo mostra a materialidade da proposta do autor, pois fica claro que ele de fato defende a participação direta dos cidadãos por meio do sufrágio e que quando ele afirma que o soberano é o povo, ele considera essa participação direta no poder legislativo. Conforme discutimos anteriormente, para Rousseau, o povo não é simplesmente aquilo que origina e fundamenta o soberano, como defendem outros autores, mas sim aquele que de fato exerce o poder. A autoridade soberana é indivisível, inalienável, intransferível: ela é composta por todo o povo, por cada um dos indivíduos.

Ora, quando analisamos esse tema do sufrágio na obra do autor, o principal problema que notamos é o fato de a maioria obrigar os demais, pois como o próprio filósofo explica: a vontade geral não equivale à vontade da maioria e quando lemos a respeito dos sufrágios que estabelece, afinal, que é a maioria que decide se uma lei é válida ou não, isso parece contradizer o princípio da vontade geral. No entanto, não consideramos que realmente haja uma contradição na teoria do autor, mas sim que isso explicita a questão da corrupção da república. Em uma república bem constituída, a maioria dos cidadãos seria capaz de identificar a *vontade geral*, ou seja, o bem comum do corpo político, porquanto há verdadeiramente uma associação baseada em um interesse comum, e cada um se sente realmente pertencente à sociedade. Desse modo, cada cidadão é capaz de identificar o que beneficia a comunidade como um todo e o que atenta contra ela. Em uma república corrompida, por outro lado, não há mais noções claras do que é o bem comum e, portanto, as vontades particulares de grupos específicos prevalecem e as leis deixam de corresponder à vontade geral, passando a simplesmente consistir na vontade da maioria. Ora, é claro que isso pode representar um problema, pois é possível que a maioria vote em uma lei que corresponde, na verdade, às vontades de grupos específicos e que não condizem

com o bem comum da república. Mas isso não determina que a instituição do sufrágio seja viciada. As leis só deixam de corresponder à vontade geral em uma república corrompida, não porque o sufrágio seja falho, mas porque o povo já não é capaz de identificar a vontade geral. Nossa hipótese neste trabalho é a de que essa falha ocorre porque os laços sociais se afrouxaram, tanto dos cidadãos uns com os outros, quanto dos cidadãos com a república, ao mesmo tempo em que seus interesses foram individualizados, e é disso que trataremos na próxima seção. Por ora, voltemos à questão da representação: ao instituir a necessidade do sufrágio para validar as leis, Rousseau mostra que aceita que existam deputados, mas eles não são *representantes*. A representação, se considerarmos a definição hobbesiana, implica em autonomia do representante. A partir do momento que o representante é autorizado, ele possui autoridade para agir em nome daqueles que o designaram. É exatamente isso que ocorre no sistema representativo, se pensarmos tanto no parlamentarismo inglês, que serve de modelo a Rousseau, quanto nos governos representativos contemporâneos: os representantes, exceto excepcionalmente⁹³, não necessitam da ratificação direta do povo, pelo voto, para legitimarem suas deliberações. Assim como não precisam seguir seus projetos e propostas de campanha que os levaram a serem eleitos.

Para Rousseau, esse é o modelo inadmissível, uma vez que eleger representantes no poder legislativo significa uma alienação da própria vontade, pois não é possível confirmar se uma lei corresponde à *vontade geral* se o povo não for consultado:

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio termo. *Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes, não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente* (ROUSSEAU, 1987, p. 108, OC III, CS, pp. 429- 430, destaque nosso).

Ou seja, Rousseau aceita a existência de deputados, desde que eles *não possuam autonomia*. O poder legislativo sempre cabe somente ao Soberano, que é o povo. Conforme dissemos, caso haja deputados, os projetos de lei devem ser submetidos ao sufrágio dos cidadãos. O filósofo esclarece de maneira taxativa:

É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada.

⁹³ Como em plebiscitos e referendos, adotados de maneira pontual e esporádica em sistemas representativos.

Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la (ROUSSEAU, 1987, p. 108, *OC III, CS*, p. 430).

No trecho acima, temos uma frase essencial para a compreensão da obra rousseauiana: uma lei que não é diretamente ratificada pelo povo *não é lei*. Isso significa que, quando o filósofo coloca as leis como aquilo que garante a liberdade, ou quando parece exagerar seus efeitos e possibilidades, ele está pensando nessa lei, que foi ratificada pelo povo. Quando Rousseau fala, portanto, na importância da obediência às leis e defende que o povo que as obedece, não obedece a nenhum senhor, ele considera apenas as leis que são, de fato, legítimas. Ou seja, aquelas que correspondem à *vontade geral*, que foram ratificadas pelo povo. Conforme já vimos no segundo capítulo desta tese, isso não vale para leis de regimes absolutistas: para o filósofo de Genebra elas não são propriamente leis, mas vontades particulares dos chefes que utilizam a palavra “leis” para mistificarem a dominação e a opressão contra os povos. Ainda no capítulo XV, Rousseau explica: “Tal fato leva-nos a ver que, se examinarmos bem as coisas, muito poucas nações possuem leis” (ROUSSEAU, 1987, p. 109, *OC III, CS*, p. 430). Aqui, ele explicita sua posição: poucas nações possuem leis, pois poucas nações têm o povo como soberano.

É importante elucidar, portanto, que o filósofo aceita a existência de deputados na república para discutirem as leis. Mas eles não são *representantes*, pois não podem agir em nome do povo, nem deliberar definitivamente a respeito de quaisquer leis. Todas as leis, para serem válidas, devem ser aprovadas diretamente pelos cidadãos. A atualidade da crítica de Rousseau se mostra de maneira evidente aqui: ao chamar os ingleses de escravos, por designarem representantes, podemos entender que todos os que vivemos sob um sistema representativo também somos escravos. Afinal, o poder dos cidadãos nesse sistema se limita à eleição de representantes e, a partir do momento em que os representantes são eleitos, os representados estão sujeitos a obedecerem às leis criadas por eles, sem nenhum poder institucional para interferirem ativamente nas questões políticas do país⁹⁴.

⁹⁴ Conforme já dissemos na nota de rodapé anterior, sabemos da existência de plebiscitos e referendos, mas estes são usados raramente, de modo insuficiente para que se possa defender a existência de uma participação institucional real da população. Quanto à possibilidade de a população recorrer ao “projeto de lei de iniciativa popular”, as regras para a submissão da proposta à Câmara dificultam que ela ocorra na prática. De acordo com o artigo 61, parágrafo 2, da Constituição Federal de 1988: “A iniciativa popular pode ser exercida pela apresentação à Câmara dos Deputados de projeto de lei subscrito por, no mínimo, um por cento do eleitorado nacional, distribuído pelo menos por cinco Estados, com não menos de três décimos por cento dos eleitores de cada um deles”. É difícil imaginarmos uma pessoa ou uma organização que seja capaz de uma mobilização tão grande, especialmente considerando que o sistema representativo, por sua própria estrutura, mantém as pessoas atomizadas: desarticuladas e afastadas dos espaços políticos.

O tema da representação também aparece nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, texto em que Rousseau novamente coloca os representantes como um problema para a manutenção da liberdade e, conseqüentemente, para a saúde do corpo político: “Um dos maiores inconvenientes dos grandes Estados, aquele dentre todos que mais contribui para tornar a liberdade difícil de conservar, é encontrar-se o poder legislativo impedido de apresentar-se por si mesmo nesse Estado e só poder agir por deputação” (ROUSSEAU, 1962, p. 287, *OC III, CGP*, p. 978). O “poder legislativo” que se apresenta “por si mesmo” é o próprio povo, chamado por Rousseau, no mesmo parágrafo, de “legislador em corpo”⁹⁵.

Ora, Rousseau acrescenta nesse texto um outro problema para o uso de deputados: o povo, de acordo com o filósofo, dificilmente é corrompido, mas é facilmente enganado (Cf. *Ibid.* p. 287, *OC*, p. 978). Os representantes, por outro lado, dificilmente se enganam, mas frequentemente se corrompem (Cf. *Ibid.* p. 287, *OC*, p. 979), desviando-se do bem comum e ambicionando a usurpação do poder. Para prevenir a corrupção, mesmo em um ordenamento político que utilize deputados, Rousseau propõe que as assembleias sejam mais frequentes e que os representantes sejam substituídos com intervalos curtos de tempo, para impedir ou, ao menos, dificultar que alguns particulares capturem o poder soberano. É necessária, ainda, a existência de uma espécie de mandato imperativo: os deputados devem fazer exatamente aquilo que se comprometeram a fazer:

O segundo meio será obrigar os representantes a seguir exatamente as suas instruções e dar aos seus constituintes rigorosa conta de sua conduta na dieta. A tal respeito, não posso deixar de admirar a negligência, a incúria e, ousou dizer, a estupidez da nação inglesa que, depois de conferir a seus deputados o poder supremo, não acrescentou qualquer freio para regulamentar o uso que dele possam fazer durante o tempo de sua comissão, que é de sete anos inteiros (ROUSSEAU, 1962, p. 288, *OC III, CGP*, p. 979).

No trecho acima, Rousseau novamente critica o parlamentarismo inglês: é absurdo, para o filósofo, que os representantes possuam autonomia para legislar, sem nenhum respaldo direto do povo, durante todo o mandato. Ora, ainda que Rousseau critique o parlamentarismo, essa passagem pode facilmente ser interpretada como uma concessão que o filósofo faz à representação: aqui ele cederia e abandonaria o radicalismo. Entretanto, embora Rousseau tenha utilizado no trecho supracitado a palavra “representantes”, isso não significa que ele aceite, de fato, a possibilidade da representação. O que o filósofo propõe aqui é, na verdade, uma forma

⁹⁵ Afinal, como já dissemos, o povo é soberano, na obra rousseauiana, pois exerce o poder legislativo.

de “mandato imperativo” no qual os deputados estão vinculados às instruções daqueles que os elegeram. Eles não possuem, pois, a autonomia que um representante possui.

Para esclarecer essa discussão da autonomia ou independência dos representantes, recorreremos a dois teóricos contemporâneos da representação política: Bernard Manin e Nadia Urbinati. Bernard Manin (Cf. MANIN, 1997, p. 237) explica que a independência dos representantes, com a ausência de mandatos imperativos, separa a representação de um governo popular. Essa independência é uma característica importante da representação: a partir do momento que os representantes são eleitos, eles não possuem nenhuma necessidade de cumprir suas promessas. Os representantes são livres para agirem de acordo com suas próprias vontades, eles não estão *vinculados* às propostas que fizeram durante a campanha. Por outro lado, Manin também pondera, existem as reeleições, o que pode incentivar os representantes a agirem de acordo com aquilo que agrada aos eleitores, mas isso não os destitui de sua independência ou autonomia.

Nadia Urbinati, em seu livro *Representative Democracy*, explica que a representação implica a independência dos representantes, pois eles precisam de autonomia para agir (Cf. URBINATI, 2006, p. 45). É por isso que a autora entende que Rousseau, em sua obra, não aceita a existência de representação, mas sim de delegação. Embora não estejamos completamente de acordo com a leitura que Urbinati faz da obra de Rousseau, consideramos que ela acerta quando defende que, para Rousseau, é possível existir delegação de poder, o que é diferente de representação. Para ele, destaca Urbinati, a “delegação” é legítima porque “difere da representação” (Cf. URBINATI, 2006, p.63). Afinal, no *Contrato social*, o autor defende a ratificação direta e, nas *Considerações*, ele defende o mandato imperativo. Não há propriamente representação, pois não há autonomia. Conforme Urbinati explica, na delegação, os deputados não possuem a “última palavra”. Eles podem discutir e opinar, mas não são dotados propriamente de *vontade* (Cf. *Ibid.*, p. 62). Desse modo, tanto no *Contrato social*, quanto nas *Considerações*, Rousseau recusa a representação. O que ele aceita no *Contrato social* é que existam deputados, mas as leis devem ser diretamente ratificadas pelo voto e, nas *Considerações*, ele defende o mandato imperativo. Ou seja, há uma vinculação entre o projeto proposto e as ações dos deputados. Desse modo, eles não são representantes, mas comissários (Cf. ROUSSEAU, 1987 p. 108, *OC III, CS*, pp. 429-430). Está claro, portanto, que Rousseau aceita que haja deputados, desde que eles não sejam *representantes*, pois não devem possuir *autonomia* para agirem. É importante destacarmos, porém, que esse não é o ideal para Rousseau. Isso porque ele defende que haja ampla participação dos cidadãos nas assembleias e que o povo se engaje, de fato, nas questões políticas.

Ora, considerando tudo o que dissemos até aqui, podemos imaginar um leitor desatento, que ao se deparar com o capítulo IV do livro III do *Contrato*, no qual Rousseau trata da Democracia, considere o filósofo contraditório a respeito do tema da soberania popular. Afinal, nesse capítulo, o autor ironiza que a democracia seria o melhor regime se o povo fosse constituído por deuses, afirmando que um “governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1987, p. 86, *OC III, CS*, p. 406). Isso, no entanto, não contradiz tudo o que dissemos até aqui a respeito da soberania popular. Conforme já explicamos exaustivamente ao longo de nosso texto, Rousseau separa o poder legislativo e o executivo, sendo o primeiro, o soberano, e o segundo, o governo. A soberania necessariamente pertence ao povo para que a república seja legítima, mas isso não equivale à democracia. Para Rousseau, essa configuração do Estado com um poder soberano constituído pelo povo é uma república. A *democracia* só deve ser entendida como tal, quando o povo *executa* as leis, ou seja, quando o *povo governa*.

Ainda no capítulo IV, ele explica que não é conveniente que “aquele que faz as leis as execute” (*Ibid.*, p. 83, *OC*, p. 404), pois isso pode criar um desequilíbrio, caso o povo “desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetivos particulares” (*Ibid.*, p. 84, *OC*, p. 404). Quando os que governam são os mesmos que legislam, ainda que sejam a maioria, sua vontade pode ser desvirtuada para interesses particulares de grupos e, com isso, a república se corrompe. Aliás, no capítulo XV do livro III, o filósofo fala expressamente sobre a possibilidade da representação no poder executivo: “Não sendo a Lei mais do que a declaração da *vontade geral*, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à lei” (*Ibid.*, p. 109, *OC*, p. 430).

Ora, para Rousseau, o fato de uma república adotar representantes no poder executivo não é um problema porque, afinal, o exercício desse poder está submetido ao soberano, que é o povo. Os governantes não devem ultrapassar as leis – que expressam a *vontade geral* dos cidadãos. Desse modo, a administração de uma boa república pode ter qualquer configuração, mas é imprescindível que todo o povo legisle – ao menos pela ratificação direta das leis por meio do voto.

Como vimos, essa ratificação direta, necessária para que as leis sejam legítimas, não equivale, para Rousseau, a uma democracia e é exatamente isso que pode causar confusão no leitor contemporâneo. Afinal, no mundo contemporâneo, democracia é muito menos do que isso. Nossa sociedade compreende como democracia aquilo que Rousseau julga um tipo de escravidão: o sistema representativo, também chamado, na contemporaneidade, de “democracia representativa”. Mas essa equivalência entre democracia e representação veio mais tarde e

embora não seja nossa intenção discutir, neste texto, como aconteceu tal mudança⁹⁶, precisamos ter claro, aqui, que mesmo aqueles que defendem o sistema representativo no século XVIII entendem que ele não se confunde com a democracia, considerando, na verdade, o governo representativo como um sistema superior. Os motivos para a defesa da representação são vários: o tamanho dos Estados modernos, demasiado grandes para reunir todo o povo em assembleia, o tempo, que é limitado e que deve ser utilizado pela maioria com atividades produtivas, e mesmo a superioridade intelectual dos representantes.

Bernard Manin discute isso muito bem em seu livro *The principles of representative government*. Para isso, ele primeiro faz uma distinção entre democracia e governo representativo, voltando-se, no primeiro capítulo do livro, para a experiência da democracia ateniense, de modo a compreender essas diferenças.

Ora, é claro que a primeira distinção mencionada pelo autor é o fato de que o governo representativo não atribui nenhum *poder institucional* aos homens reunidos em assembleia. Mas há uma outra diferença fundamental que não costuma receber muita atenção: trata-se do uso dos sorteios. Afinal, mesmo em Atenas, nem tudo era decidido por toda a assembleia, pois havia tarefas desempenhadas também por magistrados. Quase todas as designações, no entanto, eram feitas por sorteios, não por eleições. Para Manin, a importância dos sorteios em uma democracia é subestimada. O autor francês, assim como o próprio Rousseau (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 122, OCIII, CS, p. 442), considera que os sorteios fazem parte da essência democrática, enquanto as eleições são sempre aristocráticas (Cf. MANIN, 1997, p. 134). Isso, no entanto, não é um problema para aqueles que defendem o governo representativo. Pelo contrário, pois a palavra “aristocracia” é entendida por seus defensores em seu sentido etimológico, ou seja, como “governo dos melhores”. É isso que Hamilton, por exemplo, defende no *Federalist 35*. Para ele, os comerciantes são os representantes naturais de todas as ocupações e classes, pois, segundo o federalista, eles seriam dotados de maior discernimento para a política do que os trabalhadores, além de deterem conhecimentos superiores, o que os torna, de acordo com ele, mais habilitados para a tarefa de representar todos os cidadãos (Cf. HAMILTON, 2003, p. 159). Também são bons representantes, segundo Hamilton, as pessoas das “*learned professions*” (como, por exemplo, da medicina e da área jurídica) e os proprietários de terras. Ele entende que não são todas as classes representadas diretamente – no sentido de existir uma identificação direta entre representante e representado –, nem precisam ser, pois haveria pessoas mais habilitadas para exercerem a função de representantes. Hamilton defende, ainda, que os

⁹⁶ Ellen Wood discute muito bem essa mudança, mostrando como o sistema representativo passou a identificar-se com a democracia, em seu livro “Democracia contra capitalismo”.

eleitores votam em quem eles *confiam mais* e, portanto, os homens eleitos são aqueles que os cidadãos *decidiram* eleger, exercendo a sua liberdade de escolha. O problema é que, como sabemos, as condições para concorrer não são iguais e, portanto, a escolha é muito mais limitada do que é sugerido nesse texto. Ora, é isso que Manin discute em seu livro: a representação não é necessariamente aristocrática, no sentido etimológico da palavra, mas oligárquica (Cf. MANIN, 1997, p. 237). O sistema representativo cria elites no poder que, por sua vez, atendem aos interesses das elites econômicas –, pois precisam delas para chegarem aos postos de poder político. Rousseau, já em seu tempo, aponta para a influência exercida pelo dinheiro nas coisas públicas em *Projeto de Constituição para Córsega*:

O poder civil se exerce de dois modos; um legítimo, pela autoridade; outro, abusivo, por meio das riquezas. Onde quer que dominem as riquezas, encontram-se separados o poder e a autoridade, porque os meios de adquirir a riqueza e os meios de chegar à autoridade não sendo os mesmos, raramente são empregados pelas mesmas pessoas. Então, o poder aparente reside nas mãos dos magistrados e o poder geral, na dos ricos. Num tal governo, tudo anda ao sabor das paixões dos homens, nada tende para o objetivo da instituição. Acontece, então, dividir-se o objeto da cobiça – uns aspiram à autoridade, para vender seu uso aos ricos e enriquecer-se; outros, mais numerosos, vão diretamente às riquezas, com as quais têm certeza de um dia adquirir o poder, *comprando seja a autoridade, seja aqueles que são seus depositários* (ROUSSEAU, 1962, p. 222, *OC III, PCC*, p. 939, destaque nosso).

Em uma crítica que poderia se encaixar no debate contemporâneo, Rousseau acusa exatamente o que vemos hoje: a autoridade – o mandato político – é vendida aos interesses dos ricos. Os deputados vendem-se para os ricos, com o intuito de também enriquecerem, enquanto os ricos compram pessoas com poder político para que ajam de acordo com seus interesses – o que ocorre com maior frequência –, ou compram a própria autoridade. Ainda assim, o sistema representativo é visto como a melhor alternativa para a contemporaneidade e um dos argumentos a seu favor foi defendido, ainda no século XVIII, pelo Abade de Sieyès: a política é submetida à divisão do trabalho devido à existência de um sistema econômico que não permite que os cidadãos tenham tempo para se dedicarem a ela.

Sieyès é um dos mais relevantes nomes quando pensamos nos teóricos da representação política, e um dos principais pontos levantados por ele em defesa da representação fundamenta-se no sistema econômico ascendente no século XVIII e na divisão do trabalho. Sieyès compreende que o sistema representativo é mais adequado para uma sociedade que se ocupa cada vez mais com as atividades de produção e de troca. De acordo com ele, quanto mais as sociedades avançam em produção e comércio, mais as atividades políticas devem ser

desempenhadas por pessoas especializadas (Cf. SIEYÈS, 2003, p. 48). Por isso, o melhor a fazer é eleger pessoas capacitadas para a tarefa política, deixando os outros indivíduos livres para desempenharem outras funções na sociedade. Para ele, portanto, a representação acompanha o processo de divisão social do trabalho e o progresso da sociedade.

Rousseau dificilmente aceitaria esse argumento. Para ele, a política jamais poderia converter-se em um ofício que exclua os cidadãos do processo legislativo. A liberdade só existe quando o povo se ocupa da política, ou seja, quando o povo participa ativamente da criação das leis. A partir do momento em que a soberania se transforma em um ofício de trabalho como qualquer outro, a maior parte dos cidadãos estará excluída desses espaços. Como já dissemos, Rousseau admite a existência de deputados, mas o povo não deve ser destituído do poder de legislar. Afinal, isso equivale à perda da liberdade. A partir do momento em que legislar se converte numa profissão e os cidadãos contentam-se em eleger representantes que agirão politicamente em seu lugar, o processo de corrupção já está instaurado. A absorção pelas tarefas produtivas ou privadas é um problema apontado pelo nosso filósofo como uma das causas da corrupção da república, pois enfraquece o poder soberano, propiciando espaço favorável para a usurpação do poder, ao mesmo tempo que priva os cidadãos da própria liberdade, “pois querer vos livrar totalmente dele [do cuidado público] é querer deixar de ser livre” (ROUSSEAU, 2006, p. 426, *OC III, LEM*, p. 881).

Para que a saúde do corpo político se mantenha, é fundamental que o povo não se exima das responsabilidades que deve manter com as questões públicas do Estado. Designar representantes, para Rousseau, é justamente tornar-se alheio à república, o que caracteriza um passo importante para o processo de corrupção.

É claro que Rousseau compreende as dificuldades para conciliar o trabalho produtivo e outras atividades com a política. Esse é, inclusive, um dos pontos que torna a democracia menos factível: ele entende que é pouco exequível que todo o povo permaneça sempre em assembleia (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 84, *OC III, CS*, p. 404), ocupando-se tanto da tarefa de legislar, quanto da incumbência de governar. Além disso, como já dissemos, ele considera que a democracia é dificilmente praticável, pois requer dos homens qualidades raras e condições específicas, que talvez não sejam viáveis. Desse modo, para Rousseau, a melhor forma de governo possível⁹⁷ é a *aristocracia eletiva*. A palavra “aristocracia” é utilizada por Rousseau,

⁹⁷ Sabemos que ele diz que a democracia é mais conveniente para os estados pequenos, a aristocracia para os médios e a monarquia para os grandes. A aristocracia, no entanto, é a que menos recebe críticas devastadoras do autor, e é reafirmada como a melhor forma de governo, mesmo quando ele examina a pequena República de Genebra em “Cartas escritas da montanha”.

frequentemente, no sentido de “governo de poucos”, mas ele também a adota, no capítulo V do livro III do *Contrato*, o sentido etimológico, ou seja, de “governo dos melhores”, afirmando, assim como os federalistas, que é melhor que “os mais doutos governem a multidão”. Mas ele acrescenta, na mesma frase, um adendo necessário: “quando se tem certeza de que o fazem visando o benefício dela e não o seu” (ROUSSEAU, 1987, p. 87, *OC III, CS*, p. 407) – algo que Rousseau dificilmente acreditaria ser possível. Afinal, nosso filósofo recorrentemente enfatiza a necessidade de que o soberano permaneça sempre unido e fortalecido para que não ceda às investidas do governo em suas tentativas de usurpá-lo⁹⁸.

Contudo, nosso entendimento de que Rousseau mostra preferência pela aristocracia eletiva como forma de governo não é um ponto totalmente pacífico. Lucas Mello Carvalho Ribeiro defende, no artigo “*Rousseau e a democracia*”, que o filósofo não é exatamente favorável à representação, mesmo quando se trata do poder executivo. Após analisar cuidadosamente as dificuldades apontadas pelo genebrino no regime democrático, concluindo que Rousseau consideraria a democracia como a melhor forma de administração “caso as muitas condições” necessárias (RIBEIRO, 2021, p. 74) fossem propícias, Carvalho Ribeiro analisa que a representação política⁹⁹ é sempre nefasta para o genebrino, mesmo no poder executivo, por estabelecer uma separação insuperável entre representante e representado de modo a criar e favorecer espaço para a “absolutização” (Cf. *Ibid.*, p. 74) do poder e, conseqüentemente, impulsionar os abusos por parte dos governantes. Ou seja, o pesquisador interpreta as tentativas de usurpação do soberano por parte do governo como uma consequência direta da representação no poder executivo.

O problema que se coloca é que, se Rousseau considera a democracia como uma forma de governo que exige condições frequentemente inalcançáveis e se a representação traz nela mesma um obstáculo incontornável, temos um impasse. Lucas Mello entende que esse impasse é justamente a causa da inevitabilidade da corrupção da república. Ele coloca, pois, a mesma questão que enfrentamos aqui – a respeito da degradação e da morte do corpo político e da usurpação do soberano pelo governo –, mas em termos ligeiramente distintos quando escolhe centralizar o papel da representação no poder executivo como um fator primordial para a ruína da república. Mas antes de abordarmos nossa única divergência interpretativa, exporemos

⁹⁸ A questão do conflito entre governo e soberano será mais bem trabalhada na terceira seção deste capítulo.

⁹⁹ Lucas Mello de Carvalho Ribeiro parece equiparar a democracia a um governo sem representação. Isso encontra respaldo na obra do filósofo, quando ele a firma que a democracia seria um “governo sem governo” e quando, ao defender a existência da representação no poder executivo, o autor coloca a possibilidade de representação como oposta à democracia. Assim, não nos opomos à leitura de Lucas Mello neste caso, que, aliás, possui, a esse respeito, a mesma interpretação de outros importantes estudiosos de Rousseau, como Salinas Fortes e Robert Derathé.

algumas das muitas convergências: Carvalho Ribeiro, a partir de uma leitura ampla e cuidadosa da obra do genebrino, revela orientações precisas para prolongar a vida do corpo político, tais como a limitação do tempo de permanência dos representantes em seus cargos, a necessidade de alternância de poder para que seja inibida a instalação de facções que propiciem a usurpação do poder, ou um desvio para interesses particulares; a instauração de pequenos conselhos executivos em diferentes locais do Estado, pois tal descentralização também dificulta a imposição de demandas particulares ao corpo político e, por fim, a regularidade das assembleias, que devem ser garantidas e regulamentadas por leis, de modo que o soberano contenha o governo e não o deixe fortalecer-se em demasia (Cf. RIBEIRO, 2021, pp. 77 – 79).

Todos esses preceitos são retirados por Carvalho Ribeiro diretamente dos textos de Rousseau, mais especificamente de *Considerações sobre o governo da Polônia*, *Polissinodia do abade de Saint Pierre*, *Projeto de constituição para Córsega* e do próprio *Contrato social*. O autor mostra, assim, uma leitura rigorosa e acurada dos textos do genebrino. No entanto, a interpretação da corrupção a partir da centralidade da representação no poder executivo parece-nos externa à obra do filósofo, sem verdadeiro lastro nos textos de Rousseau. Segundo Lucas Mello, Rousseau apresenta “uma desconfiança acerca do processo de representação em geral. Haveria uma tendência inexorável de descolamento do representante em relação ao representado; uma propensão irrefreável de separação e, conseqüentemente, de absolutização daquele em relação a este” (*Ibid.*, p. 74). Em nosso entendimento, porém, não há elementos na obra de Rousseau para afirmar essa “desconfiança” absoluta com a representação no que tange ao poder executivo. Sem dúvidas, há, em Rousseau, sempre o risco da “absolutização do poder” – é exatamente isso que ocorre no processo de corrupção com a progressiva captura do poder soberano por parte do governo, o que pode levar à usurpação total desse poder. Isso, no entanto, é um problema da própria estrutura e organização política do Estado que Rousseau não busca superar. Uma prova disso é que a corrupção e o desvio do poder soberano podem ocorrer até mesmo na democracia. Rousseau considera, na verdade, que na democracia há um risco maior do que nos outros governos: o principal mal em uma república que se configura como aristocracia ou monarquia é o risco de que o governo usurpe o poder soberano. Nesses casos, há possibilidade de resistência do soberano contra esses ataques. No caso da democracia, não há propriamente usurpação – pois aqueles que legislam são os mesmos que governam –, mas sim um desvio do poder soberano. Ou seja, nesse caso, o próprio poder legislativo se corrompe. Para Rousseau, a democracia corrompida é irrecuperável:

Não será bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo

desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetos particulares. Nada mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos negócios públicos; o abuso da lei pelo Governo é mal menor do que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares. Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma (ROUSSEAU, 1987, p. 84, OC III, CS, p. 404, destaques nossos).

Quando os que legislam são os mesmos que governam, não há nenhum poder mediador entre eles e Rousseau não encontra uma solução para isso, pois se uma democracia¹⁰⁰ – que, para ele, é um “governo sem governo” (ROUSSEAU, 1987, p. 83, OC III, CS, p. 404) – pudesse de fato existir, isso significaria que o povo não precisa de governo: “Um povo que jamais abusasse do Governo, também não abusaria da independência; um povo, que sempre governasse bem, não teria necessidade de ser governado” (*Ibid.*, p. 84, OC, p. 404). Assim, percebemos que as tendências dos abusos do governo, bem como da usurpação ou do desvio do soberano, não são exclusivas de regimes que adotam a representação no poder executivo. Carvalho Ribeiro também percebe as dificuldades da democracia e as expõe minuciosamente em seu texto; o pesquisador foi um leitor atento e até mesmo menos econômico do que nós ao retratar todos os embaraços que a democracia traz. Ainda assim, ele arrisca que “se fosse exequível”, a democracia seria o “melhor regime” (RIBEIRO, 2021, p. 74) e que Rousseau faz ressalvas intransponíveis à representação no governo. Consideramos que o erro do pesquisador foi confundir uma tendência de corrupção, que é própria de toda a estrutura na qual a república se apoia, com a representação. Nossa divergência interpretativa reside no fato de ele atribuir à representação política problemas que, para nós, são concernentes ao próprio modelo que conta com um aparato estatal e que divide o poder em executivo e legislativo. Rousseau não busca superar esse impasse, pois tal impasse exigiria soluções que pensassem na sociedade para além do aparato estatal. O filósofo de Genebra propõe “legitimar a sociedade” sem romper com a noção do Estado, e o Estado sempre será constituído por forças opostas. Além disso, como dissemos, o filósofo afirma que a representação no poder executivo “pode e deve” acontecer (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 109, OC III, CS, p. 430). Não vemos, portanto, nenhum fundamento na obra do autor para afirmarmos, junto a Carvalho Ribeiro, que há uma reprovação da representação no poder executivo por parte de Rousseau. Lucas Mello utiliza Salinas Fortes

¹⁰⁰ Vale lembrar aqui que utilizamos “democracia” no sentido que o filósofo de Genebra utiliza: trata-se de um governo composto por todos os cidadãos, ou pela maioria dos cidadãos. O soberano, em uma república, *sempre* é constituído por todos os cidadãos, mesmo em uma aristocracia ou monarquia. É por isso que, como já vimos, o filósofo enfatiza: “Tomando-se o termo [democracia] no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1987, p. 84, OC III, CS, p. 404). Para Rousseau, nem mesmo Atenas era uma democracia.

como base para amparar sua afirmação de uma possível desaprovação de Rousseau ao governo representativo. Para Salinas, conforme pontua Ribeiro, a corrupção seria resultado de uma má representação (RIBEIRO, 2021, p. 75). No entanto, se admitíssemos isso, aceitaríamos, por consequência, que a democracia jamais se corrompe e, como vimos, Rousseau não respalda essa suposição. Ademais, não consideramos que a preferência que Rousseau mostra pela aristocracia seja “discreta”, como quer Lucas Mello (RIBEIRO, 2021, p. 72). Além de ser a forma de governo mais elogiada e menos depreciada por Rousseau no *Contrato social*, o filósofo também expressa a sua clara predileção nas *Cartas escritas da montanha*:

As diversas formas das quais o governo é suscetível se reduzem a três principais. Depois de tê-las comparado por suas vantagens e por seus inconvenientes, dou a preferência àquela que é intermediária entre os dois extremos e que leva o nome de aristocracia. *Deve-se lembrar que, aqui, a constituição do Estado e a do governo são duas coisas muito diferentes e que eu não as confundi. O melhor dos governos é o aristocrático: a pior das soberanias é a aristocrática* (ROUSSEAU, 2006, p. 322, OC III, LEM, p. 808).

Nesse trecho, temos reforçada a nossa compreensão acerca da obra do autor: a preferência pela forma de governo é a aristocracia eletiva, mas o soberano é sempre de todo o povo. Ou seja, ele prefere que o corpo de governantes seja pequeno, mas é imprescindível que a autoridade soberana permaneça sempre nas mãos de todos os cidadãos.

Rousseau, portanto, não rejeita a representação no governo, pois tal recusa significaria uma busca pela própria superação da estrutura do Estado, algo que Rousseau está longe de propor. Mas, como já dissemos, o repúdio à representação do poder legislativo é absoluto. A soberania é completamente *inalienável* e os cidadãos devem manter a consciência da importância de deterem o direito e o dever legislar e de cuidar da coisa pública. Alienar-se totalmente da vida política acarreta danos tanto para a saúde do corpo político, quanto para as próprias vidas dos cidadãos. Afinal, ao se despojarem desse direito e dever – do poder legislativo –, os cidadãos abdicam de seu mais precioso bem, que é a liberdade. Além disso, afastar-se do espaço público é afastar-se da própria sociedade. Isso representa um afrouxamento dos laços dos cidadãos com a república e com seus concidadãos, o que traz males para os indivíduos que vivem em sociedade. Quanto mais eles se afastam da política, mais eles se atomizam e se isolam, sentindo-se menos pertencentes a uma sociedade de fato. Esse afastamento e a divisão do trabalho transposta para o campo político resultam em um alheamento dos cidadãos em relação à sociedade da qual fazem parte. É exatamente isso que examinaremos na próxima seção.

3.2 O afastamento da vida pública II: a dissolução dos laços sociais e a atomização

Conforme Bronislaw Baczko explica em seu livro, “*Rousseau: Solitude et Communauté*”, a verdadeira sociedade almejada por Rousseau é aquela na qual “o indivíduo se sente ligado por um sentimento íntimo de solidariedade. A cidade não pode ser para o cidadão um meio que lhe permita atingir os seus fins individuais, e não se reduz a uma soma de seres atomizados (...)” (BACZKO, 1974, p. 314, tradução nossa¹⁰¹). Enquanto Hobbes considera que o Estado existe para assegurar a paz, de modo que cada um se ocupe com aquilo que desejar sem que sua vida e sua propriedade estejam frequentemente ameaçadas, para Rousseau, a sociedade política não deve reduzir-se a isso. Isso porque a liberdade só pode existir na sociedade civil se o povo for o soberano e se as leis expressarem a vontade geral. A sociedade, portanto, de forma alguma é um meio para atingir um fim, afinal, a liberdade só pode existir em sociedade se os cidadãos de fato se dedicam a ela. Ora, se a sociedade é atomizada – ou seja, se cada indivíduo se deixa absorver por seus próprios fins individuais e imediatos, desconectados da coletividade –, ainda que haja uma vontade geral, ela não é identificada pelos cidadãos. Os cidadãos, em uma sociedade atomizada, não compreendem em que medida seus próprios interesses se ligam aos interesses dos demais. Em uma sociedade verdadeira, por outro lado, a associação é estabelecida com base nesse interesse comum, e ela só se mantém na medida em que os laços permanecem estreitos de modo que cada indivíduo não perca de vista quais são os vínculos que o conectam à sociedade. Quando esses interesses em comum estão claros, os cidadãos são capazes de legislar de acordo com a vontade geral e, portanto, permanecem livres.

Voltando a Baczko, o filósofo polonês percebe justamente que “o ideal de sociedade harmoniosa” para Rousseau se opõe à “atomização da sociedade” (Cf. BACZKO, 1974, p. 341). Isso porque quando a sociedade se atomiza, já não é mais possível identificar o interesse comum. Consequentemente, o soberano será disputado por grupos que buscam impor interesses privados e os cidadãos, atomizados, não serão capazes de perceber que aquilo que se coloca não é a vontade geral. Com isso, perde-se a liberdade, pois as leis deixam de ser expressões da vontade geral para serem expressões de vontades particulares. Nesse sentido, os cidadãos deixam de ser livres, pois a obediência às leis que não são a *vontade geral* é escravidão. Tal

¹⁰¹ « (...) l'individu se sent lié par un sentiment intime de solidarité. La Cité ne peut pas être pour le citoyen un moyen lui permettant d'atteindre ses fins individuelles, et n'est pas réductible à une somme d'êtres atomisés (...) »

submissão às vontades particulares de grupos específicos, em detrimento do interesse comum da sociedade, equivale, pois, a uma espécie de servidão.

Ora, quando os cidadãos não se percebem como membros de uma sociedade, quando já não são mais propriamente uma *associação*, mas sim uma mera agregação de indivíduos vivendo no mesmo Estado e sob as mesmas leis, a República está próxima da ruína. Isso porque ao não se entender como membro de uma sociedade, o indivíduo deixa de preocupar-se com o bem público comum a essa associação. Na verdade, ele sequer será capaz de identificar esse bem comum, voltando-se apenas às suas próprias necessidades individuais imediatas e agindo contra aquilo que concerne ao coletivo e social. Na *Carta a d'Alembert*, ao criticar a peça “*O Misanthropo*” de Molière, Rousseau nos oferece uma imagem anedótica que pode nos ajudar a pensar a respeito do sentimento de não pertencimento a uma sociedade ou, ao menos, a compreender a percepção daqueles indivíduos que consideram que não devem nada a ela:

De fato, observo que essas pessoas, tão tranquilas quanto às injustiças públicas, são sempre as que fazem mais estardalhaço diante do menor mal que se lhes faça, e só conservam sua filosofia enquanto não precisam dela para seu próprio proveito. Elas se parecem com aquele irlandês que não queria sair da cama, embora a casa estivesse pegando fogo. A casa está queimando, gritavam-lhe. “Que me importa?”, respondia ele, “eu sou só o inquilino”. Por fim, o fogo chegou até onde ele estava. Imediatamente ele pula, corre, grita, agita-se; começa a compreender que às vezes devemos interessar-nos pela casa onde moramos, ainda que ela não nos pertença (ROUSSEAU, 1993, pp. 70-71, *OC V, LA*, pp. 38-39)

O irlandês da anedota não se importa que a casa em que ele mora esteja em chamas, embora ele esteja nela, pelo simples fato de que ele não é o *dono* da casa. Ou seja, ele julga que a casa não lhe pertence e, portanto, crê que não lhe deve cuidados. O problema é que o mal que atinge essa casa também afeta o morador, independente de ele ser apenas o inquilino. Ao negligenciar a casa na qual ele mora, o irlandês negligencia, portanto, a si mesmo, ainda que ele não tenha consciência disso. A casa está pegando fogo e o morador ignora o incêndio à medida que ele não é diretamente queimado. O fogo só passa a ser uma ameaça ao morador quando o perigo à sua vida torna-se absolutamente evidente.

Isso também ocorre em uma sociedade: mesmo que o indivíduo não se compreenda como parte dela, mesmo que ele acredite que ela não lhe pertence e que, portanto, ele não lhe deve nada, o mal que possa atingi-la também o atingirá, ainda que ele leve tempo para percebê-lo. Uma república corrompida, portanto, não é meramente um mal abstrato incapaz de afetar a materialidade da vida dos indivíduos. Os males que afetam a república estão diretamente relacionados e interligados aos membros que a compõem, e para que a sociedade permaneça

saudável é essencial que cada um se comprometa com ela, percebendo-se como parte desse corpo político.

O descaso com a república é, em última instância, o descaso consigo próprio. Porém, em uma sociedade na qual os sujeitos não se percebem como membros dessa coletividade, eles também são incapazes de conceber os efeitos de seus próprios atos no corpo político, assim como ignoram a importância de uma integração concreta na vida política. A falta de percepção de si mesmo como pertencente a uma sociedade conduz ao descaso com a coisa pública e esse descaso retorna como um mal que afeta o próprio indivíduo, mesmo que ele não consiga identificar essa conexão.

Rousseau, ao início da citação selecionada acima, menciona as pessoas que não se preocupam com as “injustiças públicas”, mas se manifestam contra qualquer mal que lhes aflija imediata e individualmente. Nesse trecho, ele busca comparar essas pessoas ao irlandês da anedota: elas são indiferentes ao todo, ou seja, à sociedade política, mas se preocupam com o próprio bem individual, sem perceberem as relações existentes entre ambas as esferas. O problema que se coloca, portanto, é essa indiferença em relação às questões sociais e coletivas que derivam, aparentemente, de uma falta de pertencimento a essa coletividade.

Uma sociedade política corrompida é justamente uma sociedade na qual cada um, ainda que se preocupe com seu bem-estar, é incapaz de perceber que seu próprio bem está diretamente relacionado ao bem comum e social. Em uma sociedade corrompida, o indivíduo não se compreende como um cidadão que faz parte desse todo que é o corpo político. O desinteresse e o afastamento da esfera política ocorrem, pois, devido a esse descolamento aparente entre a esfera individual e particular e a esfera pública. Os cidadãos de uma república corrompida são incapazes de compreender que a preocupação com a política é, também, uma preocupação consigo mesmo.

Quando Rousseau critica as altas sociedades e as grandes capitais, é claro que ele não está referindo-se a uma república. Seu exemplo de sociedade corrompida é Paris e, portanto, há nela corrupção tanto em um nível macro, político, que se expressa pelo Antigo Regime, quanto nas relações intersubjetivas que ocorrem nos salões. Mas há ainda um outro aspecto que cabe ser mencionado: o ordenamento político do Antigo Regime não oferece a possibilidade da liberdade política, pois todos estão apartados, alienados das decisões. As leis nesse regime não são propriamente leis, mas paixões particulares que se apresentam sob o nome de “leis”. Ora, enquanto o estado político está estruturado de um modo excludente e a ação política é impossível, o que resta é o espaço privado. E o que há no espaço privado em uma sociedade vazia e desigual? Como é possível exercer a liberdade e de que forma os indivíduos podem

expressar-se e buscar o desenvolvimento das personalidades? O que se busca nos salões é justamente isso: a possibilidade de exercício da liberdade. Mas em uma sociedade corrompida, essa busca ocorre de forma também deturpada, por meio da falsa erudição, pelas “artes perniciosas” e pelo luxo. Para Rousseau, há nesses salões uma busca por distinguir-se e destacar-se, ao mesmo tempo que todos caem em uma “trompeuse uniformité”. Essa uniformidade se dá porque o lugar para o desenvolvimento dessa distinção é vazio e empobrecido – ao mesmo tempo que o luxo é utilizado como uma forma de ocupar esse vazio das relações obscuras.

Cabe destacar que, ao mesmo tempo em que os salões e a vida privada podem ser compreendidos como um refúgio, esses espaços refletem a estrutura política. É possível dizer que há uma relação entre a corrupção apontada nessa esfera social mais “particular” – ou daquilo que Habermas chamou de “esfera pública burguesa” –, e o ordenamento político. No *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que as distinções políticas levam às distinções civis (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 81, *OC III, DI*, p. 188) e, desse modo, podemos compreender que a desigualdade e a corrupção vistas nos salões são, também, um reflexo da desigualdade maior, ou seja, da forma como está estabelecido o regime político.

Além da desigualdade e da opulência marcadas claramente em Paris – tanto pelo sistema político, quanto pela alta sociedade –, há algo nitidamente comum tanto na esfera política quanto nos círculos criticados por Rousseau: as paixões perniciosas que afastam os indivíduos uns dos outros e a falta de ligação social. As preocupações egoístas e a vontade de distinguir-se estão acima de qualquer consideração pelas questões coletivas, que sequer são percebidas. Como diz o personagem Saint-Preux de *Nova Heloísa*, o que se aprende nos grandes salões não é a deleitar-se com aquilo que há de bom nas relações sociais, assim como não há estreitamento de laços, tampouco essas pessoas se conhecem verdadeiramente bem (Cf. ROUSSEAU, p. 212, *OC II, LNH*, pp. 233-234). O que se faz nesses ambientes é ostentar vaidosamente a própria erudição e defender aquilo em que sequer se acredita, ou seja, aprende-se a mostrar-se e a *aparecer* a partir de uma falsa aparência. A interação social não ocorre de forma transparente, mas por intermédio das máscaras. E se as relações não são transparentes, não há formação de verdadeiros vínculos sociais. Quando o que importa é a aparência, e quando se vive a serviço da vaidade e da competição, o “furor por se distinguir” também se baseia nessa vida voltada para ser visto, e pela disputa e competição.

Criticar, portanto, uma vida voltada exclusivamente para interesses particulares, para os salões da alta sociedade e para as artes que servem à erudição como alimento para a vaidade, não é o mesmo que criticar a individualidade das pessoas. Pelo contrário, nas sociedades

corrompidas, essa vontade de distinguir-se acaba por transformar todos em iguais: são iguais “porque nada são” (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 84, *OC III, DI*, p. 191). Rousseau não é contra o desenvolvimento da personalidade, da autenticidade e da autonomia; pelo contrário, como mostra Baczkó, Rousseau é um verdadeiro defensor da autonomia¹⁰² (Cf. BACZKO, 1974, p. 234, p. 346), além de a autenticidade aparecer, segundo o polonês, sempre como oposta à aparência (Cf. BACZKO, 1974, p. 19). Ora, o que fere a personalidade e a autonomia é justamente uma vida pautada no que está fora, mas não naquele “fora” que é a coletividade e a ordem política e social. É o “fora de si” que significa não compreender a si mesmo e, ao mesmo tempo, não perceber o seu próprio entorno. Afinal, acreditamos ser possível conjecturar que se todos conhecessem de fato suas próprias necessidades e se pudessem se perceber como interligados aos demais, seriam capazes de conceber a conexão de seu próprio bem com o bem comum e social. Do mesmo modo, se as relações fossem honestas e transparentes, haveria uma maior sensação de pertencimento e de união, oposta à competição motivada pela vaidade, bem como contrária à ganância, à opulência e ao luxo.

Na Paris do século XVIII há, de um lado, uma minoria que vive para esse luxo e, de outro, uma multidão de miseráveis. Essa multidão Rousseau conhece pouco, mas ela é constituída, por exemplo, em parte por aqueles trabalhadores que ele menciona na nota “I”/“IX” do *Segundo Discurso*, conforme comentamos no primeiro capítulo desta tese: pessoas aviltadas para satisfazerem a opulência de uma minoria (Cf. ROUSSEAU, 1988, p. 98). É também a mesma que ele afirma, no *Contrato social*, ser dividida como manadas de gados entre os chefes de Estados que as guardam para devorá-las (ROUSSEAU, 1987, p. 24, *OC III, CS*, p. 353). São pessoas completamente apartadas de qualquer possibilidade de ação, seja política, artística ou intelectual. Já os frequentadores dos salões, ainda que não possuam poder político direto, exercem influência artística e intelectual na alta classe e mesmo na nobreza. É contra eles que Rousseau se revolta no *Primeiro Discurso* e na *Nova Heloísa*. Podemos dizer que eles fizeram uma escolha: a escolha de viver pelas aparências, de bajular os poderosos, de ostentar a própria erudição. Escolheram, antes, seu próprio bem-estar imediato e individual, valeram-se dos benefícios de sua influência para viverem na opulência.

Os frequentadores dos salões se tornam o principal alvo de Rousseau. São eles que oscilam ora como amigos, ora inimigos, são eles que Rousseau considera seus perseguidores e dos quais se vê completamente afastado ao escrever os *Devaneios*. Foi ao observá-los que

¹⁰² Isso está muito claro em *Emílio*: o princípio da educação rousseauiana em seu tratado sobre a educação é justamente conferir autonomia ao sujeito, de modo que ele aprenda de maneira ativa, que construa seu próprio conhecimento e que saiba exercer seu próprio juízo moral e mesmo religioso.

Rousseau percebeu a ausência de laços sociais entre os indivíduos, a inexistência de relações honestas e mesmo a falta de pertencimento a uma sociedade política. Mas, afinal, o sistema político em Paris ainda é o do Antigo Regime e não há como sentir-se pertencente à sociedade em um nível macro. Como o próprio genebrino afirma no *Emílio*: não é possível haver cidadão onde não há pátria, e a França está longe de se aproximar de uma pátria. Se não existe espaço público e político, se é impossível a ação política, é compreensível que haja um refúgio nesses espaços restritos dos salões. Mas, como Rousseau observa e acusa, esses espaços também estão tomados pela corrupção. Ao mesmo tempo que há um sistema político que oblitera o povo, esses lugares de refúgio estão longe de se apresentarem como locais nos quais é possível deleitar-se com o que existe de melhor no convívio social. Além de essas relações serem permeadas pela inveja, pela disputa e pelas aparências, Rousseau aponta a opulência, a hipocrisia e o desprezo.

Em seus *Devaneios*, na *Nona Caminhada*, o filósofo comenta a respeito de uma situação presenciada por ele quando estava com seus amigos ricos e intelectuais em Montmorency: depois do jantar, todos foram a uma feira onde eram vendidos *pains d'épice*¹⁰³, quando um dos jovens do grupo teve a ideia de comprar esses doces para jogar para as pessoas que, famintas, amontoavam-se com o intuito de pegá-los. Rousseau, ainda que tenha participado inicialmente da brincadeira, mostra desconforto ao perceber o que de fato significava aquilo: um prazer que “a opulência faz nascer, e que são quando muito, prazeres de zombaria” e “gerados pelo desprezo” (ROUSSEAU, 2017, p. 119, *OC I, RPS*, p. 1093). Como era possível que seu grupo sentisse prazer “em ver manadas de homens aviltados pela miséria amontoarem-se, sufocarem-se, estropiarem-se brutalmente para disputar avidamente alguns pedaços (...) espezinhadados e cobertos de lama?” (*Ibid.*, p. 119, *OC I, RPS*, p. 1093). Esse episódio mostra um descolamento total desses ricos e intelectuais em relação à realidade do país do qual fazem parte. Quando pensamos em uma realidade como essa, parece-nos difícil imaginar em que consistiria o “interesse comum” ou a “vontade geral” que unifica essa sociedade política. Uma sociedade na qual parte da população se vê não apenas apartada da comunidade, como nutre verdadeiro desprezo por seus compatriotas. Rousseau, portanto, percebe ao mesmo tempo uma corrupção em um nível geral, do Estado, mas também a corrupção das relações intersubjetivas. As pessoas dos salões mostram tanto não saberem apreciar o bom convívio entre seus pares, quanto um

¹⁰³ Trata-se de uma espécie de bolo (embora também possa ser feito em formato de biscoitos) francês, feito com farinha, mele especiarias. A tradução literal seria “pães de especiaria” e Laurent de Saes traduz por “pães de mel”, pois a massa é parecida com a dos pães de mel brasileiros, além de a iguaria francesa ser frequentemente traduzida assim no Brasil. No entanto, o doce é muito diferente dos pães de mel brasileiros e, por isso, decidimos manter o nome em francês, com o intuito de deixarmos a imagem que Rousseau nos oferece em seu relato mais fidedigna.

completo descolamento com a sociedade em geral. Não há nenhuma ligação que conecte aquele grupo à multidão que coabita no mesmo território.

É a observação dessa realidade que faz Rousseau escrever os dois *Discursos*, o *Contrato social* e o *Emílio*. Ele quer mostrar as desigualdades, a escravidão e a corrupção à sua volta, mas também quer pensar em outros modos de vida, em outras formas de organização social e política. No Livro I, capítulo VI do *Manuscrito de Genebra*, primeiro esboço do *Contrato social*, Rousseau afirma que o interesse comum é o objeto da associação. Para que haja sociedade é necessário, portanto, que exista um interesse comum que una os associados. Ao pensar nas instituições da república, Rousseau reforça a necessidade da existência e, principalmente, da identificação desse interesse comum e da manutenção do liame social.

Como dissemos, Paris não é uma república, mas esse retrato da corrupção da sociedade parisiense pode mostrar-nos o que ocorre no processo de corrupção da república. Se para que o corpo político seja saudável é essencial que os cidadãos participem ativamente do processo político e que sintam-se de fato conectados à pátria e aos seus concidadãos, podemos analisar que a corrupção da república ocorre, ou ao menos se aprofunda, justamente porque há um afastamento desses espaços políticos, bem como a dissolução dos laços sociais tanto dos cidadãos entre si, quanto com a sociedade política em geral. Como consequência dessa dissolução, já não é possível identificar a *vontade geral*.

Um dos principais autores que pode nos ajudar a compreender esse processo é o já citado Bronislaw Baczko. Isso porque o autor foi, provavelmente, o principal pesquisador da obra de Rousseau a tratar do tema da alienação, das relações sociais enfraquecidas, da falta de pertencimento à sociedade, da oposição entre aparência e autenticidade e, enfim, da sociedade atomizada na obra do genebrino.

A respeito da palavra “atomização”, cabe esclarecermos que embora Rousseau não a utilize em seus textos, ela é usada por Baczko para referir-se a essa sociedade cujos membros já não possuem ligação entre si e na qual cada um se volta para seus próprios interesses privados e individuais. A palavra “atomização” ou a expressão “sociedade atomizada” nos oferecem algo que outras palavras e expressões são incapazes de exprimir, pois denotam simultaneamente o afastamento dos cidadãos dos espaços políticos e das preocupações comuns e coletivas, bem como a individualização de interesses desses cidadãos e sua absorção pela vida mais imediata, especialmente por questões da ordem reprodutiva e produtiva da vida. O termo “atomização”, portanto, é capaz de expressar tanto o afastamento dos cidadãos da vida política quanto o afrouxamento – ou mesmo a inexistência – do liame social.

O primeiro ponto examinado por Baczko em seu livro é o da alienação. Alienação, como Baczko explica, e conforme aparece explicitamente no *Contrato social* (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 26, OC III, CS, p. 355), tem, em Rousseau, o sentido etimológico de dar-se ou vender-se. Possui, portanto, o significado de “alhear-se”, de tornar-se “alheio” a alguma coisa. Para Baczko, a alienação é um tema primordial para Rousseau pois o autor trata, ao mesmo tempo, da alienação de si mesmo – o homem que vive “fora de si” –, e do quanto essa alienação em relação a si está diretamente imbricada à alienação em um nível social. É por estarem “fora de si”, por viverem puramente na dimensão da “aparência”, que os indivíduos são incapazes de se comunicarem e de estabelecerem relações sociais verdadeiras.

A única alienação possível para Rousseau é aquela que ocorre no *Contrato social*, na qual cada indivíduo se dá para uma comunidade que de fato expressa as suas próprias vontades – enquanto *vontade geral* –, e que oferece a liberdade política para todos os cidadãos. Essa “alienação” à sociedade do *Contrato* é, portanto, oposta à alienação política e à alienação de si. Somente pode dar-se à sociedade aquele que tem posse de si mesmo, e apenas podemos dizer que não é alienado – no sentido de alheio a si mesmo ou alheio à sociedade – quem de fato participa das decisões políticas. Afinal, a *vontade geral* não pode ser alienada, pois deve partir diretamente do próprio corpo político, dos próprios cidadãos: ela é intransferível e irrepresentável. Quando cada pessoa vota em uma lei, ela confirma que aquela é a sua própria vontade. Mas mais do que isso: somente aqueles que de fato estão próximos da política são verdadeiramente capazes de votar bem em uma lei, pois é apenas quem não se descolou do espaço político e se mantém interessado pela coisa pública, que se encontra apto a compreender quais são as questões que concernem à república e, conseqüentemente, pode perceber de que modo aqueles problemas afetarão a si mesmo enquanto indivíduo. No *Contrato social*, o indivíduo não se aliena de si mesmo, pelo contrário: ele apenas será livre se tiver domínio de si e das questões que dizem respeito à comunidade.

Como dissemos, ao pensar na boa república, Rousseau considera que é essencial que ela seja fundada com base em um interesse comum – pois é somente a partir desse interesse que pode existir propriamente uma associação –, e que cada um se comprometa ao mesmo tempo a ser soberano e súdito, ou seja, a legislar e a obedecer às leis. Esse pacto cria verdadeiramente um laço que une os cidadãos à república: é, afinal, necessário que cada cidadão conheça de fato quais são as questões que concernem à sociedade para que possa legislar. Não é suficiente, portanto, que os cidadãos simplesmente ratifiquem as leis. É fundamental que eles se mantenham próximos dos espaços políticos e das questões que dizem respeito à sociedade, de forma que sua própria liberdade seja mantida. Isso porque a liberdade só existe na república

quando as leis são expressões da *vontade geral*, mas para que os cidadãos saibam identificar a *vontade geral*, a conexão com a república deve imprescindivelmente ser mantida. Se interpretamos a *vontade geral* como aquela vontade do cidadão que corresponde aos interesses da república, entendemos que é improvável que um indivíduo que não se sente parte dessa sociedade política, que não conhece quais são as questões relativas ao corpo político, que não se preocupa, enfim, com a comunidade, seja capaz de identificar a *vontade geral*.

Um indivíduo alheio à república é como aquele irlandês da anedota mencionada no início desta seção: incapaz de perceber que, se a casa está em chamas, ele também poderá queimar-se. Desse modo, ele não se preocupará em saber como é possível evitar o incêndio, não terá nenhum interesse pela manutenção dessa casa. Ele pensará, antes, que a responsabilidade por evitar ou mesmo apagar o fogo, que em breve o atingirá, não é sua. Analogamente, podemos dizer que é isso que ocorre em uma sociedade atomizada: os indivíduos não se sentem responsáveis pelo bem-estar da comunidade como um todo. Em uma república saudável, ao contrário, é fundamental que os cidadãos estejam de fato comprometidos com ela. Mas essa ligação não ocorre apenas de forma direta com o corpo político. Na verdade, um dos principais elementos para a manutenção desse vínculo dos cidadãos com a república são as relações sociais que eles estabelecem entre si.

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, ao destacar os “bons legisladores” que existiram na história, Rousseau explica que eles “procuraram liames que ligassem os cidadãos à pátria e uns aos outros” (ROUSSEAU, 1962, p. 271, OC III, CGP, p. 958, destaque nosso). Quando isso não existe, por outro lado, haverá cada vez mais espaços “para estabelecer ligações secretas, para procurar os prazeres que separam e cada vez mais isolam os homens e enfraquecem os corações” (*Ibid*, p. 271, OC, p. 958). Destacamos aqui que as boas instituições ligam os cidadãos “uns aos outros”, ou seja, essa conexão não ocorre apenas diretamente com a pátria: as relações interpessoais também devem ser estabelecidas e estreitadas. Em nosso entendimento, é essa ligação que confere uma maior materialidade para a conexão dos cidadãos com a sociedade. A “república” é uma categoria abstrata e, por isso, é mais difícil se ligar diretamente a ela. Mas quando nos conectamos com os membros dessa república, conseguimos compreender com maior facilidade que somos parte de uma sociedade.

Ainda nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, mais especificamente no capítulo IV, Rousseau defende que as instituições de ensino devem ser esse espaço para fortalecer as relações. Ele sustenta também que, mesmo que os pais de algumas crianças optem por oferecerem uma educação doméstica, os jogos e as brincadeiras devem ser feitos em comum nessas instituições, pois é pelos jogos que se fortalecem as relações:

Sua instrução pode ser doméstica e particular, mas seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos, pois não se trata aqui somente de ocupá-los, de dar-lhes uma constituição robusta, de torná-los ágeis e bem-feitos, mas, sim, de acostumá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, à concorrência¹⁰⁴, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública (ROUSSEAU, 1962, p. 279, *OC III*, CGP, p. 968).

Igualdade e fraternidade são essenciais em uma república na qual os cidadãos de fato se percebem como membros de uma comunidade e se enxergam de maneira cooperativa e coordenada. Mas há ainda um outro ponto digno de nota: a importância do desejo pela aprovação pública. Aqui, a busca pela estima do outro não deve ser rechaçada. Pelo contrário, essa vontade é desejável quando bem direcionada. Em uma sociedade corrompida, busca-se o olhar do outro por vaidade, e aquele que o faz, acredita que a conquista desse olhar será alcançada por meio da ostentação de uma falsa aparência, pelo luxo e pela erudição. Na república bem constituída, por outro lado, essa busca pela estima do outro tem um sentido diverso e uma outra utilidade: ao buscar a aprovação da comunidade, o cidadão cultivará bons hábitos. Em uma sociedade verdadeira, não é saudável que haja descaso com a opinião pública. Quando cada um crê que não deve nada àqueles que compõem a sociedade, isso significa que a pessoa já não se sente de fato membro dessa sociedade. A preocupação com aprovação dos demais pode ser considerado um indício de que a república está saudável, pois indica a existência de uma preocupação com a comunidade. Afinal, nós nos preocupamos com as opiniões daqueles que nos são caros, e a busca por sua admiração pode ser um estímulo para as boas ações. Além disso, quando existem laços fraternais entre os cidadãos, também há uma maior preocupação com o bem-estar dos demais e, portanto, cada um agirá pensando não apenas em si mesmo, mas no outro e na comunidade em geral. Em uma sociedade corrompida, os indivíduos não desejam verdadeiramente conquistar a admiração, mas ambicionam despertar a

¹⁰⁴“Concorrência”, no original em francês “concurrance”, tem o sentido de “confluência”, de agir em concerto, tanto em português, quanto em francês. Na verdade, a palavra em português foi originada justamente da palavra francesa que, por sua vez, tem origem latina, “concurrere” (concurrō), que possui como primeira acepção “correr junto”. Se consultarmos a palavra “concurrance” no “Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales”, encontraremos como primeira acepção: « Fait d’être ensemble, d’agir de concert, conjointement, à égalité dans la poursuite d’un même but ». É nesse sentido, portanto, que Rousseau utiliza a palavra: os jogos devem proporcionar justamente essa cooperação, esse agir em conjunto em vista de um objetivo comum, de forma a gerar uma maior união entre as crianças, futuras cidadãs da república. É claro que a palavra também possui o sentido de rivalidade e competição, mas considerando o contexto e a forma como a palavra “concourir” (e, principalmente, “concours”, participio de “concourir”) aparece em outros momentos da obra de Rousseau, além do registro feito pelo dicionário “Le Robert”, na versão eletrônica, do uso de “concourir” e “concurrance” no século XVII, estamos convictos de que o significado utilizado pelo autor aqui é o de agir em concerto.

inveja. A sensação de competição e de disputa permeia permanentemente as relações. Em uma boa república, pelo contrário, o cidadão quer ser, de fato, estimado e admirado.

Charles Taylor, que considera Rousseau como “um dos originadores do discurso do reconhecimento”, discute essa questão da estima pública no pensamento do filósofo. Ele mostra que Rousseau foi, até certo ponto, influenciado pelos estoicos que consideram que a preocupação com a opinião alheia deve ser completamente extirpada de nossas vidas. Para Taylor, embora o filósofo de Genebra possa corroborar essa concepção em alguns momentos de sua obra, ele percebe algo de positivo na busca pelo olhar e pela estima do outro:

(...) quando examinamos seus relatos de uma sociedade potencialmente boa, podemos ver que a estima ainda desempenha um papel nelas, que as pessoas vivem em larga medida sob o olhar público. Numa república que funciona, os cidadãos de fato se preocupam muito com o que os outros pensam (...) E por que é assim se a honra moderna é uma força tão negativa? A resposta parece ser a igualdade ou, mais exatamente, a reciprocidade equilibrada que está na base da igualdade. Poder-se-ia dizer (Rousseau não o disse) que, nesses contextos republicanos ideais, embora todos dependessem de todos, todos dependiam na mesma medida. Rousseau está alegando que a característica-chave desses eventos, jogos, festivais e recitações, características que faziam deles fontes de patriotismo e de virtude, era a total ausência de diferenciação ou distinção entre diferentes classes de cidadãos. Eles ocorriam ao ar livre, e envolviam todos. As pessoas eram tanto os espectadores como o espetáculo (TAYLOR, 2000, 255-256).

Para Taylor, a explicação dessa dupla perspectiva rousseauiana a respeito da estima pública e da preocupação com a opinião alheia se ancora na questão da igualdade. Em uma sociedade corrompida – e, portanto, desigual –, a competição causada pela busca do olhar do outro acentua a desigualdade. Em uma sociedade como essa, o mérito só pode ser obtido pela desqualificação do outro. Em uma república na qual existe igualdade e reciprocidade, por outro lado, essa busca pela estima também ocorre com igualdade e reciprocidade. Continua Taylor:

O argumento não expresso de Rousseau parece o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada retira de nossa dependência da união o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósito que a torna possível, assegura que, ao seguir a opinião, eu de modo algum me veja retirado de mim mesmo. Ainda estou “obedecendo a mim mesmo” como membro desse projeto comum ou vontade geral. Cuidar da estima nesse contexto é compatível com a liberdade e com a unidade social, dado que se trata de uma sociedade em que todos os virtuosos terão a mesma estima e pelas mesmas razões (corretas). Em contrapartida, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição; a glórias de uma pessoa tem de ser a vergonha de outra, ou ao menos a obscuridade desta outra. Nossa unidade de propósito vê-se abalada e, nesse contexto, tentar obter o favor de outro, que por hipótese tem metas distintas das minhas, tem de ser alienante. Paradoxalmente, a dependência do outro negativa se faz acompanhar a separação do isolamento; o tipo bom, que Rousseau de modo algum chama de dependência do outro, envolve a unidade de um projeto comum, e mesmo um *self comum* (TAYLOR, 2000, p. 257).

A leitura de Taylor é interessante, mas, embora ela examine o porquê de a busca pela estima do outro não ser rechaçada por Rousseau em uma república, ela não explica de fato o porquê de ela ser estimulada.

Ora, quando Rousseau critica o *amor-próprio* e as sociedades nas quais os indivíduos baseiam exageradamente suas vidas em opiniões alheias, vivendo “fora de si”, o filósofo mostra que o problema não é desejar a estima do outro, mas sim as paixões que essa busca desperta, como o orgulho, a vaidade e a inveja. Mais do que isso, o que podemos perceber é que paixões como a vaidade e a inveja não surgem de modo acidental. O que o filósofo mostra no *Primeiro Discurso*, em *A Nova Heloísa* e mesmo em *Emílio*, é que as sociedades se organizam de tal modo que os indivíduos buscam obter aquilo que despertará sua própria vaidade, por um lado, e a inveja alheia, por outro. Em uma sociedade corrompida, atomizada, permeada pela competição, sem laços sociais verdadeiros que liguem as pessoas umas às outras, o que se deseja não é a estima genuína do outro. O desejo que existe nesse tipo de sociedade é, na verdade, o de se destacar, de se sobrepor ao outro, o que conduz inevitavelmente a essas paixões.

Na república, por outro lado, a busca pela estima adquire sentido e propósito diversos: de fato os cidadãos que mantêm vínculos uns com os outros desejam ser *estimados* por seus concidadãos. A opinião do outro tem, na república, uma importância fundamental: em uma sociedade verdadeira, devemos nos importar com o que o outro pensa de nós, pois nossas atitudes irão de fato interferir na vida do outro. Quando deixamos de nos importar com a opinião do outro a respeito das nossas ações, quando o que o outro pensa deixa de ter relevância em nossas tomadas de decisão, nós nos sentimos, na verdade, alheios a esse outro. Ora, se quando agimos nós não nos importamos se teremos ou não a estima do outro, isso significa que esse outro perdeu a sua relevância para nós. Somente podemos ser indiferentes em relação àqueles que não nos importam. Se levamos isso a uma esfera maior, ou seja, se nos tornamos indiferentes à estima de toda e qualquer pessoa, conseqüentemente, tornamo-nos indiferentes em relação à própria sociedade. Afinal, a *sociedade*, em sua materialidade, constitui-se por cada um dos indivíduos que a compõe. É justamente por saber disso que Rousseau entende que para que os cidadãos se preocupem com a coisa pública, para que amem a pátria, eles devem perceber-se como parte dessa sociedade e, para isso, é preciso que cada um seja capaz de enxergar seus concidadãos como membros de uma associação da qual cada um faz parte e pela qual cada um é responsável. Ou seja, é preciso que os membros da sociedade criem vínculos de afeto e de união, e que de fato se enxerguem e se estimem uns aos outros.

É por isso que, como dissemos, Rousseau reforça a importância das instituições capazes de criar e de manter os laços sociais dos cidadãos entre si e com a república. Uma dessas

instituições, como vimos, é a educação pública que, conforme dissemos, deve estimular jogos e brincadeiras em comum para que sejam criados laços sociais desde a infância. Ora, é também nesses estabelecimentos de educação pública que as crianças aprenderão a “amar a pátria”, conhecendo a geografia e a história de seu país, criando com ele uma identidade. Com isso, Rousseau não busca despertar um ufanismo, mas sim um nacionalismo que faça com que cada um realmente se preocupe com a coisa pública e zele por ela. A intenção é que seja criado um vínculo, um sentimento de pertencimento, de modo que os cidadãos de fato se interessem pelas questões públicas. Embora a *vontade geral* seja lida frequentemente como um imperativo da razão, especialmente por leitores kantianos de Rousseau, o filósofo genebrino não subestima a importância das paixões na esfera política. A educação, os espetáculos e mesmo a religião civil buscam, de certa forma, convocar as paixões para essa esfera. Se pudéssemos contar simplesmente com a razão, não seria necessário estreitar os vínculos dos cidadãos uns com os outros, nem mesmo cultivar o amor pela pátria. O que Rousseau propõe é justamente que sejam despertados sentimentos de afeto em relação à república: “Uma criança, ao abrir os olhos, deve ver a pátria e até a morte não deverá senão vê-la. Todo verdadeiro republicano sugou com o leite materno o amor à pátria, isto é, às leis e à liberdade” (ROUSSEAU, 1962, p. 277, *OC III, CGP*, p. 966). Por compreender a força que as paixões possuem, Rousseau não poderia menosprezar o seu papel na república, o amor à pátria cumpre um papel essencial na saúde do corpo político.

Ora, sabemos que falar em “amor à pátria” e em nacionalismo hoje é algo que exige cuidado. Ele pode nos remeter às Grandes Guerras e a fenômenos como fascismo e nazismo. Mas precisamos ter clareza quanto a possíveis anacronismos ao atribuir à obra de Rousseau acontecimentos que ocorreram mais de cento e cinquenta anos após a publicação de seus textos. Sabemos que qualquer alusão ao nacionalismo hoje pode provocar resistência no leitor e mesmo na recepção da obra de nosso autor. Mas é importante elucidar que não é plausível extrairmos dos textos do filósofo elementos como a escolha de um inimigo comum para o estreitamento dos laços sociais e do amor à pátria, nem mesmo encontramos em seus textos fundamentação alguma à xenofobia. O nacionalismo rousseauiano não é criado a partir do preconceito e do ódio aos demais países e povos, mas sim pela identidade e pelo amor. O recurso aos sentimentos é necessário para a elaboração de sua teoria, pois ainda que a *vontade geral* tenha elementos racionais, e mesmo que seja necessário exercitar a razão para identificá-la, Rousseau mostra compreender que a confiança na razão é insuficiente para que a *vontade geral* prevaleça, e é por isso que ele mobiliza paixões como os afetos e laços fraternais dos cidadãos, a busca pela aprovação pública, e o amor à pátria.

Para isso, a educação é fundamental, mas há outras formas de criar esses vínculos entre os cidadãos e a conexão de todos com a república. No Capítulo II das *Considerações*, Rousseau menciona a utilização dos espetáculos para lembrar o povo dos seus antepassados e, no Capítulo III, Rousseau destaca a necessidade dos “divertimentos públicos” e “espetáculos ao ar livre” dos quais todo o povo deve participar. É preciso abolir ainda todos os elementos que distraiam e isolem os cidadãos, tudo que faz com que eles se esqueçam da pátria. Ora, é essencial que o povo se divirta, mas não com ocupações que os tiram e os alienam dos deveres que devem cumprir para com a república. Em uma sociedade corrompida, os divertimentos contribuem para a corrupção, promovendo paixões que separam e isolam os homens, incentivando a opulência e a busca pelo luxo. Nas *Considerações*, Rousseau também volta a criticar a desigualdade de riquezas e principalmente o luxo, como importantes fontes de corrupção, que contribuem para o desinteresse pela pátria e para a divisão dos homens, que competem entre si em busca de conquistar destaque pelas riquezas:

A imensa distância das fortunas que separa os senhores da pequena nobreza é um grande obstáculo às reformas necessárias para transformar o amor à pátria numa paixão dominante. Enquanto o luxo reinar entre os grandes, a cupidez reinará em todos os corações. O objeto de admiração pública será sempre o objeto dos desejos dos particulares e, se for preciso ser rico para brilhar, ser rico representará sempre a paixão dominante. Eis um forte instrumento de corrupção que se precisa enfraquecer o mais possível (ROUSSEAU, 1962, p.276, *OC III, CGP*, pp. 964-965).

Mas é preciso destacar que para extirpar o luxo, conforme Rousseau explica no último parágrafo do Capítulo III, as leis suntuárias não são o suficiente. É preciso extingui-lo dos “corações” mediante a inserção de “gostos mais nobres”. Os hábitos e os costumes, portanto, é que devem ser modificados, e a simplicidade a ser conquistada “é mais um fruto da educação do que da lei” (ROUSSEAU, 1962, 276, *OC III, CGP*, p. 966). É isso também que os espetáculos públicos buscam, mais especificamente as festas públicas.

Jacira de Freitas, no livro *“Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação”*, estuda o papel das festas para o estreitamento e a manutenção dos laços sociais na república. Como diz a pesquisadora, “a festa é a expressão do pertencimento pleno de cada indivíduo no interior da coletividade” (FREITAS, 2003, p. 49). Essas festas, assim como a educação, promovem a igualdade ao incentivar que todo o povo celebre junto, inibem o luxo e exaltam a simplicidade e, principalmente, estreitam os laços sociais. Conforme Freitas descreve:

A descrição da festa pública, evocada no final da *Carta a D'alembert*, revela os traços essenciais desse espetáculo republicano, que Rousseau prescreve aos povos: *ausência de ostentação, amor à pátria, liberdade*. Enquanto as relações entre homens, tal como aparecem retratadas na filosofia da história de Rousseau, baseiam-se antes na *atomização social e política*, no aumento incessante dos desejos e a busca de sua satisfação no luxo, na mediação dos signos, o modelo construído na descrição da festa supõe, ao contrário, a saída da “angustiante dimensão de alteridade” em que a sociedade nos introduz – para usar os termos de Vernes – e se traduz na redução dos desejos, na simplicidade dos costumes, em renúncia à preferência e recusa de todo o signo (FREITAS, 2003, p. 53, destaques nossos).

Freitas contrapõe, aqui, o modelo de espetáculo republicano que busca, além de estreitar o liame social, romper com o luxo, ao mesmo tempo em que promove o amor à pátria e se opõe àquilo que Rousseau identifica nas sociedades corrompidas e atomizadas, ou seja, nas sociedades nas quais não há verdadeiramente laço social e se busca uma distinção por meio do luxo e da opulência. As festas, portanto, estimulam a conservação desses vínculos de forma que os cidadãos não se desconectem, que eles não se atomizem, que permaneçam ligados à sociedade. Mais do que isso, que eles permaneçam, de fato, uma *sociedade*.

Mas essas festas, assim como a verdadeira república, existem apenas no passado e no imaginário de Rousseau. Ele as recomenda e elas servem, em uma possível república, como um meio para a manutenção dos laços sociais. O que ele tem à sua volta, no entanto, é a corrupção¹⁰⁵. Ao contrário das festas públicas fraternais, o que Rousseau encontra na França são situações como aquela retratada por ele nos *Devaneios*: uma sociedade – ou, antes, uma agregação de indivíduos – extremamente desigual e na qual a elite despreza as multidões pobres. É por estar inserido nessa realidade e por não se conformar a ela que Rousseau escreve: ora acusa, como nos discursos, ora propõe outras formas de organização política.

No *Contrato social*, temos uma *escala* do que seria a boa sociedade: uma república que foi fundada com base no interesse comum, que tem o povo como soberano e leis que expressam a *vontade geral*. A despeito dos riscos que corria como estrangeiro em Paris, Rousseau não se furta a criticar o absolutismo, as monarquias e o poder hereditário. Ainda que de forma cuidadosa, que por vezes torna obscura a compreensão de seus textos, o filósofo afirma, por exemplo, que a hereditariedade coloca no poder monstros e crianças, debocha daqueles que defendem possuir uma ascendência divina ou mítica, e mostra de forma extremamente perspicaz que o poder dos reis absolutistas foi, em algum momento, instituído pela força e que, portanto, trata-se de um poder ilegítimo¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Pode-se argumentar que há Genebra, mas ainda não a mencionamos propositalmente, pois trataremos das *Cartas escritas da montanha* na próxima seção.

¹⁰⁶ Esses pontos serão tratados cuidadosamente na última seção.

Há, assim, no *Contrato social*, uma proposta de como seriam as instituições legítimas. Rousseau imagina, pois, uma sociedade que seja de fato uma associação, e não mera agregação de indivíduos vivendo no mesmo território e sob as mesmas leis. O que Rousseau propõe é, de certo modo, uma resposta à corrupção política e social que ele identifica. O problema é que mesmo esse corpo político legítimo perecerá. Mesmo ele está sujeito ao processo de corrupção. É isso que Rousseau afirma no Capítulo XI do livro III do *Contrato social*, que os Estados bem constituídos também estão fadados à morte: “Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre?” (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 102, *OC III, CS*, p. 424). Mas, afinal, por que isso ocorre? Quando pensamos em uma república perfeitamente saudável, sabemos que ela não apenas tem o povo por soberano, como também tem cidadãos ativos, que se percebem como parte de uma sociedade e que participam das questões públicas, é esse o principal indício de que a república está saudável. Do mesmo modo, quando os cidadãos se afastam de seus deveres, esse é um sinal importante de que a corrupção já se instalou e que a morte está próxima (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 106, *OC III, CS*, p. 428). Foi por isso que tratamos longamente na primeira seção deste capítulo acerca das críticas à representação política: a representação é uma forma de afastamento do espaço político e, portanto, indica a existência de um processo de corrupção em curso no corpo político. A hipótese que defendemos nesta tese é justamente a de que a corrupção da república se aprofunda quando o povo se afasta da política. Mais do que isso, quando os cidadãos são absorvidos pelas atividades reprodutivas e produtivas da vida, individualizando seus interesses e se desconectando dos espaços políticos. A corrupção da república é, portanto, agravada com a atomização da sociedade.

A atomização é, simultaneamente, sintoma e causa da corrupção. Ora, a sociedade atomizada é aquela na qual os indivíduos estão demasiadamente preenchidos pela dimensão doméstica da vida e pelo trabalho, afastando-se das questões políticas e coletivas, ao mesmo tempo em que afrouxam ou dissolvem os laços sociais com outras pessoas, isolando-se. Ainda que o convívio social seja mantido de algum modo, na sociedade atomizada não há verdadeiramente uma sensação de pertencimento social, os indivíduos não se sentem de fato membros de uma comunidade. Mas, afinal, por que isso ocorre em uma república bem constituída?

Para Rousseau, há um conflito permanente entre governo e soberano: o governo sempre tentará usurpar o poder soberano. A vontade particular daqueles que compõem o poder executivo tenta prevalecer em relação à vontade geral, que é a vontade do soberano. A partir disso, podemos pensar que o governo busca minar a coesão do soberano e afastar o povo dos

espaços políticos de decisão. No capítulo XV do livro III do *Contrato*, o genebrino afirma que o povo deixa de ir às assembleias quando sabe que a *vontade geral* já não prevalece mais:

Numa *pólis* bem constituída, todos correm para as assembleias; sob um mau Governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece, prevendo-se que a *vontade geral* não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem. As boas leis contribuem para que se façam outras melhores, as más levam a leis piores. Quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* – pode-se estar certo de que o Estado está perdido (ROUSSEAU, 1987, p. 107, OC III, CS, p. 429).

O povo, portanto, deixa de interessar-se pela política quando a corrupção começa a instalar-se. É interessante como nesse processo o início da corrupção leva a maiores deteriorações. Do mesmo modo, se as leis são boas e o governo as cumpre corretamente, o povo deseja participar dos espaços políticos e, conseqüentemente, a república permanece saudável.

Ora, se o povo deixa de frequentar as assembleias porque sabe que a *vontade geral* não prevalecerá, isso significa que o soberano já foi ao menos parcialmente capturado por interesses particulares. É importante lembrarmos que se a *vontade geral* deixa de prevalecer, isso equivale a uma perda de liberdade por parte do povo. Afinal, se as leis já não expressam a *vontade geral*, isso significa que as leis às quais o povo passa a ser submetido refletem as vontades particulares de grupos específicos. Se o povo é forçado a obedecer às leis que não são a *vontade geral*, ele deixa de ser livre. Afinal, a liberdade é a obediência à lei, apenas enquanto ela expressa a *vontade geral*. É a partir disso que, talvez sem perceberem, os cidadãos se colocam um jugo ainda maior por meio da representação que, como vimos, equivale para Rousseau a um tipo de escravidão.

Como vimos na primeira seção deste capítulo, a eleição de representantes é, para o genebrino, um sinal de que a república está corrompendo-se, pois indica justamente a perda da liberdade e o desinteresse dos cidadãos. Mas essa instituição conduz a corrupções ainda maiores, pois quando os indivíduos elegem representantes para não precisarem mais estar em assembleia, esse afastamento leva a um acirramento progressivo da corrupção. Afinal, um povo afastado das assembleias equivale a um soberano enfraquecido e, conseqüentemente, o governo se fortalecerá para usurpar esse poder. Ora, se o povo está afastado dessa esfera política e se esse espaço se torna um lugar destituído de liberdade, ou seja, destituído da possibilidade da participação direta dos cidadãos nas tomadas de decisão, as pessoas procurarão exercer sua liberdade de outra forma. Os cidadãos, portanto, atomizam-se quando a política deixa de ser um espaço possível para o exercício da liberdade, mas ao mesmo tempo essa atomização

aprofunda e acelera o processo da corrupção. Embora Baczko não fale em seu livro em termos de “corrupção da república”, imaginamos algo parecido com o que ele descreve:

Em uma sociedade atomizada minada por desigualdades sociais, a destruição dos laços pessoais resulta na dissolução das comunidades em uma massa de indivíduos isolados e egoístas em relação aos quais as instituições jurídicas e políticas só podem consistir em uma restrição externa, baseada na força; [com isso] a lei [passa a estar] a serviço dos poderosos e o poder se torna uma tirania (BACZKO, 1974, p. 287, tradução nossa¹⁰⁷)

Consideramos que a atomização não é a primeira causa da corrupção da república. Ela é uma consequência do conflito entre governo e soberano. No entanto, a atomização aprofunda essa degeneração, tornando-se, portanto, simultaneamente consequência e causa da corrupção, contribuindo para a sua intensificação, que conduz a seu termo máximo: a dissolução do pacto social e, conseqüentemente, ao despotismo. Mas antes de abordarmos a dissolução do pacto e o despotismo, cabe analisarmos esse outro lado do processo de corrupção, ou seja, o conflito entre soberano e governo.

¹⁰⁷ Original : « Dans une société atomisée et minée par les inégalités sociales, détruire les liens personnels, c'est entraîner la dissolution des communautés en une masse d'individus isolés et égoïstes par rapport auxquels les institutions juridiques et politiques ne peuvent constituer qu'une contrainte extérieure, fondée sur la force ; la loi étant au service des puissants et le pouvoir devenant une tyrannie ».

CAPÍTULO 4

CORRUPÇÃO E DISSOLUÇÃO DO PACTO SOCIAL

Seção 4.1 – A usurpação do poder soberano

No capítulo X do livro III do *Contrato social*, denominado “Dos abusos do governo e de sua tendência a degenerar”, Rousseau explica que, do mesmo modo como a vontade particular sempre busca se sobrepor à *vontade geral*, “o Governo despender um esforço contínuo contra a soberania” (ROUSSEAU, 1987. p. 99, *OC III, CS*, p. 421), e à medida que esse esforço aumenta, a constituição se altera, até que, enfim, o governo “oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social” (*Ibid.*, p. 99, *OC*, p. 421) Esse conflito entre governo e soberano é um conflito “inerente e inevitável” que acompanha a república desde a fundação e é justamente esse processo que leva o corpo político à sua morte. O conflito entre governo e soberano é, portanto, constitutivo da república, e a corrupção é inevitável. Ora, a corrupção da república consiste justamente nesse processo de sobreposição de vontades particulares à vontade geral, de ataque do governo contra o soberano, que faz com que a constituição se altere pouco a pouco – ou seja, que se corrompa gradualmente – até, enfim, chegar à dissolução do pacto social.

Entendemos nesta tese que a corrupção é o processo de degradação da república, enquanto a dissolução é o final desse processo, ou seja, a morte do corpo político, o momento em que o pacto social se desfaz. Mas ainda que a corrupção seja um processo inevitável, ela pode ser atrasada. Ou, em um vocabulário otimista, a república pode permanecer saudável por um tempo maior.

Ainda no capítulo X, Rousseau explica que há a corrupção do governo e a corrupção do Estado (ou seja, da república propriamente dita). A corrupção do governo já foi mencionada por nós na terceira seção do capítulo 1 ao dialogarmos com Aristóteles: trata-se da contração do governo (democracia para aristocracia, aristocracia para monarquia). Já a corrupção do Estado ocorre quando o governo deixa de administrar o Estado de acordo com a leis, usurpando o poder soberano. Para Rousseau, isso corresponde à dissolução do pacto social, pois na medida em que o governo já não governa de acordo com as leis, ele se torna tirano – ou mais rigorosamente, um déspota¹⁰⁸, embora o próprio Rousseau utilize aqui a palavra tirano –, e o povo, restituído a sua liberdade natural uma vez que o pacto foi desfeito, já não é mais obrigado

¹⁰⁸ Conforme já explicamos em outra nota de rodapé, o déspota é aquele que usurpa o poder soberano, que governa contra as leis ou acima das leis. Enquanto o tirano é o usurpador do poder executivo. No entanto, embora Rousseau faça essa distinção, ele usa frequentemente as palavras indistintamente.

a obedecer: “Desse modo, no momento em que o Governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer” (*Ibid.*, p. 101, *OC*, p. 423). Estão “forçados, mas não obrigados”, pois se o governo não age de acordo com as leis, ele age segundo a força. Os cidadãos, portanto, tornam-se súditos escravizados pelo déspota, perdem sua liberdade política, pois as leis às quais eles são forçados a seguir já não são mais aquelas correspondentes à *vontade geral*.

No capítulo seguinte, intitulado “Da morte do corpo político”, Rousseau reforça que a soberania é a base da república e é por isso que ainda que o Governo se corrompa ou se contraia, isso não corresponde à sua dissolução. A república só se corrompe definitivamente, ou seja, apenas se dissolve, quando o soberano é comprometido:

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (ROUSSEAU, 1987, p. 102-103, *OC III*, CS, p. 424)

Com essa imagem, Rousseau busca mostrar que a morte definitiva da república só ocorre quando o poder soberano deixa de existir. Ou seja, quando o povo perde a autoridade e o direito de legislar. Para isso, não é preciso que se revoguem todas as leis que já foram instituídas antes, mas sim que os cidadãos sejam alijados de seu direito, uma vez que o poder soberano foi usurpado:

O Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje, mas o consentimento tácito presume-se pelo silêncio e presume-se que o soberano confirma incessantemente as leis que, podendo, não ab-rogou. Tudo o que uma vez declarou querer, quererá sempre, a menos que o revogue (ROUSSEAU, 1987, p. 103, *OC III*, CS, p. 424).

Aqui, Rousseau esclarece um ponto essencial: não é pelas leis que o Estado permanece legítimo, mas sim pelo *poder legislativo*. Ora, se o soberano não mais existe, ele não tem o poder de confirmar – ainda que tacitamente – que as leis antigas são válidas, nem de revogar as leis que já não sejam condizentes com o interesse comum da república. Desse modo, quando o soberano é usurpado, mesmo as leis que já existiam tornam-se ilegítimas. O fato de o povo ter confirmado em algum momento que aquelas leis correspondiam à *vontade geral* não implica que elas correspondam permanentemente ao interesse comum. É necessário que o soberano esteja sempre ativo para que elas sejam válidas, pois é o consentimento – mesmo que tácito – que faz com que elas permaneçam assim.

Tão logo o soberano é usurpado, não é mais possível dizer que haja consentimento tácito, pois o soberano não mais existe, ou seja, o povo perdeu seu direito de legislar e, conseqüentemente, seu poder de confirmar se as leis são válidas ou não. Conforme vimos no segundo capítulo da tese, para Rousseau só pode haver “consentimento tácito” quando o povo é livre para consentir ou opor-se expressamente. Se não existe essa possibilidade, se não existem assembleias regulares nas quais os cidadãos são livres para se manifestarem a respeito das leis, se eles não possuem nenhum direito legislativo, se não são consultados para ratificarem ou revogarem as leis, é absurdo afirmar que haja “consentimento tácito”. Há, antes, um silenciamento dos cidadãos, e o silêncio equivale à impossibilidade e à ausência de direito e de poder, e não ao consentimento.

Assim, à medida que o soberano é usurpado, os cidadãos já não são mais *obrigados* a obedecerem às leis, pois estas se tornam ilegítimas. O próprio poder do governante, que torna absoluta a sua autoridade, capturando para si o poder de legislar, deixa de ser legítimo e, portanto, aqueles que obedecem, fazem-no somente por prudência – já que o aparato repressivo do Estado se mantém, e agora provavelmente de maneira mais forte –, mas não por dever. Com isso, voltamos àquilo que Rousseau explica no capítulo III do livro I do *Contrato social*, intitulado “Do direito do mais forte”: na medida em que o soberano é usurpado e o governo administra o Estado acima das leis – ou, antes, independentemente do poder legislativo –, centralizando nele o poder, temos a mesma situação descrita pelo filósofo nesse capítulo. O governante governa pela força, pois ainda que ele se arrogue de obedecer às leis, essas leis são arbitrárias, pois não foram ratificadas pelo povo. Mas essa discussão será retomada na próxima seção. Agora cabe discutirmos quais são os meios para que a república permaneça fortalecida.

Ora, após explicitar no capítulo “Da morte do corpo político” que todo Estado está fadado a morrer e que, na república, a morte desse corpo corresponde à usurpação do poder soberano, nos capítulos seguintes ele explicará como se mantém a autoridade soberana, ou seja, como evitar que a república se dissolva rapidamente e quais são os meios de mantê-la saudável por mais tempo.

A partir do Capítulo XII do livro III, Rousseau confirma o que dissemos até aqui, o soberano é o poder legislativo, que constitui-se pelo povo: “Não tendo, o soberano, outra força além do poder legislativo, só age por meio das leis, e não sendo estas senão atos autênticos da vontade geral, o soberano só poderia agir quando o povo estivesse reunido” (ROUSSEAU, 1987, p. 103, *OC III*, CS, p. 425). O próprio autor antecipa a objeção que lhe fazem, compreende que será refutado por aqueles que acreditam que ter o povo reunido é uma quimera, ao que ele responde: talvez seja uma quimera, “mas não o foi há dois mil anos” (*Ibid.*, p. 103, *OC*, p. 425).

E mostra acreditar, a despeito das interpretações contrárias, que isso continua a ser possível: “Os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que pensamos; nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos é que os diminuem” (*Ibid.*, p. 103, *OC*, p. 425), e provoca: os que não acreditam na liberdade são as “almas baixas” que estão acostumadas com a escravidão. Roma, diz o filósofo, contava com algo em torno de quatrocentos mil a quatro milhões de cidadãos, e ainda assim “passavam-se poucas semanas sem que se reunisse o povo romano” (*Ibid.*, p. 104, *OC*, p. 425).

Essa reunião do povo ou, em outras palavras, as assembleias frequentes, são essenciais, pois é somente desse modo que se mantém a autoridade soberana e, conseqüentemente, a saúde do corpo político. Rousseau enfatiza que não basta que o povo tenha definido a constituição do Estado, “sancionando um corpo de leis”, nem mesmo que tenha estabelecido o Governo – como já explicamos no segundo capítulo, a instituição do Governo não é um pacto social, ele é definido também por meio de uma lei –, e que tenha escolhido os magistrados. É necessário que as assembleias periódicas sejam fixadas de antemão, mediante a lei, de modo que nada possa impedir que elas aconteçam. Com isso, Rousseau busca garantir que o governo encontre maior dificuldade para a usurpação do poder soberano. Uma vez fixadas as assembleias periódicas, não haverá nenhum meio institucional de impedir que elas aconteçam, nem serão necessárias outras convocações formais, pois mesmo as datas já estarão previamente estabelecidas. Dessa forma, para que as assembleias periódicas transcorram normalmente, basta que os cidadãos não deixem de cumprir o seu dever de comparecer.

Além das assembleias periódicas, também há a possibilidade de serem convocadas assembleias extraordinárias, desde que legitimamente convocadas por aqueles que são preliminarmente designados para tal e de acordo com as regras previamente estabelecidas pelo soberano. Rousseau salienta que, quanto mais forte for o governo, mais frequentes devem ser as assembleias: “quanto mais força possua o Governo, com tanto mais frequência deve mostrar-se o soberano” (Cf. *Ibid.* p. 104, *OC*, p. 426). Ou seja, quanto maior a força do governo, maior será a capacidade de opressão ao soberano. O soberano, de sua parte, deve responder na mesma proporção. Quanto mais o governo se impõe, mais o soberano deve mostrar sua força. É por isso que Rousseau explica recorrentemente que a liberdade tem um custo: não é fácil mantê-la, pois para ser livre é fundamental que o povo esteja frequentemente em assembleia. O povo que quer ser livre, deve constantemente mostrar a sua força, de modo a não aceitar que a força repressiva do governo aumente. O conflito entre governo e soberano é permanente e se o soberano cede, a república se corrompe.

Judith Shklar, no livro *Men and Citizens: a study of Rousseau*, ao falar sobre a dissolução do corpo político, faz uma leitura na qual o soberano, ou seja, o povo, é um agente passivo da destruição do corpo político. Ela compreende o governo como aquele que ataca, enquanto o povo se reduz a vítimas, que se veem paralisadas diante dos abusos do governo:

O agente ativo de destruição é o governo. Quando finalmente conseguiu ultrapassar as suas competências legalmente atribuídas, o corpo político é paralisado, mas não está morto. Isso só ocorre quando uma sociedade se dissolve completamente. A anarquia, no entanto, não é a condição normal das pessoas. A paralisia é mais comum. Essa é, na verdade, a condição de todos os estados injustos. O senso de justiça está vivo nas pessoas, mas a sua doença não pode ser afirmada. O povo não tem poder e não pode fazer o corpo político se mover porque o governo é completamente indiferente à vontade geral (SHKLAR, 1969, p. 209, tradução nossa¹⁰⁹).

O primeiro ponto do qual discordamos na citação acima é sobre essa paralisia inicial do corpo político. Ela diz que quando o governo ultrapassa suas competências, ou seja, quando ele usurpa o poder soberano, o corpo político, a princípio, não está morto. Isso, no entanto, vai diretamente de encontro ao que o próprio Rousseau diz: a usurpação do soberano corresponde à dissolução do pacto (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 102-103, *OC III*, CS, p. 424). Ele chama isso de morte, porque já não há propriamente uma república. É claro que de alguma forma, o Estado subsiste, mas já não é um Estado legítimo. Com isso, o que Rousseau quer mostrar é que, se o governo age acima das leis, ou se não há no Estado um poder soberano constituído por todo o povo, essa sociedade é ilegítima. Desse modo, como já dissemos, o povo é *forçado*, mas não é obrigado a obedecer, ou seja, não possui um *dever* de obedecer, conforme já explicamos ao tratarmos do capítulo do *Contrato* sobre o “direito do mais forte”.

O outro ponto do qual discordamos da autora é sobre o papel do povo. Para ela, o povo é uma vítima passiva do governo que se torna totalmente incapaz de agir quando o poder é usurpado. Ora, de fato, a partir do momento em que o soberano é usurpado, o povo é destituído de ação política institucional: ele deixa de possuir o direito de legislar e, portanto, já não pode resistir institucionalmente ao governo. Os cidadãos, após a usurpação, tornam-se meros súditos. Entretanto, há possibilidade de resistir antes que essa usurpação aconteça. O povo é capaz de retardar a corrupção da república, e é justamente disso que tratam os capítulos dedicados às

¹⁰⁹ “The active agent of destruction is government. When it has finally succeeded in overstepping its legally assigned powers, the body politic is paralyzed, but it is not dead. Only when a society has completely dissolved does that occur. Anarchy is not the usual condition of the people, however. Paralysis is more common. It is, in fact, the condition of all unjust, that is all actual, states. The sense of justice is alive in the people, but its ill cannot be asserted. The people is powerless and it cannot make the body politic move because the government is completely indifferent to the general will”.

formas “como se mantém a autoridade soberana”. Capítulos, aliás, que sucedem justamente aquele sobre a morte do corpo político. E a lição essencial que Rousseau oferece nesses capítulos é que o soberano deve permanecer ativo. Os abusos do governo são inevitáveis, mas é possível resistir a eles, prolongando a vida da república e, para isso, é preciso estar sempre alerta. Se os cidadãos estão próximos da república, se eles frequentam as assembleias, se estão informados sobre as questões de seu país, se há a manutenção do liame social, o corpo político permanecerá saudável por mais tempo. Quanto maior é a ligação dos cidadãos, tanto entre si quanto com a pátria, mais claros serão os interesses comuns, ou seja, a *vontade geral* estará mais perceptível e, conseqüentemente, mais forte permanecerá o soberano. Em uma sociedade saudável, afinal, o povo permanece interessado em participar das assembleias. O desinteresse se inicia quando o poder legislativo passa a ser capturado por vontades particulares, que frequentemente partem do próprio governo.

O mais importante preceito para que a república se mantenha saudável é, pois, que o povo esteja regular e continuamente em assembleia e que permaneça sempre atento para as tentativas de captura do poder legislativo por facções que buscam impor suas vontades particulares, bem como que esteja alerta quanto às investidas do governo. Mas um soberano ativo, é importante dizer, permanece assim com maior facilidade em Estados pequenos.

A preferência de Rousseau por Estados menores aparece em vários de seus textos. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo, ele destaca a sua preferência por pequenos Estados pela facilidade que os cidadãos encontram de estabelecer e cultivar verdadeiros laços sociais: “porque neles todos os cidadãos se conhecem mutuamente e se veem uns aos outros, porque os chefes podem ver por si mesmos o mal que se faz, o bem que têm a fazer e porque suas ordens se executam sob suas vistas” (ROUSSEAU, 1962, p. 281, *OC III, CGP*, p. 970). Ou seja, em um Estado pequeno no qual o povo se conhece, existem laços verdadeiros que ligam os cidadãos entre si, além de os atos dos governantes aparecerem para os cidadãos com maior clareza. É mais fácil, assim, perceber de que modo a sua vida é afetada pelas questões políticas, pois a distância entre os cidadãos e o governo é menor. Além disso, nos Estados menores, há uma maior sensação de pertencimento a uma comunidade. Afinal, torna-se mais evidente para os cidadãos o fato de que eles participam efetivamente de uma sociedade e, conseqüentemente, os indivíduos permanecem mais atentos e vigilantes em relação às questões que dizem respeito ao corpo político.

No *Contrato social*, capítulo XIII do livro III, essa preferência pelos Estados menores também aparece. Ora, como dissemos, Rousseau rebate a concepção de que o povo reunido em assembleia seria uma quimera nos Estados maiores, mas ainda assim, nesse capítulo, as

dificuldades concernentes aos grandes Estados são evidenciadas. Rousseau se posiciona contra o tamanho desses Estados, não simplesmente pela dificuldade de reunir um grande número de pessoas – fato que, aliás, ele não menciona, pois isso poderia significar uma contradição à defesa de que é possível que existam assembleias numerosas –, mas sim em relação ao tamanho geográfico, ou seja, o verdadeiro problema que ele coloca em relação ao tamanho dos Estados no *Contrato* passa por uma discussão territorial: afinal, o que fazer em Estados divididos em várias cidades? Essa questão é essencial, pois aqui Rousseau mostra – assim como em outros de seus textos – que seu ideal de Estado é a pólis, ou seja, uma cidade-Estado. Sua preferência pelos pequenos Estados se manifesta no *Contrato social* especialmente na seguinte passagem:

Respondo, ainda, que é sempre um mal unir várias cidades em uma *pólis* e, querendo fazer essa união, não nos devemos vangloriar de evitar com ela os inconvenientes naturais. *Não se deve absolutamente objetar, com o abuso dos grandes Estados, àquele que só os deseja pequenos* (ROUSSEAU, 1987, p. 105, OC III, CS, p. 427, destaque nosso)

No trecho acima ele afirma que, de acordo com seu desejo, todos os Estados deveriam ser pequenos. Mas não deixa de oferecer uma alternativa, “não se podendo reduzir o Estado a limites justos, resta ainda um recurso”: o de que não exista uma capital no Estado, de modo que a sede do governo seja rotativa (*Ibid.*, p. 105, OC, p. 427). Com isso, é necessário que o território seja povoado igualmente, e que todos sejam semelhantemente abundantes. Essa rotatividade, aliás, preveniria que um território se desenvolvesse mais do que outros, auxiliando na promoção da igualdade:

Povoai igualmente o território, a ele estendei, em todos os lugares, os mesmos direitos, a ele levai, em todas as partes, a mesma abundância e a vida: assim o Estado tornar-se-á, ao mesmo tempo, o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrai-vos de que os muros das cidades só se erguem com os destroços das casas do campo. A cada palácio que vejo elevar-se numa capital creio ver esboroar-se em ruínas todo um país (ROUSSEAU, 1987, p. 105, OC III, CS, p. 427).

O que Rousseau afirma é algo que já se encontra no *Segundo Discurso*: o luxo é mantido por uma minoria por meio do esforço e da pobreza dos camponeses. Em um Estado sem capitais, com sedes rotativas, não são necessários palácios luxuosos, sustentados às expensas de regiões pobres. Quando o poder está centralizado em uma capital, aquela região se desenvolve de maneira desproporcional em relação às outras. Ou ainda diretamente proporcional ao aumento da pobreza das outras regiões. Com a rotatividade da sede do governo, Rousseau quer estimular

que todas as regiões sejam igualmente povoadas e desenvolvidas, além de garantir que todo o povo possa participar das assembleias.

Essa manifesta preferência de Rousseau por Estados pequenos reforça uma interessante interpretação oferecida por Judith Shklar. Para ela, o grande objetivo do *Contrato social* não é ser um guia para a instituição de uma república, ou seja, ele não pretendia que um país de grandes dimensões, como a França, pudesse de fato seguir os preceitos de sua obra. O que ele pretende, na verdade, é manifestar um alerta para Genebra. A obra não seria, portanto, direcionada às massas que já vivem sob o despotismo, mas sim para um povo que é livre e que corre o risco de perder essa liberdade. A autora pondera que é por isso que ele dedica várias páginas de sua obra para explicitar a corrupção e a morte da república, além de descrever Roma, não mais como cidade perfeita, como havia feito em *Economia Política*, mas como um lugar permeado pelo conflito.

Essa interpretação pode ser plausível se pensarmos nos vários alertas feitos pelo autor a respeito da importância de que o povo esteja sempre atento para não perder a liberdade e nas recomendações a respeito do fortalecimento do Soberano. Christopher Bertram, ao analisar a interpretação de que Rousseau aproxima Genebra e Veneza, com o intuito de alertar Genebra a respeito do que deve ser feito, comenta que podemos ler o capítulo X do livro III, intitulado “Sobre os abusos do governo e sua tendência a degenerar” como um alerta a respeito do que pode ocorrer com Genebra: “a sugestão é que Genebra está no limite da legitimidade e que, se a tendência presente continuar, o soberano será usurpado por uma aristocracia hereditária” (BERTRAM, 2015, p. 104).

Ora, podemos identificar esses alertas não apenas no *Contrato social*, mas em outros textos do filósofo, inclusive no *Segundo Discurso*. Aliás, o texto do *Segundo Discurso* é precedido por uma nota à República de Genebra na qual ele explicita que a liberdade é dificilmente recuperada. No *Contrato social*, isso não apenas volta a aparecer, como Rousseau constantemente aponta para a necessidade de que se lute para mantê-la.

Mas isso se mostra, de fato, com maior evidência no último capítulo dedicado à manutenção da autoridade soberana¹¹⁰. Nele, o autor reforça a superioridade do soberano em relação ao governo, e alerta a respeito do fato de que o povo reunido consiste justamente no maior temor dos governantes:

¹¹⁰ Rousseau dedica três capítulos do *Contrato social* ao tema da manutenção da autoridade soberana, são eles: XII, XIII e XIV do livro III.

(...) e essas assembleias do povo, que são a égide do corpo político e o freio do Governo, sempre constituíram o horror dos chefes – por isso não regateiam cuidados, objeções, dificuldades e promessas para dissuadir os cidadãos de realizá-las. Quando estes são avaros, covardes, pusilânimes, mais amantes do repouso do que da liberdade, não se opõem por muito tempo aos tremendos esforços do Governo; eis como a força de resistência aumenta sem cessar, a autoridade soberana afinal desfalece, e a maioria das *pólis* cai e perece antes do tempo (ROUSSEAU, p. 106, *OC III*, CS, p. 428).

A liberdade não é mantida com repouso: esse preceito, presente no trecho supracitado, permeia a obra do genebrino. O que pode ser interpretado como um desincentivo à república, é, na verdade, um alerta: para manter a liberdade é necessário não se afastar dos espaços políticos. Nesse trecho, também vemos como o povo não é mera vítima passiva do governo: caso realmente desejem manter a liberdade, os cidadãos devem esforçar-se para isso. O problema é que frequentemente o povo cede com facilidade aos abusos cometidos e, ao contrário de intensificarem a participação política, afastam-se dela. É justamente por isso que o capítulo seguinte é aquele sobre os “deputados ou representantes” – do qual já falamos na primeira seção deste capítulo –, a instituição de representantes ocorre quando a corrupção está em curso, quando o soberano já está cedendo ao governo e, portanto, enfraquecendo-se, ao passo que o povo se encontra em um processo progressivo de perda de poder e, conseqüentemente, de perda de liberdade. Nesse capítulo, Rousseau acusa os cidadãos que se deixam absorver por outras atividades, afastando-se da política, ao mesmo tempo em que pondera que, se a *vontade geral* já não prevalece, há uma desmotivação para participar das assembleias. Há uma retroalimentação entre os elementos presentes no processo da corrupção: o soberano é aos poucos capturado, o povo se afasta da política por desacreditar progressivamente em suas possibilidades, refugiando-se cada vez mais em suas vidas privadas. Renato Moscateli observa que:

A corrupção moral engendra um círculo vicioso em que a degeneração do povo leva a dos governantes, e a dos governantes alimenta a do povo (...). Quanto mais os cidadãos comuns deixavam de participar da política, mais os governantes estavam livres para fazer valer suas decisões. O aumento da alienação do povo em relação às questões do Estado é apontado por Rousseau como um sintoma terminal da enfermidade do corpo político (MOSCATELLI, 2009. p. 262).

O aumento da alienação do povo é um dos principais sintomas e uma das principais causas da corrupção e dissolução da república. Mas esse processo não ocorre subitamente, e por ter a corrupção um curso progressivo, podemos conjecturar que o governo não apenas atenta contra o soberano, como contra todas as instituições que fortalecem a república. É do interesse

daqueles que desejam dominar que o povo esteja cada vez mais desunido e absorvido em suas próprias atividades particulares. Se as festas públicas são um recurso importante para o estreitamento dos laços entre os cidadãos, elas podem pouco a pouco deixar de existir. Se as instituições de educação e os jogos fortalecem o liame social e a ligação com a república, elas também sofrem ataques contínuos. O que Rousseau mostra é que o déspota não toma o poder de uma república repentinamente. É necessário, primeiro, que as instituições estejam enfraquecidas e o povo atomizado. Desse modo, as observações feitas pelo filósofo de que a liberdade não se sustenta com repouso não são um desestímulo, mas um aviso aos povos livres – ou àqueles que desejam sê-lo –, é preciso estar fortalecido para não ceder aos ataques, ou às tentativas de desvio.

Sabemos que há como possibilidade de contraponto à hipótese levantada por Shklar, o argumento de que Rousseau não conhecia Genebra bem o suficiente para escrever pensando na República. Robert Derathé, seguindo a leitura de John S. Spink¹¹¹, destaca que, em carta enviada a seu amigo De Luc, Rousseau diz que jamais havia estudado a Constituição de Genebra. No entanto, não conhecer a fundo a Constituição não é equivalente a desconhecer completamente o modo de funcionamento da república, ou mesmo conjecturar a respeito dos riscos de “perda de liberdade” que Genebra enfrentava. Na mesma carta a De Luc, Rousseau diz que ele conhecia de Genebra o que estava em [Jacob] Spon, historiador do século XVII. O nome de Spon já havia aparecido nos versos de “*Le Verger de Madame de Warens*”, em 1739.

¹¹¹ Robert Derathé não tem em seu horizonte exatamente o texto de Shklar. Seu debate é a respeito das afirmações de Rousseau de que o *Contrato social* seria inspirado na Constituição de Genebra (Cf. DERATHÉ, 2009, pp. 33-38), e não é exatamente isso que Shklar defende. Para ela, Rousseau deseja justamente alertar os genebrinos. Ainda assim, o fato de nosso filósofo ter manifestado que desconhecia a Constituição também poderia ser um elemento retação da autora e, por isso, optamos por “antecipar a crítica”. Neste trabalho, preferimos não discutir se Rousseau de fato considerava Genebra como um modelo a ser seguido ou não, mas sugerimos, a respeito do tema, o artigo “Rousseau e Genebra” de Christopher Bertram, publicado no Brasil em 2015. Nele, o autor mostra a discussão existente entre aqueles que defendem que Rousseau era “ignorante” ou “ingênuo” em relação a Genebra (como Spink e Derathé), aqueles que consideram que, na verdade, ele conhecia muito bem a Constituição de seu país e, por isso, seus elogios seriam irônicos (como Helena Rosenblatt e Michael Launay) e, ainda, os que acreditam que Rousseau conhecia Genebra e, na verdade, concordava com seus aspectos conservadores (como Richard Fralin). Bertram, por sua vez, conclui que Rousseau não conhecia Genebra tão profundamente, mas sim uma construção irreal que foi feita a respeito de como seria a sua constituição e seu governo e que, de fato, ele acreditava que a corrupção futura da República poderia ser evitada. Para nós, Rousseau, de fato, não conhecia profundamente Genebra, como ele mesmo admite, e seus elogios eram sinceros. Por não conhecer, ele temia os “riscos futuros” de corrupção e, por isso, alerta os genebrinos no *Contrato social* e na dedicatória do *Segundo Discurso*. Ao ter suas obras condenadas, Rousseau finalmente se dedica a estudar a Constituição da República para escrever as *Cartas escritas da montanha*. Nossa principal discordância em relação à leitura de Bertram é que, ao contrário do que o pesquisador escreve ao final de seu texto, propondo que Rousseau adotaria uma postura mais conservadora nas *Cartas*, nós consideramos que o filósofo, em alguns aspectos, radicaliza sua teoria e exorta os genebrinos a se unirem para “recuperar” a soberania.

Neles, Rousseau se dirige a Genebra e aos genebrinos, acusando seus concidadãos de procurarem a escravidão¹¹².

Ainda que não estejamos inteiramente de acordo com a interpretação de Shklar de que Rousseau escreveu *para* Genebra, consideramos plausível pensar que ao menos parte da obra de Rousseau é uma forma de alertar os genebrinos e os povos livres, de modo que eles se engajem para preservar a sua liberdade.

Mas se há dúvidas de que a intenção do autor fosse essa ao escrever o *Contrato*, essas dúvidas inexistem quando pensamos nas *Cartas escritas da montanha*. Afinal, o texto é explicitamente dirigido aos cidadãos de Genebra e contém alertas e exortações constantes aos genebrinos. Essas *Cartas* consistem em mais do que uma defesa do autor, nelas ele explicita elementos essenciais de sua teoria política e, ao contrário de moderar seu tom em busca de uma absolvição, ele o reforça.

As *Cartas* surgem, como sabemos, como uma resposta às condenações que suas obras, *Emílio e Do Contrato social*, sofreram: elas foram sentenciadas a serem queimadas em praça pública em Genebra. O que encontramos nesses textos é um autor que se sente injustiçado e mal interpretado, mas longe de se revoltar contra os ideais republicanos, ele percebe que Genebra o condenou pelo fato de estar-se afastando desses princípios e caminhando para a ruína, ou seja, a república genebrina já vive um processo de corrupção.

Ora, as obras do filósofo foram condenadas porque, segundo seus acusadores, elas tendiam a “destruir a religião cristã e todos os governos” (ROUSSEAU 2006, p. 316, *OC III, LEM*, p. 804). Rousseau, portanto, divide a sua defesa em duas partes, dedicando as primeiras cartas de sua obra às acusações religiosas, nas quais, ao invés de retroceder, o filósofo intensifica suas críticas à religião. A partir da *Sexta Carta*, o autor passa para as acusações políticas, iniciando uma exposição de sua teoria política, com base nos princípios já presentes no *Contrato social*, com o intuito de mostrar quais são os erros dos genebrinos e o porquê de ele considerar que sua amada república se corrompeu e, conseqüentemente, caminha para a possível dissolução.

¹¹² “Tantôt ausside Spon parcourant le[s] cahiers

De ma patrie en pleurs je relis les dangers.

Gêneve jadis sage, ô ma chère Patrie !

Quel Démon dans ton sein produit la frénésie ?

Transportés aujourd’hui d’une soulaine rage,

Aveugles Citoïens, cherchez-vous l’esclavage !

Trop tôt, peut être, Hélas ! pourrez-vous le trouver?” (ROUSSEAU, *OC II, LVW*, p. 1129). Por se tratar de um poema, optamos por não traduzir.

Rousseau inicia a *Sexta Carta* esclarecendo que, por não saber a respeito de quais trechos do *Contrato* as acusações se referem, ele não tem como se defender de maneira direta e assertiva. Por isso, o autor expõe quais são os princípios do *Contrato social*, oferecendo uma espécie de resumo acerca do que é a *lei*, a *vontade geral* e a *soberania*:

A vontade de todos é, pois, a ordem, a regra suprema, e essa regra geral e personificada é o que eu chamo o Soberano. Segue-se daí que a soberania é indivisível, inalienável e que *reside essencialmente em todos dos membros do corpo*. Mas como age esse ser abstrato e coletivo? Ele age por meio de leis, e não poderia ser de outra forma. E o que é uma lei? É uma declaração pública e solene da vontade geral, acerca de um objeto de interesse comum. Insisto: sobre um objeto de interesse comum, porque a lei perderia sua força e cessaria de ser legítima se o objeto não dissesse respeito a *todos*. A lei não pode, por sua natureza, ter um objeto particular e individual, mas a aplicação da lei recai sobre objetos particulares e individuais. O Poder Legislativo, que é o Soberano, tem pois necessidade de um outro poder que execute, que reduza a lei a atos particulares. Esse segundo poder deve ser estabelecido de modo que execute sempre a lei, e que nunca execute a não sei a lei. Trata-se aqui da instituição do governo (ROUSSEAU, 2006, p. 320, *OC III, LEM*, pp. 807-808).

Esse resumo auxilia o leitor a recordar tudo o que foi dito no capítulo 2 desta tese: ele explica o que é vontade geral, o que é soberano, e a distinção entre poder legislativo e poder executivo. Acrescenta ainda, a seguir, que o governo é o “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para a sua mútua correspondência”. Logo após essa definição do que é o governo, Rousseau explica que existe permanentemente um conflito entre soberano e governo e a inevitável tendência à corrupção do corpo político, à medida que o governo se sobrepõe ao soberano, pois a “soberania tende sempre a relaxar e o governo sempre a se fortalecer”, o que faz com que em algum momento o poder executivo “vença” o poder legislativo, levando o Estado à condição de “escravos e senhores”, ou seja, à dissolução do pacto social. Também aqui ele cita a corrupção dos governos, ou seja, a sua contração, que pode preceder a dissolução do Estado (Cf. *Ibid.* p. 321, *OC*, p. 808). Mas o que realmente nos interessa aqui vem poucos parágrafos depois: existe no corpo político legítimo essa tendência à corrupção, pela usurpação do soberano, e Genebra passa justamente por essa “destruição próxima”. Aqui, Rousseau confirma a interpretação de Shklar: essa destruição, ele diz, é “o que vos ameaça e que eu queria evitar” (*Ibid.*, p. 323, *OC*, p. 809). O filósofo, portanto, revolta-se contra a acusação de que ele procura destruir todos os governos com a publicação do *Contrato social*, afinal, seu projeto era justamente conservar, e não destruir, a Constituição de Genebra.

Na *Sétima Carta*, Rousseau inicia seus ataques frontais a Genebra. O filósofo buscará mostrar de que modo a república se afastou de sua própria Constituição e o porquê de considerar que há nela um processo de corrupção em curso. Os acertos estão na Constituição – embora esta não seja perfeita –, os erros estão na prática política, que busca destituir a maioria dos cidadãos de seus direitos à autoridade soberana. O grande acerto de Genebra é ter os cidadãos como soberano: “Vossas leis tiram sua autoridade apenas de vós” (*Ibid.* p. 332, *OC*, p. 813), e os governantes não poderiam agir senão pelas leis que os próprios cidadãos instituíram. É nisso, pois, que reside a liberdade dos genebrinos. Por outro lado, eles cometeram erros graves, que resultaram em sua servidão: atribuíram autonomia em excesso aos magistrados o que, na prática, fez com que os governantes ficassem acima das leis. Além disso, as eleições são limitadas a uma quantidade pequena de candidatos, que se parecem entre si, o que reduz a possibilidade de escolha: “O que importaria nessa questão seria poder rejeitar todos aqueles dentre os quais sois obrigados a escolher. Numa eleição aparentemente livre ficais tão constrangidos por todos os lados (...)” (*Ibid.*, p. 333, *OC*, p. 814). Ademais, o poder soberano, que se expressa por meio das realizações do Conselho Geral – similar às assembleias gerais –, foi esvaziado de suas atribuições.

Rousseau explica que ocorreu em Genebra, em grande parte, o mesmo erro que ocorre em outras democracias: eles não distinguiram o soberano e o executivo devidamente. A princípio, portanto, todos os cidadãos legislavam e executavam. No entanto, logo as dificuldades se apresentaram e fizeram com que eles designassem um pequeno grupo “para executar suas vontades”. A princípio, esses particulares eleitos cumpriam suas tarefas e tão logo elas acabassem, voltavam a ser cidadãos comuns. Progressivamente, porém, “essas tarefas tornaram-se frequentes e, enfim, permanentes”, com isso, cria-se um corpo que sempre age, menorizando o poder do soberano:

Enfim, a inação do poder que quer [soberano] o submete ao poder que executa; este, pouco a pouco, torna suas ações independentes, e logo também suas vontades: ao invés de agir pelo poder que quer, age sobre ele. Só resta então, ao Estado, um poder que age, que é o executivo. O poder executivo não é senão a força, e onde apenas a força reina o Estado está dissolvido. Eis, senhor, como perecem ao final todos os Estados democráticos (ROUSSEAU, 2006, p. 334, *OC III*, LEM, p. 815).

Este assunto, anteriormente tratado no *Contrato social*, é retomado nas *Cartas*. Todas as repúblicas, até mesmo as democráticas, corrompem-se, de algum modo, pela usurpação do poder soberano. Podemos, talvez, substituir a palavra usurpação nesse caso: em outras palavras,

o poder legislativo é enfraquecido, tornando o poder executivo o único que de fato existe, o que o transforma, conseqüentemente, em um poder arbitrário. O que ocorreu com Genebra, Rousseau explica, foi a captura do poder por parte de um pequeno grupo, que passou a agir sem de fato consultar o poder soberano, executando suas ações constantemente acima das leis. O único modo de Genebra não perecer seria se o soberano, ou seja, o poder legislativo, permanecesse sempre ativo, e que aqueles que executam as leis fossem eleitos periodicamente, sem a possibilidade de longa permanência em seus mandatos. Somente assim o pequeno grupo teria maiores dificuldades para usurpar o poder soberano.

Aqui não nos interessa explicar pormenorizadamente o exame feito por Rousseau a respeito de Genebra, mas sim compreender o processo geral, de modo que possamos explicitar o pensamento do autor acerca da corrupção da república, e não sua análise detida a casos concretos. Pois bem, o que ocorre em Genebra é uma corrupção progressiva, contínua, que não advém, portanto, subitamente¹¹³. Aos poucos, os magistrados esvaziaram os poderes do Conselho Geral, atribuindo maiores funções ao Pequeno Conselho. Enfraqueceram, também, o poder dos magistrados eleitos, concentrando cada vez mais poder no corpo permanente, composto por membros que não são eleitos pelo povo.

É por esse motivo que Rousseau é favorável à aristocracia eletiva como forma de governo. Em uma república aristocrática, temos claramente os dois poderes delimitados: o soberano, constituído por todo o povo, que age somente pelas leis, e o governo, esse pequeno grupo eleito pelo povo que executará as leis, por um período determinado. Ora, enfatizamos aqui o “período determinado”, pois é essencial que esse corpo eleito para governar seja periodicamente substituído, ou seja, deve haver rotatividade de magistrados. Aliás, a necessidade da rotatividade como forma de evitar a usurpação do poder soberano aparece também nas *Considerações sobre o governo da Polônia* (Cf. ROUSSEAU, 19 287, OC III, CGP, p. 979), pois isso dificulta a sobreposição de interesses de grupos específicos e a conspiração para usurpar o poder soberano. Afinal, essa usurpação demanda tempo e ações contínuas contra o soberano, ela não ocorre de maneira repentina. O tempo pelo qual perdura o mandato é proporcional à possibilidade que aquele grupo eleito detém para efetuar ações que atentam contra o soberano e que poderão resultar em sua usurpação.

Mas é importante dizer que a rotatividade não elimina completamente as chances de o governo usurpar o soberano, tampouco as possibilidades de corrupção da república. Afinal, há

¹¹³ “Mas não foi por meio de empreendimentos notáveis que vossos magistrados levaram as coisas ao ponto em que estão. Foi por esforços moderados e contínuos, por mudanças quase insensíveis, cujas conseqüências não podíeis prever e que quase não poderíeis nem mesmo perceber” (ROUSSEAU, 2006, p. 336, OC III, LEM, p. 817).

também uma outra forma de corrupção, que é o desvio do soberano pelas facções. A *vontade geral* não erra, diz Rousseau, mas o povo pode ser confundido quando uma facção tenta impor a vontade particular daquele grupo como sendo a *vontade geral*. Se isso ocorre, as leis deixam de expressar a *vontade geral*, o que resulta igualmente na perda da liberdade – e conseqüentemente na corrupção –, pois os cidadãos estarão sujeitos a leis que correspondem a interesses particulares e, portanto, submetidos a vontades alheias às suas. Uma república na qual as leis não exprimem a *vontade geral* é uma república corrompida, com leis arbitrárias, que submetem os cidadãos à servidão dos interesses particulares de outrem, pois conforme explicitamos no capítulo 2, a liberdade só existe na república porque cada um obedece apenas às leis que expressam a sua própria vontade – enquanto *vontade geral*. Na medida em que a lei não corresponde mais ao interesse comum, há uma perda de liberdade.

Pois bem, a solução encontrada pelo filósofo para evitar esse tipo de abuso, conforme já mencionamos em outro momento do texto, mais especificamente no capítulo 2, é que sejam multiplicadas as facções – considerando que, uma vez surgidas, é impossível suprimi-las –, pois, assim, com numerosos interesses que se contrastam entre si, haverá maior possibilidade de identificar quais são os pontos em comum que unificam aquelas diversas vontades. Ou seja, o filósofo busca aplicar a mesma solução pensada em relação às vontades dos indivíduos: a *vontade geral* surge da diferença entre os “a-mais” e “a-menos” quando se somam as vontades particulares. Em uma assembleia dominada por facções, é importante que elas sejam numerosas de modo que um ou poucos grupos não sejam capazes de impor suas vontades particulares nas assembleias.

Outro remédio aplicado para evitar-se esse tipo de corrupção é justamente não permitir que as facções surjam, mas sempre haverá interesses de grupos particulares que se sobrepõem à vontade geral. No verbete sobre a *Economia Política*, Rousseau explica que toda sociedade política é composta por sociedades menores “e cada uma delas possui seus interesses e suas máximas” (ROUSSEAU, 2015, p. 111, OC III, EP, p. 245). O interesse de cada uma dessas sociedades particulares é geral em relação a seus membros, mas particular em relação a todos os cidadãos da sociedade política. O filósofo esclarece:

A vontade das sociedades particulares apresenta sempre duas relações: para os membros da associação, é uma vontade geral; para a grande sociedade, é uma vontade particular, que frequentemente é justa do primeiro ponto de vista e viciosa do segundo. Alguém pode ser padre devoto, ou bravo soldado, ou patricio zeloso, e mau cidadão. Uma deliberação pode ser vantajosa para a pequena comunidade e muito pernicioso para a grande (ROUSSEAU, 2015, p. 111, OC III, EP, p. 246).

É por isso que Rousseau defende a existência de instituições que promovam uma identidade nacional e que aproximem os cidadãos da comunidade. Quanto mais fortes são os laços sociais que unem os cidadãos, e quanto mais eles se percebem como membros de uma sociedade, mais difícil será romper esses laços, e ainda que existam grupos com interesses particulares discrepantes, que não condizem com a vontade geral, haverá sempre a possibilidade de encontrar pontos em comum nos interesses divergentes e de identificar quais são os pontos que mais se aproximam da unanimidade. Em uma república – preferencialmente pequena –, na qual os cidadãos se sentem pertencentes a uma comunidade de fato, e se engajam com a coisa pública, é possível existir uma maior convergência de interesses.

Como dissemos, Rousseau pensa em formas de estreitar os laços dos cidadãos para facilitar o concurso entre eles, como festas públicas, jogos, brincadeiras e educação, de modo a fortalecer tanto o liame social quanto a conexão com a república.

Por outro lado, é justamente a dissolução dos laços, a desunião, o isolamento, o afastamento da política, que acirrarão o processo de corrupção. Ao analisar a situação de Genebra, Rousseau percebe que o Pequeno Conselho conseguiu pouco a pouco esvaziar o poder das assembleias e, ao mesmo tempo, afastar os cidadãos das questões políticas. Como essas medidas foram impostas de maneira gradual, o povo genebrino não se apercebeu dos males que os acometiam. Aqui, podemos visualizar a hipótese de Shklar de que o povo se paralisa e não encontra meios de lutar contra os ataques do governo. Por outro lado, Rousseau acusa os genebrinos de serem preguiçosos e de se deixarem absorver por outras tarefas, sem preocupação alguma com o destino de Genebra. Na *Nona Carta*, Rousseau critica o descaso com a coisa pública e o refúgio nos interesses privados: “Sois negociantes, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, com vosso trabalho, vosso comércio, vosso ganho, pessoas para quem até mesmo a liberdade não passa de um meio de aquisição sem obstáculo e de posse em segurança” (ROUSSEAU, 2006, p. 426, *OC III, LEM*, p. 881).

Ora, Rousseau sabe que receberá uma crítica recorrente, feita a todos que defendem a participação popular na política: as circunstâncias nas quais os povos antigos viviam favoreciam a participação dos cidadãos na política, considerando que eles estavam inseridos em uma estrutura social escravocrata que possibilitava o ócio aos privilegiados homens livres¹¹⁴. Isso, no entanto, não é o suficiente para o filósofo. Ainda que ele aceite que a disponibilidade para a

¹¹⁴ Além disso, essa compreensão não está completamente correta. Ainda que Atenas, por exemplo, fosse uma sociedade escravista, parte significativa dos cidadãos trabalhava (Cf. WOOD, 2011, p. 157 – 175). Ellen Wood faz essa discussão a respeito dos cidadãos, ativos politicamente, que precisavam trabalhar e defende que o trabalho livre é uma invenção grega.

ação política não seja a mesma na modernidade, ele também defende que não se pode abdicar dela, pois isso equivale a abdicar da própria liberdade. Como vimos no primeiro capítulo da tese: despojar-se da própria liberdade é o mais completo absurdo que poderia existir, pois isso equivale a destituir-se de uma qualidade essencialmente humana. A corrupção da república é, pois, uma corrupção dupla: corrompe-se a república – quando inexiste, nela, liberdade política –, corrompe-se o cidadão, que ao perder sua liberdade, degenera-se ainda mais, despojando-se de sua primordial característica humana. É por isso que Rousseau não poupa críticas aos genebrinos que não se empenharam na manutenção de sua liberdade:

Vossos cidadãos, inteiramente absorvidos por suas ocupações domésticas e sempre frios quanto ao resto, não pensam no interesse público a não ser quando o seu é atacado. Muito pouco preocupados em esclarecer a conduta de seus chefes, só veem os ferros que lhes são preparados quando sentem o seu peso. Sempre distraídos, sempre enganados, sempre fixados em outros objetivos, deixam-se enganar sobre o mais importante de todos, e vão sempre procurando o remédio, por não terem sabido prevenir o mal (ROUSSEAU, 2006, p. 426, *OC III, LEM*, p. 881).

Na citação acima, vemos a mesma crítica feita pelo filósofo na *Carta a d’Alembert*, logo antes de introduzir a anedota do irlandês: quando o liame social se afrouxa e os cidadãos estão atomizados, voltados para as suas próprias tarefas individuais e privadas, afastados das questões públicas, eles somente percebem os ataques sofridos contra o corpo político, quando são vítimas diretas desses ataques. Apenas refletem acerca do interesse público quando o seu próprio interesse – claramente identificado – é diretamente acometido. É claro que o ataque contra a república é sempre um ataque contra cada um dos seus membros, mas em uma sociedade atomizada, só se percebem essas investidas quando elas afetam o indivíduo de maneira mais direta e imediata. Aqui, portanto, Rousseau critica mais uma vez esse comportamento que resulta da indiferença em relação às questões sociais e coletivas que, no nosso entendimento, deriva de uma percepção de falta de pertencimento a essa coletividade.

Ainda no trecho supracitado, notamos com clareza aquilo que buscamos defender nesta tese, ou seja, que há um movimento duplo no processo de corrupção: o governo opugna o soberano e o enfraquece de todas as formas possíveis. Ele corrói as instituições, destitui o povo de poder, divide os cidadãos. Mas todas essas ações passam despercebidas pelos cidadãos, que, ao contrário de resistirem, atomizam-se, absorvendo-se pelas questões de sua vida privada. Em parte, eles são vítimas das investidas do governo, mas ainda assim Rousseau não lhes poupa críticas e os alertas são recorrentes em várias de suas obras: a liberdade exige esforço, não é possível mantê-la com repouso. Ao final da *Nona* – e última – *Carta*, ele afirma aos cidadãos

que o único modo de restituir a liberdade é pela união. Embora tenha afirmado em diversos textos que a liberdade, uma vez perdida, não pode ser recuperada, ele exorta os genebrinos a recuperá-la:

Esse estado, sendo o pior no qual se possa cair, só tem uma vantagem: é que ele só poderia mudar para melhor. É o único recurso para males extremos; mas esse recurso é sempre grande, quando os homens de razão e coração o sentem e sabem se prevalecer dele. Que a certeza de não poder cair mais baixo do que já caístes vos torne firmes em vossa conduta! Mas ficai certos de que não saireis de forma alguma do abismo enquanto estiverdes divididos, enquanto uns quiserem agir e os outros quiserem permanecer tranquilos (...). Mas, sobretudo, reuni-vos todos. Estareis perdidos, sem recursos, se permanecerdes divididos. E por que ficaríeis divididos, quando interesses comuns tão grandes vos unem? (ROUSSEAU, 2006, pp. 446-448, *OC III, LEM*, pp. 895-897).

Os cidadãos estão divididos, atomizados. A atomização é, como dissemos, consequência e causa da corrupção da república. Ela é consequência do enfraquecimento das instituições e dos ataques do governo, mas é também causa, pois à medida que o povo se atomiza, o soberano se enfraquece de maneira progressiva e, por conseguinte, o governo avança em suas investidas contra o povo. É por isso que Rousseau conclama os cidadãos de Genebra a se unirem: a união é o passo inicial para retroagir e remediar o processo de corrupção que já se encontra instalado na república.

Ora, a união é a primeira medida a ser tomada contra o avanço da corrupção em Genebra, justamente porque foi a atomização, o isolamento, o afastamento do espaço político, o refúgio à vida privada e o descaso com as questões coletivas que levaram a república à situação na qual ela se encontra no momento em que Rousseau a examina. Rousseau é quase tão duro com os genebrinos quanto foi com os parisienses: os parisienses estão em uma situação pior, mas eles não têm pátria para defender. As acusações do filósofo são dirigidas principalmente ao Pequeno Conselho que usurpou o poder soberano de modo tão perspicaz que, de fato, restaram poucas possibilidades para que os cidadãos pudessem reagir. Mas as críticas não deixam de atingir os cidadãos, o filósofo também se dirige diretamente a eles de modo a não destituí-los de responsabilidade pela situação na qual a república se encontra.

Se, de fato, Rousseau considera que é possível reverter essa situação ao exortar os genebrinos à união e à ação, nós estudaremos mais à frente. Por ora, cabe compreendermos em que consiste o ápice da corrupção da república, ou seja, o que o filósofo considera como dissolução do pacto social e despotismo.

4.2 - Despotismo e resistência: A dissolução do pacto social e se é possível recuperar a liberdade

A dissolução do pacto social, como já dissemos, corresponde à usurpação do poder legislativo. Essa usurpação é chamada por Rousseau de despotismo: o déspota é exatamente o usurpador do poder soberano (Cf. ROUSSEAU, 1987 p. 102, *OC III, CS*, p. 423). Déspota, para Rousseau, é todo aquele que governa acima das leis, ou que arroga para si o poder de legislar.

Conforme explicitamos na nota de rodapé número 38, Rousseau diferencia despotismo e tirania no capítulo X do livro III do *Contrato social*. No entanto, o próprio autor indica a possibilidade de utilizar as palavras analogamente. Embora ele explique que o déspota é um *usurpador* do poder soberano, enquanto o tirano é usurpador do poder executivo, ele afirma, no mesmo texto, que “*tirano e usurpador* são duas palavras perfeitamente sinônimas” (*Ibid.*, pp. 101-102, *OC*, p. 423) e, enfim, conclui que “um tirano não é sempre um déspota, mas um déspota é sempre um tirano” (*Ibid.*, p. 102, *OC*, p. 423). Afinal, se tirano é sinônimo de usurpador, aquele que usurpa o poder soberano também é tirano. Desse modo, ainda que o filósofo distinga tirano e déspota, ele possibilita que as palavras sejam utilizadas indistintamente, assim como ele próprio o faz. Em *Economia política*, por exemplo, o autor divide as organizações políticas entre “popular” e “tirânica”. A popular, que Rousseau considera a única forma de organização política legítima¹¹⁵ “deve seguir em tudo a vontade geral” (ROUSSEAU, 2015, p. 113, *OC III, EP*, p. 247), ou seja, é aquela que tem as leis como expressões da vontade geral. Já a tirânica é “qualquer lugar onde o governo e o povo tiverem interesses diferentes e, conseqüentemente, vontades opostas” (*Ibid.* p. 112, *OC III, EP*, p. 247). Aqui, portanto, ele utiliza a palavra “tirânica” como sinônimo de “despótica”. O Estado tirânico ou despótico é aquele governado com base nos interesses particulares dos chefes.

Quando lemos essas definições podemos pensar que para Rousseau não existia, em seu tempo, um regime popular e, de fato, o autor afirma no mesmo parágrafo: “As máximas da economia tirânica estão inscritas ao longo dos arquivos da história e nas sátiras de Maquiavel. As outras só se encontram nos escritos dos filósofos que ousam reclamar os direitos de humanidade” (*Ibid.* p. 112, *OC*, p. 247). Se o regime popular é encontrado somente nos escritos dos filósofos, podemos compreender que ele não existe na realidade. O filósofo de Genebra é rigoroso até mesmo com a democracia ateniense: “Que não me venham fazer objeção

¹¹⁵ Para ele, “governo legítimo” e “popular” são sinônimos: “A primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objeto o bem do povo (...)” (ROUSSEAU, 2015, p. 113, *OC III, EP*, p. 247).

recorrendo à democracia de Atenas, porque Atenas não era uma democracia, mas uma aristocracia muito tirânica, governada por filósofos e oradores” (*Ibid.* p. 112, *OC*, p. 246).

Ademais, se compreendemos que só é legítimo o Estado no qual as leis expressam a *vontade geral* que, por sua vez, só se confirma por meio do voto popular – como vimos, Rousseau diz expressamente no *Contrato social* que toda lei que não for diretamente ratificada pelo voto é inválida, “em absoluto *não é lei*” –, é possível considerar que todas as sociedades que não possuem o povo como soberano são ilegítimas e despóticas. Mesmo Genebra não escapa às acusações do filósofo: ao analisar a realidade da República, nas *Cartas escritas da montanha*, e constatar que sua pátria passa por um processo de corrupção, o filósofo argumenta que a sociedade genebrina se encontra em um ponto no qual o Estado se divide entre chefes e súditos. Com a usurpação engendrada pelo *Pequeno Conselho*, ao alargar suas próprias atribuições e esvaziar o poder do *Grande Conselho*, a república de Genebra se corrompeu a tal ponto que o interesse dos grupos que compõem o corpo de magistrados se sobrepõe aos demais. Se a República ainda não caiu em uma tirania, encontra-se ao menos próxima disso.

Para Rousseau, a situação do governo genebrino talvez já seja análoga a um regime despótico: “Forçado a confessar que o Governo pode abusar do direito negativo ao ponto da mais intolerável tirania, afirma-se que o que ocorre não ocorrerá, e transforma-se em possibilidade sem verossimilhança o que se passa hoje sob vossos olhos (ROUSSEAU, 2006, p. 442, *OC III*, *LEM*, p. 892). O que Rousseau afirma nesse trecho é que há uma nítida dissimulação por parte do governo genebrino: tenta mostrar que jamais ocorreria em Genebra aquilo que, na realidade, já ocorre. Fazem da tirania um risco impossível, mas ela não apenas é perfeitamente realizável, como já está em curso. Na página seguinte, ele adverte a respeito do percurso da tirania que, como já dissemos na seção anterior, não é repentina:

O verdadeiro caminho para a tirania não é, absolutamente, atacar diretamente o bem público; isso seria despertar todo mundo para defendê-lo; mas é o de atacar sucessivamente todos os seus defensores e de assustar qualquer um que ousar ainda aspirar a sê-lo. Persuadi a todos que o interesse público não é o interesse de ninguém e só com isso a servidão está estabelecida (ROUSSEAU, 2006, pp. 443-444, *OC III*, *LEM*, p. 893).

Regimes autoritários jamais admitem sê-lo, especialmente quando a tomada de poder ainda está em curso. Mais do que isso, subestimam as possibilidades de que o despotismo se instaure, mesmo quando esse processo já se estabeleceu. Os genebrinos defendiam que os princípios republicanos mantinham-se os mesmos, e que a tirania jamais encontraria espaço ali, mas o que Rousseau identifica é uma república já enfraquecida, na qual a liberdade já não existe.

A república genebrina está corrompida justamente porque os cidadãos perderam ao menos parte de seus direitos de soberania, ao mesmo tempo em que se deixaram absorver por outras atividades, afastando-se da vida política, dos espaços públicos.

O ápice desse processo é a dissolução do pacto, que não ocorre de uma maneira claramente marcada ou rastreável. O pacto foi dissolvido quando as leis que vigoram e às quais o povo está submetido não correspondem à vontade geral. Seja porque os cidadãos já não possuem poder para ratificar ou revogar as leis, seja porque o governo exerce seu poder acima delas. Rastrear a partir de que momento começa o despotismo, para Rousseau, é, portanto, uma tarefa difícil. Afinal, o processo de retirada de direitos, como ele mostra nas *Cartas escritas da montanha*, é gradual e o povo, a princípio, não percebe o que verdadeiramente ocorre. A situação de Genebra ora parece, para Rousseau, um regime despótico, ora é apresentado por ele como um regime que caminha para o despotismo. Na *Sétima Carta*, ele afirma categoricamente que os genebrinos são “escravos de um poder arbitrário” e estão “à mercê de vinte e cinco déspotas” (*Ibid.*, p. 362, *OC*, p. 835). A rigor, o filósofo categoriza como uma república que dissolveu o pacto social aquela que já não tem o povo como soberano, ou seja, as assembleias inexitem ou não possuem nenhum poder legislativo de fato.

Não buscaremos, portanto, responder aqui se Genebra poderia ou não ser considerada uma república dissolvida. Ela é uma república corrompida e que se encontra ao menos próxima de seu colapso: conforme vimos em uma citação exposta aqui, Rousseau diz que o estágio no qual os genebrinos se encontram é o pior possível, e que eles não conseguiriam descer mais. No entanto, se atestássemos isso categoricamente, nossa resposta poderia incorrer em leviandade, pois as consequências de afirmar que houve uma dissolução do pacto social, ou que a sociedade já se encontra sob um regime despótico, são graves. Afinal, para Rousseau, quando ocorre essa dissolução, os indivíduos já não possuem nenhum dever de obediência às leis. As únicas leis legítimas são aquelas que correspondem à *vontade geral*, aquelas que foram ratificadas pelos cidadãos por meio do voto. Se o governante exerce seu poder acima dessas leis, ou com base em leis ilegítimas, isso equivale a governar pela força, ou com base em uma autoridade arbitrária. Quando o poder soberano é usurpado, os indivíduos recuperam sua liberdade natural e, assim, “estão forçados, mas não obrigados a obedecer” (ROUSSEAU, 1987, p. 101, *OC III*, *CS*, p. 423). Ou seja, afirmar que um regime é ilegítimo ou despótico seria o mesmo que defender que os cidadãos desse regime não devem mais observância às leis.

Ora, uma república que iniciou seu processo de corrupção não necessariamente encontrou seu ápice, que é a dissolução e, portanto, os cidadãos não estão desimplicados de obediência às leis. Em relação à república de Genebra, consideramos que há duas

possibilidades: Rousseau poderia, de fato, entender que Genebra já havia chegado ao ápice de sua corrupção e o pacto social estava dissolvido, ou suas afirmações possuem o objetivo de apelo retórico para exortar os genebrinos e chamar a atenção para aquilo que ele considerava como uma injustiça¹¹⁶ sofrida por ele. Dificilmente conseguiremos ter uma resposta clara para isso neste trabalho e essa não é a nossa intenção. O que vale ressaltar é que, embora a corrupção não tenha encontrado seu termo máximo, o despotismo aparece ao menos como uma possibilidade que se aproxima.

O processo de corrupção e de morte do corpo político é descrito por Rousseau de modo que podemos concluir que o despotismo está sempre no horizonte da república. Ele é o termo máximo da corrupção do regime legítimo. O filósofo, no entanto, não abandona jamais a sua defesa da república e seus ataques frontais ao despotismo. Ainda que todo regime popular esteja sujeito ao processo de corrupção, é melhor viver em um regime livre, no qual é preciso defender a própria liberdade constantemente, do que ser sempre escravo sob um regime despótico. Quando se é escravo, não se deve amar as correntes que aprisionam, mas sim “sacudi-las” tão logo seja possível. Já utilizamos a citação em outro momento do texto, mas cabe repeti-la aqui para melhor elucidarmos a nossa discussão atual: “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 arrebatarem, ou tem ele o direito de retomá-la ou o não tinham de subtraí-la” (*Ibid.*, p. 22, *OC* p. 352).

O regime despótico não é a “ordem social sagrada”, mencionada pelo filósofo logo após a citação supracitada do capítulo 1 do livro I do *Contrato social*. O despotismo é um regime ilegítimo que coloca sobre os cidadãos jugos que não devem ser respeitados, mas sim “sacudidos”. Rousseau é perspicaz, pois ao iniciar seu parágrafo dizendo que “se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta”, contrapondo a força à “ordem social”, ele parece defender todos os governos então existentes. No entanto, se examinarmos cuidadosamente seus textos, grande parte dos regimes então existentes baseavam seu poder na força, inclusive a monarquia francesa. Em nosso entendimento, o Antigo Regime já é, para Rousseau, uma forma de despotismo.

Ao longo dessa tese, especialmente no capítulo II e na primeira seção do capítulo III, dissemos exaustivamente que Rousseau defende que, para o Estado ser legítimo, ele deve ser uma república. Uma república é um regime de leis, mas não de quaisquer leis e sim das leis que expressam a vontade geral. Caso contrário, não se trata de uma república, mas de um regime

¹¹⁶ Referimo-nos, aqui, às condenações que suas obras sofreram.

despótico que tem como leis paixões ou interesses particulares. A república, para Rousseau, é um Estado no qual o soberano, que é o poder legislativo, constitui-se por todos os cidadãos. Já o poder executivo pode ser uma monarquia (no sentido de uma só pessoa ocupando esse governo), uma aristocracia ou uma democracia, lembrando que a instituição do governo é uma *lei* – e não um pacto – deliberada pelos próprios cidadãos. Ou seja, quem decide qual será a forma de governo da república é o próprio povo (Cf. *Ibid.*, p. 112, *OC*, p. 433).

Ora, o fato de Rousseau admitir uma monarquia como forma de governo legítima de modo algum significa que ele considere o Antigo Regime legítimo. No próprio *Contrato social*, ao falar sobre as formas de governo existentes, ele dedica um capítulo para a monarquia, examinando-a em sua existência histórica. Em sua argumentação, ao contrário de estabelecê-la como uma forma de governo possível e legitimável, ele se dedica a criticá-la veementemente. A princípio, seu texto pode até soar como elogio, quando ele afirma que a monarquia tem uma força maior do que qualquer governo é capaz. Entretanto, ele pondera:

Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor, não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais facilmente domine as outras; é verdade que tudo se movimenta para o mesmo fim, mas esse objetivo não é o da felicidade pública e a própria força da administração volta-se continuamente contra o Estado (*Ibid.*, pp. 88-89, *OC*, p. 409).

Ainda nesse capítulo, Rousseau reforçará que o rei, ao contrário de ter como interesse a prosperidade do povo, deseja torná-lo “fraco, miserável” de modo que o povo jamais seja capaz de resistir ao seu poder (Cf. *Ibid.*, p. 89, *OC*, p. 409). Adiante, ainda no capítulo sobre a monarquia, Rousseau se posicionará contra a hereditariedade que, segundo ele, coloca no poder “crianças, monstros e imbecis” (*Ibid.*, p. 91, *OC*, p. 411). Essa crítica à hereditariedade também aparece de maneira clara no *Segundo Discurso*. Como vimos no primeiro capítulo, Rousseau faz uma espécie de genealogia da sociedade e do poder ao atrelar o desenvolvimento das desigualdades com o ordenamento político. Recordemos que ele indica a existência de três estágios de desigualdades: *ricos e pobres, poderosos e fracos e senhor e escravos*. Ora, cada um desses estágios acompanha o próprio desenvolvimento da organização social e política. A sociedade civil surge, primeiramente, para assegurar a propriedade e, com isso, autoriza a distinção entre ricos e pobres; o estabelecimento dos governos divididos entre magistrados e povo legitima a separação entre poderosos e fracos e, enfim, o poder despótico divide a sociedade entre senhor e escravos. Essa distinção entre senhor e escravos guarda uma relação com aquilo que é tratado pelo autor no livro I do *Contrato social*, quando ele examina qual é a

base da autoridade dos regimes. No capítulo III, sobre o direito do mais forte, o autor deixa implícito que a autoridade real se mantém pelo uso da força. Como já vimos no segundo capítulo desta tese, Rousseau afirma que esse “pretensão direito” é “aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio” (*Ibid.*, p. 25, *OC*, p. 354). O que Rousseau quer mostrar, ao dizer que ele é “na realidade estabelecido como princípio”, é justamente que esse é o princípio que norteia o direito em ao menos parte dos regimes. No *Segundo Discurso*, a crítica ao regime hereditário aparece de maneira evidente e é o seu surgimento que marca a distinção entre *senhor e escravos*:

A ambição dos principais aproveitou-se dessas circunstâncias para perpetuar seus mandatos em suas famílias (...). Assim, tendo se tornado hereditários, os chefes acostumaram-se a considerar a magistratura como um bem de família e a si próprios como proprietários do Estado, do qual a princípio não seriam senão funcionários, a chamar seus concidadãos de escravos, a incluí-los como *gado*, entre as coisas que lhes pertenciam e a chamar a si mesmos de iguais aos deuses e de reis dos reis (ROUSSEAU, 1988, p. 81, *OC III, DI*, p. 187).

O que pretendemos aqui é mostrar que a monarquia hereditária e absolutista jamais seria uma forma de governo legítima para Rousseau. O Estado legítimo é necessariamente a república que, por sua vez, é somente aquela que possui como soberano o povo. A monarquia absolutista equivale, para Rousseau, ao despotismo, ou seja, ela é uma forma corrupta de organização política. Os indivíduos que vivem em um regime como esse não são, portanto, obrigados a obedecer, mas sim forçados a tanto. Ter compreensão disso é essencial, pois ao discutirmos a corrupção da república, é preciso que esteja evidente o que é a república e quais são os riscos que ela corre no processo de corrupção e, afinal, o que é o despotismo, termo máximo da corrupção.

O que Rousseau descreve ao final do *Segundo Discurso* é o ápice da corrupção humana e política. O despotismo, como vimos no primeiro capítulo da tese, é o ponto extremo da corrupção, pois destitui a liberdade, reduzindo o Estado a uma separação entre senhor e escravos, ou chefes e súditos, no qual a força torna-se o único fundamento para a autoridade. Mas assim como esse estágio é descrito ao final do *Segundo Discurso* e retomado como ponto de partida no início do *Contrato social*, ele também aparece como um fado da república.

Assim como o final do *Segundo Discurso* se liga ao início do *Contrato social*, a possibilidade do despotismo reaparece quando Rousseau trata da morte da república, pois ele é sempre um risco futuro de todos os regimes. Se nos recordarmos do que já discutimos no primeiro capítulo desta tese acerca do *Segundo Discurso*, lembramos que, ao retratar o início das sociedades, Rousseau defende que todas começaram com regimes eletivos. O pacto social

que institui as primeiras sociedades jamais poderia ser um pacto de sujeição, um povo não se dá gratuitamente, não abdica da própria liberdade por pouco ou nada. O despotismo não se institui pelo pacto, ele é o extremo da corrupção da sociedade, é o último estágio das desigualdades. E se houve esse percurso de corrupção das sociedades, retratado no *Segundo Discurso*, ele se repetirá caso haja, no presente ou no futuro, alguma república.

Mas ainda que Rousseau de fato pudesse acreditar em suas afirmações acerca da inevitabilidade da corrupção e do despotismo, a postura adotada em seus textos teóricos não é a de resignação. Podemos, talvez, pensar que Shklar estava parcialmente certa e que, ao apontar para o despotismo no horizonte da república, Rousseau queria alertar os genebrinos. Podemos ainda conjecturar que, ao escrever parte do *Contrato social* ensinando os modos de prevenir a usurpação do soberano e ao advertir os seus concidadãos, nas *Cartas escritas da montanha*, a respeito do que ocorria na república, incentivando-os a se unirem, Rousseau, na verdade, desejava prevenir o despotismo ou, talvez, registrar um aviso para a posteridade – afinal, ele alega ter escrito para além de seu tempo –, de modo que os cidadãos das repúblicas vindouras soubessem que a fundação de um Estado livre implicaria em esforço constante para a manutenção da liberdade. É possível ler Rousseau como um pessimista ou fatalista, mas também podemos lê-lo como aquele que alertava os povos livres de que o autoritarismo estaria sempre à espreita.

Aliás, defender que Rousseau vislumbrava a existência de repúblicas futuras não é atribuir à sua obra um caráter premonitório. Baseamo-nos, antes, naquilo que foi expresso pelo próprio autor: ao defender que é plausível imaginar que um povo bastante numeroso esteja frequentemente em assembleia, ele diz que podemos derivar a possibilidade da existência (Cf. ROUSSEAU, 1987, p. 104, *OC III, CS*, p. 426). Se existiu uma república na qual, segundo Rousseau, um milhão de cidadãos se reunia, é possível que essa experiência se repita de algum modo, ainda que com diferenças resultantes das particularidades de cada território, população e época.

Admitimos que Rousseau é “fatalista” apenas no sentido de compreender o destino dos regimes como algo inevitável. No entanto, consideramos que a outra acepção da palavra, aquela que designa conformismo e resignação às circunstâncias, é inadequada para adjetivar o autor, ou ao menos a sua obra política. Ainda que possamos encontrar traços disso em sua vida privada e em textos autobiográficos, o que a sua obra política faz é exortar os povos para a ação. Sabemos que o filósofo é frequentemente dúbio em suas afirmações a respeito das possibilidades de recuperar um regime corrompido. Ora diz taxativamente que não se recupera a liberdade perdida, ora incentiva que os povos se libertem.

Na dedicatória a Genebra, que antecipa o texto do *Segundo Discurso*, por exemplo, Rousseau nos diz: “Os povos, uma vez acostumados a possuírem senhores, não conseguem viver sem eles. Se tentam sacudir o jugo, distanciam-se a tal ponto da liberdade (...) as suas revoluções quase sempre os entregam a sedutores que só fazem agravar suas cadeias” (ROUSSEAU, 1988, p. 23, *OC III, DI*, p. 113). A partir de afirmações como essa, presentes em diversos de seus textos, é possível defender que Rousseau possuía receios em relação às revoluções. É o que autores como Blaise Bachofen, Bento Prado Jr. e Renato Moscateli concluem ao examinar os textos do autor, e estamos de acordo em relação a isso. De fato, o filósofo é receoso em relação às revoluções, afinal, elas são imprevisíveis. Mas temer a imprevisibilidade de uma revolução ou sua captura por um tirano não é o mesmo que ser *contra* as revoluções. É, antes, ser prudente e razoável. No mesmo parágrafo no qual Rousseau defende que os povos acostumados a ter senhores não conseguem viver sem eles, ele pondera que isso ocorreu com o povo romano que, a princípio, não foi capaz de se governar tão logo saiu da opressão dos Tarquínios. Foi necessária sabedoria dos governantes para que o povo se habituasse à liberdade e gradualmente se tornasse “o mais respeitável de todos os povos” (*Ibid.*, p. 23, *OC*, p. 113). Ou seja, logo após a sua advertência acerca das dificuldades de conquistar a liberdade, ele mostra a possibilidade de conquistá-la e de acostumar-se a ela pouco a pouco.

Ainda na dedicatória, Rousseau defende que o melhor país é aquele no qual todos os cidadãos possuem o direito de legislar, “pois quem melhor do que eles para saber (...)?” (*Ibid.*, p. 23, *OC*, p. 114). Isso mostra que a sua defesa da soberania popular encontra espaço em toda a sua obra, desde os primeiros textos¹¹⁷, e mesmo quando o autor apresenta alguma dificuldade para o estabelecimento da república, ele jamais deixa de posicionar-se sobre ser essa a organização política legítima. É por isso que, para ele, é ao menos compreensível que o povo se rebelde contra uma autoridade ilegítima e despótica.

No *Segundo Discurso*, Rousseau caracteriza o despotismo como um regime no qual as leis são as vontades particulares do senhor, que as estabelece segundo suas paixões, “então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte” (*Ibid.*, p. 84, *OC*, p. 191.). Aqui Rousseau mostra que para considerar que o governo é regido pelo “direito do mais forte” não é necessário que ele tenha de fato sido tomado pela força, no sentido de ter ocorrido uma conquista do Estado por meio da força. Uma sociedade que tem como princípio o direito do mais forte é toda aquela na qual os chefes governam de acordo com suas próprias paixões, enquanto o povo não é nada além de súditos. É por isso que Rousseau reforça que o despotismo equivale à usurpação do

¹¹⁷ Assim como a compreensão de que o poder legislativo deve ser do povo, mas não o governo. Aliás, para ele, esse foi um dos erros dos atenienses. O povo deve fazer as leis, mas não executá-las.

poder soberano e não do poder real: se os governantes, mesmo que legitimamente eleitos, passam a agir acima das leis, destituindo os cidadãos dos direitos de soberania, isso já caracteriza o despotismo.

Ainda nesse mesmo parágrafo do *Segundo Discurso*, Rousseau aponta para o que seria uma revolta nesses termos: considerando que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte, “o tumulto que termina por estrangular ou destronar um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Somente a força o mantinha, somente a força o derruba”¹¹⁸ (*Ibid.* p. 84, *OC* p. 191). A obediência ao regime ilegítimo só se deve à prudência e não ao dever. Isso aparece de maneira clara e evidente nos quatro primeiros capítulos do *Contrato social*, nos quais ele enfatiza que não se deve obediência a um poder ilegítimo. No entanto, também no *Contrato*, são várias as reticências que o filósofo apresenta em relação às revoluções e às possibilidades de recuperação da liberdade. No capítulo VIII do livro II, intitulado “Do povo”, Rousseau, defende claramente as revoluções:

Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer *renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando dos braços da morte*. Assim aconteceu em Esparta, ao tempo de Licurgo, em Roma depois do Tarquínios e, entre nós, na Holanda e na Suíça, após a expulsão dos tiranos (ROUSSEAU, 1987, p. 61, *OC* III, *CS*, p. 385, destaque nosso).

Em seguida, porém, ele pondera que esses eventos são raros e formam “exceções”. Em alguns casos, ao invés de restituírem aos Estados o vigor, esses tumultos podem destruí-los. É ainda nesse parágrafo que ele alerta aos povos livres que a liberdade pode ser adquirida, mas nunca recuperada. Essa advertência, entretanto, não necessariamente deve ser lida como um recuo do filósofo. Se lembrarmos da interpretação de Shklar exposta aqui e de tudo o que discutimos na seção 4.1, podemos pensar que, na verdade, trata-se de um alerta aos povos livres que passam por um processo de corrupção. Além disso, não podemos jamais nos esquecer que Rousseau vivia, como estrangeiro, na França, e demonstrações ainda mais claras de ímpetos revolucionários poderiam render-lhe acusações de traição e conspiração.

Tanto as defesas das revoluções quanto as reticências em relação a elas permeiam toda a sua obra. É por isso que dificilmente encontraremos uma resposta fácil acerca do que

¹¹⁸ A tradução é nossa, pois esse foi um dos poucos casos em que não concordamos com a opção de tradução de Lourdes Machado. Segue o trecho original: “L’émeute qui finit par étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposoit la veille des vies et des biens de ses Sujets. La seule force le maintenoit, la seule force le renverse (...) »

Rousseau realmente pensava a esse respeito. Moscateli, ao criticar uma leitura de Vaughan, parece sustentar que aqueles que encontram em Rousseau um autor revolucionário, leram a obra do filósofo de “maneira descuidada” ou que tiraram de contexto suas afirmações. Em nosso entendimento, Moscateli, na verdade, desconsidera parte da discussão ao dizer que a defesa de que Rousseau seria um revolucionário é baseada em uma frase tirada de contexto, aquela com a qual o filósofo abre o primeiro capítulo do *Contrato social*, mencionando os ferros aos quais os homens estão submetidos (Cf. MOSCATELI, 2009, p. 273). O pesquisador se dedica a rebater essa leitura, considerando que ela se ampara em um único trecho interpretado de maneira descuidada e descontextualizada.

No entanto, as divergências interpretativas a esse respeito não são oriundas de um descuido, mas sim de flutuações do próprio autor. Tanto os alertas em relação aos perigos de uma revolução, quanto estímulos revolucionários, encontram espaço na obra do genebrino. A questão das flutuações no pensamento do autor oferece grande dificuldade para todos que interpretamos a obra rousseauiana em seu conjunto. É isso, aliás, que faz com que frequentemente os intérpretes se acusem de “leitura descuidada” quando se contrapõem a uma interpretação do filósofo e, ainda, convictos de uma leitura específica, são levados a desconsiderar evidências capazes de refutá-la. Robert Derathé, um dos maiores intérpretes do pensamento do genebrino, afirma que “Não se deve tomar ao pé da letra as afirmações de Rousseau”¹¹⁹ (DERATHÉ, 2009, p. 181). Ainda que Derathé não faça isso, consideramos essa afirmação problemática, pois ela pode ser utilizada para defender ou desqualificar qualquer leitura, tornando arbitrária a escolha do que será ou não descartado. As oscilações no pensamento de Rousseau existem e devem ser enfrentadas.

Blaise Bachofen, em “*Why Rousseau Mistrusts Revolutions: Rousseau’s Paradoxical Conservatism*”, pretende enfrentar essas oscilações que ocorrem no pensamento do genebrino acerca da revolução. O autor inicia seu texto com afirmações retiradas de obras autobiográficas de Rousseau nas quais o filósofo mostraria ímpetos contrários às revoluções ou revoltas. O primeiro trecho selecionado por Bachofen é retirado do livro V das *Confissões*¹²⁰: nele, Rousseau diz que em 1737, quando os genebrinos pegaram as armas, ele ficou impressionado

¹¹⁹ Essa frase de Derathé está em uma discussão acerca da influência de Locke no pensamento de Rousseau. Consideramos importante destacar isso em nota de rodapé para que o leitor não pense que ela aparece, na obra do pesquisador francês, em um contexto de discussão acerca da revolução. Optamos por colocar a frase em nosso texto, pois consideramos que esse tipo de pensamento pode servir para invalidar ou sustentar qualquer interpretação do filósofo e é justamente isso que consideramos problemático. Todavia, é necessário sermos justas e destacar que Derathé foi um dos maiores pesquisadores da obra de Rousseau e o examinou de forma extremamente honesta e cuidadosa, apesar de ter utilizado essa frase, que consideramos seriamente equivocada e que abre espaço para arbitrariedades na interpretação da obra do filósofo de Genebra.

¹²⁰ Bachofen, aliás, comete um equívoco afirmando que a citação está no livro I.

ao ver pai e filho saindo da mesma casa para lutarem em lados opostos, sob o risco de matarem um ao outro caso se encontrassem na batalha (Cf. ROUSSEAU, *OC I, LC*, pp. 215 - 216). Ora, diferente do que Bachofen pretende mostrar com essa citação, o que chocou Rousseau não foi a guerra civil em si, mas a visão de pai e filho em lados opostos, dispostos a se matarem, contrariando a natureza. Após contemplar essa cena, diz Rousseau, ele jurou jamais participar de uma guerra civil, nem sustentar a liberdade pelas armas, juramento que ele então manteve. No parágrafo seguinte, contudo, o filósofo diz: “Mas eu ainda não estava naquela primeira fermentação de patriotismo que Genebra em armas excitou em meu coração”¹²¹ (ROUSSEAU, *OC I, LC*, p. 216), ou seja, as questões políticas ainda não o interessavam, como vieram a interessar depois. Nessa época, aos 25 anos, o filósofo estava longe da política e preferia dedicar-se à literatura, à música e a outros divertimentos (Cf. ROUSSEAU, *OC I, LC*, p. 218). Essa adversativa mostra uma oposição em relação ao que estava escrito imediatamente antes, ou seja, ao pensamento de que ele jamais tomaria parte em algo assim. O trecho, portanto, não mostra que Rousseau seria contrário às insurgências, mas sim que ele se chocou ao ver pai e filho lutarem em lados opostos e que essa imagem causou o desejo de jamais fazer parte de algo assim. Em seguida, ele diz que naquele momento ainda não tinha sido fermentado nele o patriotismo.

A segunda citação utilizada por Bachofen, além de também não mostrar nenhuma recusa de Rousseau à revolução, pode nos fazer ponderar acerca de possíveis temores do filósofo de Genebra. O trecho foi retirado pelo pesquisador do livro IX das *Confissões* e, nele, Rousseau diz que, quando soube do ataque contra o rei praticado por Damiens e de tudo o que sucedeu depois, ficou feliz por estar longe dos “espetáculos de horrores e de crimes” (Cf. ROUSSEAU, *OC I, LC*, p. 437) que aconteceram em Paris. Essa citação não mostra que Rousseau seria antirrevolucionário, mas sim que ele se sente aliviado por estar longe de uma tentativa de assassinato de um rei e dos eventos que sucederam esse acontecimento. Diz ele que esses “espetáculos de horror e de crimes” nutririam nele seu “humor bilioso” que a “desordem pública” causa e que, longe desses acontecimentos, seu coração podia se manter apenas com sentimentos amáveis. Devemos destacar que Damiens, após ser acusado de tentar matar o rei, foi brutalmente torturado e assassinado publicamente¹²². Para nós, o fato de o autor se sentir

¹²¹ « Mais je n'en étois pas encore à cette première fermentation de patriotisme que Genève en armes excita dans mon coeur ».

¹²² Foucault, em “Vigiar e Punir”, resgatou documentos que relatam a tortura e o assassinato de Damiens. A tortura brutal foi transformada em espetáculo público (Cf. FOUCAULT, 1975, pp. 9-11). Damiens foi torturado por horas de várias maneiras diferentes e de formas extremamente cruéis, incluindo um esquartejamento com o uso de cavalos.

aliviado por não estar em Paris não mostra que ele seria contra insurgências que destituem regimes despóticos, mas sim que ele não desejava ver o espetáculo de horror que foi a tortura e a execução de Damiens, e que o filósofo preferia estar em um lugar tranquilo, longe dos tumultos de Paris.

É importante destacarmos que jamais sustentáramos que ele mesmo participaria de uma rebelião: quando lemos suas obras autobiográficas facilmente notamos que Rousseau não possuía a personalidade de um revolucionário e que, de fato, provavelmente preferiria manter distância dos tumultos. Tampouco poderíamos defender que ele seria favorável às políticas do Terror. Afinal, o filósofo se vangloriava de ser uma pessoa boa, além, é claro, de defender a “comiseração natural” humana, o que o impediria de participar de eventos sanguinários. Ao examinarmos se é possível extrair da obra de Rousseau a possibilidade de recuperar – ou conquistar – a liberdade perdida ou, em outras palavras, a possibilidade de defender uma revolta contra um déspota, não nos ocorre que o filósofo, ele mesmo, participaria de uma insurgência. Pelo contrário, ele era suficientemente cuidadoso em relação à própria vida e à sua segurança para tomar parte de uma empreitada como essa. Para nós, o que a história retratada por Rousseau nas *Confissões* sinaliza é que o filósofo tinha receios e cuidados com sua vida, o que pode ter contribuído para que ele moderasse seu tom em suas obras. Afinal, não era possível ser mais explícito do que ele foi – e consideramos que em diversos momentos ele foi sim explícito quanto à possibilidade de insurgências, além, é claro, de sua defesa da soberania popular e de suas críticas à monarquia do Antigo Regime – sem correr grandes riscos. Algo que mostra os receios do filósofo de ser perseguido é o fato de que ele passou a conjecturar – e temer – a possibilidade de ser ligado a Damiens¹²³. Os textos autobiográficos de Rousseau dos quais Bachofen retirou essas citações, aliás, foram escritos em período no qual o *Contrato social* e o *Emílio* já tinham sido condenados¹²⁴. Também não podemos nos esquecer de que sua própria prisão foi decretada pelo Parlamento de Paris e que se discutia, então, no Parlamento, que não adiantaria de nada queimar os livros, sendo necessário queimar os autores¹²⁵ (Cf. ROUSSEAU, *OC I, LC*, p. 576), o que o obrigou a fugir para Yverdon, na Suíça, conforme ele mesmo narra no livro XI das *Confissões*.

¹²³ Conferir a nota 106, referente à página 368, da edição crítica em língua inglesa das *Confissões* (*The Confessions*, 1990, editora New England University Press), editada e organizada pelos pesquisadores Christopher Kelly, Roger Masters e Peter Stillman.

¹²⁴ Tanto pelo Parlamento de Paris quanto por Genebra.

¹²⁵ « On entendoit dire tout ouvertement aux Parlementaires qu'on n'avancoit rien à bruler les livres, et qu'il falloit bruler les auteurs (...) ».

Voltando ao texto de Bachofen, temos, enfim, a terceira citação, esta retirada de “*Rousseau juge de Jean-Jacques*”. Nela, Rousseau se defende claramente contra as acusações que eram dirigidas contra ele, afirmando ter “aversão a revoluções” e a “conspirações”. Aqui, de fato, temos uma citação significativa que mostra um Rousseau contrário à revolução, disposto a defender-se das acusações de que ele incitava rebeliões. Trata-se de uma oscilação mais expressiva, que pode ter como base uma mudança de pensamento do autor – afinal, ele havia se entusiasmado e elogiado os revolucionários corsos sete anos antes do início da escrita dos *Dialogues* –, ou mesmo um receio de ser acusado de conspiração. Não podemos nos esquecer de que o filósofo acreditava ser, ele mesmo, vítima de uma conspiração.

Mas ainda que Rousseau possa defender-se, nos *Dialogues*, de jamais ter insuflado nenhuma revolta e mesmo que ele modere recorrentemente seu tom e oscile entre a possibilidade e a impossibilidade de conquistar ou recuperar a liberdade, isso não apaga nem invalida o que encontramos em seus textos teóricos. Neles, vemos afirmações de que não existem verdadeiras leis – ou de que há pouquíssimas nações nas quais elas existem – e que as leis que não expressam a *vontade geral* não são legítimas. Lemos que só é legítimo o Estado que tenha como soberano – poder legislativo – o povo e que as leis que não são diretamente ratificadas pelos cidadãos são nulas – não podem, portanto, ser consideradas efetivamente leis. Encontramos um autor que mostra, a partir de uma construção cuidadosa, que a monarquia despótica e absolutista é ilegítima e que ela divide a sociedade entre “senhor e escravos”. Vemos que ser reduzido à condição de escravo é inadmissível e que ninguém é obrigado – mas sim forçado – a obedecer a uma ordem política que tem como “leis” as paixões de um rei. Os reis, por sua vez, consideram o povo como “manadas de gados” e só “as guardam para devorá-las”. Além disso, o poder hereditário é absurdo e coloca no poder “crianças” e “monstros”. Tudo isso consta de maneira clara em suas obras, conforme já discutimos em outros momentos desta tese.

Sabemos que ele também diz que a ordem social precisa ser respeitada e que todos devem obediência às leis. Mas a quais leis? O próprio autor defende que existem leis legítimas e ilegítimas e que os homens só devem obediência às primeiras. Assim, quando Bachofen seleciona uma citação de *Emílio* na qual o Vigário saboiano defende a obediência às leis, não podemos nos esquecer de que no próprio *Emílio* o filósofo sustenta que os princípios do direito político ainda precisam ser criados, incluindo, no livro V, um resumo do *Contrato social* com os preceitos da soberania popular e da *vontade geral*. Também nesse livro Rousseau afirma que a sua proposta é a de estabelecer uma “escala” que permitiria examinar a legitimidade das constituições dos Estados, e não é difícil concluir que o antigo regime estava completamente fora dessa escala.

Ainda assim, Bachofen acredita que Rousseau não incentiva as revoluções. Recorrendo especialmente ao *Segundo Discurso*, o intérprete discute a questão do uso da força para derrubar o déspota do poder. Citando o trecho no qual Rousseau sustenta que a rebelião que estrangula e destrona um sultão é “um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos”, Bachofen pretende mostrar que Rousseau não está, com isso, advogando a favor da derrubada do poder pela força, mas sim mostrando que a rebelião não criará nenhum direito legítimo. De fato, quando o filósofo afirma que esse ato de matar e destronar um sultão “é tão jurídico quanto” o poder que ele detinha até então, ele quer mostrar que a força jamais pode ser a base do direito legítimo: o déspota – ou sultão – não possuía nenhum poder legítimo sobre seus súditos e o ato de destroná-lo é “tão jurídico quanto”, ou seja, destronar pela força não é jurídico e, por isso, não concede àqueles que derrubaram o déspota nenhum poder legítimo. Com efeito, o ato de derrubar um tirano pela força não concede autoridade legítima àqueles que o derrubaram, mas essa autoridade pode ser posteriormente legitimada com base nos preceitos do direito político expostos no *Contrato social*. Não será a insurreição contra o déspota que tornará legítimo o poder daqueles que o tiraram do trono pela força, mas sim o pacto social, que exige consentimento expresso e livre.

O intérprete considera que Rousseau “não condena” mas também “não incentiva” a revolução. Entretanto, ao dizer que “somente a força derruba” o déspota, o filósofo parece indicar que não há outra forma de derrubá-lo. E, como sabemos, Rousseau não defende que os abusos do déspota devam ser tolerados permanentemente. No capítulo VI do livro III do *Contrato social* e no capítulo V do livro I do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau critica aqueles que defendem que devemos nos resignar silenciosamente aos maus reis. Portanto, discordamos da interpretação de Bachofen de que Rousseau apenas “não condena” as insurreições.

Por outro lado, concordamos com o pesquisador quando ele discute acerca das dificuldades que uma nova sociedade livre apresenta: primeiramente, não é simples identificar o que faz com que um povo seja constituído como tal. Rousseau fala que deve haver um “interesse comum” que unifique aquele conjunto de indivíduos de modo que eles formem de fato uma sociedade, mas identificar esse interesse capaz de conferir identidade a um povo não é trivial. Do mesmo modo, não é simples fazer com que o povo se acostume a viver em liberdade. Para que a república possa de fato se realizar, o povo deve aprender a ser livre e isso se efetiva, conforme explicita Bachofen, pela educação:

Esse primeiro sentido da palavra instituição está fortemente ligado à instituição no segundo sentido, ou seja, educação. Em ambos os casos, a dificuldade é converter uma soma de vontades particulares em uma vontade geral. Não há liberdade sem educação

para a liberdade e essa educação é rara e difícil. Em outras palavras, o povo livre não é – ou não é apenas – um povo que se liberta da subjugação por um ato violento. O povo livre é aquele que é moralmente capaz de liberdade, que é educado para a liberdade (BACHOFEN, 2015, p. 24, tradução nossa¹²⁶).

Estamos, aqui, de acordo com Bachofen. O que faz um povo livre não é o ato pelo qual ele se liberta de um déspota, mas sim a capacidade de estabelecer instituições legítimas e de viver em uma república livre. E, para isso, o legislador é fundamental. Seu papel é justamente o de elaborar uma constituição com leis adequadas àquele povo e instituições que fortaleçam a identidade comum que constitui aquele corpo político. Uma dessas instituições, conforme Bachofen pontua, é a da educação.

Outro ponto no qual nos alinhamos a Bachofen são os motivos que fariam Rousseau ser “cético” em relação ao que poderia decorrer após uma revolução em um lugar como Paris, bem como em relação às possibilidades da instituição de uma república em grandes cidades corrompidas: a maioria dos povos que habitam as cidades seria inepta a liderar revoluções que de fato fossem capazes de instituir uma república legítima no lugar do despotismo: “As paixões dominantes entre os residentes em Paris ou Londres”, diz Bachofen, “são paixões dificilmente compatíveis com o exercício real da liberdade política” (BACHOFEN, 2015, p. 26). É por isso que, conforme pontua o pesquisador, “o verdadeiro motor da história” não é “o poder físico nem a violência que criam e destroem regimes sempre ilegítimos e impropriamente fundados”, mas sim a cultura, as instituições sociais e políticas capazes de “moldar os hábitos morais” (Cf. *Ibid.* p. 26).

A referência feita por Bachofen à cultura e aos costumes, bem como às paixões presentes nessas cidades que seriam inapropriadas aos povos livres, remetem-nos à nossa discussão no primeiro capítulo desta tese. Conforme vimos, quando Rousseau critica as ciências e as artes, ele o faz justamente pensando em como, ao contrário de libertarem os povos, elas “ornam de flores as cadeias de ferro” que prendem os homens. Ou seja, elas não apenas não preparam ninguém para a liberdade, como fazem com que se aprenda a amar a escravidão.

Para a fundação da república não basta que o povo pegue em armas e derrube o déspota, mas sim que se criem leis e instituições capazes de garantir a igualdade, a liberdade e a promoção dos vínculos sociais dos cidadãos entre si e com a república. Isso nos leva,

¹²⁶ “This first sense of the word institution is strongly connected with the institution in the second sense, that is to say, *education*. In both cases, the difficulty is to convert a sum of particular wills into a general will. There is no freedom without education towards freedom and this education is rare and difficult. In other words, the free people is not – or is not only – a people who frees itself from subjugation by a violent act. The free people is the one who is morally capable of freedom, who is educated towards freedom”.

novamente, ao ponto central de nossa tese: mesmo que essa república seja fundada da melhor maneira possível, ela ainda estará sujeita à corrupção. Isso ocorre, como vimos, por dois motivos principais: o governo sempre tentará usurpar o poder soberano. Ou seja, haverá permanentemente um conflito entre governo e soberano e, por isso, se o soberano não permanecer unido e forte o suficiente, em algum momento essa usurpação ocorrerá. O que nos leva ao segundo motivo: o soberano se enfraquece quando o povo se atomiza, os vínculos se afrouxam, os indivíduos abandonam as questões políticas da cidade, individualizando seus interesses e deixando-se absorver por questões privadas. No livro III do *Contrato social*, Rousseau reforça o que é preciso ser feito para que a saúde do corpo político seja prolongada, retardando a corrupção. Resumidamente, podemos dizer que a lição geral é a de que o soberano deve-se manter forte, e para que o soberano se mantenha forte, como vimos, são essenciais a manutenção dos vínculos sociais e a periodicidade das assembleias, bem como a participação política direta. O povo não deve distrair-se dos seus deveres para com a república, pois caso o faça, perderá a liberdade.

Ora, como vemos em *Emílio* (Cf. ROUSSEAU, 2009, p. 260, *OC IV, E*, p. 468), Rousseau sabia que o fim das monarquias estava próximo, o “século das revoluções” aproximava-se e ele considerava impossível que as monarquias europeias ainda pudessem perdurar por muito tempo. Talvez sua pretensão fosse justamente escrever para esses futuros povos livres e, ao dizer que a liberdade é dificilmente recuperada, que já não há mais remédio depois que a corrupção se instalou profundamente, ao contrário de desmotivar a luta por sua recuperação, ele desejava, na verdade, preveni-la. A afirmação que é repetida incessantemente em seus escritos políticos é justamente essa: a liberdade não pode ser mantida sem esforço. Ela não se mantém com preguiça ou repouso. Mas, afinal, a liberdade pode ser recuperada? A esse respeito, Bachofen faz o seguinte exame:

Para Rousseau, se as pessoas precisam ser despertadas, isso geralmente significa que já é tarde demais. Um povo que só desperta a si mesmo de vez em quando é aquele que na maioria das vezes não está interessado em sua própria liberdade. O Contrato Social, para explicar a instituição dos representantes do povo, fala do “esfriamento do amor à pátria, da atividade de interesse privado” (Rousseau, 1997e, Livro III, capítulo 15). Um povo que só desperta fugazmente é aquele que está adormecido a maior parte do tempo e que é, portanto, incapaz de liberdade: suas revoltas têm, portanto, poucas chances de libertá-lo. Para evitar a servidão, tais despertares breves e violentos não são suficientes (BACHOFEN, 2015, p. 26, tradução nossa¹²⁷).

¹²⁷ “For Rousseau, if people need to be awakened, this generally means that it is already too late. A people which only awakens itself on occasion is one which most often is not interested in its own freedom. *The Social Contract*, in order to explain the institution of the people’s representatives, speaks of ‘the cooling of the love of fatherland,

Ou seja, para Bachofen, uma vez perdida a liberdade, ela dificilmente poderia ser recuperada, pois parte significativa dos cidadãos deixa de interessar-se por ela. Para nós, não se trata exatamente de um desinteresse pela liberdade, mas sim de atomização, ou seja, de uma desconexão e de perda de vínculos sociais e de desinteresse com as questões políticas. Pode-se argumentar a respeito do que acabamos de dizer que, para Rousseau, interessar-se pela política é o mesmo que se interessar pela liberdade. Afinal, só há liberdade se os cidadãos permanecem ativos, de modo que façam com que as leis expressem a *vontade geral*. Na sociedade corrompida, porém, os cidadãos não percebem que essa participação equivale à liberdade. Não há propriamente desinteresse pela liberdade – é possível que um povo escravo acredite ser livre e mantenha sua escravidão enquanto ecoa a palavra “liberdade” –, mas sim uma concepção distinta de liberdade. Em uma sociedade corrompida e atomizada, há uma outra noção de liberdade: trata-se daquela aceção que considera como liberdade a falta de impedimento para realizar algo. A liberdade pode ser entendida como a possibilidade de usufruto da propriedade privada, de exploração dos trabalhadores – ou de escolher como será explorado –, a liberdade de poder falar o que se pensa, mesmo que essa fala atente contra a vida do outro. Numa sociedade corrompida, os indivíduos se compreendem como livres ao usufruírem suas liberdades individuais. Certamente, os amigos de Rousseau que debocham de pessoas pobres e famintas em uma feira em Montmorency, conforme ele relata nos *Devaneios*, acreditam que são livres ao fazerem isso, ainda que exerçam sua liberdade às custas da opressão de outrem.

Assim, quando a corrupção está instalada, a liberdade não deixa de ser um valor, mas seu sentido muda e, com efeito, a liberdade republicana, essa que Rousseau defende como necessária para que os cidadãos realmente sejam livres em sociedade, dificilmente será alcançada por um povo que não a percebe como um valor. Não basta, portanto, que grupos se revoltem de maneira desorganizada e esporádica com a tentativa de recuperar a liberdade que deixou de ser percebida enquanto tal por grande parte dos cidadãos. Para que a república seja livre, como vimos, o povo deve estar constantemente alerta. Bachofen continua:

Algo mais é necessário, isto é, pessoas que estão constantemente despertas, vigilantes. *O que é necessário é um povo cuja grande e constante preocupação seja a liberdade política.* Os povos modernos que se ocupam apenas de seus assuntos privados só prestam atenção aos assuntos públicos de

the activity of private interest’ (Rousseau, 1997e, Book III, chapter 15). A people which only awakens itself fleetingly is one which is asleep most of the time, and which is, therefore, incapable of freedom: its revolts thus have little chance of bringing it freedom. For avoiding servitude, such brief and violent awakenings are not sufficient”.

maneira episódica. Este é o sinal e a causa de sua imaturidade política. É pouco provável que instituíam, mesmo por meio de revolta, uma verdadeira democracia. Podemos assim compreender o julgamento muito severo dirigido contra os ingleses que 'pensam que são livres', mas 'que são escravos' e 'não são nada'. escreve, "completamente absortos em suas ocupações domésticas e sempre tranquilos sobre o resto", eles "consideram o interesse público apenas quando o seu próprio está sendo atacado[...]. Sempre distraídos, sempre enganados, sempre fixados em outros objetos, deixam-se levar pelo mais importante de todos, e sempre vão em busca do remédio por não terem sabido prevenir o mal" (Rousseau, 2001, 293). (BACHOFEN, pp. 26-27, tradução e destaques nossos¹²⁸).

Aqui, o pesquisador mostra de maneira clara: se a *liberdade política* não é uma preocupação, ela será perdida e dificilmente recuperada. O ponto, portanto, não é exatamente a legitimidade da revolta ou da revolução, mas sim o que deve ser feito para que a república possa existir enquanto tal, de maneira saudável e longeva. Para nós, há, em Rousseau, um incentivo para que os povos se libertem. Mas quando ele fala de Genebra e da situação de corrupção àquela época, ele não exorta os genebrinos a pegarem em armas, mas sim a se *unirem*. Essa discussão nos remete ao ponto central de nosso trabalho: “por que a república se corrompe?” Ela se corrompe pelo mesmo motivo que faz com que a sua recuperação seja difícil, pelo mesmo motivo que faz com que Rousseau seja “cético” quanto às possibilidades de um Estado grande e corrompido ser capaz de instituir uma república. Ela se corrompe justamente pela desunião, pela ausência de vínculos sociais e pelo afastamento dos cidadãos dos espaços políticos. No trecho acima, Bachofen cita a crítica que Rousseau faz aos ingleses e à representação política: as pessoas acreditam que são livres em um sistema representativo devido à possibilidade de escolherem representantes. No restante do tempo, porém, os cidadãos voltam-se às suas atividades privadas, sem se importarem com o que é discutido e decidido no Parlamento. Ainda que discordemos em alguns aspectos da leitura de Bachofen, estamos inteiramente de acordo com ele no seguinte ponto: para Rousseau, não basta que o povo se liberte de um déspota, ele deve estar preparado para substituí-lo por algo que de fato seja melhor. Do mesmo modo, não basta revoltar-se para tentar recuperar a liberdade perdida se não se está disposto a lutar para

¹²⁸ “Something else is necessary, that is to say, people who are constantly awake, vigilant people. What is needed is a people whose great and constant *Why Rousseau Mistrusts Revolutions* 27 concern is political freedom. Modern peoples attending merely to their private affairs only pay attention to public matters in an episodic way. This is both the sign and the cause of their political immaturity. It is unlikely for them to institute, even by way of revolt, a true democracy. We can thus understand the very harsh judgement levelled against the English who ‘think they are free,’ but ‘who are slaves’ and ‘are nothing.’ Even the ‘citizens’ of Geneva who complain about abuses of the Little Council are, Rousseau writes, ‘completely absorbed in their domestic occupations and always cool about the rest,’ they ‘consider the public interest only when their own is being attacked. [...] Always distracted, always deceived, always fixed on other objects, they let themselves be led astray about the most important one of all, and always go looking for the remedy for lack of having known how to prevent the ill’ (Rousseau, 2001, 293)”.

mantê-la. A revolta, por si só, não garante a liberdade. Esta só é garantida por meio das instituições e da própria vontade dos cidadãos de se engajarem para mantê-la.

Contudo, a revolta pode ser necessária. Como dissemos, acreditamos que haja um incentivo por parte de Rousseau a que os povos se libertem: quando ele diz que faz bem aquele que sacode seus jugos, quando ele critica os que defendem que temos que tolerar os maus reis, quando ele incentiva os genebrinos a recuperarem a liberdade. É claro que há momentos nos quais ele modera seu tom, seja por receio de que os povos, na tentativa de se libertarem, imponham a si próprios jugos ainda piores, seja por medo de ser acusado de conspiração ou, ainda, por simplesmente não estar completamente convicto e oscilarem seus próprios pensamentos a esse respeito. Não podemos afirmar, com total segurança, quais seriam os exatos motivos para as flutuações do genebrino.

Mas o que não nos deixa dúvidas e que nos estimula em nossa interpretação de que o autor incentiva a busca pela liberdade política é o fato de que Rousseau defendia que a única forma de organização política legítima seria aquela na qual o poder legislativo, ou seja, o soberano, fosse constituído por todos os cidadãos. Também estamos convictas ao afirmar que, para ele, um regime tal qual a monarquia francesa no século XVIII consistia em um regime despótico, no qual as leis não passavam de paixões particulares. Do mesmo modo, a autoridade do rei em um regime como esse só pode ser arbitrária e ilegítima. Sabemos ainda que o filósofo defende que não se deve obediência à autoridade despótica: é bom que se obedeça por prudência, mas não por dever. Todos esses elementos compõem a nossa interpretação de que, de fato, há fortes elementos revolucionários na obra do autor. Além disso, no *Projeto de Constituição para Córsega*, Rousseau elogia os revolucionários corsos que foram capazes de se libertarem de seus senhores e dos jugos aos quais eram submetidos. De volta às *Cartas escritas da montanha*, após sustentar que os cidadãos só recorreram à força “quando foi necessário fazê-lo para proteger-se dela” (ROUSSEAU, 2006, p. 439, OC III, LEM, p. 890), Rousseau defende que é melhor adotar tais meios para a defesa contra a opressão, do que aceitar a submissão aos senhores. O excesso de liberdade, ou seu abuso, é, afinal, preferível à sua falta:

Todo abuso é um mal, frequentemente inevitável, pelo qual não se deve rejeitar o que é bom em si. Mas comparai e vereis, de um lado, males certos, males terríveis, sem limite e sem fim; de outro, o abuso, mesmo que difícil, se for grande, será passageiro, e tal que, se ocorre traz sempre consigo o remédio. Pois, mais uma vez, só há liberdade possível na observação das leis ou da vontade geral, e a vontade geral não quer prejudicar a todos, assim como a vontade particular não quer prejudicar a si mesma. Mas suponhamos que esse abuso da liberdade seja tão natural quanto o abuso do poder. Haverá sempre essa diferença entre um e outro, que consiste em que o abuso da liberdade

resulta em prejuízo do povo que dela abusa e, punindo-o por seu próprio erro, força-o a procurar o remédio; assim desse lado, o mal nunca é mais do que uma crise, não é um estado permanente. Ao passo que o abuso do poder, não resultando em prejuízo do poderoso, mas do fraco, é, por sua natureza, sem medida, sem freio, sem limites: não termina senão pela destruição daquele que é o único a sofrer o mal. Digamos, pois, que é preciso que o governo pertença à minoria, que a inspiração do Governo pertença à generalidade, e que se, de uma parte ou de outra, o abuso for inevitável, *é preferível que um povo seja infeliz por sua culpa do que oprimido pela mão de outro* (ROUSSEAU, 2006, p. 440, OC III, LEM, pp. 890-891, destaque nosso)

A citação é longa, mas é importante que o leitor tenha atenção a ela. Sua leitura integral mostra que Rousseau defende que, ainda que isso traga riscos, não é de todo nefasto que os cidadãos abusem de sua liberdade para se empenharem contra os abusos do governo. Para ele, é melhor que os cidadãos arrisquem-se pela libertação do que permanecerem oprimidos. É melhor o povo abusar de sua liberdade do que se deixar oprimir.

Podemos assim compreender que os tumultos podem ser temerários, mas não são mais prejudiciais do que o próprio despotismo. Ainda que saibamos que Rousseau frequentemente alerta a respeito dos perigos das revoluções, ele não descarta a possibilidade de que se use a força para recuperar ou conquistar a liberdade.

Outro ponto que gostaríamos de destacar é que o tom do filósofo se modifica consideravelmente de acordo com o público principal ao qual ele se dirige. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo, ele é mais moderado, pois era a própria nobreza polonesa que o lia. Em *Projeto de Constituição para Córsega*, por outro lado, o autor adota uma postura mais combativa, inclusive em relação à nobreza: posiciona-se frontalmente contra os títulos nobiliárquicos que devem ser permanentemente abolidos de Córsega: “Deixai, pois, para os outros Estados todos esses títulos de marquês e de condes, aviltantes para os cidadãos simples. A lei fundamental de vossa constituição deverá ser a igualdade (...) Todos deverão ser iguais por direito de nascença” (ROUSSEAU, 1962, p. 199, OC III, PCC, pp. 909-910). Talvez a oscilação ocorra de acordo com sua própria moderação, ao ponderar quem seriam seus leitores. A esse respeito, aliás, não podemos nos esquecer de que ele afirma, no capítulo VI do livro III do *Contrato social*, que Maquiavel “fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos” (ROUSSEAU, 1987, p. 89, OC III, CS, p. 409). O genebrino poderia ter feito o mesmo que ele acreditava ser o propósito da obra de Maquiavel: ao enfatizar que a liberdade é custosa e que é preciso empenhar-se para conquistá-la e mantê-la, ao contrário de desestimular o povo de lutar por sua liberdade, ele adverte que é preciso estar constantemente engajado com a coisa pública.

Assim, acreditamos que talvez seja possível, ainda que difícil, que um Estado corrompido no qual a soberania foi usurpada, seja recuperado se o povo assim o quiser. Mas, para isso, é necessário que os cidadãos estejam unidos com esse propósito e que tenham clareza acerca de quais são os interesses comuns que os unificam. Como já dissemos, Rousseau aconselha, antes de tudo, que os genebrinos se unam, destacando que eles possuem interesses comuns maiores do que as dissonâncias. Por outro lado, se o soberano foi usurpado, provavelmente o povo já estava dividido e alheio às questões políticas. Afinal, o que defendemos aqui é justamente que a atomização dos cidadãos intensifica o processo de corrupção da república, facilitando a dissolução do pacto social e o despotismo.

Conforme discutimos, a corrupção é resultado dos ataques do governo para usurpar o poder soberano e do afastamento dos cidadãos dos espaços políticos, bem como do enfraquecimento dos laços sociais tanto dos cidadãos entre si quanto com a república. Esse afastamento, como vimos, corresponde ao enfraquecimento do soberano: afinal, se os cidadãos já não possuem ligação, eles deixam de perceber o interesse comum. Por já não identificarem o interesse comum, ou a *vontade geral*, os interesses particulares passam a predominar nas assembleias, o que afasta ainda mais os cidadãos desses espaços. Com isso, temos a atomização: o afastamento da vida política – que pode refletir-se, a princípio, na instituição do sistema representativo no poder legislativo –, a dissolução dos vínculos sociais e a individualização dos interesses. Os cidadãos deixam-se absorver por seus interesses particulares, abandonando as tarefas políticas e conseqüentemente enfraquecendo o poder soberano e permitindo que ele seja progressivamente desviado e, enfim, usurpado. Este é, pois, o processo de corrupção da república, que culmina, com a usurpação, em sua dissolução.

Um soberano que se mantém forte e saudável, por outro lado, dificilmente permitiria que a usurpação ocorresse. Ora, se os cidadãos já se encontram afastados das questões políticas e absorvidos por tarefas privadas, os desafios de alcançarem a coesão necessária para recuperar a república são maiores. É por isso que acreditamos que Rousseau, na verdade, ao elencar as dificuldades – ou, por vezes, até mesmo a impossibilidade – para a reabilitação de um Estado livre, deseja advertir os povos que, uma vez instituída a república, os cidadãos devem permanecer vigilantes, unidos e próximos dos espaços políticos, pois somente assim a liberdade é mantida.

No *Projeto de Constituição para Córsega*, Rousseau reforça que é necessário abolir as divisões: “As divisões entre os corsos sempre constituíram um artifício de seus dominadores para torná-los fracos e dependentes (...). Impõe-se boas leis, impõe-se uma nova instituição a fim de restabelecer a concórdia, que até como aspiração foi destruída pela tirania”

(ROUSSEAU, 1962, p. 194, *OC* III, *PCC*, p. 903). Os corsos se libertaram de seus dominadores, mas para manterem a liberdade, devem abolir as divisões e estreitar os laços que os ligam entre si e com a república. Para isso, Rousseau defende a criação de uma identidade comum nacional (Cf. *Ibid.* 202, *OC*, p. 913) e a promoção da igualdade. O luxo, é claro, deve ser abolido, a propriedade privada limitada (Cf. *Ibid.*, 216, *OC*, p. 931), assim como o dinheiro. Tais elementos, além de promoverem a desigualdade, também estimulam as paixões que levam às competições e separam os cidadãos tanto de suas relações sociais fraternas, quanto das questões concernentes à comunidade. Quanto mais os indivíduos buscam o ganho próprio, mais se absorvem por questões privadas, afastando-se da sociedade e propiciando, com isso, espaço para a usurpação do poder soberano.

Ora, se é necessária a unidade para que a república subsista de maneira saudável, Rousseau dificilmente acreditaria que uma sociedade excessivamente corrompida seria capaz de tornar-se uma república. No entanto, acreditamos que ele mantinha esperanças de que isso fosse possível em algum momento e em algum lugar e, por isso, jamais deixa de sonhar com a sociedade, conforme escreve na terceira carta a Malesherbes. Rousseau tinha a pretensão, desde o início, desde o *Primeiro Discurso*, de escrever para além de seu século:

Em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade. Faz-se passar hoje por espírito forte, filósofo, quem, pelo mesmo motivo não teria passado de um fanático! Quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores (ROUSSEAU, 1988, p. 134, *OC* III, *DSA*, p. 3)

Acreditamos que, para ele, era possível que uma república fosse instituída a partir dos preceitos do *Contrato social* e que, em algum momento, ocorreriam rebeliões ou revoltas capazes de derrubar o déspota. É por isso que dissemos, anteriormente, que concordamos apenas parcialmente com Shklar: o *Contrato social* pode ser, em certa medida, um aviso para os genebrinos, mas isso não exclui a possibilidade de que ele seja, também, direcionado aos povos dominados, vítimas do despotismo. Afinal, ele próprio afirma que é mais possível conquistar a liberdade do que recuperá-la.

No entanto, é preciso ponderar, ele dificilmente conceberia que essa possibilidade seria realizável em qualquer país e, principalmente, para quaisquer povos. Para que uma república seja instituída em um lugar no qual o povo é corrompido, é essencial que haja o auxílio de um bom legislador. É o legislador que será capaz de designar as instituições necessárias para conferir a unidade que falta ao povo. Como dissemos, ele elogia, nas *Considerações*, os legisladores que foram capazes de criar instituições que estabelecem e estreitam os laços entre

os cidadãos. Um povo sem a coesão necessária pode-se libertar de um déspota para, a seguir, ser oprimido por outro, talvez pior do que o primeiro. Esse é o risco em relação ao qual Rousseau é temeroso. Os avisos e advertências do filósofo, portanto, não indicam propriamente um conservadorismo. Eles têm, antes, o sentido de alertar os povos de que eles devem realmente desejar ser livres ao iniciarem qualquer empreitada nesse sentido, pois o esforço será grande e constante. É claro que, como defendemos aqui, os alertas também se dirigem aos povos que já são livres, de modo que eles estejam atentos para não perderem a sua liberdade. Mas acreditamos que seus textos também possibilitam a construção de algo novo. Isso não equivale a defender que o *Contrato social* seria um “programa político”, mas sim que ele oferece, como o subtítulo já aponta, os princípios do direito político.

No capítulo VI, do livro III do *Contrato social*, após criticar de maneira frontal e veemente a monarquia, Rousseau arremata o último parágrafo defendendo a necessidade de encontrar um bom governo:

Essas dificuldades não escaparam a nossos autores, mas eles em absoluto não se embaraçaram com elas. O remédio, dizem eles, é obedecer e murmurar. Deus dá os maus reis em sua cólera e devemos suportá-los, como castigos do céu. Sem dúvida, tal discurso é edificante, mas não sei se não conviria mais num púlpito do que num livro de política. Que dizer de um médico que promete milagres, mas cuja arte se limita a exortar seu doente à paciência? Sabemos muito bem que devemos aguentar um mau Governo quando o temos; a questão está em encontrar um bom (ROUSSEAU, 1987, p. 92, *OC III*, CS, p. 413).

Aqui, mais uma vez Rousseau critica os autores que não se opõem às monarquias absolutistas e compara o poder dos monarcas às doenças¹²⁹, e embora o filósofo finalize o parágrafo admitindo que devemos aguentar um mau governo, ele destaca que devemos, também, encontrar um bom. Mesmo se aceitarmos que não era o objetivo de Rousseau incentivar uma revolução, ele ao menos pretendia garantir a existência de preceitos legítimos sobre os quais uma república deve-se fundar, caso houvesse espaço para a sua instituição. E, de fato, houve. As revoluções ocorreram e independentemente das interpretações adotadas a respeito de ele ser ou não favorável a elas, o fato é que Rousseau sabia que, de algum modo, elas ocorreriam (Cf. ROUSSEAU, 2009, p. 260, *OC IV*, E, p. 468) e seus avisos incansáveis de que a liberdade não se mantém com repouso talvez não tenham encontrado força suficiente: permanecemos, três séculos depois, atomizados, absortos por nossas vidas privadas e por nossas

¹²⁹ Rousseau também utiliza essa imagem no primeiro livro do *Contrato social* (Cf. *Ibid.* p. 26, *OC*, p. 355).

necessidades imediatas, sem ligação com a república, sem a percepção de que pertencemos a uma sociedade e acreditando que não precisamos nos esforçar pela manutenção da liberdade.

Talvez parte da solução para a situação na qual estamos hoje – que está longe de ser simples e que depende do concurso de outros fatores, principalmente econômicos – seja justamente recorrermos a ao menos parte dos preceitos rousseauianos: uma organização política que aproxime os cidadãos da república, possibilitando uma participação política institucional mais ampla, que estreite os laços sociais e que faça com que cada um se perceba como membro de uma sociedade de fato. Somente assim seríamos capazes de encontrar os “interesses comuns” que nos unem enquanto sociedade. Caso contrário, provavelmente estaremos fadados a jamais remediarmos o processo de corrupção social e política, nem mesmo de vislumbrarmos uma nova fundação após a dissolução total da república.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudarmos um filósofo, devemos, antes de avaliar sua teoria, seus conceitos e seus argumentos, localizar o problema do qual ele parte. No caso de Rousseau, parece-nos claro que suas obras políticas possuem como problemas fundamentais o despotismo, a legitimidade da autoridade e a liberdade. Quando lemos suas obras, portanto, devemos compreender de que modo o filósofo resolve esses problemas. O despotismo era um fato com o qual ele lidava: no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ele se pergunta: como o forte decidiu que poderia se servir do fraco? De que modo um Estado que se baseou em argumentos infundados para fundamentar a autoridade – o direito divino, o direito paterno e o direito da força – foram capazes de falsamente legitimar esse poder? De que modo aquele que detém a força física pôde fazer com que ela se tornasse moral e política? Como os seres humanos, que possuem como característica primordial a liberdade, tornaram-se escravos? Ele busca responder a essas questões no *Segundo Discurso*, conforme mostramos no primeiro capítulo da tese ao tratarmos da corrupção do homem e das sociedades. No *Contrato social*, alguns desses problemas continuam, com o surgimento de outro: considerando que não é mais possível retornar nem ao estado de natureza, nem à juventude do mundo, como esses homens poderão ser livres em uma sociedade civil? Como vimos no capítulo 2, Rousseau resolve esse problema recorrendo às noções de soberania e vontade geral: os homens só podem ser livres em sociedade se eles obedecerem às leis que eles próprios instituíram para si. As leis, para serem de fato legítimas, devem ser expressões da *vontade geral*, e a soberania deve ser exercida por todos os cidadãos. Para Rousseau, essa é a única forma de garantir a liberdade na sociedade civil.

A liberdade civil, portanto, é necessária para que os seres humanos mantenham plenamente a sua própria humanidade, mas ela não é simples de ser sustentada. A liberdade requer que os cidadãos estejam permanentemente vigilantes e que não descuidem de seus deveres de cidadania. Isso porque, para Rousseau, a república é constituída fundamentalmente por dois poderes: o executivo, que é o governo, e o legislativo, que é o soberano. O governo, normalmente composto pela minoria dos cidadãos, deve executar as leis que o soberano – que é a generalidade dos cidadãos – instituiu. No entanto, Rousseau não acredita que haja uma harmonia inerente e necessária entre esses poderes. Pelo contrário, o conflito é permanente: o governo sempre se esforça para impor sua vontade particular sobre o soberano. É por saber que há esse conflito e essa força de um contra o outro, que Rousseau alerta que a liberdade não se mantém com repouso. Para a manutenção da liberdade – e, conseqüentemente, da saúde – na

república, os cidadãos, enquanto soberano, devem resistir contra os ataques do governo. E, para isso, é essencial que as assembleias sejam constantes – e definidas previamente mediante uma lei –, e que os cidadãos estejam vinculados por laços de afetos recíprocos e por interesses comuns que os unam enquanto sociedade.

Como vimos, é pelo desgaste do soberano que a república se corrompe: o governo não deixa de atacar o soberano e cabe ao povo resistir a esses ataques. É na capacidade de resistência que reside a possibilidade da longevidade do corpo político. Quanto mais os cidadãos permanecem unidos e politicamente ativos, mais saudável é a república.

No *Contrato social*, Rousseau alertou a respeito dos meios que devem ser adotados para a manutenção da soberania. Ele ensina aos cidadãos de uma república livre algumas ações que devem ser cultivadas para retardar a corrupção e conseqüentemente a perda da liberdade. No entanto, esse não é o seu problema principal ao escrever o *Contrato*. Ele quer, antes, mostrar quais são os preceitos de uma sociedade legítima e livre, ou seja, de que modo é possível ser livre em uma sociedade civil. Entretanto, o filósofo vive em um regime despótico e os alertas que ele faz sobre a corrupção da república e sobre a manutenção da liberdade só poderão ser compreendidos por povos livres¹³⁰. Rousseau não escreveu uma obra que tratasse específica e exclusivamente da corrupção da república, porque esse não era um problema que ele enfrentava. Consideramos que os capítulos 3 e 4 desta tese, embora jamais se afastem dos textos de Rousseau, podem auxiliar-nos na reflexão de um problema nosso.

Ainda que haja críticas a respeito da possibilidade de que textos escritos há 300 anos e em um país completamente diferente ofereçam elementos para pensarmos a nossa própria realidade, acreditamos que a análise da corrupção da república no pensamento de Rousseau seja capaz de nos ensinar, por exemplo, que a liberdade jamais está definitivamente garantida: sua permanência depende de um estado de vigilância constante e de real vontade de mantê-la. Ensina, também, que quando não somos capazes de nos sentirmos membros de uma sociedade, provavelmente estamos à beira de um colapso. O filósofo nos ajuda a questionar quais são os sentidos que adotamos para as palavras “liberdade”, “sociedade” e “república” e pode incentivar-nos – assim como buscou incentivar os genebrinos – a exigir uma maior participação no poder. Também pode estimular-nos a retomar o sentido de “liberdade” republicano, em oposição ao sentido liberal, e a compreender que só há realmente uma sociedade quando os membros que a compõem conseguem perceber e identificar a existência – e, de fato, eles existem – de interesses que concernem à comunidade em geral.

¹³⁰ É possível, como vimos, que esses alertas também sejam dirigidos aos genebrinos.

Ao nos dedicarmos à obra de um autor, além de interpretarmos as respostas que ele busca para os próprios problemas que lhe aparecerem, também avaliamos quais são os conceitos que ainda podem ser relevantes para pensarmos a nossa própria realidade e quais devem ser superados. Ao entendermos que no pensamento de Rousseau a república se corrompe quando os laços sociais se afrouxam e o soberano deixa de ser capaz de resistir às investidas do governo, podemos compreender que a república longeva é aquela que mantém instituições capazes de promover os laços sociais, de modo que cada um se perceba como membro de uma sociedade de fato. Também entendemos a necessidade da participação ativa dos cidadãos na política para que o poder legislativo não seja capturado por interesses particulares. Se quisermos utilizar a nossa interpretação sobre a obra do filósofo de Genebra para pensarmos a nossa realidade hoje, aprendemos que é fundamental que reivindicemos mais participação nos espaços políticos e que a liberdade, para ser mantida, requer disposição, vontade e luta constantes.

BIBLIOGRAFIA

ROUSSEAU

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, v. I (1959), v. II (1964), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

Traduções utilizadas para as citações:

_____. *Carta a d'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Unicamp, 1993.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Globo, 1962.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Economia (Moral e Política)*. In. DIDEROT, Denis.; ALEMBERT, Jean Le Rond d', PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. *Enciclopédia, ou, Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. São Paulo: Editora UNESP, 2015. v. IV.

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Júlia, ou, A nova Heloísa*. São Paulo: Hucitec; Campinas: Unicamp, 1994.

_____. *Projeto de Constituição para Córsega*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Globo, 1962.

_____. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

OUTRAS FONTES

ADVERSE, Helton. Maquiavel. In. Leonardo Avritzer. (Org.). *Corrupção: Ensaios e Crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 2. ed.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Satre: Direito e Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Tradução de Suely Bastos. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995. 3. ed.

ARAÚJO, Cicero Romão Resende de. *A forma da república: Da constituição mista ao Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTOTLE. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

AUDI, Paul. *Rousseau. Éthique et Passion*. Paris: PUF, 1997.

BACZKO, B. *Rousseau. Solitude et Communauté*. Mouton; Paris; La Haye: Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co, 1974.

BACHOFEN, Blaise. Why Rousseau mistrusts revolutions: Paradoxical Conservatism. In. LAURITSEN, Holger Ross; THORUP, Mikkel. *Rousseau and Revolution*. Nova York, Londres: Continuum, 2011.

BARTLETT, Rosamund. *Tolstoy: a Russian life*. Londres: Profile Books, 2010.

BERLIN, Isaiah. *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2014. 2. ed.

BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. Tradução de Renato Moscateli. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, p. 93-110, 2015. Edição Especial.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Do fascismo à democracia: Os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2008.

BOTO, Carlota. *Instrução Pública e Projeto Civilizador: O século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BROOKE, Christopher. Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p. 94-123.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: VRIN, 1973.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Unicamp, 1997.

CHOMSKY, Noam. *Mídia*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Versão Eletrônica.

COBBAN, Alfred. *Rousseau and the modern state*. Londres: Allen and Unwin, 1964.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. Nova York: Oxford University Press, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios da teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

CULLEN, Daniel E. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1993.

DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of virtue*. Londres: Continuum, 2006.

DENT, N. J. H. *Rousseau : An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolha, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DIDEROT, Denis.; ALEMBERT, Jean Le Rond d', PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. *Enciclopédia, ou, Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. São Paulo: Editora UNESP, 2015. v. III, v. IV.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine : Histoire des Mots*. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1951. 3. ed. v. I.

FALAKY, Fayçal. Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship. In. LAURITSEN, Holger Ross; THORUP, Mikkel. *Rousseau and Revolution*. Nova York, Londres: Continuum, 2011.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 1997.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2003.

- _____. A noção de cidade no pensamento de Rousseau. *Philosophos*, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 149-173, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/52883>
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- GOLDMANN, Lucien. *Pour une sociologie du roman*. Paris : Gallimard, 1966.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- HAMILTON, A., MADISON, J., JAY, J. *The Federalist: with letters of "Brutus"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HENDEL, Charles W. *Rousseau: moralist*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1962.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2019. 4. ed.
- _____. *Leviathan*. Nova York: Oxford University Press, 1998.
- _____. *The elements of law natural and politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- HULLIUNG, M. Rousseau, Voltaire and the revenge of Pascal. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p.57 -77.
- KELLY, G. A. A general overview. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*: Cambridge University Press, 2006, p. 8 - 56.
- KLEMPERER, Victor. *The language of the Third Reich*. Tradução de Martin Brady. Londres: Bloomsbury, 2013.
- LAURITSEN, Holger Ross; THORUP, Mikkel. *Rousseau and Revolution*. Nova York, Londres: Continuum, 2011.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: J, Vrin, 1974.
- LÖWY, Michael., SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. Milão: Ricardo Ricciardi Editore, 1954.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, K. *A guerra civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013. 3. ed.

_____. *O Capital*.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University Press, 1976.

MELZER, Arthur M. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006.

MONTESQUIEU. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1951. V. II.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009. 343 p.

NASCIMENTO, Milton Meira. Contrato social: entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-30, 1988. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933>

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: University of Cambridge, 2014.

_____. *Rousseau's Theodicy of Self-love: Evil, Rationality and the Drive to Recognition*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Nova York: Oxford University Press, 1997.

PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1967.

PLATAO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014. 14. ed.

POLYBE. *Histoire Générale*. Tradução de Félix Buchot. Paris: Adophe Delahays, 1847. V. I.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

RILEY, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. Rousseau e a democracia. *Pensando*, Piauí, v. 12, n. 25, p. 66-81, 2021.

ROSENBLATT, H. *Rousseau and Geneva: from the first discourse to the Social Contract 1749-1762*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SAHD, L. F. N. A. S. *Rousseau e as máximas do governo do Estado*. Florianópolis: Nefipo, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. Eléctions, pièges à cons, In. *Situations X*, Paris : Gallimard, 1976.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Political Writings: Including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2003.

_____. *Qu'est-ce que le Tiers état ?* Paris : Éditions du Boucher, 2002.

SHKLAR, Judith. *Men and Citizens. A study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SKINNER, Quentin. Hobbes on persons, authors and representatives. In. SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Nova York: Cambridge University Press, 2007. p. 157- 180.

_____. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SMITH, Bruce James. *Politics and remembrance: Republican Themes in Machieavelli, Burke, and Tocqueville*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

SPINK, J. S. *Rousseau et Genève*. Paris: Bovin, 1934.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.

SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história: O pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.

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

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2008.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.V. 2.

TUNNEY, A. D., ZARKA, Y. C. *Rousseau between nature and culture*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

URBINATI, Nadia. *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

_____. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau l'individu et la république*. Paris: Editora Kimé, 2001.

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

WILLIAMS, Bernard. *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. New Jersey: Princeton University Press.

WOKLER, Robert. *Rousseau, the age of Enlightenment and Their Legacies*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Tradução de Paulo Cesar Castanheira. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2011.

WRIGHT, Ernest Hunter. *The meaning of Rousseau*. Londres: Oxford University Press, 1929