

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FELIPE MATOS LIMA MELO

INTERESSE PÚBLICO EM ROUSSEAU:
UMA ANÁLISE SOBRE O PAPEL DA PROPRIEDADE NA
INSTITUIÇÃO POLÍTICA

BRASÍLIA

2018

FELIPE MATOS LIMA MELO

**INTERESSE PÚBLICO EM ROUSSEAU:
UMA ANÁLISE SOBRE O PAPEL DA PROPRIEDADE NA
INSTITUIÇÃO POLÍTICA**

Trabalho apresentado ao
Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília como requisito para a conclusão do
curso de Licenciatura em Filosofia na
Universidade de Brasília - UNB.

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cecília
Pedreira de Almeida**

BRASÍLIA

2018

Monografia de autoria de Felipe Matos Lima Melo, intitulada Interesse público – uma análise sobre o papel da propriedade na instituição política, apresentada como requisito parcial para a conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Brasília, em 03 de dezembro de 2018, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

Prof.(a):

Prof.(a):

BRASÍLIA

2018

*Aos meus avôs,
Amauri e Fernando, e à minha
avó, Jucinei, por tudo.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à professora Maria Cecília Pedreira de Almeida, por compartilhar comigo e com meus colegas, desde o primeiro semestre, o gosto e o orgulho pela filosofia. Agradeço pela paciência e dedicação que deu e dá a cada um de seus alunos, pelas leituras de cada trabalho e pelo cuidado na correção, os quais foram imprescindíveis na minha formação. Agradeço pela atenção dedicada à minha pesquisa.

Agradeço também à minha família. Agradeço pelo apoio e pela alegria que compartilharam comigo nesses mais de quatro anos nos quais estive na universidade. Amanda, Daniel, Júnior e Rebeca: vocês são objetos do meu amor mais profundo. Agradeço em especial – como não poderia deixar de ser – à minha mãe, Adriana Matos Lima Ribeiro. Lembro com uma vivacidade – com a qual talvez Hume confundisse com uma impressão - o dia em que você veio comigo para efetuar minha matrícula, contagiando-me com sua alegria. Se me formo hoje, sei que é graças a você.

Agradeço ao Alexandre Ribeiro, pela companheirismo, pelas conversas, pela amizade e pelo cuidado que me dedicou nesses últimos tempo. ‘Tamo’ junto, ‘véin’!

Agradeço ao meu pai, Neifer Pereira Melo, e a sua esposa, Denise, pelo amor, pelo carinho, pelo cuidado e por sempre abrirem suas asas para me acolher, sempre que eu tive necessidade.

Agradeço à minha companheira Karine, pelo amor, carinho e compreensão e que me deu até aqui. Suas palavras e sua presença me deram calma e força para continuar mais do que você imagina.

Não poderia deixar de agradecer ao Grupo de Ética e Filosofia Política da UnB, pelas discussões estimulantes e pelo compromisso com a leitura que tem me proporcionado. Agradeço especialmente aos amigos e amigas que lá tenho: Alberto, Caio, Henrique, Iasmin, Indi, Jade, Kethury, Lauro, Maria Clara.

Agradeço ao professor Erick Lima, pela amizade e pela influência decisiva que teve e tem em minha formação, aproximando-me da tradição alemã.

Finalmente, agradeço a todos os professores que contribuíram na minha caminhada intelectual, nomeadamente, professora Priscila Rufinoni, professor Gilberto

Tedeia, professor Alex Calheiros, professor Cláudio Reis, professor Phillippe Lacour e professor Marcos Aurélio.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é analisar, a partir do *Discurso sobre a Desigualdade* [1755], o papel da propriedade como na constituição do interesse público no *Contrato Social* [1762]. Para tanto, dividimos nosso texto em três momentos. No primeiro, procuramos reconstruir as condições reais da instituição do corpo político, de acordo com o *Segundo Discurso*, a saber, o estado de guerra generalizado, acentuando como a criação das leis e de uma força capaz de fazer com que elas sejam obedecidas nesse momento faz com que a lei funcione como perpetuação da dominação de um grupo social, os ricos, sobre outro, os pobres, ao deixar intacta a distribuição de propriedades. No segundo período do texto, nosso objetivo foi o de expor como Rousseau constrói, teoricamente, a noção de uma vontade orgânica do corpo político voltada para o interesse comum, a partir da "alienação total" de cada particular à comunidade toda, da qual faz parte. Apontamos, ainda nesse momento, uma possível realização empírica dessa alienação na formação de cidadãos no verbete *Economia Moral e Política*, tendo em vista apresentar como se dá, nessa obra, a relação entre vontade geral e vontade particular. Por fim, procuramos apresentar algumas evidências textuais, nas três obras supracitadas, de que a propriedade, na alienação total do *Contrato Social*, deve figurar de modo diferente do que na instituição do corpo político no *Discurso sobre a Desigualdade*, apontando sua constituição como a possibilidade de controle, seja de um particular sobre outro, seja da comunidade sobre todos.

Palavras chave: interesse público; união; corpo político; alienação total; propriedade;

Sumário

1	INTRODUÇÃO	9
2	AS BASES DO INTERESSE PARTICULAR E DO CONFLITO ENTRE OS HOMENS DE ACORDO COM O <i>SEGUNDO DISCURSO</i>	11
2.1	Breve consideração sobre o <i>Segundo Discurso</i> e sobre o estado do homem natural	12
2.2	Início das relações humanas: desenvolvimento das faculdades, comparação e reconhecimento	13
2.3	Condições psicológicas do conflito: a ideia de consideração	15
2.4	Condições reais do conflito: o estabelecimento da propriedade e a divisão social do trabalho	18
3	UNIDADE DE INTERESSE E UNIDADE DE PESSOA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A ALIENAÇÃO TOTAL NO <i>CONTRATO SOCIAL</i>	23
3.1	A dimensão jurídica da alienação total	25
3.2	A dimensão empírica da alienação total: a formação do cidadão	38
4	PROPRIEDADE COMO DOMÍNIO	44
5	CONCLUSÃO	50
6	BIBLIOGRAFIA	52

1 INTRODUÇÃO

Rousseau, na esteira de Hobbes, concebe a gênese das instituições políticas em razão de um estado de guerra generalizado e de conflito permanente. A forma como compreende as causas desse estado aproxima-o e afasta-o do filósofo inglês. De fato, Rousseau parece aceitar a síntese hobbesiana de que o estado de guerra teria três principais causas: a competição, a desconfiança e a glória (HOBBS, 1979, p. 75). No entanto, nega que elas possam ser extraídas da simples igualdade natural do homem, de suas paixões naturais ou da ausência de um poder comum capaz de fazer os homens cumprirem as leis naturais e seus contratos. O filósofo genebrino está profundamente preocupado com os elementos históricos e sociais que estão na base da competição, da desconfiança e da glória, chamada por Rousseau, também, de amor-próprio. Ao apresentar o desenvolvimento dos instrumentos de trabalho, da instituição da propriedade privada e da divisão social do trabalho como as causas da competição e do estado de guerra (elementos que Hobbes defendia como impossíveis de nele existir), Rousseau compreende o conflito permanente desse estado como um confronto entre ricos e pobres, que dependem uns dos outros mutuamente, ao contrário de Hobbes, que concebe um estado de guerra de todos os homens contra todos os homens.

As diferentes concepções do estado de guerra entre os dois filósofos levam suas respectivas soluções a terem valores diferentes. Com efeito, dado que, para Hobbes, o corpo político tem como objetivo proporcionar a conservação e uma vida cômoda a cada súdito, a instituição de um soberano com direito para proclamar leis (isto é, regular os meios necessários para alcançar a finalidade do Estado, a proteção dos membros) e de empregar a força pública para fazer com que sejam observadas parece ser adequada para resolver o problema. Em Rousseau, contudo, essa instituição, tendo em vista as configurações do seu estado de guerra, serve como perpetuação da dominação dos ricos sobre os pobres e da regularização de sua propriedade, que antes era usurpação (cabe lembrar que, em Hobbes, a propriedade tem apenas um título positivo, de modo que o soberano pode, até mesmo, regulamentar as propriedades para distribuí-las de forma mais justa). No discurso do rico, a instituição política é apresentada como um meio de união e de benefício comum. Nele, ela consiste, no entanto, na consolidação do domínio de um interesse particular.

Considerando essa situação, nosso objetivo nesse texto será o de analisar, a partir do *Segundo Discurso*, qual é o papel da propriedade privada na formação do interesse

público, tal como exposto no *Contrato Social*. Para tanto, dividiremos nossa exposição em três capítulos. No primeiro, procuraremos reconstruir as condições psicológicas e reais do estado de guerra no *Discurso sobre a Desigualdade*, procurando mostrar como, nesse caso, a instituição da lei, apresentada como forma de defender o bem geral, é, na verdade, um meio de mascarar do domínio dos interesses particulares.

No segundo capítulo, exporemos como Rousseau compreende, abstratamente, a formação do interesse público a partir da noção de alienação total. Além disso, utilizando o verbete *Economia Moral e Política*, sinalizaremos como se daria, concretamente, a relação entre interesse particular e interesse público.

Por fim, analisaremos o papel que propriedade privada tem no estado civil como meio real de dominação, para mostrar como instituição política do *Segundo Discurso* não preenche os requisitos da constituição de um interesse público, tal como exposto no *Contrato Social*. Nesse caso, recorreremos a alguns trechos do *Contrato Social*, ao próprio *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens* e ao verbete *Economia Moral e Política*.

2 AS BASES DO INTERESSE PARTICULAR E DO CONFLITO ENTRE OS HOMENS DE ACORDO COM O *SEGUNDO DISCURSO*

No primeiro capítulo do livro II de *O Contrato Social*, Rousseau afirma que a oposição dos *interesses particulares* tornou necessário o estabelecimento das sociedades, enquanto que o seu acordo tornou esse estabelecimento possível.¹ No entanto, é no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, conhecido também como *Discurso sobre a desigualdade* ou *Segundo Discurso*, que Rousseau descreve o processo que tornou essa oposição possível, conceitual e realmente. Procuraremos aqui reconstruir alguns argumentos de Rousseau em relação ao processo de formação e oposição dos interesses particulares. Ressaltaremos, nesse sentido, os elementos morais e materiais que fazem parte desse percurso, notadamente a consciência e valorização da estima pública e o advento da propriedade e da divisão social do trabalho.

É de se notar, em primeiro lugar, que o interesse particular não é formado *ex-nihilo*, mas está de alguma forma relacionado a preocupações inerentes aos sujeitos, dada a sua constituição física mesma, e que poderiam ser unificadas na paixão que Rousseau chama de amor-de-si. O interesse particular, todavia, remete mais acertadamente a uma perversão ou modificação do amor-de-si, o amor-próprio. Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o filósofo se refere a esse sentimento, depois das duas grandes revoluções descritas por ele (a saber, a construção das cabanas, que permitiu o estabelecimento das famílias, e o estabelecimento da agricultura e da metalurgia, que possibilitou a propriedade e tornou necessária a divisão do trabalho), como “amor-próprio interessado” (*l’amour-propre intéressé*) e cita, expressamente, a “oposição de interesses” (*opposition d’intérêts*) como um dos resultados da situação na qual esse amor existe (ROUSSEAU, 1978, p. 267; PW1: p. 137).²

Sem nos determos durante muito nas considerações sobre o amor-de-si ou sobre o estado do homem da natureza, procuraremos analisar mais profundamente três diferentes

¹ Como veremos no próximo capítulo, a noção de “acordo”, aqui, não implica que o estabelecimento das sociedades dependa da concordância dos indivíduos que compõem o Estado, mas diz respeito a uma dimensão comum da coletividade, sua vontade.

² Em nota, Vaughan afirma que na edição de 1755 a expressão usada foi “*opposition d’intérêt*”, no singular, enquanto que nas edições de 1782 e de 1801 a expressão constava no plural, como citado acima (Cf. PW1, p. 165).

estágios da transformação desse homem, que o levará gradualmente à sociabilidade, mostrando, em primeiro lugar, a formação da sua consciência, que o permite reconhecer outros de sua espécie; em segundo lugar, o advento da estima pública e da ideia de consideração, que concerne à fase onde o homem está consciente das outras consciências e na qual passa a agir levando em conta os juízos delas a seu respeito; e, por fim, o advento da propriedade privada e da divisão do trabalho, que estabelece a dependência material entre os homens e que culmina no estado de guerra, a situação de conflito que, como procuraremos provar, é a qual Rousseau se refere no trecho acima, quando diz que a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento da sociedade.

2.1 Breve consideração sobre o *Segundo Discurso* e sobre o estado do homem natural

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* é a resposta de Rousseau à questão “qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?”, proposta pela academia de Dijon em 1753. Para respondê-la, Rousseau identifica dois tipos de desigualdade, uma natural, que consistiria na diferença física e espiritual dos homens, e uma moral ou política, que diria respeito às diferenças de poder, autoridade, posição ou riqueza, negando que haja entre as duas uma ligação essencial. Ao reconhecer que a última “depende de uma espécie de convenção” (ROUSSEAU, 1978, p. 235), o filósofo propõe uma forma de arqueologia (na verdade, uma condição hipotética apta para mostrar a natureza essencial do homem) que mostre, na sucessão das coisas, a fundação da sociedade e da desigualdade. Tematizando a diferença, já conhecida, entre estado de natureza e estado civil, Rousseau, todavia, inova ao conceber esses estados como opostos: o estado de natureza é totalmente outro ao estado civil. A primeira parte do *Discurso*, que é dividido em duas, consiste na exposição das principais características do homem do estado natural, um homem que, no entanto, quase não se assemelha a um, pois sem consciência, sem razão, sem memória, sem imaginação, sem linguagem articulada e sem relação com seus semelhantes. Rousseau procura caracterizá-lo sobre três pontos de vista: do ponto de vista físico, metafísico e moral. Sobre o ponto de vista físico, Rousseau ressalta sua unidade consigo mesmo, seu vigor e a facilidade em satisfazer suas necessidades, dada a abundância da natureza. Do ponto de vista metafísico, o autor procura apontar suas duas principais características, a liberdade, embora não seja consciente dela, e a perfectibilidade, capacidade

de se aperfeiçoar, e que traz em potência as faculdades humanas. Do ponto de vista moral, Rousseau expõe um homem com uma passionalidade simples, dada a facilidade de satisfação das suas necessidades e dada a ausência de razão, em que predomina o amor-de-si, seu cuidado com sua própria conservação, e a piedade, entendida por Rousseau como a capacidade de se identificar com seres sensíveis, repugnando seu sofrimento. Na segunda parte, o filósofo expõe as “causas estranhas” (ROUSSEAU, 1978, p. 258) que foram responsáveis por tirar o homem desse estado primitivo, levando-o a sociabilidade, e é sobre ela que nos dedicaremos aqui.

2.2 Início das relações humanas: desenvolvimento das faculdades, comparação e reconhecimento

Depois de ter descrito, na primeira parte do *Discurso*³, o estado do homem primitivo e a razão pela qual as desigualdades naturais não engendram ou influenciam nenhuma desigualdade moral ou política - que ainda não existem -, a saber, o fato dos homens, nesse estado, não travarem relações entre si, Rousseau, na segunda parte, propõe-se a explicar o processo pelo qual essas relações vieram a ser. Nesse processo a sociabilidade se torna possível e, em um dado momento, necessária ou inevitável. Para nossos propósitos, tal processo é importante, sobretudo, porque nos mostra as condições que tornam o interesse possível e, com ele, o acordo ou a rivalidade entre os homens.

O desenvolvimento do interesse depende do desenvolvimento das faculdades humanas e, em especial, da razão, que o homem primitivo possui apenas em potência, e que está compreendida no que Rousseau chama de “perfectibilidade” (*perfectibilité*), isto é, a capacidade, própria da espécie e dos indivíduos humanos, de se aperfeiçoarem (ROUSSEAU, 1978, p. 243; PW1: 139). O desenvolvimento dessa faculdade só é possível, como diz o autor, pelo contato com “causas estranhas” (*causes étrangères*) (Ibid., p. 258; PW1: 130), isto é, não pode se desenvolver a partir de si mesma. Ela depende, nesse sentido, da *interação* dos homens com o meio ambiente e com seus semelhantes.⁴

³ Referiremo-nos, daqui para frente, como *Discurso*, ao *Discurso sobre a desigualdade*, sem mais especificações. Qualquer eventual referência ao *Discurso sobre as ciências e as artes* será especificada.

⁴ Olgária de Matos mostrará que, mais do que isso, ela depende da oposição com a natureza, que deve ser superada, pelo homem, por meio do trabalho. Cf. *Rousseau – uma arqueologia da desigualdade*, 1978.

No início da segunda parte do *Discurso*, Rousseau nos narra os primeiros passos desse desenvolvimento. Na medida em que a natureza apresenta dificuldades para a subsistência do homem, ele é levado a superar os obstáculos dela, e, com sua progressão pela terra, a desenvolver sua indústria para poder se adaptar aos ambientes mais hostis. A partir daí (como diz Rousseau, com a "adequação reiterada dos vários seres a si mesmo e de uns a outros", 1978, p. 260), o espírito do homem passa a perceber algumas relações - mesmo que quase sem ter consciência delas -, desenvolvendo uma espécie de reflexão ou, como chama o autor, uma "prudência maquinal" (Id., Ibid., loc. cit.), da qual ele tira certas precauções para sua segurança.⁵ Esses primeiros desenvolvimentos dão superioridade ao homem em relação aos outros animais e também a consciência dessa superioridade, fazendo com que surja nele o primeiro movimento de orgulho, ao voltar o "olhar sobre si mesmo" (Ibid., p. 261, grifo nosso)⁶. Estendendo, enfim, suas observações aos seus semelhantes, o homem, segundo Rousseau, infere, das conformidades deles com o seu ser, a semelhança das maneiras de pensar e de sentir, levando-o, quase que por um pressentimento, a tirar daí certas regras de conduta. Assim, depois de entender, pela experiência, "ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas" (Id., Ibid., p. loc. cit.) - pelo menos nesse momento -, o homem pôde discernir as situações em que o *interesse comum* poderia leva-los a prestarem assistência uns aos outros e as situações em que a *concorrência* o levaria a desconfiar deles

Nesse momento, contudo, as relações humanas não são ainda necessárias. O interesse aparece, portanto, como um laço possível para as relações humanas antes que elas tenham se tornado inevitáveis.

Olgária de Matos, em *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, faz uma interessante análise sobre esse período, mostrando já suas diferenças para o primeiro estado de natureza e suas contribuições para a construção da desigualdade. Para Olgária, o que marca o estado do homem primitivo é sua quase imediaticidade com a natureza. Entre homem e natureza, a linguagem, a consciência e o trabalho não se interpõem. Essa imediaticidade, diz respeito ao espaço e ao tempo: é o predomínio do presente, aqui, onde

⁵ Vê-se aqui, já, como a razão, para Rousseau, está ligada a uma função prática.

⁶ Rousseau acrescentou, posteriormente, algumas notas para o *Discurso*. Na nota "O", ele faz uma comparação entre o sentimento do amor-de-si e do amor-próprio. Ele caracteriza o estado primitivo, onde impera o amor-de-si, como o estado no qual "cada homem em especial *olhando-se* a si mesmo como o único *espectador* que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si [...]". A referência a visibilidade é recorrente em Rousseau. O perceber-se a partir dos olhos de outro constitui uma característica fundamental da vida social para Rousseau e para a própria ideia de publicidade.

tudo é visível, e agora.⁷ É a redução do homem ao "sentimento de sua existência atual". As coisas mudam, no entanto, com a perda dessa imediaticidade, e a conseqüente diferenciação do homem em relação a natureza. A perfectibilidade começa a se desenvolver, na passagem que vimos, com a oposição da natureza ao homem. Onde antes a subsistência era recebida com abundância, sua procura só pôde ser satisfeita pela superação de obstáculos. O trabalho aparece então como mediador entre homem e natureza, contribuindo para o desenvolvimento de sua consciência. Essa consciência germinal, que diferencia o homem da natureza e de outros animais, diz Olgária, leva ao primeiro passo da desigualdade: o orgulho. De fato, o homem se sabe diferente dos animais e se compara. Os dois termos da comparação (homem e animal) não tem o mesmo valor. Ele se vê como superior, e da diferença surge a primeira desigualdade.

2.3 Condições psicológicas do conflito: a ideia de consideração

Embora a concorrência e a assistência mútua já apareçam, com o desenvolvimento da reflexão, no campo dos possíveis, elas não são suficientes para engendrar um estado marcado pelo conflito ou pela assistência, na medida em que as relações humanas não são ainda necessárias. A sua necessidade é o resultado de duas grandes revoluções, como Rousseau as chama, mas em especial da segunda, que consiste no desenvolvimento da metalurgia e da agricultura, e com a qual surgem a propriedade e a divisão do trabalho. Nos dedicaremos nesse tópico a analisar alguns resultados da primeira revolução, que advém da criação das cabanas e das habitações comuns, em especial, da valorização da estima pública e a formação da ideia de consideração.

Os primeiros desenvolvimentos da razão humana e de sua indústria servem de base para outros, entre os quais se encontra o uso de instrumentos para a confecção de choupanas. Com a construção dessas, obtemos o "estabelecimento e a distinção das famílias" (ROUSSEAU, 1978, p. 262), que trazem consigo uma série de mudanças na constituição psíquica, física e social dos seres humanos, como o surgimento de novos sentimentos, a introdução da noção de uma espécie de propriedade, o enfraquecimento individual e o

⁷ Cf. MATOS, 1978, p. 32: "Rousseau articula a significação da origem (essência, presença, nascimento, renascimento) compreendendo as relação entre Ser e o Tempo a partir do 'agora'. É por esta razão que o homem selvagem enfrenta a morte sem angústia: para ele o tempo é o presente".

fortalecimento coletivo na dimensão familiar no que diz respeito à resistência às ameaças externas, o aperfeiçoamento das línguas e a formação, com o tempo, das primeiras sociedades, dado o estabelecimento de uma vida mais fixa. Com efeito, a vida em comum, na família, faz surgir o amor conjugal e paternal e, no que diz respeito à constituição física dos indivíduos, faz, de um lado, com que percam, segundo Rousseau, um pouco de sua ferocidade e vigor natural, além de distinguir o modo de viver dos sexos, enquanto que, por outro lado, aumentam a força coletiva, isto é, a capacidade da família de resistir em comum. Rousseau caracteriza, nesse momento, a família como uma pequena sociedade, "ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade⁸ os únicos liames" (Id., Ibid., loc. cit.).

Nesse momento, a vida das famílias ainda compartilha uma série de características da vida do homem primitivo (vida simples e solitária, necessidades limitadas e aptidão para satisfazê-las) que as permitem ter um tempo de lazer e, com ele, desenvolver certas comodidades (*commodités*), aquisição que Rousseau caracteriza como o "primeiro jugo" que os homens se impuseram e a "primeira fonte de males" que deram a seus descendentes (Id., Ibid., p. 262). O desenvolvimento dessas comodidades é de especial importância para analisarmos o progresso da dependência no *Segundo Discurso*, como nos mostra James (2013), com sua tese de que, nessa obra, não temos uma substituição, do homem primitivo ao homem social, de uma dependência das coisas por uma dependência dos homens, mas sim a constituição de uma dependência dos homens *mediada* por uma dependência das coisas (*dependence on human beings mediated by dependence on things*), que seria resultado de um processo espontâneo, isto é, não voluntário, de ampliação das necessidades, como a que advém da criação das comodidades. Voltemos, contudo, a análise dos "resultados" da instituição das famílias.

Soma-se a esses desenvolvimentos o aperfeiçoamento da linguagem e a formação das primeiras sociedades, como consequência do estabelecimento de uma vida mais fixa. Nesse caso, Rousseau se refere à unidade das primeiras nações como uma unidade de costumes e caracteres, e não uma unidade por regulamentos e leis.⁹

⁸ Sobre a liberdade como liame da família, cf. *Contrato Social*, livro I, cap. II. Nesse texto, Rousseau explica que os liames naturais da família repousam apenas na necessidade que os filhos têm do auxílio dos pais para sobreviverem, e que, quando essa necessidade cessa, a família só permanece unida por escolha, "voluntariamente", donde se segue que a própria família só se mantém por convenção.

⁹ Importante ressaltar essa parte para não cair no equívoco de que a unidade nacional, para Rousseau, seria resultado apenas de uma unidade formal, legal, jurídica. Uma das grandes preocupações de Rousseau nas suas obras políticas é a de adequar as boas leis aos costumes e à opinião de um povo.

É a análise das consequências da instituição das primeiras sociedades que é relevante para nosso objetivo aqui, já que é nela que se dá, segundo Rousseau, a valorização da estima pública e a formação da ideia de consideração. Vejamos o surgimento desses elementos no processo de formação das sociedades, tal como descrito por Rousseau. Com o estabelecimento mais fixo das famílias e sua aproximação espacial, naturalmente formam-se ligações entre as famílias, o que permite uma frequência mútua por parte dos jovens. Essa frequência favorece a consideração de vários objetos, e, a partir de suas comparações, produzem-se nos sujeitos certas ideias, como a de beleza e a de mérito, e com elas o *sentimento de preferência*.¹⁰ Rousseau nota aqui que a sucessão das ideias e de sentimentos estendem as *ligações* e apertam os *laços* entre os homens, isto é, ampliam suas relações. Os afazeres dos homens reunidos no tempo de sua ociosidade, a saber, o canto e a dança, conduzem os homens a fazerem uma apreciação mútua,¹¹ dando valor à estima pública. O filósofo diz ser esse primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Assim, formou-se nos homens, segundo Rousseau, a ideia de consideração.

No que consistiria, contudo, a ideia de consideração? Segundo Olgária de Matos (MATOS, 1978)¹², tal ideia diria respeito à consciência que o homem adquire de outras consciências, que engendra a busca do seu reconhecimento a partir delas. O homem deixa aqui de ser, como vemos na nota “O” do *Segundo Discurso*, o “único espectador que o observa” (ROUSSEAU, 1978, p. 307). Ele não está mais reduzido ao “sentimento de sua existência atual”. Agora, como diz Rousseau no final do *Discurso*, esse homem “está sempre fora de si” e “só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (ROUSSEAU, 1978, p. 281).

O surgimento da ideia de consideração está relacionado também ao surgimento da moralidade, da consciência das relações morais, ou seja, das relações que pressupõe a vontade de outros. Rousseau diz que da ideia de consideração “saíram [...] os primeiros deveres de civilidade”, sendo essa a causa da classificação da “afronta voluntária” como “ultraje”, na medida em que associa o mal recebido ao desprezo do afrontador (Id., Ibid., p. 263). O reconhecimento da voluntariedade no outro é o que torna possível os compromissos

¹⁰ A preferência, assim como foi ressaltado acima sobre o orgulho, coloca em desigualdade os dois termos da comparação.

¹¹ Cf. Ibid., p. 263: “Cada um começou a *olhar* os outros e a desejar ser ele próprio *olhado*, passando assim a estima pública a ter um preço”.

¹² Mais especificamente, cap. 3, parte B.

morais, como os deveres de civilidade. Deixamos, nesse ponto, uma organização dos comportamentos que se baseava numa simples “prudência maquinal”, como havíamos visto.

Diga-se de passagem que não temos nenhuma evidência textual que possa atribuir, em Rousseau, a sociabilidade a um voluntarismo. A sociabilidade dos homens, como nos descreve o Discurso, é “forçada”, para utilizar a terminologia de Althusser em *Sur le Contrato Social* (1967). Apenas a formação do Estado, isto é, das leis, poderia ser interpretada, nessa obra, desse modo.

2.4 Condições reais do conflito: o estabelecimento da propriedade e a divisão social do trabalho

Embora o desenvolvimento da razão e das primeiras sociedades já configurem transformações significativas em relação à constituição e ao modo de vida do homem primitivo, eles não significam uma ruptura brusca ou uma perda das principais características desse estágio. Rousseau chama o último período visto por nós de “época mais feliz e duradoura” e de “verdadeira juventude do mundo” (Rousseau, 1978, 264). A grande cisão, como o autor já havia adiantado no começo da segunda parte, acontece apenas com o estabelecimento da propriedade e a divisão do trabalho, que coloca a perder, segundo ele, a liberdade, a saúde, a bondade e a felicidade, na medida em que eram possíveis para os seres humanos nesse momento. Esses estabelecimentos são resultado, segundo o autor, do desenvolvimento da metalurgia e da agricultura, que ampliam a dependência mútua dos homens. Por meio dessa interdependência, as relações humanas se tornam necessárias e criam-se as condições reais para o estabelecimento do conflito permanente entre os homens. Outra grande consequência dessa instituição é a cisão entre ser e parecer, como veremos.

Antes de investigar a origem da metalurgia e da agricultura, o filósofo já adianta alguns de seus resultados, entre os quais se destacam o fim do que ele chama de “comércio independente” (Id., *ibid.*, p. 264-265), isto é, a dedicação às artes que exigiam o trabalho apenas de um produtor, e a ampliação das provisões para um só homem, com as quais se estabelece a propriedade. Explicadas as origens dessas artes, das quais Rousseau diz que foram responsáveis por “civilizar” os homens e sem as quais os povos permaneceriam “bárbaros” (Id., *ibid.*, p. 265), o autor aponta, como consequências da metalurgia, a divisão do trabalho, já que, segundo ele, a dedicação à metalurgia diminui a mão de obra disponível para atender a necessidade da subsistência comum, sem que como isso ela se diminuísse, e, como

consequência da agricultura, a partilha das terras e as primeiras noções de justiça¹³. Nesse momento, Rousseau assinala o fim da proporção entre os particulares, isto é, o desenvolvimento das desigualdades naturais pelas desigualdade de combinação e a sua influência sobre a sorte dos seres humanos, tendo em vista o estabelecimento da posição e do destino dos homens, quanto a suas qualidades e bens.

A parte mais interessante do texto aparece em seguida, quando, descritos os principais efeitos dessa revolução, Rousseau supõe o aperfeiçoamento de uma série de elementos (artes, línguas, talentos e riquezas, memória, imaginação, amor próprio interessado e razão) que pressupunham o início da propriedade e a divisão social do trabalho, lançando um olhar geral sobre a humanidade nessa situação. Dois momentos serão analisados por nós. Em primeiro lugar, a cisão entre ser e parecer, que marca o advento da oposição de interesses. Em segundo lugar, o advento do estado de guerra, que torna a sociedade necessária, e que é resultado da expansão das propriedades e do surgimento dos supranumerários, extrato pauperizado do povo, sem propriedades, e que tem sua subsistência dependente dos ricos.

Segundo o filósofo, a cisão entre ser e parecer¹⁴ é o resultado da *necessidade* de atender a ideia de consideração, *nas condições* acima descritas. Ela é caracterizada pela necessidade de se mostrar diferente do que se é, a fim de obter a consideração de seus semelhantes de acordo com a paixão dominante do povo. Olgária de Matos aponta nesse momento uma alienação radical do homem: a aparência perde sua correspondência à essência, e passa a ser determinada por exigências exteriores ao sujeito. Essa alienação poderia ser sintetizada na expressão “dependência da opinião”¹⁵, e é introduzida pelo filósofo com a seguinte frase, a respeito do homem nesse estado:

“É preciso, pois, que incessantemente procure *interessá-los* [aos outros] pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente,

¹³ A partilha de terras é estabelecida como "direito", não obstante, antes do estabelecimento das sociedades políticas, a palavra "direito" só possa ter um sentido fraco, mediante uma extensão do direito sobre os produtos da terra ao direito sobre a gleba, quase que habitualmente.

¹⁴ Rousseau associa essa cisão à vida de corte (V., p. 267: “fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes foram o *cortejo*”). Norbert Elias, em *O processo civilizador*, explica o conceito de civilização como oriundo dos modos e do trato social oriundas da cultura da corte. Ele assinala a oposição feroz de Rousseau a esse modo de vida.

¹⁵ A dependência da opinião não é necessariamente má. Olhando para as *Considerações sobre o Governo da Polônia* vemos que Rousseau faz o uso da opinião pública como forma de estimulação da ação e como modo de trocar o objeto de perseguição dos particulares, colocando ao lado do mérito e da virtude.

residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. [...] e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que *necessita*, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu *interesse* ser-lhes útil” (ROUSSEAU, 1978, p. 267, grifos nossos).

De acordo com Rousseau, nessas condições, o interesse dos outros – além da sua preferência -, passa a ser objeto das considerações e ações dos homens, ao procurarem ligá-los aos seus próprios. Essa situação chega a esse ponto devido à própria *necessidade* que os homens passam a ter uns dos outros, originada pela mútua dependência entre eles, que por sua vez, tem como base a instituição da propriedade e a divisão do trabalho. Tal condição é caracterizada por Rousseau, finalmente, como o estado de "concorrência e rivalidade" e da "oposição de interesses" (Id., Ibid., p. 267).

Contudo, essa concorrência e rivalidade não foi suficiente para tornar a sociedade nascente insustentável, e exigir a instituição das sociedades políticas (em outras palavras o estado de concorrência, competição, não coincide com o estado de guerra, mas o precede como condição). Era necessário, ainda, o advento do estado de guerra. Segundo o filósofo genebrino esse estado tem origem na total apropriação do mundo, da divisão do mundo em propriedades ao ponto de “cobrir todo o solo” (Id., *ibid.*, loc. cit.). Dessa apropriação de todo o mundo, Rousseau aponta dois efeitos imediatos. O primeiro é a conexão necessária entre a prosperidade de uns e o prejuízo de outros. Aqui, o ganho de um indivíduo só pode se realizar às custas de outro.¹⁶ O segundo efeito é a produção de um extrato de homens sem propriedade, os “supranumerários”, que se tornam pobres e precisam receber sua *subsistência* dos ricos. Temos aqui a necessária subordinação do cuidado fundamental que cada indivíduo tem do seu corpo - objeto do amor de si - a um indivíduo não apenas estranho, mas cujo ganho depende de seu prejuízo, no caso, o rico, e de onde nasce, de acordo com Rousseau, “a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos” (Id., *Ibid.*, p. 268). O estabelecimento da propriedade forma ainda uma série de oposições que dizem respeito às posições que os seres humanos podem tomar nesse estado: produz-se o rico e pobre e, a partir dele, o poderoso e o fraco e, enfim, o senhor e o escravo. Com a situação nesses condições, nos diz Rousseau, instaura-se um conflito perpétuo entre o direito do mais forte e o direito de primeiro ocupante. Ao direito de propriedade é oposto o “direito de necessidade”, por parte dos miseráveis, e o “direito de força”, por parte dos mais poderosos, sem que, nesse tempo, algo

¹⁶ Cf., p. 267: “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 às expensas dos outros [...]”.

pudesse parar o conflito.¹⁷ Assim, diz Rousseau, “a sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra” (Id., Ibid., p. 268).

Althusser caracteriza o estado de guerra em Rousseau como o “estado de alienação humana” (1967, p. 11) e afirma que os efeitos que ele cria à ação dos homens são inerentes às relações humanas existentes, ou seja, não são oriundos de catástrofes externas, sejam as da natureza ou de outros grupos humanos. O autor defende ainda que o uso do termo “alienação”, que ele reconhece ser uma antecipação teórica, é justificável dada a exposição das diferenças entre o homem no primeiro estado de natureza e o homem que se torna social. Efetivamente, vemos aparecer na transição de um para o outro, segundo ele, o surgimento das categorias dos “bens” e do “interesse” (Cf. CS II, I). O interesse particular consistiria, segundo o comentador francês, na *forma* abstrata e subjetiva do amor-próprio, a alienação do amor de si, e teria seu *conteúdo* ligado ao estado de guerra de todos contra todos, já que ele só pode existir “em função de outros interesses particulares em competição na concorrência universal” (ALTHUSSER, 1967, p. 11), sendo essa oposição mesmo a essência do estado de guerra. O texto, citado no início do nosso capítulo, utilizado por Althusser, contém a seguinte passagem: “se a oposição dos interesses particulares tornou necessária a instituição das sociedades [...]”. Nesse caso, o autor reconhece que, de um só golpe, os interesses particulares aparecem como constitutivos das sociedades anteriores ao contrato, já que são eles que a tornam necessária, e a oposição entre eles aparece como a caracterização do ponto crítico e mortal suposto por Rousseau antes das sociedades políticas¹⁸.

Especificamente sobre o interesse particular, Althusser nos aponta duas características suas. Em primeiro lugar, ele afirma que é a oposição entre os interesses que tem prioridade na constituição da individualidade, e não o contrário. Efetivamente, não há primeiramente indivíduos com seus interesses particulares que se opõe em seguida. Seus interesses surgem da oposição. Em segundo lugar, deve-se notar, diz ele, que o interesse particular é uma categoria própria desse estado. Com efeito, no primeiro estado de natureza

¹⁷ Pois estamos, nesse momento, entre um “já” e um “ainda não”, no que diz respeito à piedade e à justiça. Como nos sugere Rousseau nessa passagem, a voz da piedade natural já não é ouvida, e voz da justiça ainda é fraca. Seria interesse analisar, considerando o uso do termo “voz”, por parte de Rousseau, para se referir as orientações que o homem recebe da piedade e da justiça, o aspecto linguístico dessas orientações.

¹⁸ Cf. o primeiro parágrafo do cap. VI, do Livro I, do *Contrato*: “Suponhamos os homens chegando àquele *ponto* em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” (ROUSSEAU, 1978, p. 31, grifos nossos).

não há oposição entre os homens, na medida em que não há relação entre eles. É apenas com o desenvolvimento do homem alienado, resultado “das relações nas quais ele é engajado pela dialética de socialização involuntária” (ALTHUSSER, 1967, p. 11), que tal interesse pode surgir.

Concordamos com essas teses, na medida em que parecem fazer justiça ao surgimento do conceito de “interesse particular”, não apenas do conceito de “interesse”. Sobre o primeiro ponto, podemos dizer o seguinte. De fato, a razão, apresentada nessa obra como faculdade de comparar, sugere que a alteridade está na raiz da consciência de si. Se é assim, só é possível existir individualidade mediante a comparação ou oposição com outro. Vimos que, com o desenvolvimento da razão, relações baseadas no interesse tornam-se possíveis. No entanto, Rousseau não utiliza a expressão “interesse particular” para descrevê-las. Referindo-se a base dessas relações, ele usa o termo “interesse presente e evidente” (ROUSSEAU, 1978, p. 261) O amor-próprio, que é este autointeresse que envolve a comparação, só é desenvolvido ao seu extremo com o estabelecimento da propriedade privada, que nos leva, necessariamente, ao estado de guerra. Considerando isso, o segundo ponto parece também estar correto.

Enfim, é com a sociedade nascente convertida em estado de guerra que aparece o campo propício para a formação das sociedades políticas, que vem ao cabo, no *Segundo Discurso*, com o contrato proposto pelo rico. Chegamos, nesse momento, à passagem com a qual iniciamos o capítulo: “se a oposição dos interesses particulares tornou *necessário* o estabelecimento das sociedades [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 43). O surgimento do corpo político e das leis no *Segundo Discurso*, no entanto, consiste numa perpetuação da dominação dos ricos sobre os pobres. Embora o rico, no seu discurso, apele para termos que evoquem a união e a igualdade, como “unamo-nos para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence [...]” (Id., Ibid., p. 269), ou afirmando que se farão instituições as quais “todos sejam obrigados a conformar-se” (Id., Ibid., loc. cit.), Rousseau expõe as verdadeiras intenções desse projeto. Não se tratava de uma união das forças tal qual será defendida no *Contrato Social*, pois “tal projeto consistiu em empregar *em seu favor* [do rico] as próprias *forças* daqueles que o atacavam [...]” e resultava, ao cabo, na instituição de “novos entraves ao fraco e novas forças ao rico” (Id., Ibid., loc. cit.). Como satisfação do interesse mais imediato – sair do estado de guerra -, o corpo político atendeu ao interesse de todos, mediante um acordo das vontades particulares. Não pôde, contudo, atender ao interesse comum, ao interesse da coletividade. O estudo das condições de

possibilidade da formação do interesse coletivo só terá lugar no *Contrato Social*, ao qual recorreremos no próximo capítulo.

3 UNIDADE DE INTERESSE E UNIDADE DE PESSOA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A ALIENAÇÃO TOTAL NO CONTRATO SOCIAL

Vimos no capítulo anterior algumas relações possíveis a respeito da interação entre interesse e união entre os homens. No estado de guerra de todos contra todos, onde imperam as desigualdades materiais e a mútua dependência entre os homens, a união e a generalidade da lei só podem fixar as desigualdades criadas, dando “novos entraves ao pobre e novas forças ao rico” (ROUSSEAU, 1978, p. 269). Nessa situação, a cisão entre ser e parecer, que aliena a essência dos homens¹⁹, faz com que a categoria de interesse esteja intimamente vinculada ao engano: trata-se de fazer com que o seu próprio interesse *apareça* como interesse alheio e de apresentar interesses particulares como interesses gerais, fórmula que será de certo modo retomada por Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* como a noção de ideologia: “só em nome dos interesses da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal”.²⁰

Procuraremos aqui analisar a forma política²¹ por meio da qual Rousseau propõe uma solução ao problema levantado no *Segundo Discurso*²², a saber, o da cisão entre homem e natureza. Trata-se de instituir uma nova ordem, que substitua a ordem natural perdida; de restaurar o equilíbrio e reconquistar a unidade perdida do homem primitivo, mas, agora, como unidade do corpo social. Procurar-se-á reencontrar a natureza no ápice do artifício,

¹⁹ Isto é, faz com que sua aparência não corresponda a seu ser, mas a exigências externas.

²⁰ No trecho completo, Marx diz: “Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel sem despertar, em si mesma e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e *reconhecida* como sua *representante universal*; um momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja efetivamente o cérebro e o coração sociais. Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal” (2010, p. 154).

²¹ O processo de cisão entre homem e natureza e a busca de reconquistar a unidade da origem possuem outras soluções. Uma, coletiva, figura na descrição de Rousseau na comunidade de Clarens, apresentada na *Nova Heloísa*. Outra, individual, é apresentada por Rousseau no *Emílio*.

²² Citado, a partir daqui, também como *DOI*, fazendo referência ao título abreviado em francês *Discourse sur l'origine de l'inégalité*.

desnaturando o homem. Apresentemos, brevemente, de que modo Rousseau procura restaurar a unidade do corpo político e a unidade de interesse.

Em 12 de junho de 1754, o filósofo genebrino escreve a dedicatória do seu *Discurso sobre a desigualdade* aos ministros de Genebra. Nela, adianta uma série de concepções que figurarão, mais tarde, nas suas principais obras sobre política. Uma, todavia, é de especial importância para nosso propósito. Ele diz:

“Teria desejado nascer num país no qual o soberano e o povo não pudessem alimentar senão um único e mesmo *interesse* [...]. Não podendo tal coisa suceder, a menos que o povo e o soberano não sejam senão *uma mesma pessoa* [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 218, Grifos nossos).

Essa passagem nos apresenta a unidade entre o soberano e os súditos (a unidade da pessoa política) como condição da unidade de interesse entre esses dois sujeitos. Essa união será alcançada pela noção, que Rousseau expõe no *Contrato Social*, de Vontade Geral (unidade orgânica, unidade da vontade, que difere da unidade, proposta por Hobbes, na representação). Um pequeno problema se apresenta, no entanto, já que Rousseau define a Vontade Geral, também, como a vontade que se guia pelo interesse comum.²³ Estaríamos aqui diante de um argumento circular? A unidade do corpo político é que forma a unidade de interesse, e é a unidade de interesse que forma a unidade do corpo político? Podemos adiantar que não, e essa dificuldade pode ser resolvida pela análise da “principal cláusula do contrato”, a alienação total (ROUSSEAU, 1978, p. 32). Procuraremos analisá-la aqui mostrando sua dupla dimensão: sua dimensão jurídica, que mostra sua possibilidade conceitual e reconhece a vontade geral como única autoridade soberana do Estado, e sua dimensão factual, que diz respeito ao processo de *formação histórica* da unidade de interesse e da unidade de pessoa, por meio da submissão concreta de cada particular à vontade geral, que é, no entanto, sua própria vontade. Essa dupla dimensão foi evidenciada primeiramente por Salinas Fortes, em contraposição à leitura do *Contrato Social* proposta por Althusser. Nesse sentido, Salinas e Althusser se apresentam aqui como bons interlocutores. Podemos adiantar, além disso, que, do segundo ponto de vista, a análise da formação do *cidadão* e da

²³ Cf., CS, Livro II, cap. III: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares” (1978, p. 46-47).

reforma das condições econômicas e materiais será fundamental para que a unidade do corpo político possa ser alcançada, e que a lei possa de fato representar a Vontade Geral.

3.1 A dimensão jurídica da alienação total

O problema da cisão entre homem e natureza²⁴ pode ser designado como o problema da alienação do homem. Contudo, a solução para o problema da alienação, da separação entre natureza e artifício, só pode ser alcançada, para Rousseau, levando o artifício a termo.²⁵ Ou, utilizando uma proposição de Althusser (1967), por meio da troca de uma alienação parcial (*DOI*) por uma alienação total (*CS*). A passagem de uma para outra não acontece, todavia, por meio de um ato de vontade – que seria até mesmo uma solução ingênua. Dado o percurso do *Discurso sobre a Desigualdade*, não podemos pressupor que os homens, em um determinado momento de sua história, tenham sido iluminados e tenham desejado levar a cabo seu processo de alienação, dissolvendo suas individualidades no todo social.²⁶ O *Contrato Social* não apresenta uma solução voluntarista para a o problema da guerra de todos contra todos. Ao contrário, a figura do contrato social²⁷ apresenta apenas as condições de uma associação legítima e justa, além de revelar a natureza do corpo político, identificando a vontade geral como potência soberana. Essa é a tese de Salinas (1976).²⁸ Mas, para não dá-la como um pressuposto, é necessário expô-la, o que procuraremos fazer do modo mais breve possível para, enfim, refletirmos sobre o significado da alienação total propriamente dita e suas relações com o interesse.

A natureza do *Contrato Social* pode ser identificada com relação a seus *objetivos* e a com relação ao *método* de sua construção. Sobre os primeiros, poderíamos, utilizando

²⁴ Para Hegel, o que marca propriamente a modernidade, é a cisão, como podemos ver nos *Princípios da Filosofia do Direito* e na segunda parte da *Fenomenologia do Espírito*.

²⁵ Essa formulação aparece em outras obras de Rousseau, como no *Emílio* e na *NH*.

²⁶ Não é correto atribuir a Rousseau, também, uma concepção completamente individualista da sociedade, tendo em vista a importância do papel que a alteridade exerce na constituição da consciência dos indivíduos. Se é preciso alienar as individualidades no todo social é porque os indivíduos já estão alienados, e só nessa condição possuem interesses particulares.

²⁷ Quando a referência ao “Contrato Social” não estiver em itálico e estiver em letras minúsculas, estaremos nos referindo ao ato de contrato, e não à obra.

²⁸ Em *Rousseau: da teoria à prática*, 1976.

uma distinção proposta por Derathé (2009, 259-273)²⁹ diferenciar uma investigação sobre as *origens* e uma investigação sobre os *fundamentos* do corpo social – distinção que, diga-se de passagem, Rousseau parece ser consciente, na medida em que discrimina as duas no título do seu *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* -, e que se justifica pela exposição que o próprio filósofo faz no início de seu livro. Vejamos.

Logo no primeiro capítulo do Livro I, Rousseau expõe o objeto seu livro, apontando para sua questão:

“O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. [...] Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 1978, p. 22).

Rousseau afirma que sua questão é a de investigar a maneira de legitimar o estado de dependência no qual se encontram os homens - e que foi descrito no *Segundo Discurso*. Ele a formula, logo em seguida, como a investigação das *convenções* que instituem a ordem social, já que essa é a “base de todos os outros [direitos]” e não se origina na natureza (ROUSSEAU, 1978, p. 22). No capítulo precedente vimos que, por meio do trabalho – que pressupõe a oposição entre homem e natureza -, é que, com o surgimento da consciência, entram em cena as relações morais, as relações que pressupõe a vontade e a consciência dela nos outros, e onde encontramos as convenções. Nesse sentido, o autor investiga a natureza em relação a sua possibilidade - negada de antemão - de constituir um estado jurídico, e não como o desenvolvimento de uma série eventos naturais ou sociais.

O filósofo responde a sua pergunta no capítulo VI e, até o capítulo V, trata de rejeitar possíveis fundamentos da ordem social, entendida como a sociedade regida pelo direito político.³⁰ Nos capítulos II e III, Rousseau procura rejeitar os possíveis fundamentos naturais, como o modelo familiar e seus liames naturais (Cap. II), e a força (Cap. III). Negando essas duas formas de fundamentação, restam, diz Rousseau, as convenções, entre as quais será preciso delimitar quais são as que podem instituir uma sociedade jurídica. Rejeita-se, no capítulo IV, o direito de escravidão, seja entendido como a condição em que um povo

²⁹ Cf. DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009

³⁰ Rousseau se esforça por distinguir o direito político do direito positivo, constitucional. Os primeiros, evidenciados apenas no *Contrato Social* seriam os princípios, os fundamentos, das relações jurídicas. Os últimos seriam o direito real, histórico, de povos particulares.

aliena sua liberdade em favor de um rei, seja como fundado no direito de guerra. Rousseau direciona sua resposta já no capítulo V, quando defende a necessidade de um *pacto* de associação entre o povo que seja anterior a um pacto de submissão do povo a um governante, e responde a sua pergunta com a ideia de pacto social, no capítulo VI.

Vê-se nesse percurso que Rousseau em nenhum momento se propõe a tratar da origem histórica das sociedades. Ele nega, aliás, a pretensão de fazer uma análise histórica: “como *adveio* tal mudança? Ignoro-o” (Ibid., p. 22, grifo nosso). Como acabamos de afirmar, as convenções e os pactos, como relações morais, não surgem voluntariamente, como vemos no *Segundo Discurso*. Pelo contrário, elas só se tornam possíveis com o desenvolvimento da consciência. As relações morais surgem da interação do homem com o mundo que o cerca e com os seus semelhantes, introduzindo-se aos poucos e imperceptivelmente nos laços humanos. Considerando isso, o “ato pelo qual um povo se torna povo” (ROUSSEAU, 1978, p. 31), anunciado no capítulo V do livro I como condição de possibilidade da submissão, não é analisado no *Contrato Social* de um ponto de vista histórico. Rousseau não nega a existência de laços familiares ou de relações que se mantêm mediante a violência na história. Pelo contrário, no seu *Segundo Discurso*, ele admite a existência delas³¹ e mostra os seus lugares na progressão histórica. Trata-se aqui, na verdade, de uma reflexão sobre os fundamentos de uma sociedade jurídico-política, o que não implica que Rousseau pretenda que esse *fundamento* seja também a *origem* das sociedades.

Althusser (1967, p. 14-22), tendo em vista os mesmos propósitos, a saber, negar que o *Contrato Social* tenha a pretensão de descrever um contrato histórico, nos oferece um argumento ainda mais forte, já que envolve a própria definição do contrato rousseauiano. Althusser chega essa conclusão após reconstruir a estrutura clássica dos contratos jusnaturalistas e mostrar que o contrato social de Rousseau não obedece a essas condições. Com efeito, segundo ele, a forma de contrato dos jusnaturalistas supõe a existência anterior de duas partes contratantes em relação ao contrato, e exterior de uma parte em relação à outra (como a existência do Povo e do Príncipe, por exemplo), que exercem uma “troca”, ao estipularem compromissos mútuos (p. ex., o Povo se compromete a obedecer ao Príncipe, enquanto o Príncipe se compromete a respeitar as Leis Fundamentais). Nesse sentido, o contrato teria em vista determinar certas garantias contra o poder absoluto dos governantes. Em Rousseau, contudo, o contrato se dá entre duas partes das quais uma, a comunidade, não

³¹ Um dos pontos altos do deste *Discurso* é, pelo seu método, o de mostrar quais fatores sociais permitem o domínio da violência, etc.

existe nem anterior nem exteriormente ao contrato. Efetivamente, o contrato consiste na “alienação total de cada associado [...] à comunidade toda” (ROUSSEAU, 1978, p. 32). Essa comunidade, todavia, diz o autor, é o próprio produto do contrato social, isto é, a união das forças individuais. Segundo Althusser, portanto, Rousseau, ao colocar o efeito do contrato (formação da comunidade) como uma de suas causas (parte contratante), estabelece uma discrepância³² entre o estatuto teórico das duas partes contratantes, o que inviabiliza a figura do contrato. E mais: ela constitui uma discrepância entre o contrato social de Rousseau e o contrato social jusnaturalista. Conclusão: o contrato social de Rousseau não é um contrato. Ora, vê-se por isso, que, se o contrato social de Rousseau não é efetivamente um contrato, pois que as partes contratantes não existem anterior e exteriormente ao contrato e nem uma em relação às outras, muito menos poderíamos pretender que esse contrato possa configurar qualquer espécie de solução histórica para o problema da dependência dos homens.

Esclarecido o fato de que Rousseau não pretende que o contrato social seja uma realização histórica, faz-se necessário, antes de investigar o que é propriamente o *Contrato Social*, analisar o modo como Rousseau responde ao seu problema, isto é, seu *método*. Acerca dele, Salinas nos oferece um bom estudo. O esclarecimento das condições de resolução do problema, e, portanto, do método, dependem, afirma Salinas, do esclarecimento do seu pressuposto, o qual é preciso evidenciar. A colocação da legitimidade como problema, nos diz o comentador, pressupõe a definição do estado de natureza como o estado absolutamente outro do estado civil, já que permite a Rousseau negar a existência de sociedades naturais e tratá-las como ordens instituídas (por convenção). Esse pressuposto seria responsável pelo deslocamento da questão de uma ordem política para uma ordem social, o que pode ser confirmado no capítulo V do Livro I do *Contrato Social*, onde o problema da legitimidade consiste na investigação da natureza do povo, e não do governante.

Dado isso, Salinas expõe o procedimento de Rousseau para achar uma forma de associação legítima e universalmente válida da seguinte forma: o descobrimento de uma forma legítima e universalmente válida de associação entre os homens exige que rejeitemos, nessa procura, a dimensão dos fatos, para nos atermos à “natureza essencial do corpo político” (SALINAS, 1976, p. 91), na medida em que, sendo a história o reino do artifício, ela não poderia oferecer um critério universalmente válido. Para tanto, é preciso diferenciar o essencial do acidental nessa associação. Salinas define o critério da diferença entre artifício e

³² Traduzimos o termo francês “*décalage*” por “discrepância”. De acordo com Althusser, o segredo para entender o contrato social é ter consciência de suas “*décalages*”.

natureza como a diferença dos atos que os produziram, sendo que esses podem ser determinados pela natureza dos agentes produtores, a saber, os homens (que produzem a ordem social) e Deus (que produz a natureza). No caso dos homens, o elemento produtor é a vontade. Aqui Salinas esclarece que a pergunta não é pela formação histórica do corpo político, mas sim pelo ato que o produz necessariamente - o que concorda com a análise que acabamos de fazer sobre os propósitos de Rousseau. Assim, de acordo com o procedimento de separação entre essencial e acidental, a determinação do ato que produz o corpo político necessariamente é obtida pela abstração das diferenças, i.e., das paixões, operando, assim, pela suposição de uma “vontade não corrompida pelas paixões”³³ ou pela suposição do “homem que se determina exclusivamente em função da razão”, ou ainda por uma vontade que “se determina segundo o verdadeiro *interesse* do homem”, ou seja, a preservação de sua liberdade (SALINAS, 1976, p. 78, grifos nossos). Salinas reformula, então, o problema advindo dessa nova ordem (a ordem social) como a conciliação de duas exigências contraditórias, a saber, a união das forças individuais tendo em vista a sobrevivência (interesse) e a não renúncia da liberdade (justiça). O que permite conciliar essas exigências, ou seja, conciliar interesse e justiça, diz o autor, é a soberania da vontade geral na associação política.

Vemos, assim, que o método utilizado para a definição do ato que produz o corpo político necessariamente consiste na negação da história (dos fatos) e na abstração do que diferencia os homens empiricamente, ou seja, suas paixões. Assim, considerando que tanto os objetivos como o método do *Contrato Social* não dizem respeito a uma dimensão histórica,

³³ Aparentemente, Salinas baseia-se aqui na caracterização que Rousseau faz da Vontade Geral no *Manuscrito de Genebra* como “ato do puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões”, mas que nos remete a uma fórmula usada por Diderot no verbete *Direito Natural* da *Enciclopédia* (DIDEROT E D’ALEMBERT, 2006, p. 81). Seria interessante, ver como esse mesmo problema é formulado por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Seção II. Com efeito, Kant procura ali, entre outras coisas, provar a possibilidade de uma ação da vontade orientada *por* (e não apenas *conforme*) o dever, oriundo das leis objetivas e universais da razão, em oposição a uma ação orientada pelo egoísmo, pela inclinação e pelo amor-próprio, que de uma forma mais ou menos direta se relacionam com as paixões. A fórmula gramatical que as determinações da razão têm em relação a vontade são os imperativos, na medida em que existe uma discrepância entre a obrigação objetiva e a obrigação subjetiva da vontade. É essa discrepância entre obrigação objetiva (pelas leis) e subjetiva (pelas inclinações) da vontade que aparece aqui como raiz do problema de uma “vontade não corrompida pelas paixões” ou da “voz da razão no silêncio das paixões”. Seria interessante analisar, com referência à definição da vontade geral como ato puro do entendimento, a relação necessária entre a dimensão objetiva e intersubjetiva, assim como nas determinações kantianas da leis objetivas, dada sua universalidade.

não devemos compreender o contrato, e, por conseguinte, sua principal cláusula, a alienação total, como realizações históricas.

Depois desse percurso, podemos nos perguntar o que é o *Contrato Social*. O *Contrato Social* não é senão um arquétipo que evidencia a natureza (essência) do corpo político, levando em conta sua “matéria-prima”, a liberdade. Podemos observar isso em uma passagem fundamental dessa obra, que se encontra no livro I, capítulo IV:

"Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos de humanidade, e até aos próprios *deveres*. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. 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*. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção 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? É essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à *nulidade do ato*?" (ROUSSEAU, 1978, p. 27, grifos nossos).

O *Contrato Social* pressupõe (não descreve) o momento no qual os homens deixam o campo da violência e das forças físicas, e entram no campo da moralidade, onde vontade e o consentimento figuram. Mas é apenas nesse momento que podemos perguntar pela autoridade legítima. Vemos nessa passagem que, nesse novo campo, Rousseau associa a liberdade à natureza humana e mostra que sua alienação, além de anular a própria humanidade na pessoa de cada um, anularia o dever e a moralidade, própria desse ser, e, por isso, qualquer espécie de compromisso. O paradoxo do pacto de escravidão mostra exatamente isso: é impossível legitimar o compromisso de quem se compromete apenas a obedecer.³⁴ Nesse sentido, é necessário achar uma espécie de emprego da liberdade que não anule a ideia de compromisso.

³⁴ Rousseau parece ter Hobbes como alvo aqui, na medida em que o filósofo de Malmesbury defende que instituição do Estado consiste na constituição da multidão dos futuros súditos como autores de um ator (representante), ao qual serão autorizados “todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens [...]” (HOBBS, 1979, p. 107). Rousseau está certo em parte, pois os súditos tem um compromisso de obedecer em tudo ao soberano, desde que ele não contrarie as leis da natureza ou vá contra os direitos inalienáveis, como aquele do uso da força para a conservação do próprio corpo. Não obstante, talvez Rousseau considerasse a situação dos súditos em Hobbes bastante incômoda, na medida em que seria próprio soberano ou os juízes

A solução para tal problema não será apenas a garantia de liberdades civis e individuais, mas também a participação de cada indivíduo na elaboração das leis políticas, guiando-se pela vontade geral, o que caracterizaria a legitimidade dessa esfera como autodeterminação. É *apenas* a vontade geral que pode solucionar o paradoxo da alienação da liberdade e instaurar uma verdadeira sociedade política, onde a ideia de compromisso e de dever façam sentido. Isso pode ser visto na medida em que esse problema reaparece no momento do contrato, mas relacionando a liberdade a outra faceta, a da própria conservação do homem:

"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, 1978, p. 32, grifos nossos).

Ou seja, como nos diz Althusser, negada qualquer solução transcendente para o estado de guerra (1967, p. 13), restando apenas aos homens a possibilidade de uma mudança do seu modo de vida, e que corresponde a uma união e uma orientação de suas forças, a pergunta que se coloca nessa passagem é de que modo podem ser empregadas as forças e liberdades dos homens individuais sem que esses negligenciem³⁵ os cuidados que devem a si mesmos. A resposta a esse problema deve compreender, como vemos no parágrafo seguinte do *Contrato Social*, um modo de associação que permita a união dos homens, ao mesmo tempo em que os façam obedecerem apenas a si mesmos, "permanecendo assim tão livres

instituídos por ele que teriam a autoridade do cumprimento ou não das leis da natureza. Sobre isso, Cf. cap. XXVI do *Leviatã*.

³⁵ Cf. A dimensão do interesse que permanece associada à liberdade de acordo com o *Segundo Discurso* (segunda parte). Rousseau, procurando refutar a posição de Pufendorf de que poderíamos alienar nossa liberdade por contratos assim como fazemos com fortunas, diz: "Eis o que me parece um raciocínio bastante falho, pois, em primeiro lugar, o bem que alieno torna-se-me coisa inteiramente *estranha* cujo abuso me é indiferente, mas é de *meu interesse* que não abusem da minha liberdade e não posso, sem *tornar-me culpado* do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime" (ROUSSEAU, 1978, p. 274). Nessa passagem vemos que o que impossibilita a alienação da liberdade é a o interesse que permanece a ela associada, diferentemente de um bem externo, que pode ser estranhado. Além disso, ao contrário do que Rousseau afirma no *Contrato* onde mostra-se a anulação da moralidade proveniente dessa ação, evidencia-se aqui o compromisso moral que permanece mesmo nessa alienação, e que é responsável por permanecer o interesse vinculado ao homem, já que o homem pode tornar-se culpado em relação ao que for feito de sua vontade.

quanto antes" (ROUSSEAU, 1978, p. 32). Ora, uma solução que caminha nesse sentido resolve o paradoxo da alienação da liberdade que vimos no capítulo IV, permitindo, de fato, a existência de compromissos e deveres. Essa solução é expressa na principal cláusula do Contrato, a saber,

"A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais",

A passagem acima descreve o contrato do ponto de vista de um terceiro; mas ele é descrito, também, com uma outra fórmula, oriunda do ponto de vista dos contratantes:

"Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, 1978, p. 32 e 33).

A força do argumento de Rousseau está em mostrar a necessidade da vontade geral para a constituição de um estado jurídico, o que é visto tanto na medida em que a supremacia da vontade geral é a resposta para o paradoxo da alienação da liberdade, como na referência de que a menor modificação das cláusulas do contrato as tornariam vãs (CS, I, VI). De fato, o constrangimento da necessidade está presente em quase todas as fases da solução proposta, direcionando a resposta de Rousseau: só há um meio para sair do estado de guerra de todos contra todos, a união das forças individuais; só há uma saída para o paradoxo da liberdade, a supremacia da vontade geral da associação política. Nesse sentido, com a noção de vontade geral, Rousseau expressa qual a forma que a liberdade deve necessariamente ter na associação política.

À luz de algumas reflexões de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (em especial na Seção II), é possível fazer uma leitura de Rousseau que evidencia a dimensão objetiva da vontade geral, atacando ainda mais uma leitura histórica e individualista do *Contrato Social*. Com efeito, considerando que Rousseau, no *Manuscrito de Genebra* (Livro I, cap. II³⁶), caracteriza a vontade geral como “um puro ato de compreensão, que no silêncio das paixões reflete sobre o que o homem pode exigir dos outros homens, e o

³⁶ Intitulado *Sobre a sociedade em geral instituída pela espécie humana*

que eles têm o direito de lhe exigir” (ROUSSEAU, 2003, p. 118), e que remete a formulação de Diderot no verbete *Direito Natural* da *Enciclopédia* (Cf. DIDEROT E D’ALEMBERT, 2006, p. 81: “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”), poderíamos identificar, por trás dessa formulação, a oposição kantiana entre as determinações que a razão exerce sobre a vontade, mediante leis objetivas, e as determinações que a inclinação exerce sobre ela, por meio da sensibilidade. A possibilidade de aplicação de imperativos, para Kant, depende de uma vontade não completamente boa, que contenha a discrepância entre a obrigação objetiva (das leis) e subjetiva (das inclinações). É essa discrepância que aparece aqui como raiz do problema de uma “vontade não corrompida pelas paixões”, na formulação de Salinas. No que diz respeito à solução desse problema, podemos ver, além disso, como Rousseau, com a noção de vontade geral, procura responder, assim como Kant, à possibilidade de obrigação das leis, como visto acima. É apenas por intermédio da suposição de uma vontade objetivamente determinada, ou seja, que procura preservar sua liberdade por meio da possibilidade de produção das normas sociais (autonomia política), que Rousseau alcança sua resposta. Assim, fica claro que o contrato social não é o produto de um acordo entre vontades subjetivamente determinadas, empíricas, e, portanto, históricas.

Retornando ao problema inicial, vemos que o *Contrato Social* reafirma a solução que Rousseau havia adiantado na sua dedicatória do *Discurso Sobre a Desigualdade*: por meio da alienação total é que obtemos a unidade da pessoa, que fundamenta o interesse comum:

"Imediatamente, esse ato de associação *produz*, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos na assembleia, e que, por esse mesmo ato, *ganha sua unidade, seu eu comum*, sua vida e sua vontade" (ROUSSEAU, 1978, p. 33, grifos nossos).

No capítulo seguinte (VII), Rousseau deriva dessa unidade de pessoa a unidade de interesse, provando, por meio da dupla relação que caracteriza o soberano, que ele não pode ter um interesse contrário ao dos particulares. Vê-se nessa parte, também, que Rousseau extrai daí uma série de regras da natureza do corpo político, mostrando de que forma essa dupla relação supera duas dificuldades: o paradoxo da alienação da liberdade, já que o soberano pode *obrigar* os particulares, e o problema da limitação do poder soberano,

deixando-o com poderes ilimitados, mas sem que isso implique em nenhuma espécie de abuso.

Com efeito, Rousseau qualifica o “ato de associação” como um “*compromisso recíproco entre público e particulares*” (Ibid., p. 34, grifo nosso); público e particulares que não são mais do que os mesmos indivíduos sob duas perspectivas diferentes: como membros do soberano em relação aos particulares e como particulares em relação ao soberano, ou melhor dizendo, em relação ao Estado. Ele diz:

“Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia face aos seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser” (ROUSSEAU, 1978, p. 35, grifos nossos).

Idealmente (isto é, nas condições abstratas do *Contrato Social*), a unidade de interesse é garantida também pela própria natureza da soberania, a saber, a dupla relação que os particulares assumem, como particulares e como membros do soberano.³⁷ Efetivamente, sendo o soberano o que ele é, é impossível que ele tenha um interesse contrário ao dos particulares. A impossibilidade da contradição de interesses entre um e outro implica na existência de um interesse *uno* e da não necessidade de garantias, por parte do soberano, em relação aos particulares. Ser e dever-ser coincidem na pessoa do soberano. Sua natureza é de tal forma constituída que não necessita que seu proceder seja mediado ou constrangido por alguma garantia ou alguma ordem. Aqui, não há cisão. Não há intervalo de tempo entre querer e dever. Essa formulação se assemelha muito a de Kant na obra supracitada, quando ele procura mostrar por que não existem imperativos para uma “vontade perfeitamente boa”, como a “vontade divina” ou a “vontade santa” - caso que poderia ser aplicado também à vontade geral (não devemos esquecer a origem teológica desse conceito).³⁸ Ele diz:

³⁷ A outra condição seria a subordinação dos membros do soberano à vontade geral.

³⁸ Cf. RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau – the transformation of the divine into the civic*. Princeton University Press, 2016.

“Por isso os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever (Sollen) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei” (KANT, 2007, p. 49, grifos do autor).

Ora, não é a vontade geral a vontade onde o querer coincide com a lei, com a lei legítima? Não é ela também o que “somente por sê-lo, é aquilo que deve ser” (ROUSSEAU, 1978, p. 35)? Na vontade geral, ser e dever não se distanciam. A mediação do dever é dispensada nesse caso, e a pureza (o caráter de imediatez) da soberania é assegurada no ápice do artifício.

É preciso acentuar, como anunciaremos no próximo tópico, que, empiricamente, a dupla relação que caracteriza o soberano não é suficiente para a garantia da unidade de interesses. Sua aquisição deve-se mais, propriamente, à alienação total que forma o soberano, do que ao seu caráter. Após essa alienação, devido a sua dupla relação, o interesse comum pode ser garantido.

A respeito das dificuldades superadas, vemo-nas serem respondidas, ambas, na seguinte passagem:

“Impõe-se notar ainda que a deliberação pública, que pode *obrigar* todos os súditos em relação ao soberano, devido às duas relações diferentes segundo as quais é encarado, não pode pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo conseqüentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir” (ROUSSEAU, 1978, p. 34).

Acerca da primeira dificuldade anunciada, vemos que Rousseau se refere explicitamente à capacidade do soberano de *obrigar* os particulares por intermédio das deliberações públicas, o que nos remete ao problema do paradoxo da liberdade, ou seja, de como a alienação da liberdade poderia implicar na obrigatoriedade das normas. Essa dificuldade é solucionada pela natureza do soberano, com as ressalvas feitas no parágrafo anterior. A segunda dificuldade a qual essa passagem responde diz respeito ao problema da natureza da soberania, se ela estaria ou não submetida às leis, isto é, se ela possui ou não alguma limitação, e, caso seja ilimitada, como poderíamos ter garantias contra seus possíveis

abusos. Althusser nos oferece uma recapitulação desse problema e da solução de Rousseau, comparando-a com a de Hobbes (1967, 23-24). Com efeito, segundo ele, a tradição do contrato social, que nos remete, antes de Hobbes e Locke, a Grotius, Pufendorf e outros, dá vazão a uma pretensão de justificação da autoridade baseada nas liberdades individuais e no consentimento. Além disso, em alguns casos, essa tradição tinha em vista também limitar o poder soberano, através dos compromissos recíprocos, gerando certas garantias de não abuso do poder por parte dos governantes. Por exemplo, quando o povo se compromete a obedecer ao príncipe (alienação da liberdade), mas com a condição de que ele obedecesse e respeitasse as leis fundamentais. Todavia, essa solução era problemática, pois não condizia com a definição de soberania, a saber, a de um poder ilimitado. Nos casos desse contrato, diz Althusser, o verdadeiro soberano seria aquele que tivesse autoridade para decidir se o contrato estava sendo ou não cumprido. Para ele, Hobbes soluciona esse problema através de uma concepção diferente de contrato, onde os particulares alienam sua liberdade em favor de um terceiro, que não se compromete com eles. Assim, Hobbes soluciona o problema da soberania abolindo as garantias: o soberano não tem compromisso em relação aos particulares, enquanto estes lhe devem obediência. Rousseau, segundo o comentador francês, preserva as conquistas de Hobbes (concepção de um poder ilimitado), contudo, não abolindo as garantias, mas tornando-as supérfluas, devido a identificação entre soberano e súditos. Em Hobbes e Rousseau o soberano permanece em estado de natureza em relação aos súditos. No entanto, no caso de Hobbes, como a unidade do soberano está em uma figura estranha a eles, a possibilidade do abuso está prevista. Em Rousseau, acontece o mesmo com o soberano, mas de modo que o abuso não é sequer possível. O problema da natureza da soberania e da sua não submissão às leis que produz será retomado no século XX, com diferenças, por Agamben, a partir de estudos de Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o estado jurídico. De todo modo, fica exposta a engenhosidade da solução de Rousseau para o problema.

Assim, vemos que a unidade de interesse é garantida conceitualmente pela figura do pacto, por meio da alienação total, que é responsável por criar a comunidade, o eu comum do corpo político, na vontade geral.

Antes de passarmos ao próximo tópico, faz-se necessário expor algumas considerações de Rousseau sobre a propriedade, à qual o filósofo genebrino dedica o último capítulo do primeiro livro do *Contrato*.

Havíamos visto no *Segundo Discurso* que a instituição da propriedade privada e a divisão social do trabalho, que criaram a condição de dependência mútua entre os homens, associada à alienação das aparências, a qual fez com que os homens orientassem suas ações

segundo demandas alheias e não internas, constituíram um estado marcado pelo engano, onde o interesse aparece como possibilidade e meio do logro. Mas é apenas em um segundo momento onde, com a apropriação de toda terra, surgem duas classes diferentes, os ricos e os pobres, que a instituição política se faz necessária, e a lei, seu principal produto, torna-se instrumento de perpetuação do domínio. No *Contrato Social*, os bens figuram entre os elementos que fazem parte da alienação total.³⁹ Nele, Rousseau descreve algumas alterações que se dão com os bens no contrato: eles são assegurados com mais força em relação aos estrangeiros; são transformados, de usurpação, em propriedade legítima, não obstante o filósofo apresente critérios para a limitação do direito de primeiro ocupante; o direito dos particulares sobre os bens é subordinado ao direito da comunidade sobre todos; o domínio do público sobre as propriedades torna-se meio de controle sobre os particulares.⁴⁰

Mais interessante, contudo, é uma nota feita pelo autor, considerando a relação entre a igualdade proporcionada pelas leis e a distribuição de propriedades:

“Sob os maus governos, essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve apenas para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é *vantajoso* aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais” (ROUSSEAU, 1978, p. 39, grifos nossos).

Nessa nota, vemos as condições nas quais a generalidade da lei (essa igualdade abstrata) é enganadora, e que só pode ser vantajosa empiricamente, e com isso constituir

³⁹ Cf. CS, I, IX: “Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, *das quais fazem parte os bens que possui*” (ROUSSEAU, 1978, p. 37, Grifos nossos).

⁴⁰ Cf. Ibid.: “Concebe-se como as terras dos particulares reunidas e contíguas se tornam território público e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno por eles ocupado, se torna, ao mesmo tempo, real e pessoa, colocando os possuidores numa *dependência* ainda maior e fazendo de suas próprias forças as garantias de sua fidelidade” (ROUSSEAU, 1978, p. 38, Grifos nossos). Uma das funções concretas da lei, por meio do reconhecimento da propriedade, é o de usar a força pública para garantir seu cumprimento. No livro II do *Contrato*, cap. XI, vemos como a legislação deve procurar garantir a liberdade no que diz respeito à *dependência* que os particulares tem entre si. Nesse caso, não é sua garantia através da expressão da vontade geral, mas na contribuição de um Estado nos quais os particulares tornem-se independentes, o máximo possível, uns em relação aos outros, mas dependentes da lei. Em síntese, é a substituição das dependência particulares pela dependência legal.

alguma espécie de interesse, na medida em que a propriedade, de certo modo, esteja igualmente distribuída, “quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem de mais”. Essa passagem sugere que a condição para superação do engano da lei está numa transformação real, econômica. A igualdade *abstrata*, para ser boa, depende de uma igualdade *real*, que será tratada por Rousseau em termos de poder e riqueza (CS, II, XI).⁴¹ Analisaremos essa questão mais profundamente no próximo capítulo, intitulado “Propriedade como domínio”.⁴²

3.2 A dimensão empírica da alienação total: a formação do cidadão

Como vimos, a alienação total no *Contrato Social* consiste em uma formulação jurídica da condição de possibilidade de compromissos e obrigações, isto é, da vontade geral. O interesse comum e a unidade do Estado (unidade entre povo e soberano) dependem da soberania da vontade geral, e são expressos, nessa obra, na *forma* do contrato, produto da vontade não perturbada pelas paixões. No entanto, a realização empírica do império da vontade coletiva, da substituição do interesse particular pelo público, depende da formação dos cidadãos e de sua paixão dominante, o amor à pátria. Historicamente, a alienação total é possível pela via da *sensibilidade*.

Como nosso foco nesse texto não consiste, propriamente, na análise das condições empíricas da alienação, e sim em uma análise do papel da propriedade na constituição do interesse público, nos contentaremos em apresentar como Rousseau concebe essa alienação empiricamente, para reafirmar o caráter abstrato do *Contrato Social*.

O problema da realização empírica da soberania da vontade geral é tratado, de maneira geral e direta, no *Discurso sobre a economia moral e política*, escrito por Rousseau, e publicado na *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert no ano de 1754. A aplicação dos princípios do *Contrato Social* numa conjuntura histórica específica pode ser vista, por sua vez, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, obra de maturidade de Rousseau. Focaremos nossa análise no primeiro livro, em especial na segunda máxima do governo, que é a de conformar as vontades particulares à vontade geral.

⁴¹ Que, como sabemos pelo *Segundo Discurso*, possuem uma hierarquia entre si. O poder é definido em função da riqueza.

⁴² Página 43 do nosso texto.

O ensejo do amor à pátria e a formação dos cidadãos aparece, na economia dessa obra, como resposta ao problema da subordinação dos homens à lei, ao qual Rousseau compara, em outras obras, como nas *Considerações*, ao problema geométrico da “quadratura do círculo” (Cf. ROUSSEAU. 1982, p. 25). É a exposição de como se deve proceder para os que respondem sim para a pergunta “quereis que a vontade geral seja cumprida?” (ROUSSEAU, 2006, p. 96).

Rousseau justifica a importância da sua máxima por meio de uma análise da fonte da autoridade das leis. De acordo com o filósofo, a fonte da autoridade pública, da autoridade das leis, está no “coração dos cidadãos”, na “lei do dever” e nos “costumes”, que são contrapostos ao simples recurso ao “remorso” e ao “suplício”. Nesse caso, nem a força da punição e nem a culpa constituiriam um móbil suficiente para o império da vontade geral. Por sua vez, o problema da constituição ou preservação dos bons costumes de um povo é relacionado, pelo filósofo, a certo intervalo de tempo no curso⁴³ da corrupção apresentada no *Segundo Discurso*. Este intervalo é aquele tempo no qual a força das leis não supera a força dos vícios,⁴⁴ e que é caracterizado pelo autor, no verbete, como o momento no qual “todos os interesses particulares se reúnem contra o interesse geral que não é o de mais ninguém” (Id., Ibid., p. 97). É importante notar que a corrupção do governo, nesse período, procede da corrupção do povo em geral. Da parte do governo, esse momento é qualificado pela substituição da “voz do dever” pelo “grito do terror” no interior dos cidadãos e pelo “engano de um interesse aparente”. Esse último nos remete à associação entre interesse e engano, que vimos no primeiro capítulo. Sobre ele, diz Rousseau:

“Enfim toda a habilidade dos grandes políticos é fascinar de tal modo os olhos dos quais necessitam, que cada um crê trabalhar em seu próprio interesse enquanto trabalha para o deles” (ROUSSEAU, 2006, p. 98).

Temos, nesse trecho, referências à dimensão do engano da aparência, como na passagem “fascinar de tal modo os *olhos*”, e da existência da necessidade, na sua continuação: “fascinar de tal modo os olhos dos quais *necessitam*”.

⁴³ Sobre o modo como Rousseau seculariza a linearidade do tempo cristão, desenhando uma espécie de teodiceia às avessas, Cf. SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

⁴⁴ Salinas, no livro citada acima, fará uma análise detida da oposição: força das leis e força dos vícios.

Numa situação como essa, Rousseau recusa uma solução que opere por uma simples reforma institucional ou legal, modificando ou multiplicando as leis. A maneira apresentada pelo filósofo para sair dessas dificuldades é a de se orientar pela tarefa de fazer os cidadãos amarem o dever. O amor à pátria é apresentado como o meio mais eficaz para isso, na medida em que conforma a vontade particular à vontade geral ao fazer com que “desejemos voluntariamente o que desejam aqueles que amamos” (ROUSSEAU, 2006, p. 99), nesse caso, o interesse público. Não se trata aqui de prescrever ações para uma empresa como essa numa dada sociedade, o que exigiria o conhecimento de suas particularidades, mas de apresentar meios possíveis para tanto, e que poderiam ser resumidos em cinco: a concentração do sentimento de humanidade, o uso correto da força pública para a proteção de cada particular, a participação nas coisas públicas, o combate à desigualdade de fortunas e a formação dos cidadãos pela educação pública.

Rousseau expõe a primeira forma com o seguinte raciocínio. Como o sentimento de humanidade precisa ter seu interesse comprimido, isto é, aplicado a um objeto delimitado e, se possível, sensível, para ter atividade, e considerando que ele só é útil aos que estão próximos de nós, é necessário concentrá-lo nos concidadãos, por meio do “hábito de se ver” e do “interesse comum que os reúne” (ROUSSEAU, 2006, p. 99). O filósofo caracteriza o amor à pátria nesse momento como uma união entre a força do amor-próprio e a beleza da virtude, capaz de lhe dar energia sem desfigurá-la.

A segunda atividade necessária para tornar a pátria amada consiste, como dissemos, em tornar sua proteção efetiva para cada particular, sem a qual, ou com a violação da qual, seria possível até mesmo dissolver a confederação pública, caso não se aceitasse a fraqueza das instituições humanas, na medida em que não haveria mais direito e interesse que mantivesse o povo na união social. O filósofo critica ainda a aplicação dessa máxima aos que reduzem a proteção a um extrato limitado de oficiais, em detrimento de todos e cada um.

A terceira atividade é apresentada como um conjunto de práticas que faz com que os cidadãos possam se reconhecer e se sentir parte da pátria. É a necessidade de usufruir nela benefícios, para que ela tenha valor para eles; de fazer com que façam parte da administração pública para que “*sintam* que estão em casa”; e de fazer com que as leis “sejam aos seus olhos senão garantias da liberdade comum” (Ibid., p. 103, grifos nossos).

Com uma crítica à viciosidade da lei oriunda das desigualdades materiais, o autor introduz o problema que torna a quarta prática necessária. Ele diz:

“A lei da qual se abusa serve ao poderoso ao mesmo tempo de arma ofensiva e de escudo contra o fraco, e o pretexto do bem público é sempre o mais perigoso flagelo do povo. O que há de mais necessário e talvez mais difícil no governo é uma integridade severa para oferecer justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico” (ROUSSEAU, 2006, p. 103).

Considerando, em seguida, que “a força das leis só se exerce na mediania”, de modo que ela se torna impotente em relação aos dois extremos – riqueza e pobreza -, Rousseau vê como necessário que o governo atue de modo a prevenir a extrema desigualdade de fortunas. Como o *Discurso sobre a Economia Moral e Política* apresenta como um de seus problemas a tensão entre o respeito ao direito de propriedade e o combate à desigualdade, o filósofo apresenta o ataque aos meios de enriquecer como saída, além de um sistema de taxaçoão que seja proporcional ao tamanho das riquezas de cada particular e resida mais nos objetos supérfluos do que nos necessários – como será proposto na terceira máxima do governo. Um ataque aos meios de enriquecer supõe o conhecimento das causas da criação da pobreza e riqueza, as quais Rousseau elenca. Entre elas vemos a concentração populacional em um território do país, enquanto outros se despovoam, o favorecimento de artes de indústria e do lazer em detrimento da agricultura e das artes penosas, a venalidade, etc. O que importa notar, nesse momento, e que concorda com a análise genética do segundo *Discurso*, é que Rousseau aponta essas causas também como sendo as causas do “interesse público substituído pelo interesse particular, do ódio mútuo entre os cidadãos, de sua indiferença pela causa comum [...]” (ROUSSEAU, 2006, p. 104).

Por fim, Rousseau trata da formação dos cidadãos e da educação pública. Essa seria, segundo ele, a tarefa mais importante, na medida em que o autor aponta o cidadão como condição de existência da pátria (é ele que permite a existência da virtude, e a virtude a da liberdade, e esta a existência da pátria). Para essa formação, faz-se necessário a instrução das crianças. Nesse caso, o filósofo estabelece, assim como faz no *Emílio* (Cf. início do livro IV), embora com um propósito contrário, que a destruição das paixões não é possível e nem desejável. Essa ausência, ele afirma ainda, constituiria provavelmente um mau cidadão. Nesse caso, o correto seria dar um outro direcionamento à suas paixões. O modo como isso pode ser feito é exposto por Rousseau da seguinte forma:

“Se, por exemplo, nós os exercitamos bem cedo a nunca considerar sua individualidade a não ser em suas relações com o corpo do Estado, e a perceber, por assim dizer, sua própria existência apenas como uma parte daquele, eles poderão enfim chegar a identificar-se de algum modo com este grande todo, a se sentir membros da pátria, a amá-la com este sentimento precioso que todo homem isolado só tem por si mesmo, a elevar perpetuamente sua alma em direção a este grande objeto e a transformar, assim, em virtude sublime esta disposição perigosa da qual nascem todos os vícios” (ROUSSEAU, 2006, p. 105).

A forma como Rousseau expõe a formação do cidadão nesse verbete, pela via da sensibilidade, corresponde às condições de formação do cidadão apresentadas no primeiro livro do *Emílio*. Lá é dito:

“L’homme naturel est tout pour lui ; il est l’unité numérique, l’entier absolu, qui n’a de rapport qu’à lui-même ou à son semblable. L’homme civil n’est qu’une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l’entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles, qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l’unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l’unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n’était ni Caius, ni Lucius ; c’était un Romain ; même il aimait la patrie *exclusivement à lui*” (ROUSSEAU, 1992, p. 9 ,grifos nossos).⁴⁵

De acordo com esse trecho, o papel das boas instituições sociais é o de desnaturar os homens, portanto. A descrição do *Emílio* nos fornece, além disso, uma sugestão do

⁴⁵ Colocamos aqui a tradução desse trecho para o português, feita por Roberto Leal Ferreira: “O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo. Um cidadão de Roma não era nem Caius, nem Lucius; era um romano e até mesmo amava exclusivamente sua própria pátria” (ROUSSEAU, 2004, p.11-12).

resultado dessa desnaturação, uma sugestão da relação entre interesse particular e interesse público: o interesse público, que é o interesse do próprio cidadão, *substitui* o interesse particular. Diz Rousseau: “il aimait la patrie exclusivement à lui”. O professor Cláudio Reis, do departamento de filosofia da Universidade de Brasília, corrige a tradução para o português dessa frase que diz “e até mesmo amava exclusivamente sua própria pátria” (ROUSSEAU, 2004, p. 12). De acordo com ele, a ideia que Rousseau quer passar é a de que o cidadão ama a própria pátria até com a exclusão de si mesmo, em detrimento de si. A substituição do interesse particular pelo interesse público é exemplificada por Rousseau logo em seguida, no caso de uma mãe que perde seus filhos cinco em batalha, mas o que lhe importa é a vitória:

“Une femme de Sparte avait cinq fils à l’armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant : « Vos cinq fils ont été tués. – Vil esclave, t’ai-je demandé cela ? – Nous avons gagné la victoire ! » La mère court au temple, et rend grâces aux dieux. Voilà la citoyenne” (ROUSSEAU, 1992, p. 10).⁴⁶

Vemos, no caso dessa mãe espartana, que até mesmo o que poderia constituir um dos objetos mais fortes de seu interesse privado, seus filhos, está subordinado ao interesse público, naquele caso, a vitória na batalha.

Vemos nessas análises como Rousseau considera a formação dos cidadãos como o principal meio para a realização empírica da república. Talvez, com sua formação, a deliberação pública possa instituir leis que caminhem na direção da igualdade em relação às riquezas. Além disso, vemos como o filósofo genebrino no verbete volta a tratar do problema da desigualdade material como um empecilho para a realização do bem público. Analisaremos a relação entre desigualdade material e a possibilidade de realização do interesse geral no próximo capítulo.

⁴⁶ Texto em português: “Uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e esperava notícias da batalha. Chega um hilota; ela lhe pede notícias, tremendo. ‘Vossos cinco filhos foram mortos. – Vil escravo, terei perguntado isso? – Nós ganhamos a batalha!’ A mãe corre até o tempo e dá graças aos deuses. Eis a cidadã.” (ROUSSEAU, 2004, p. 12).

4 PROPRIEDADE COMO DOMÍNIO

Nesse último capítulo analisaremos o papel da propriedade privada para Rousseau empiricamente, isto é, não mais considerando as condições abstratas de legitimidade das normas, como acontece no *Contrato Social*. Faremos isso ressaltando sua relação com o domínio, tal como Rousseau formula no *Discurso sobre a desigualdade* e resalta no *Contrato Social*. Para tanto, retomaremos algumas reflexões que fizemos no primeiro capítulo.

A questão que leva Rousseau a escrever o *Segundo Discurso*, proposta pela academia de Dijon, refere-se à origem da desigualdade entre os homens e se ela é permitida ou não pela lei natural. Para responder a esse questionamento, o Cidadão de Genebra propõe uma distinção entre dois tipos de desigualdade: a desigualdade natural (que diz respeito à diferença de idades, caracteres físicos, mentais, etc.) e a desigualdade moral ou política, que depende, segundo ele, de uma espécie de convenção. Um dos objetivos de Rousseau nesse texto é mostrar qual é a relação entre essas duas espécies de desigualdade - lembrando que entre as primeiras, i.e., entre as desigualdades físicas, está o uso da força e da violência.

O filósofo, depois de negar uma conexão essencial entre os dois tipos de desigualdade, formula uma nova concepção do estado de natureza, como estado totalmente outro do estado civil - como vimos anteriormente -, no qual os homens viveriam isolados, sem o auxílio uns dos outros e sem o desenvolvimento de suas faculdades e das aquisições sociais que dependeriam da sociedade. Essa distinção permite a Rousseau identificar as condições para que as desigualdades naturais interfiram na situação dos homens. No final da primeira parte do *Discurso*, o autor conclui pela impossibilidade da constituição de desigualdades políticas por meio das desigualdades naturais exclusivamente, devido às características dos homens nesse estado (ausência de relações entre si, poucas paixões e poucas necessidades, existência da piedade, etc.). Ele afirma:

“Estendi-me desse modo sobre a suposição dessa condição primitiva porque, devendo destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que deveria 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 autores” (ROUSSEAU, 1978, p. 257).

As desigualdades naturais só passam a ter a influência referida por Rousseau com o advento das relações humanas e, sobretudo, com o advento da propriedade privada e da divisão social do trabalho. É apenas com essas duas últimas que algo como o domínio torna-se possível. Rousseau já adianta essa resposta no final da primeira parte do *Discurso*. Ele pergunta:

“De que servirá a beleza onde não houver amor de espécie alguma? De que serve o espírito a pessoas que não falam e a astúcia aos que não tem interesses?”, e continua: “Ouço sempre dizer que os mais fortes oprimirão os fracos. É preciso, porém, que me expliquem o que querem dizer com a palavra opressão. Uns dominarão com violência, outros gerarão submetidos a todos os seus caprichos. Aí está precisamente o que observo entre nós, mas não sei como se poderia dizer isso de homens selvagens, com os quais se teria mesmo grandes dificuldades para fazer compreender o que é servidão de dominação. Um homem poderá muito bem apossar-se dos frutos colhidos por ele, do antro que lhe servia de abrigo, da caça morta por ele, mas como chegaria ao ponto de fazer-se obedecer? E quais poderão ser as cadeias de dependência entre homens que nada possuem?” (ROUSSEAU, 1978, p. 257-258).

Em seguida, ele conclui:

“Cada qual deve ver como, por serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro” (ROUSSEAU, 1978, p. 258).

De fato, um dos grandes méritos de Rousseau nessa obra, por meio da imagem do estado de natureza e do homem natural, é expor os elementos que estão em jogo no domínio. Efetivamente, violência e força não são o mesmo que dominação e obediência. O domínio, para que possa acontecer, exige certas condições materiais: a mútua dependência entre os homens. Mais à frente, no mesmo livro, vemos Rousseau trocar, a respeito da ideia de "lei do mais forte", as qualificações "forte e fraco" por "rico e pobre", já que essas últimas dariam conta das condições reais de dominação no período anterior à instituição das sociedades políticas (ROUSSEAU, 1978, p. 270-271). A partir do estabelecimento da propriedade, formam-se três pares de oposições, que dizem respeito às *posições* que os seres humanos podem tomar nesse estado: produz-se o rico e pobre e, a partir dele, o poderoso e o fraco e, enfim, o senhor e o escravo.

Assim, vemos que a propriedade possui um papel fundamental na constituição do domínio de um homem sobre outro no *Segundo Discurso*. Mas não apenas nessa obra. O papel que a propriedade exerce como condição de domínio reaparece no *Contrato Social*. Vejamos, nesse sentido, algumas passagens nas quais Rousseau indica esse aspecto.

No último capítulo do Livro I do *Contrato*, intitulado "Domínio real", Rousseau aborda o estatuto da propriedade no estado civil, mostrando que os bens (isto é, as propriedades materiais) fazem parte dos elementos que são alienados no momento da formação da comunidade e como essa alienação constitui uma fonte de *força* para o Estado, tornando-se "garantia" da fidelidade dos particulares. Importa notar que Rousseau inclui os bens entre as *forças* dos indivíduos, o que corrobora a tese da função da propriedade no domínio. Ele diz:

"Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui" (ROUSSEAU, 1978, p. 37).

Por meio dessa alienação, a Cidade, possuindo o poder do uso da força pública, poderia garantir de forma mais segura a posse dos particulares, de acordo com Rousseau. O autor afirma ainda, em seguida, que o direito de soberania do Estado passa dos particulares a suas terras, tornando-se, assim, "ao mesmo tempo, real e pessoal, colocando os possuidores

numa *dependência* ainda maior e fazendo suas próprias *forças* as garantias de sua fidelidade" (ROUSSEAU, 1978, p. 38, grifos nossos).

A subordinação do direito que os particulares têm de seus bens ao direito que a comunidade tem sobre todos é reafirmada por Rousseau também em outros lugares, assim como o fato dessa subordinação constituir um meio de domínio, como quando ele diz, no mesmo capítulo:

"os [reis] de hoje chamam-se, mais habilmente, reis de França, da Espanha e da Inglaterra, etc.; *dominando* assim o território, sentem-se bem seguros de aí *dominar* os habitantes" (ROUSSEAU, 1978, p. 38, grifos nossos).

No *Contrato Social*, no entanto, Rousseau, além de reafirmar suas análises sobre a relação entre propriedade e domínio, problematiza a configuração adequada que a dependência entre os particulares deve ter, para que a liberdade política se efetive. Nessa obra, o filósofo genebrino defende uma "substituição", por assim dizer, da dependência dos particulares entre si para uma dependência dos particulares em relação ao Estado. Com efeito, ele parece afirmar que esse último tipo de dependência (dos particulares em relação ao Estado) é condição para que o Estado realize sua finalidade, e que o primeiro tipo de dependência (dos particulares entre si) constitui um empecilho para a realização da última.

Isso pode ser visto na análise que Rousseau faz dos dois principais objetos dos sistemas de legislação, a saber, a liberdade e a igualdade. Segundo o filósofo, a legislação deve ter como finalidade a liberdade, pois, diz ele, "qualquer *dependência* particular corresponde a outro tanto de *força* tomada ao corpo do Estado" (ROUSSEAU, 1978, p. 66, grifo nosso). A igualdade, por sua vez, que Rousseau coloca em termos de poder e de riqueza, e não em termos da igualdade abstrata e moral da lei, aparece como condição dessa liberdade. No que se refere a igualdade de riquezas, a diminuição da dependência entre os particulares fica evidente quando o autor afirma que essa igualdade não consiste em uma igualdade absoluta de bens, mas que a diferença não seja tamanha que ninguém tenha poder para comprar outro cidadão e nenhum homem seja pobre o suficiente para precisar vender-se. Na prática, isso significa, segundo Rousseau: "nos grandes, moderação de bens e de créditos e,

nos pequenos, moderação de avareza e cupidez" (ROUSSEAU, 1978, p. 67). Desse modo, a liberdade entre os particulares - nas palavras de Rousseau, a diminuição ou ausência de dependência particular -, é condição para o Estado realizar sua finalidade, e essa liberdade só pode ser alcançada mediante uma igualdade de riquezas que não permita a venda ou a compra de um cidadão ao outro.

Essa preocupação de Rousseau torna-se ainda mais evidente pela consideração que o filósofo faz das leis civis, no capítulo seguinte do *Contrato Social* (II, 12), isto é, aquelas leis que regulam as relações entre os particulares e dos particulares entre o Estado, tendo em vista a melhor ordenação do todo. Ele afirma:

"A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo político, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita *independência* de todos os outros e em uma excessiva *dependência* da *pólis* - o que se consegue graças aos mesmos meios, pois só a *força* do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis" (ROUSSEAU, 1978, p. 69, grifos nossos).⁴⁷

No *Leviatã*, Hobbes já coloca a força ou o poder como um dos pontos centrais da instituição política. Segundo ele, o respeito às leis naturais e aos contratos entre os particulares só podem ser de fato garantidos mediante um poder comum capaz de obriga-los a tal. Obedecê-las e cumpri-los, sem a garantia de seu cumprimento pela parte dos outros, seria trair-se, contrariando o cuidado necessário que cada um tem com a própria conservação. Rousseau não perde essa lição. Seguindo o *Segundo Discurso*, vemos a importância que o filósofo de Genebra dedica ao problema do domínio. No *Contrato Social*, essa importância também é reafirmada. Nela, também, percebemos que Rousseau não ignora o problema levantado no *Discurso sobre a Desigualdade*, e apresenta uma solução para ele, a saber, a

⁴⁷ Poderíamos consultar aqui uma passagem do verbete *Economia Moral e Política*, no qual Rousseau trata da relação entre a força das leis e a riqueza: "A força das leis se exerce apenas na mediania; elas são igualmente impotentes contra os tesouros dos ricos e a miséria do pobre; o primeiro as infringe, o segundo delas escapa; um rasga o tecido o outro passa através dele" (ROUSSEAU, 2006, p. 103).

substituição de uma dependência dos particulares entre si para uma dependência dos particulares em relação ao Estado. A solução rousseauiana nos aponta ainda para a importância das leis civis no corpo político. Poderíamos perguntar, contudo, considerando a realização de algo aproximado do ideal apresentado no *Contrato Social*, se seria possível que, por meio da deliberação pública, uma distribuição mais justa dos bens e das relações de trabalho fosse alcançada.⁴⁸

⁴⁸ Talvez fosse bom indicar aqui que o problema da força do Estado ou da força das leis é um pouco mais complexo para Rousseau. Ele depende, principalmente, como nos afirma o filósofo no capítulo sobre a divisão das leis no *Contrato Social*, (II, 12) dos costumes, e seria expresso, como podemos ver na *Carta à D'Alembert*, pela sua relação com a força dos vícios. Nesse sentido, por exemplo, a força das leis não seria suficiente em um povo com vícios altamente desenvolvidos. No verbete *Economia Moral e Política*, Rousseau apresenta ainda outros elementos que podem reforçar a autoridade das leis, tais como a sua racionalidade, isto é, a existência de um preâmbulo racional que justifique determinada norma (Cf. ROUSSEAU, 2006, p. 93) – lição que Rousseau tira de Platão nas *Leis*.

5 CONCLUSÃO

Havíamos colocado como questão investigar o papel da propriedade na instituição política, no que diz respeito à constituição do interesse público. Procuramos, nesse sentido, encontrar evidências textuais nas obras de Rousseau que nos permitissem diferenciar com um mínimo de segurança os efeitos dos contratos e das leis apresentadas no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato Social*.

No primeiro capítulo, reconstruímos, na concepção de Rousseau, as condições reais do problema político, a saber, a oposição dos interesses particulares e a mútua dependência entre os homens, no ponto de guerra entre ricos e pobres, que tem seu início com o estabelecimento da propriedade privada e com a divisão social do trabalho. Nessa situação, a instituição do corpo político e das leis se faz em benefício, como pudemos ver, dos ricos, em vez do interesse comum.

Considerando que o problema político tem a propriedade na sua raiz, foi preciso investigar como as relações entre os particulares, que envolvem a mútua dependência entre os homens, oriunda da desigualdade de propriedades, *deveriam* se configurar para que o interesse comum pudesse se realizar. Nesse sentido, seguindo uma indicação dada por Rousseau na dedicatória do *Segundo Discurso*, concentramo-nos na análise das condições de realização da unidade de interesse no corpo político a partir da unidade da pessoa política no *Contrato Social* e no verbete *Economia Moral e Política*, a saber, a alienação total, nas suas dimensões jurídica e factual. No *Contrato*, onde lidamos com uma dimensão dos fundamentos e da natureza do corpo político, a alienação total aparece como o meio, por assim dizer, mediante o qual Rousseau expõe teoricamente a formação de uma coletividade com uma vontade orgânica, a vontade geral, com o poder de se autodeterminar, e que constitui o próprio fundamento das relações jurídico-políticas entre os homens. A solução entreaberta pelo *Contrato Social* realizar-se-ia, na sua dimensão factual, pela formação dos cidadãos, tal qual exposta por Rousseau no verbete. Analisando-a, percebemos como se relacionariam, de forma adequada, o interesse particular e o interesse público, a saber, por meio da substituição do primeiro pelo segundo.

Após apresentar as condições, teóricas e concretas, da realização do interesse público, procuramos retomar a análise do papel da propriedade na constituição desse

interesse. Lembrando que a propriedade faz parte dos elementos que são alienados na alienação total no *Contrato Social*, procuramos mostrar como a solução ao problema da mútua dependência entre os particulares era necessária para a realização dos propósitos expostos no *Contrato*. Para tanto, reconstruímos a argumentação de Rousseau que expõe o papel da propriedade na dominação de um particular sobre o outro, e procuramos mostrar como essa dominação (ou dependência) dos particulares entre si deveria ser substituída por uma dependência dos particulares em relação ao Estado, para que este pudesse alcançar sua finalidade e, assim, preservar o verdadeiro interesse dos homens. Isso seria expresso de forma mais evidente na definição que Rousseau faz das leis civis e na função que dá a elas.

Após nossas investigações, podemos afirmar que há evidências de que a configuração das propriedades particulares nos contratos do *Segundo Discurso* e do *Contrato Social* é diferente. Embora na primeira obra sejam instituídas leis e um poder comum que procurará realizá-las, a criação de um verdadeiro interesse público e da sua possibilidade de realização não são garantidas, já que, em relação às propriedades, elas apenas “asseguram a cada um a posse daquilo que lhe pertence” (ROUSSEAU, 1978, p. 269). Além de esses bens fazerem parte da alienação total do *Contrato* – o que não acontece no contrato do *Segundo Discurso* – vimos que a solução para o problema da desigualdade de riquezas, substituindo a dependência entre os particulares por uma dependência dos particulares em relação ao Estado, é fundamental para que o corpo político alcance sua finalidade. Recorrendo ao verbete *Economia Moral e Política*, vemos que, embora a igualdade de riquezas seja desejável para a constituição do bem público, ela pode muito bem não ser suficiente, na medida em que figura como *uma* das formas de realizar a república, entre outras, das quais a formação dos cidadãos parece ter importância fundamental.

6 BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE ROUSSEAU:

ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra... et al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Trad., apresentação e notas Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *Confissões*. Trad. livros I a X Rachel de Queiroz, livros XI e XII José Benedicto Pinto. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008 (Clássicos EDIPRO);

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores);

_____. *Discurso sobre a origem das línguas*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores);

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores);

_____. *Do Contrato Social*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores);

_____. *Economia (Moral e Política)*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006, p. 83-127;

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paideia);

_____. *Émile ou de l'éducation*. Édition de T. L'Aminot F. et P. Richard. Paris: Éditions Classiques Garnier, 1992.

_____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: HUCITEC: Editora UNICAMP, 1994;

VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALTHUSSER, L. *Sur le Contrat Social*. In: Cahiers Pour l'Analyse, nº 8. Paris: 1967;

CASSIER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

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

FORTES, Luís Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática 1976;

HOBBS, T. *Leviathan or, matter, form and Power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Chicago: University of Chicago, 1952.

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

JAMES, David. *Rousseau and the German Idealism: freedom, dependence and necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70,

MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boi Tempo, 2010.

MATOS, Olgária C. F. *Rousseau- uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M.G. Editores, 1978;

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Entre a escala e o programa*. In: *A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

PINTO, MÁRCIO MORENA. *A legitimidade do estado civil na teoria política de Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. Orientador: Milton Meira do Nascimento.

REIS, Cláudio Araujo. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: FINATEC, 2005.

RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau – the transformation of the divine into the civic*. Princeton University Press, 2016

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VARGAS, Yves. *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Montreuil: Le Temps de Cerises Éditeurs, 2005.

DECLARAÇÃO

Eu, Felipe Matos Lima Melo, matrícula 14/0138587, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado INTERESSE PÚBLICO EM ROUSSEAU: UMA ANÁLISE SOBRE O PAPEL DA PROPRIEDADE NA INSTITUIÇÃO POLÍTICA foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideais e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Assinatura

Brasília, 29 de novembro de 2018