



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

YANN SANTOS TEIXEIRA

**O CONCEITO DE “POVO” NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU:  
DIÁLOGO ENTRE O PRINCÍPIO DA SOBERANIA POPULAR E  
PROCESSO DELIBERATIVO.**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
BRASÍLIA  
2024**

Yann Santos Teixeira

**O conceito de “povo” na filosofia de Rousseau:**

Diálogo entre o princípio da soberania popular e processo deliberativo.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Professor Dr. Cláudio Araújo Reis.

Brasília

2024

## RESUMO

Objetiva-se examinar o conceito de povo no âmbito da filosofia política de Rousseau, perquirindo os seus elementos para identificar o aspecto distintivo da realização do povo em determinado contexto social. A delimitação da pesquisa à filosofia de Rousseau se dá diante do papel do filósofo na construção da proposição de que o povo consubstancia o primeiro fundamento das sociedades políticas e, igualmente, o poder soberano. Outrossim, ao precisar o conceito filosófico de povo e seu elemento distintivo quando instanciado na realidade, almeja-se que sejam apresentadas indicações ou, ao menos, perspectivas que possam auxiliar na construção de alternativas para as sociedades democráticas contemporâneas, as quais, a despeito de pressupor que o povo é o efetivo detentor do poder político, estão diante de comunidades políticas extremamente polarizadas, cujas discordâncias consubstanciam na efetiva negação dos cidadãos entre si.

**Palavras-chave:** Povo – Rousseau – Poder Soberano – Deliberação – Democracia.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. PREMISSA INTERPRETATIVA: A LEITURA DE ROUSSEAU.....	4
2. TRADIÇÃO DO CONTRATO SOCIAL.....	10
2.1. HUGO GROTIUS.....	12
2.2. THOMAS HOBBS.....	19
2.3. JOHN LOCKE.....	26
3. CONCEITO DE INDIVÍDUO EM ROUSSEAU.....	33
4. CONCEITO DE POVO EM ROUSSEAU.....	38
4.1. O POVO COMO SUJEITO MORAL.....	44
4.2. O BEM-ESTAR DO POVO.....	52
CONCLUSÃO.....	66
BIBLIOGRAFIA.....	69

## INTRODUÇÃO.

O questionamento que moverá a pesquisa é, em síntese, *a definição do conceito “povo” na filosofia de Rousseau e correspondentes aspectos distintivos para aferir determinado corpo político.*

As sociedades democráticas<sup>1</sup> contemporâneas têm se mostrado extremamente polarizadas<sup>2</sup>, cujas dissonâncias são tão intensas que consubstanciam na efetiva negação dos respectivos concidadãos<sup>3</sup>. No entanto, ao se identificarem como democráticas, as referidas sociedades pressupõem que o *povo* é o efetivo detentor do poder político. Não obstante, em que sentido há um *povo* que permita identificá-lo como o soberano? Ora, a simples agregação de pessoas em um território os qualifica como povo? Como um povo se distingue de outro?

Do referido contexto, entende-se necessário perquirir a construção do conceito pressuposto nas sociedades que se intitulam como democráticas para entender a categoria que envolve a proposição de que *o povo é o único soberano*. Contudo, por que centrar a pesquisa em Rousseau (1712-1778), filósofo genebrino que viveu grande parte de sua vida na França anterior à revolução<sup>4</sup>?

---

<sup>1</sup> É certo que se trata de *palavra-armadilha*, no sentido adotado pelo professor Salinas Fortes, em que, diante do desgaste de sua utilização, é acompanhada de ambiguidade desconcertante. Contudo, igualmente correto que a proposta da pesquisa não é problematizar a utilização do termo em razão dos correspondentes contextos que envolvem as sociedades que se apresentam como democráticas, em especial as que se qualificam igualmente como “ocidentais”, mas sim considerar que, ao adotar o termo em sua qualificação, as sociedades objetivam que o povo configure o efetivo soberano. FORTES, Luiz Roberto Salinas. Democracia, liberdade e igualdade. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira do (coord.). **A Constituinte em debate**: colóquio realizado de 12 a 16/05/86, por iniciativa do Depto. de Filosofia da USP. São Paulo: SOFIA, 1987, p. 28 e 27.

<sup>2</sup> A polarização e sua significação filosófica não serão objeto de reflexão, é a sua existência social – demonstrada por pesquisas e exemplos sociais – que motivou a presente pesquisa. Nesse sentido, aponta-se pesquisa promovida pela *Pew Research Center* indicou que houve crescimento, em alguns países da Europa e da Ásia, de 30% na percepção de maior polarização das respectivas sociedades durante a pandemia decorrente do Novo Coronavírus (COVID-19). DEVLIN, Kat; FAGAN, Moira; CONNAUGHTON, Aidan. People in Advanced Economies Say Their Society Is More Divided Than Before Pandemic. **Pew Research Center**, 23 jun. 2021. Disponível em: [https://www.pewresearch.org/global/2021/06/23/people-in-advanced-economies-say-their-society-is-more-divided-than-before-pandemic/pg\\_2021-06-23\\_global-covid\\_0-05/](https://www.pewresearch.org/global/2021/06/23/people-in-advanced-economies-say-their-society-is-more-divided-than-before-pandemic/pg_2021-06-23_global-covid_0-05/). Acesso em: 10 set. 2023.

<sup>3</sup> Conferir: MATOS, Caio. Eleições de 2022 são marcadas pela violência política. **Congresso em foco**, 02 out. 2022. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/eleicoes-de-2022-sao-marcadas-pela-violencia-politica/>. Acesso em: 10 set. 2023.

<sup>4</sup> Acerca da vida de Rousseau, conferir: CHAUI, Marilena de Souza. Vida e Obra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

Isso porque se procura compreender *povo* enquanto conceito, e não suas instancieações ao longo da história<sup>5</sup>. Assim, entende-se fundamental utilizar Rousseau enquanto baliza teórica diante (i) do seu papel na ideia do povo enquanto soberano absoluto, no sentido de que é o próprio povo que detém a autoridade suprema sobre determinado território<sup>6</sup>; e (ii) do filósofo apresentar modelo de democracia distinto da fórmula utilitarista<sup>7</sup>, que usualmente é tomada como parâmetro, adotando, paralelamente, a decisão democrática como forma epistêmica diversa da mera agregação de votos, consubstanciando na “interseção dos diversos interesses particulares que compõem a sociedade”<sup>8,9</sup>.

Portanto, o problema que circunscreve a pesquisa não<sup>10</sup> tem natureza normativa-institucional, no sentido de perquirir o sentido de povo para uma comunidade política que possui uma Constituição escrita, que configura um documento que produz o seu próprio sentido normativamente, para reger disputas de poder<sup>11</sup>. Outrossim, a ideia não é apresentar estudo social da sociedade brasileira e o sentido do termo povo em uma comunidade cujo arranjo institucional visa ser democrático, perpassando, para tanto, pelas contingências que circunscrevem as características da comunidade, à semelhança da pesquisa social realizada por Weber ao perquirir acerca da influência do protestantismo

---

<sup>5</sup> Com isso não se reduz o papel da historiografia, a qual configura instrumento para que, por meio da reflexão do passado, possamos ter uma compreensão mais crítica do presente como nos apresenta Hobsbawm. Entretanto, trata-se de objeto distinto daquele que motiva a pesquisa. HOBBSAWM, Eric. What can History tell us about Contemporary Society? In: **On History**. New York: The New Press, 1997, p. 30-31.

<sup>6</sup> A professora Smilova, da Universidade de Sofia (Bulgária), inclusive suscita que teria sido o primeiro autor a declarar o *povo* como o soberano absoluto. Conferir: SMILOVA, Ruzha. The General Will Constitution: Rousseau as a Constitutionalist. In: GALLIGAN, Denis J. (org.). **Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham**. New York: Oxford University Press, 2015, p. 265.

<sup>7</sup> WALDRON, Jeremy. Rights and majorities: Rousseau Revisited. In: CHAPMAN, John; WERTHEIMER, Alan (org.). **Majorities and Minorities: Nomos XXXII**. New York: NYU Press, 1990.

<sup>8</sup> REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010, p. 27.

<sup>9</sup> “O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 33 (Livro II, Capítulo D).

<sup>10</sup> Adotar-se-á ao longo do texto o recurso às definições negativas para delimitar o objeto e, assim, promover subseqüente justificação da proposta apresentada. Conferir: LACOUR, Philippe; ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de; TEDEIA, Gilberto. **Manual de introdução à prática filosófica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020, p. 79.

<sup>11</sup> Conferir: LUHMANN, Niklas. Verfassung als evolutionäre Errungenschaft. In: **Rechtshistorisches Journal** 9, p. 176-220, 1990.

sobre a ordem capitalista<sup>12</sup>. Excluído, ademais, o objetivo de fazer uma arqueologia<sup>13</sup> do termo povo, descurando as obscuridades que envolvem seu significado para, assim, precisar os seus respectivos sentidos.

Ou seja, o problema que envolve a pesquisa volta-se para definição filosófica do conceito de *povo* em Rousseau<sup>14</sup>, uma vez que objetiva compreender quais são os elementos que o integram e qual o aspecto distintivo que distingue os respectivos corpos políticos. Nesse sentido, será necessário identificar as premissas e eventuais contradições do conceito filosófico para, assim, contribuir à construção intersubjetiva de uma comunidade efetivamente democrática que consiga compreender em que sentido determinado povo se distingue dos demais<sup>15</sup>.

Do mesmo modo, o objetivo não é realizar uma revisão bibliográfica do pensamento de Rousseau<sup>16</sup>, mas sim refletir sobre a filosofia de quem apresentou significativas reflexões acerca da premissa democrática do *povo* enquanto efetivo soberano, compreendendo o elemento nuclear que integra a referida proposição.

Do exposto, o escopo é problematizar o princípio (povo enquanto soberano) a partir de sua fundação teórica, isto é, precisando os elementos que envolvem a construção do “povo”, especialmente os aspectos distintivos que o permitem identificar. Considerando que a construção de argumentos com a utilização das línguas naturais é, por regra, polissêmica, apresenta-se em linguagem formal<sup>17</sup>:

---

<sup>12</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>13</sup> Vide: FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado, Eduardo Jardim Morais, Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

<sup>14</sup> Trata-se, assim, de uma perspectiva à semelhança do que propõe Victor Goldschmidt ao estudar a filosofia de Platão, sendo importante a reflexão dos textos de Rousseau em suas respectivas estruturas, pois direcionados a contextos e motivações, por vezes, distintas. GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.

<sup>15</sup> Nesse sentir, há inequívoca influência de Marx acerca do papel da filosofia. Conferir: MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 103.

<sup>16</sup> Ainda que, por vezes, seja difícil não se voltar para as diversas propostas apresentadas por Rousseau ao longo de sua obra, desde propor uma espécie de imposto de renda, até mesmo sugerir a ocupação de espaços comuns para os cidadãos desenvolverem livremente as artes. Relativamente à questão tributária: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 35. Em relação aos festivais públicos: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The letter to M. D’Alembert on the theatre**. Tradução: Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968.

<sup>17</sup> Não porque a correspondente “tradução” para linguagem formal tem o poder de afastar a ambiguidade anterior, insita às linguagens naturais, até porque haverá, inevitavelmente, a “retradução” à linguagem natural. Trata-se apenas de motivação pragmática para melhor apresentar a questão. Noutro plano, em que pese se entenda que seria interessante reproduzir os argumentos de Rousseau em linguagem formal, trata-se de projeto que desborda os objetivos do presente estudo.

$$P \rightarrow S$$

Em que “P” é povo e “S” soberano, visando identificar as premissas que envolvem “P”, isto é:

$$V \wedge C \wedge T \wedge (...) \leftrightarrow P$$

Onde se visa precisar os elementos “V”, “C”, “T” etc.

Por fim, é certo que poderá haver críticas no sentido de que a pesquisa acerca do conceito de *povo* não se poderia delimitar à filosofia política daquele quem primeiro fundamentou a questão, devendo, noutro plano, promover uma pesquisa que envolvesse o conjunto de ideias que arrimam o conceito nas democracias contemporâneas, em especial diante de definições apresentadas por teorias de filosofia política mais modernas. No entanto, não se visa produzir um tratado acerca do sentido de povo, trata-se de pesquisa com problema e objetivos definidos, notadamente precisar a definição de *povo* enquanto categoria filosófica no pensamento de Rousseau, de forma que possamos agregar o conhecimento desse conceito e, conseqüentemente, da “democracia”<sup>18</sup> em meio a ambiente em que as sociedades se encontram extremamente fraccionadas.

Para desenvolver o problema e atingir os seus respectivos objetivos, propõe-se que o corpo do estudo seja integrado por três capítulos, agregados com a introdução e a conclusão do trabalho, quais sejam: (i) premissa interpretativa para os textos de Rousseau; (ii) o contexto filosófico que Rousseau dialoga, (iii) a ideia de indivíduo em Rousseau; e, por fim, (iv) identificação do conceito de povo na filosofia política de Rousseau.

## 1. PREMISSE INTERPRETATIVA: A LEITURA DE ROUSSEAU.

O primeiro aspecto que circunscreve um trabalho que se volta aos textos de Rousseau é a coesão teórica do filósofo. Nesse sentido, ilustrativo que há quem suscite que ausente harmonia inclusive dentro de um mesmo trabalho de Rousseau, como aduz o

---

<sup>18</sup> Inclusive, talvez não no sentido de Rousseau, mas sim em seu sentido contemporâneo. Rousseau apresenta a democracia como forma de governo, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 83 (Livro III, Capítulo IV). Noutro plano, observa-se que em seu sentido contemporâneo a democracia abarca também considerações acerca da organização do Estado como um todo: HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. Tradução: Paulo Astor Soethe. In: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.



professor Waldron<sup>19</sup>, que, ao se pronunciar acerca do *Contrato Social*, argumenta que é uma obra complexa e paradoxal, havendo provavelmente nenhuma chance de harmonizar o trabalho de Rousseau em uma teoria coerente; assim, entende mais produtivo examinar como proposições que são atrativas de forma independente e importantes teoricamente podem ser compreendidas.

Assim, como interpretar o pensador que tanto afirma ter aversão<sup>20</sup> a qualquer tipo de conspiração ou revolução<sup>21</sup> e igualmente aduz que o estrangulamento de um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles que o déspota promovia<sup>22</sup>?<sup>23</sup> Seria uma distinção entre um indivíduo que ao mesmo tempo que procurou apresentar uma filosofia política também atuou como um profissional liberal, escrevendo discursos para concursos e considerações a governos aristocráticos<sup>24</sup>?

Ao debater sobre o tema, o professor Salinas Fortes<sup>25</sup> nos faz refletir que a realização da teoria demanda que seja adotado aquilo que é possível ser realizado nas circunstâncias presentes, de modo que antes de uma antinomia entre as posições de Rousseau, as diferenças entre seus textos podem apontar uma compatibilização entre as reflexões teóricas e à realidade social.

Assim, adapta-se a partir do contexto da sociedade em exame, realizando-se uma reflexão efetivamente crítica, porquanto voltada ao real, e não puro idealismo<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989, p. 1322.

<sup>20</sup> A referida aversão é apresentada como uma máxima política, no sentido de que prudente não modificar as estruturas sociais de forma abrupta, uma vez que elas são interligadas por diversas condições, de modo que efeitos perniciosos são sempre prováveis de ocorrer. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 120 (Livro III, Capítulo XVIII).

<sup>21</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques Rousseau. **Rousseau, Judge of Jean-Jacques**: Dialogues. Tradução: Roger D. Masters e Christopher Kelly. Hanover: Dartmouth College Press 2001, p. 213.

<sup>22</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 240.

<sup>23</sup> Possível a composição das duas proposições, mantendo-se a coesão do autor, notadamente que Rousseau apenas exemplifica no caso do sultão que as atividades (déspota e revolução, respectivamente) são atos de força, cabendo aqueles que o promovem refletir sobre sua imprudência. Entretanto, a ilustração serve para mostrar a necessidade de haver uma premissa interpretativa para navegar pelas [não]contradições.

<sup>24</sup> Sugestão retirada a partir de reflexões que o professor Salinas Fortes apresenta ao discutir como compatibilizar os textos de Rousseau, conferir: FORTES, Luís Salinas. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976, p. 26-27.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>26</sup> Noutro plano, poder-se-ia questionar até que ponto o pragmatismo de Rousseau era adequado, mas se trata de aspecto que transborda o escopo do trabalho. Nesse sentido, não parece que a divisão produzida por Sívio na Roma republicana efetivamente garantiu que nenhum cidadão fosse excluído do direito de sufrágio como Rousseau sugere. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 139-141 (Livro IV, Capítulo IV).

Nesse sentido, o princípio da soberania popular – objeto de reflexão do presente estudo – é preenchido a partir das circunstâncias que o envolvem:

O princípio da soberania da vontade geral só impõe, portanto, uma condição formal para toda ordem social. Não é possível deduzir, a partir desta condição, qual o conteúdo efetivo do sistema de legislação próprio para uma sociedade determinada.<sup>27</sup>

Paralelamente, a perspectiva prática da filosofia política não deve esquecer da reflexão que se volta ao universal, uma vez que necessário que estejam devidamente estabelecidos os princípios para que seja possível julgar corretamente os governos<sup>28</sup>.

Não obstante, mesmo que a reflexão direcionada ao universal seja importante, talvez não seja adotada por Rousseau na mesma perspectiva da tradição filosófica – a exemplo da filosofia platônica em que se busca o universal imutável<sup>29</sup>. Nesse sentido, Prado Júnior<sup>30</sup> suscita que a postura de Rousseau se volta para responder questões práticas relacionadas à moral e à política, e não apresentar respostas infalíveis para discussões que pouco podem trazer de ganho à sociedade.<sup>31</sup> Antes de contraditória, a postura seria baseada em uma boa-fé para solucionar questões práticas, uma vez que a vida impõe decisões e, por vezes, concessões diante da situação concreta – de forma que configura situação distinta à ausência de consistência no pensamento

Noutro plano, haveria contradição na obra de Rousseau se houvesse a busca de uma verdade imutável<sup>32</sup>, a qual apresentaria respostas pré-estabelecidas para questões e circunstâncias concretas<sup>33</sup>.

Nesse contexto, em que se observa uma posição no sentido de que se produz a reflexão a partir da realidade, e não amoldando a verdade àquela, observa-se uma

<sup>27</sup> FORTES, Luís Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>29</sup> Conferir: CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, volume 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 187-206.

<sup>30</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-artes. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 86-87.

<sup>31</sup> É certo, contudo, que a própria leitura do professor tem suas premissas, notadamente adota a “dialética da separação” em que longe de procurar uma leitura totalizante e coesa da racionalidade, pressupõe que há inevitáveis espaços de não saber e de ruptura na rede intersubjetiva que envolve os homens que permite e impede descobrirmos o papel do ser humano no mundo. *Ibidem*, p. 35-43.

<sup>32</sup> Nesse sentido, Rousseau aponta a resposta para a pergunta acerca de qual é o melhor governo é “insolúvel e indeterminada”, o que se pode apresentar é como aferir se determinado governo é bom. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 101 (Livro III, Capítulo IX)

<sup>33</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-artes. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 88-89.

postura significativamente distinta e, que, por isso, coloca-se em choque com nossas<sup>34</sup> percepções. A atitude de Rousseau seria argumentativa<sup>35</sup>, havendo uma inversão entre *doxa* e *episteme*<sup>36</sup>, ressoando uma crítica ao iluminismo que suscita a possibilidade universalizante da razão:

As verdades “eternas” são certamente respeitáveis, mas nunca têm relação direta com aquilo que importa, a salvação individual ou coletiva. Começamos a entender que conhecimentos exatos podem ser menos importantes ou úteis que certas opiniões sensatas. É a relação entre a *doxa* e a *episteme* que foi invertida.<sup>37</sup>

Assim, a filosofia de Rousseau estaria centrada na relação de dois polos, movendo-se por eles, notadamente entre a ordem, em que o sujeito está imerso em um contexto com regras próprias, e a existência, enquanto ser que existe por si e possui interesses, sentimentos etc.<sup>38</sup> Desse modo, a obra seria produzida a partir de provocações de si própria, em que ambos os lados procuram tratar do hiato que os envolve<sup>39</sup>, construindo-se a partir da realidade que convida à reflexão um sujeito movido a paixões:

No discurso dialético, o progresso do conhecimento acaba apagando a personalidade dos interlocutores, que perdem sua identidade diante do brilho da personalidade dos interlocutores, que perdem sua identidade diante do brilho da universalidade da ciência e se tornam o meio meramente passivo da *causalidade da idéia*; no discurso retórico, ao contrário, o ouvinte e o retor conservam sua identidade e seu perfil concreto. Esse discurso não tem a intenção de encarnar e desvendar a *ratio* imutável, mas a de oferecer, no interior de uma situação concreta e de uma humanidade particular, um simulacro da Ordem. Não é a verdade universal que ele quer tornar visível, mas certa verdade útil *hic et nunc* para esta humanidade local. Descobrir a ordem do discurso retórico pressupõe a resposta à seguinte questão: *quem fala e para quem?* Na medida em que o retor situa-se em relação a um auditório particular e leva em consideração sua “psicologia” e seus preconceitos, ele mesmo adquire um perfil particular, e seu rosto não poder ser simplesmente o porta-voz de uma razão universal.<sup>40</sup>

Em síntese, a obra de Rousseau: (i) apresenta uma teoria geral da retórica, das condições concretas da persuasão; (ii) a retórica domina todos os trabalhos de Rousseau – sejam “filosóficos”, sejam “literários” – organizando-os em um campo homogêneo; e

---

<sup>34</sup> Inclusive, o uso do pronome “nossas” é uma tentativa, ainda que trivial, de absorver a postura do genebrino, que procura sempre situar o leitor no ambiente que o escritor está ao adotar a primeira pessoa.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 103-104.

<sup>36</sup> Debate presente nos diálogos platônicos, sendo o objeto principal do Teeteto, conferir: PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

<sup>37</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-artes. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 88.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 48-50.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 72-74.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 88-89.

(iii) a “própria obra de Rousseau é comandada pelos princípios da retórica que ele propõe, e sua aparente excentricidade – falta de unidade ou de coerência – desaparece se a leitura é feita em torno de um eixo retórico”, em que a “unidade do pensamento de Rousseau pode ser mostrada no próprio movimento de seus escritos, ou seja, segundo a estratégia da persuasão ou segundo a ordem da argumentação”<sup>41</sup>.

Paralelamente, poder-se-ia suscitar que Rousseau afirma ao longo de seus escritos que não se pode agir com base nos demais<sup>42</sup>, de modo que incabível suscitar que sua filosofia é retórica e visa o convencimento segundo uma ordem de argumentação voltada para as condições concretas. Não obstante, como o professor Prado Júnior<sup>43</sup> aponta, toda retórica é uma “retórica desesperada”, no sentido de que tem receio de não ser considerada e que não consegue impor o convencimento à sua audiência – até porque, para ser convencido, o sujeito deve admitir a possibilidade de não persuadir – o que talvez Rousseau entendia que iria ocorrer com seus contemporâneos, enquanto convenceria apenas os leitores futuros.

Nesse contexto, adota-se que as obras de Rousseau são produzidas em um contexto argumentativo, em que visa persuadir o leitor em relação a “opiniões”<sup>44</sup> que o filósofo possui aplicadas às condições concretas que examina. Ilustrativo, nesse sentir, que Rousseau sugira para a Córsega que dê preferência à agricultura, inclusive justificando diante da forma como essa atividade constitui os sujeitos, enquanto para a Polônia apontou que se deveria premiar aqueles que florescessem o comércio:

O gosto pela agricultura promove a população, não só por multiplicar os meios de subsistência das pessoas como também porque dá à nação um temperamento e um estilo de vida conducentes a uma maior taxa de natalidade.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Idem, p. 96.

<sup>42</sup> Nesse sentido, as suas reflexões nos *Devaneios* e sua crítica à sociedade moderna no *Segundo Discurso*. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Nova Alexandria, 2018; ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>43</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-artes. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 96-102.

<sup>44</sup> Utiliza-se o vocábulo “opiniões” para ressoar a ideia de *doxa* nos ditames adotados por Rousseau ao promover seu pensamento, notadamente os ditames da liberdade do indivíduo e da impossibilidade de promover sua destruição, ainda que justificada por “interesses da maioria”.

<sup>45</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 183.

Seria possível também conceder títulos de nobreza coletivamente a certas cidades, e não a indivíduos, dando preferência àquelas onde mais florescesse o comércio, a indústria e as artes, e que por isso tivessem a melhor administração municipal.<sup>46</sup>

Não obstante, reconhecer o caráter retórico de Rousseau não encerra os problemas que o intérprete terá ao compatibilizar a obra do genebrino. Como apontam os professores Klein e Consani, o reconhecimento da postura retórica igualmente envolve “assumir riscos e dificilmente será possível fazer isso sem que se esbarre em dificuldades”<sup>47</sup>.

Nesse sentir, o presente trabalho não presume encerrar o debate e, muito menos, apresentar uma interpretação inequívoca da filosofia política do genebrino. Noutra plano, trata-se de leitura que tanto pressupõe quanto suscita a abertura ao futuro daquilo que visa se definir.

Do mesmo modo, reconhece-se que a postura de reconhecer o caráter retórico da filosofia de Rousseau, estabelecendo uma coerência<sup>48</sup> para sua compreensão, não é alheia a críticas. Ora, como sugere o professor Gerald Gaus<sup>49</sup>, talvez Rousseau não tivesse claro o conteúdo dos conceitos que apresentara (*e.g.*, vontade geral); assim, seria produtiva a postura de Waldron ao sugerir se extrair proposições específicas do pensamento do genebrino. No entanto, a despeito de haver igualmente argumentos favoráveis a posturas distintas à adotada no presente trabalho, entende-se que se o objetivo da filosofia política de Rousseau – sendo o que nos encanta e suscita voltar para seu estudo – configura apresentar que a sociedade deve fundar a si própria, cuja base seja prescrita pelos próprios indivíduos que a integram, então é necessário compreender os mecanismos filosóficos-retóricos para compatibilizar às condições concretas da realidade, ainda que, por vezes, possam surgir problemas de harmonia<sup>50</sup> e mesmo aporias.

---

<sup>46</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 230-231

<sup>47</sup> KLEIN, Joel Thiago; CONSANI, Cristina Foroni. A complementariedade entre os aspectos liberais e republicanos na filosofia política de Rousseau. In: **Veritas**, v. 62, n. 1, p. 65-97, jan./abr. 2017, p. 88.

<sup>48</sup> Há, paralelamente, a posição do professor Canivez, da Universidade de Lille, que sugere que cada livro configura um corpo autônomo coerente por si próprio, mas não harmônico com as demais obras. CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau's concept of people. In: **Philosophy & Social Criticism**, vol. 30, no. 4, p. 393-412, 2004, p. 394.

<sup>49</sup> O filósofo estadunidense, que faleceu recentemente (2020), suscita que Rousseau não teria um conceito claro acerca do significado de vontade geral, ainda que entendesse, de alguma forma, que uma democracia exigia que a vontade do povo fosse expressa. Conferir: GAUS, Gerald. Does democracy reveal the voice of the people? Four takes on Rousseau. In: **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 75, no. 2, p. 141-162, jun. 1997.

<sup>50</sup> Situação distinta de promover leitura contextual em que se dirige à harmonia do pensamento de Rousseau, configura criticar posições concretas do genebrino a partir de suas premissas filosóficas. Para ilustrar,

## 2. TRADIÇÃO DO CONTRATO SOCIAL.

A começar, necessário compreender o contexto em que Rousseau elabora e apresenta sua filosofia política. Isso porque os sujeitos estão imersos em uma história linguística, cujas reflexões e correspondentes proposições são mediadas por um contexto que não apenas influencia, mas efetivamente intermedia os sentidos e correlata experiência sobre o mundo<sup>51</sup>.

Ou seja, importante reconhecer com quem e sobre o que Rousseau dialogava. Perceba-se, contudo, que o objetivo não é realizar uma completa genealogia das circunstâncias que envolviam Rousseau, nem mesmo terá o escopo de esgotar as possíveis influências sobre o genebrino – até porque impossível considerando que imerso sobre uma tradição linguística e, assim, inevitavelmente polissêmica – mas sim compreender o diálogo pressuposto nas proposições realizadas pelo filósofo.

Como estratégia para a correspondente delimitação, volta-se para o título de importante obra de sua filosofia política (*Contrato Social*). Nesse sentido, Rousseau escreve sob a tradição<sup>52</sup> de que o consentimento configura a base de legitimidade e de poder da estrutura política, em que a vontade dos sujeitos consubstancia a tônica para o edifício político<sup>53</sup>. Uma das consequências é pressupor que as sociedades políticas são *artificiais*, e não organismos naturais<sup>54</sup>. O resultado é que possível prescrever como

---

entende-se que a posição de Rousseau de que quanto maior o povo, menor deve ser o Estado, não é a melhor solução em meio às premissas adotadas pela sua própria filosofia política, uma vez que se com a individualização do interesse do corpo se aumenta a confusão entre interesse particular e geral, então é necessário descentralizar o poder, especialmente quando mais difuso o poder soberano. Sobre o argumento de Rousseau de concentração do governo, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 80 (Livro III, Capítulo II)

<sup>51</sup> Nesse sentir, a posição tem como premissa a proposição de Wittgenstein em suas “Investigações Filosóficas”, em que aponta que inexistente uma relação direta entre objeto e sujeito (ou seja, contrária à sua posição exposta no *Tractatus*), mas sim sempre um contexto (jogos de linguagem) que intermedia ambos e que, assim, suscita a significação do objeto pelo sujeito. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução: Marcos G. Montagnoli. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 122-142.

<sup>52</sup> Ademais, como apontam os professores Joel Thiago Klein e Cristina Foroni Consani, Rousseau teria sido bastante influenciado pelos republicanos ingleses do século XVII, os quais defendiam o conceito de Estado livre com dois elementos centrais: todos, incluindo os governantes, estão submetidos às leis; e os cidadãos devem participar, em igualdade de condições, da elaboração das leis para que não sejam arbitrarias ou opressivas. KLEIN, Joel Thiago; CONSANI, Cristina Foroni. A complementariedade entre os aspectos liberais e republicanos na filosofia política de Rousseau. In: **Veritas**, v. 62, n. 1, p. 65-97, jan./abr. 2017, p. 89.

<sup>53</sup> RILEY, Patrick. How coherent is the social contract tradition? In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 34, no. 4, p. 543-562, out./dez. 1973.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 544.

*devem ser* as referidas sociedades, isto é, a abertura para que os sujeitos prescrevam as fundações de sua própria sociedade política.<sup>55</sup>

É certo, contudo, que a referida proposição – possibilidade de o sujeito moldar a realidade – não está adstrita à tradição voluntarista do contrato social. A disputa se faz presente ao longo da filosofia política, como ilustra o debate entre Sócrates e Trasímaco na *República*, em que são “convidados”<sup>56</sup> a discutir a definição de justiça. Trasímaco sugere que a justiça é o interesse do mais forte – ou seja, não é a reflexão que prescreve o sentido, mas a realidade – enquanto Sócrates procura, ao longo de todo o diálogo, esclarecer por que e como a justiça é estabelecida pela razão<sup>57</sup>.

Para compreender o contexto de Rousseau, focar-se-á na filosofia política de Grotius<sup>58</sup>, Hobbes e Locke diante da influência que exerceram sobre o genebrino, conforme se pode observar de referências às obras dos referidos ao longo dos textos de Rousseau e o convívio que teve com o último. Entretanto, reconhece-se, desde já, que a delimitação é, em si, uma postura artificial, configurando mecanismo de compreensão, de modo que não possui escopo totalizante.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> No entanto, não significa que a tradição contratualista também não adote premissas não submetidas à devida reflexão para erigir os fundamentos das comunidades políticas que se sustentariam por si próprios, como advertia o professor Scheltens ao suscitar que a propriedade privada configura axioma do contratualismo, cuja existência precederia a formação da comunidade política e respectivas relações não deveriam ser objeto de questionamento. SCHELTENS, D. F. Grotius’ Doctrine of the Social Contract. In: **Netherlands International Law Review**, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983, p. 47.

<sup>56</sup> Curiosamente, apesar de Sócrates defender que a justiça não é o poder da autoridade, ele é levado ao debate sob ameaça de Polemarco, filho de Céfalo. PLATÃO. **A República**. 9 ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 1-2 (§ 327).

<sup>57</sup> O arquétipo da argumentação de Sócrates está exemplificado no Livro VII da República, onde presente a famosa alegoria da caverna. *Ibidem*, p. 315-359 (§ 514-541).

<sup>58</sup> Não se adotou a escrita portuguesa ao filósofo “Grócio” apenas por convenção.

<sup>59</sup> Nesse sentido, há outros autores, como Diderot e Hume – os quais Rousseau possuía amizade, mas rompeu – e Burlamaqui que não serão examinados. De acordo com Diderot, há dois tipos de poder: (i) baseado na força e violência, e o outro (ii) no consentimento e na legitimidade. Hume aponta que é a sociedade civil que estabelece direitos, inexistindo autonomamente e de forma natural. Burlamaqui, por sua vez, sustentou que o poder legítimo pressupõe a aprovação racional do povo, o efetivo soberano do poder. No tocante a Diderot: DIDEROT, Denis. Political authority (1751). In: WILLIAMS, David (org.). **The Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 293-294. No que se refere a Hume: HUME, David. **Ensaio políticos**. Tradução: E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963, p. 33. Em relação a Burlamaqui: BURLAMAQUI, Jean-Jacques. Principles of natural right [and natural law] (1747). In: WILLIAMS, David (org.). **The Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 93. Sobre o rompimento de Rousseau com Diderot, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The letter to M. D’Alembert on the theatre**. Tradução: Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968, p. 150.

## 2.1. HUGO GROTIUS.

Grotius, pensador político holandês do século XVI e XVII (1583–1645)<sup>60</sup>, escreve em momento que a Europa se conecta com o resto do mundo e o correspondente contato com outras comunidades, cujos costumes e práticas são tão distintos daqueles então adotados pelas sociedades europeias, coloca em dúvida a premissa de que os ideais cristãos e correspondentes instituições seriam universais<sup>61</sup>. Nesse cenário, em estilo peculiar<sup>62</sup>, Grotius apresenta reversão para um estado natural cujas estruturas seriam comuns ao gênero humano, vez que decorrentes da natureza<sup>63</sup>.

Em específico, a metodologia empregada por Grotius – notadamente a reflexão acerca das estruturas naturais ao gênero humano – objetivava demonstrar que há normas que circunscrevem as relações entre os povos, em contraste com concepções de que inexistiria regras universais prescrevendo as ações de reis e de Estados soberanos, porquanto teriam natureza contingente e acidental enquanto resultado de relações de poder<sup>64</sup>.

A existência de normas válidas universalmente, por sua vez, decorreria da sociabilidade característica do ser humano, isto é, o fato de o homem não se mover apenas por interesses egoísticos, mas se tratar de animal social motivado igualmente pelo bem-estar de outrem, enquanto membro de sua comunidade:

De fato, o homem é um animal, mas um animal de uma natureza superior e que se distancia muito mais de todas as demais espécies de seres animados que possam entre elas se distanciar. É o que testemunham muitas ações próprias do gênero humano. Entre essas, que são próprias ao homem, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência e que os estóicos chamavam de *‘estado doméstico’*. Entendida assim de uma maneira geral, a afirmação de que a natureza impele todo animal somente para suas próprias utilidades, não procede.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> Sobre sua vida e obra, conferir: MILLER, Jon. Hugo Grotius. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/grotius/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

<sup>61</sup> HESPANHA, António Manuel. Introdução. In: GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 16.

<sup>62</sup> “Peculiar”, porquanto emprega referências bíblicas como revelações da verdade na construção de uma comunidade política cujas fundações existiriam ainda que ausente Deus. Ibidem, p. 15-16. Um exemplo é a utilização do texto bíblico para demonstrar o direito à legítima defesa, conferir: GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 164-165.

<sup>63</sup> HESPANHA, António Manuel. Introdução. In: GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 16.

<sup>64</sup> GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 34.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 37.



Nesse sentido, a sociabilidade configura o princípio de que decorrem as características fundamentais do gênero humano, notadamente (i) a faculdade de conhecer e de agir segundo princípios gerais, e (ii) dotado do instrumento da linguagem. Vejamos:

Quanto ao homem feito, capaz de reproduzir os mesmos atos a respeito de coisas que tenham relações entre elas, convém reconhecer que possui nele mesmo um pendor dominante que o leva ao social, para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento peculiar, a linguagem. É dotado também da faculdade de conhecer e de agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana.<sup>66</sup>

Assim, infere-se que, para Grotius, a sociabilidade suscita a capacidade do ser humano de agir de acordo com normas que consideram o outro como seu igual, e não mero objeto de satisfação ou limite, devendo, portanto, reparar prejuízos que causar a outrem e cumprir as suas promessas, configurando a linguagem o vetor para que seja efetivada a relação entre os indivíduos. Desse modo, a sociabilidade, que Grotius descreve igualmente como o cuidado pela vida social<sup>67</sup>, consubstancia o fundamento do direito, porquanto permite que haja um complexo de regras em que possível extrair expectativas de conduta entre os indivíduos:

Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir as promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens.<sup>68</sup>

Ou seja, o homem tem a capacidade de abstrair de agir com ímpeto em prazeres efêmeros, podendo, noutro plano, procurar igualmente coisas que serão agradáveis no futuro<sup>69</sup>.

Desse modo, para Grotius, a sociabilidade configura o princípio primeiro do direito natural que, agregando-se aos demais elementos (em especial a igualdade), decorre a regra<sup>70</sup> do direito natural que se obriga aquele que impõe o próprio consentimento perante seu semelhante, a qual, por sua vez, consubstancia a fonte do direito civil, isto é, de uma sociedade regida por normas gerais e não simples contingências:

A seguir, como é uma regra do direito natural ser fiel a seus compromissos (era necessário, com efeito, que existisse entre os homens algum meio de se obrigar

---

<sup>66</sup> Idem, p. 38-39.

<sup>67</sup> Idem, p. 43.

<sup>68</sup> Idem, p. 39.

<sup>69</sup> Idem, p. 39-40.

<sup>70</sup> A despeito de não elucidar sobre a questão, observa-se, pelo uso dos termos, que Grotius adota sentidos distintos para “princípios” e “regras”, em que os primeiros têm natureza mais fundamental que as regras.

mutuamente e não se pode imaginar outro modo mais conforme à natureza), dessa fonte surgiu o direito civil. De fato, aqueles que se haviam submetido ao domínio de um só homem ou de vários, esses haviam prometido expressamente ou, de acordo com a natureza da coisa, presume-se que se tivessem engajado tacitamente, de se conformar ao que tivesse estabelecido a maioria dos membros da associação ou aqueles a quem o poder houvesse sido delegado.

(...)

A natureza do homem que nos impele a buscar o comércio recíproco com nossos semelhantes, mesmo quando não nos faltasse absolutamente nada, é ela própria a mãe do direito natural. A mãe do direito civil, no entanto, é a obrigação que a gente se impõe pelo próprio consentimento e, como esta obrigação extrai sua força do direito natural, a natureza pode ser considerada como a bisavó também do direito civil. A utilidade, contudo, vem se juntar ao direito natural. O autor da natureza quis, de fato, que, tomados um por um, nós sejamos fracos e que careçamos de muitas coisas necessárias para viver comodamente, a fim de que sejamos impelidos mais ainda a cultivar a vida social. Quanto à utilidade, ela foi a causa ocasional do direito civil, pois a associação de que falamos, ou a sujeição a uma autoridade, começaram a se estabelecer em vista de alguma vantagem. Aqueles, enfim, que baixam leis para os outros se propõem, de modo geral, uma utilidade qualquer ao fazê-lo ou devem propô-la, como mínimo.<sup>71</sup>

Nesse contexto, considerando a sociabilidade, Grotius inclusive suscita que seria possível conceber a estrutura de normas universais ínsitas ao gênero humano independentemente da existência de Deus<sup>72</sup>. Contudo, Grotius argumenta que a existência de Deus configura fundação necessária para que o edifício de normas universais se faça presente<sup>73</sup>, isso porque Ele garantiria o segundo elemento do binômio para que haja o sistema normativo, qual seja: o livre arbítrio:

Essa já é outra fonte do direito, além daquela que emana da natureza, a saber, aquela que provém da livre vontade de Deus, à qual nossa razão nos prescreve de nos submetermos de modo irrefutável. Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode no entanto ser atribuído com razão a Deus porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós.<sup>74</sup>

Ainda assim, diante da construção filosófica promovida por Grotius, poder-se-ia questionar a introdução de Deus como elemento necessário, tendo em vista que a ideia de sociabilidade já possui, ainda que implicitamente, a racionalidade individual e correspondente livre arbítrio, uma vez que os indivíduos têm, respectivamente, a

<sup>71</sup> Idem, p. 42-43.

<sup>72</sup> “O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seus cuidados”. Idem, p. 40.

<sup>73</sup> Nesse sentir, Scheltens argumenta que Deus seria, no edifício teórico de Grotius, a origem da existência, mas não a base do conhecimento. Isto é, Deus configura o criador, porém é possível reconhecer a lei natural independentemente do reconhecimento da existência do criador. SCHELTENS, D. F. Grotius’ Doctrine of the Social Contract. In: *Netherlands International Law Review*, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983, p. 53.

<sup>74</sup> GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 41.

capacidade de agir de acordo com princípios e de utilizar a linguagem (instrumento de interação intersubjetiva). Não obstante, o livre arbítrio compartilhado<sup>75</sup> por todos os indivíduos garante a legitimidade das respectivas formas de governo estabelecidas, pois instituídas pela vontade do povo. Ou seja, estabelecendo o fundamento do livre arbítrio em Deus, Grotius suscita a inexistência de fórmula universal para a organização do Estado:

Muitos alegam que há muitos inconvenientes com relação a um tal Estado que tem como que duas cabeças. Como já dissemos antes (§ VIII, 1), porém, em matéria de governo civil nada há que seja totalmente isento de defeitos e se deve medir o direito não segundo o que parece ser melhor para tal indivíduo ou tal outro, mas segundo a vontade daquele que deu origem a esse direito.<sup>76</sup>

Portanto, a despeito de ser possível suscitar que Grotius promove incorporação *ex officio* de Deus para fundamentar as estruturas naturais do gênero humano, sua inclusão configura elemento relevante para o edifício normativo do autor, uma vez que garante legitimidade a qualquer organização política.

No entanto, como adverte Scheltens<sup>77</sup>, a forma como Grotius utiliza do recurso divino para validar qualquer arranjo institucional suscita questionar se o autor não configura, ao cabo, opositor à tradição contratualista, uma vez que apenas utiliza o contrato social para confirmar qualquer estrutura de poder existente, mas não para prescrever normas universais que devem reger o poder para que se qualifique como legítimo. Ora, a argumentação subjacente à ideia de que a organização dos Estados consubstancia resultado do livre arbítrio dos indivíduos que integram o Estado<sup>78</sup> é de que a história e autoridades filosóficas apontam, respectivamente, que houve povos que se submeteram a outros pacificamente e que haveria homens naturalmente escravos<sup>79</sup>. Dessa

---

<sup>75</sup> Ao prescrever que o livre arbítrio está presente em toda existência humana pelo Criador, Grotius igualmente reforça a ideia de igualdade entre todos os homens, uma vez que decorrem do mesmo parentesco, conforme o texto bíblico elucida e é adotado como axioma pelo autor. Conferir: “Além disso, a História Sagrada, independentemente do que está contido em seus preceitos, não estimula de modo medíocre esta inclinação para a vida social, ensinando-nos que todos os homens nasceram dos mesmos primeiros pais. É assim que se pode, nesse sentido, alarmar com razão aquilo que, sob outro ponto de vista, disse Florentino, que a natureza estabeleceu entre nós um laço de parentesco. Disso decorre que é um crime para um homem armar ciladas para seu semelhante.” Ibidem, p. 42.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>77</sup> SCHELTENS, D. F. Grotius’ Doctrine of the Social Contract. In: **Netherlands International Law Review**, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983, p. 57.

<sup>78</sup> Para Grotius, povo não configura sinônimo de Estado, este último pode ser formado por diversos povos, ilustrando a referida situação ao apontar que semelhante a situação dos escravos que, apesar de serem membros de uma família, são membros menos dignos como são os povos que “não constituem por si mesmos um Estado”. GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 176.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 178-179.

forma, em Grotius, a liberdade subjacente à vontade dos indivíduos é meramente formal, até porque inclusive utiliza pensadores romanos para demonstrar que mesmo povos que se submeteram à Roma o fizeram de forma consciente por serem contrários à sua própria liberdade:

Tal é o testemunho que os habitantes da Capadócia parecem ter dado de si mesmos. Eles preferiram viver sob um rei do que gozar da liberdade que lhes ofereciam os romanos e declararam que não podiam prescindir de um rei. E assim que Filostrato, na vida de Apolônio, diz que seria insensato dar a liberdade aos habitantes da Trácia, da Mísia e aos getas, pois que eles não a apreciariam.<sup>80</sup>

Observa-se o quão singular configura a filosofia política de Grotius<sup>81</sup>, que, ao mesmo em que integra a tradição contratualista, possui a característica de desenvolver uma teoria de simples ratificação da realidade social, posicionando de forma acrítica e alheia a qualquer postura normativa. No que se refere à sua relação com o contratualismo, verifica-se que Grotius sustenta que a comunidade nasce do compromisso estabelecido pela maioria de seus membros, tácita ou expressamente, com a finalidade de obter vantagem de viver comodamente cultivando a vida social, isto é, o interesse de garantir sua segurança<sup>82</sup>.

Nesse contexto, Rousseau<sup>83</sup> tem sérias críticas à filosofia política de Grotius, argumentando que o pensador holandês desenvolveu sistema normativo cuja validade está na eficácia das respectivas normas estabelecidas por quem está no poder, sendo, outrossim, irrelevante como chegou ao poder e como este é exercido.

É certo que se poderia suscitar que – a despeito de o direito natural validar a realidade política, configurando o fundamento lógico e de legitimidade para o segundo – a diferença de natureza entre ambos aponta que incorreta a crítica de Rousseau de que a filosofia política de Grotius “consiste sempre em estabelecer o direito pelo fato”<sup>84</sup>. Isso porque Grotius defende que as normas de direito natural e de direito positivo são

---

<sup>80</sup> Idem, p. 179.

<sup>81</sup> Diante da ausência de postura reflexiva envolvendo a fundação da ordem política e jurídica positiva por parte de Grotius, o professor Scheltens inclusive argumenta que inexistente efetiva fundação filosófica para a comunidade política em Grotius. SCHELTENS, D. F. Grotius' Doctrine of the Social Contract. In: **Netherlands International Law Review**, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983, p. 60.

<sup>82</sup> Idem, p. 44 (§18).

<sup>83</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 10-12 (Livro I, Capítulo II).

<sup>84</sup> Ibidem, p. 10 (Livro I, Capítulo II).

igualmente distintas qualitativamente<sup>85</sup>, notadamente as primeiras têm origem dedutiva e, assim, necessárias enquanto as normas de direito positivo são contingentes, uma vez que dependentes de possível consenso<sup>86</sup>. Não obstante, o exame mais amplo do trabalho de Grotius demonstra que, ainda que procure suscitar que não reduz a validade normativa à eficácia<sup>87</sup>, toda a construção de seu edifício teórico aponta no sentido de que as normas dependem de seu contexto fático, isto é, o consenso observado na realidade social:

É assim que todas as leis dos povos que conhecemos declaram inocente aquele que se serviu de armas contra um agressor para defender sua vida ameaçada. Um consenso tão manifesto é a prova de que nada há nisso de contrário ao direito natural.<sup>88</sup>

Ou seja, mesmo para o direito natural – que havia atribuído a natureza dedutiva às respectivas regras – o autor suscita que o consenso seria inclusive prova de existência de determinada norma de direito natural. Desse modo, procedente a crítica de Rousseau à Grotius, especialmente se considerarmos a construção teórica adotada pelo pensador holandês para tratar da questão relativa à soberania residir (ou não) no povo.

Para Grotius, a soberania – que configura o poder do indivíduo ou grupo cujos atos não podem ser anulados nem dependem da vontade de outrem<sup>89</sup>, competindo-lhe declarar a guerra de uma nação<sup>90</sup> – *pode estar* no povo, mas não se trata de condição necessária<sup>91</sup>; pelo contrário, o pensador inclusive entende que melhor que a soberania não resida no povo, uma vez que consubstancia em utopia, pois nunca ocorreu ou ocorrerá

---

<sup>85</sup> Seguindo a definição explorada por Mortari, na dedução há a pretensão de que a conclusão seja consequência lógica das premissas, enquanto na indução não há pretensão de que a conclusão seja consequência necessária. MORTARI, Cezar. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 23-25.

<sup>86</sup> “Fiz uso também, para provar a existência desse direito, do testemunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e por fim dos oradores. Não porque se deva confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de sua seita, de seu assunto ou de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal. Essa causa, nas questões que nos ocupam, só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum. A primeira nos revela o direito da natureza, o segundo, o direito das gentes. A diferença que existe entre ambos deve ser distinguida não através dos próprios termos (pois os autores confundem os termos referentes ao direito natural e ao direito das gentes), mas deve ser entendida através da qualidade da matéria. De fato, quando através de princípios certos uma coisa não pode ser deduzida por um raciocínio correto e, contudo, parece ser observada em todos os lugares, segue-se que ela deve ter sua origem na vontade livre dos homens.” GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 56 (§40).

<sup>87</sup> “Ainda que desprovido, contudo, do apoio da força, o direito não fica privado de todo efeito, pois a justiça traz segurança à consciência, a injustiça produz torturas e estragos no peito dos tiranos, semelhantes aos que Platão descreve. O consenso das pessoas de bem aprova a justiça e condena a injustiça.” *Ibidem*, p. 45.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>90</sup> De acordo com Grotius, uma guerra é apenas justa se houver a presença, cumulativa, da declaração por parte do soberano e da observância de determinadas formalidades. *Idem*, p. 168.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 210.

tendo em vista que sempre haverá excluídos do respectivo conceito de povo, “como os mais pobres, os estrangeiros, além das mulheres e dos jovens”<sup>92</sup>.

Nesse sentido, para reforçar sua posição contrária à prescrição de normas para a aquisição e o exercício do poder soberano, Grotius argumenta que: (i) “[é] permitido a todo homem reduzir-se a escravidão privada em proveito próprio e por lhe parecer conveniente”<sup>93</sup>, extraíndo o referido axioma de passagens bíblicas, de posições adotadas por estudiosos e da história<sup>94</sup>; e (ii) a soberania não decorre de aderência a regras, mas da eficácia, isto é, quem detém o monopólio da força em um Estado<sup>95</sup>.

Desse modo, a par de rejeitar que a soberania reside no povo, entende que estapafúrdia a ideia de que possível punir ações de reis que abusarem do poder<sup>96</sup>. Isso porque o poder soberano não está sujeito a qualquer vontade externa, sob pena de não configurar efetivo soberano, o que resultaria em macular o objetivo final da comunidade política, notadamente a tranquilidade pública<sup>97</sup>. Outrossim, Grotius aponta que incabível recair sobre a sociedade definir se determinada ação é boa ou ruim – isto é, de acordo com uma norma superior – porquanto resultaria apenas em desordem por se tratar de tema em que não haveria resposta inequívoca<sup>98</sup>. Assim, em regra, apenas Deus tem o poder de punir o soberano, havendo pouquíssimas situações em que o soberano poderia ser retirado do poder, mas que, ao cabo, configuram hipóteses em que aquele já externalizou, de algum modo, a recusa em exercer o poder político em determinado Estado<sup>99</sup>.

Do exposto, verifica-se que, de fato, a filosofia política de Grotius consubstancia na redução do direito ao fato cujo edifício teórico legitima qualquer Estado enquanto organização política que detém o monopólio do uso da força.

---

<sup>92</sup> Idem, p. 180.

<sup>93</sup> Idem, p. 177.

<sup>94</sup> Idem, p. 177.

<sup>95</sup> “Do mesmo modo como se pode, assim como já dissemos antes (IV 1), adquirir numa guerra legitima a propriedade dos bens pertencentes a particulares, pode-se de igual modo adquirir a propriedade civil ou o poder de governar um Estado independentemente de qualquer outro poder.” Idem, p. 180.

<sup>96</sup> Idem, p. 177.

<sup>97</sup> Idem, p. 234.

<sup>98</sup> Idem, p. 189.

<sup>99</sup> Quais sejam: (i) soberano está submetido a condições estabelecidas pelo povo, isto é, quando o povo partilha do poder soberano ; (ii) o rei abdica e abandona o Estado ; (iii) o rei transfere, sem assentimento dos súditos, o poder para outro Estado ; (iv) quando o rei se volta contra todo o povo , situação que Grotius aponta que só pode ocorrer quando o monarca perde a razão ou quando governa diversos povos ; (v) encerra-se a relação feudal em que há uma promessa subjacente à relação ; (vi) quando o monarca viola a composição da soberania, atando outra instituição que igualmente detém a soberania (e.g., ataca o senado); (vii) estabelecidas na instituição da soberania situações que haveria direito à resistência . Idem, p. 260-270.

Contudo, a despeito de não apresentar postura reflexiva à soberania – isto é, como instituída ou exercida –, Grotius apresenta distintos elementos relevantes para a filosofia política. Nesse sentido, suscita a reflexão se não haveria uma axiologia em matéria de Estado, no sentido de haver valores mais importantes do que outros, em específico a tranquilidade pública tendo premência à participação popular nas instituições políticas. Além disso, ao criticar a posição de que o poder emana do povo, aponta que, para a assertiva ser verdadeira, seria necessário que houvesse, sem interrupção, o consentimento do outorgador para que o governo fosse legítimo<sup>100</sup> – apontando-nos que a instituição de uma comunidade política pelo povo não encerra o tema da legitimidade popular, sendo necessária a constante participação e validação dos indivíduos. Por fim, igualmente no âmbito do arranjo institucional do Estado há interessantes reflexões apresentadas por Grotius, o qual aponta que a indivisibilidade da soberania não é contrária ao exercício da autoridade por diferentes partes subjetivas, uma vez que integrantes do mesmo Estado<sup>101</sup>.

## 2.2. THOMAS HOBBS.

Hobbes foi contemporâneo de Grotius, sendo cinco anos mais novo, vivendo até noventa e um anos (1588-1679), ultrapassando em três vezes a expectativa de vida da época – como nos elucidava o professor Renato Ribeiro<sup>102</sup>. O filósofo inglês viveu em contexto político marcado por guerra civil e de sangrentas disputas políticas<sup>103</sup>, tendo o cenário exercido significativa influência em sua obra<sup>104</sup>, a qual sempre considera a real possibilidade da guerra de todos contra todos.

O pensador objetivava traduzir para a razão prática o conhecimento observado na matemática, garantindo que ações erradas fossem reduzidas e se

---

<sup>100</sup> Idem, p. 185-186.

<sup>101</sup> Idem, p. 208.

<sup>102</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004, p. 24.

<sup>103</sup> Sobre o contexto sociopolítico de Hobbes, conferir: GASKIN, J. C. A. Introduction. In: HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996, p. xi-xviii.

<sup>104</sup> Nesse sentir, Hobbes demonstra receio para inovações ao arranjo institucional, uma vez que podem resultar dissensão interna e causar a guerra civil. HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 95.

esvanecessem<sup>105</sup>.<sup>106</sup> Nesse sentido, a despeito de adotar que o conhecimento se dá a partir de inferências particulares, entende que há normas universais regulando as relações humanas<sup>107</sup>.

A base para identificação das regras universais configura as faculdades da natureza humana, as quais são quatro de acordo com Hobbes: força corporal, experiência, razão e paixão<sup>108</sup>. A partir do exame das faculdades naturais, Hobbes critica a concepção de que a sociabilidade do indivíduo configura aspecto necessário; noutro plano, o autor entende que a sociedade é acidental, pois o homem não procura o outro naturalmente, mas apenas para satisfazer algum interesse<sup>109</sup>. Por conseguinte, suscita que as paixões são as faculdades que motivam as relações humanas, uma vez que efetivadas a partir de interesses<sup>110</sup>.

A par do exposto, Hobbes compreende que todos os homens são iguais, uma vez que até o mais fraco é capaz de matar o indivíduo mais forte, o que resulta nas sociedades nascerem do medo recíproco de que os indivíduos têm uns em relação aos outros, de modo que possuem o interesse em regular as relações para que haja seguras expectativas de segurança em face dos seus semelhantes<sup>111</sup>. Entretanto, Hobbes não compreende que todos os indivíduos são egoístas ou maus, porém considera que, independentemente da motivação, os homens têm desejo e vontade de ferir o outro no estado de natureza que antecede a sociedade civil diante do medo recíproco<sup>112</sup>.

Paralelamente, a regulação das relações sociais se dá a partir da utilização das faculdades naturais com a reta razão<sup>113</sup>, sendo que a autopreservação consiste na primeira fundação do direito natural e sua respectiva norma inicial<sup>114</sup>, da qual as demais normas

---

<sup>105</sup> Ibidem, p. 5-6.

<sup>106</sup> Nesse sentido, verifica-se correlação com o pensamento platônico, notadamente de que o conhecimento gera ações boas enquanto práticas más decorrem da ausência de compreensão. Conferir: PLATÃO. **Mênon**. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2001, p. 41-43 (§ 78).

<sup>107</sup> “É por aí que um caminho se abre para nós, no qual da contemplação das coisas particulares avançamos até inferir ou deduzir ações universais.” HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 5.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>109</sup> Idem, p. 25-26.

<sup>110</sup> Idem, p. 27-28.

<sup>111</sup> Idem, p. 28-29.

<sup>112</sup> Idem, p. 29.

<sup>113</sup> Inclusive, entende absurdas posições de que normas são extraídas do consenso dos homens, em clara divergência com a filosofia política de Grotius. Idem, p. 37. Noutro plano, Hobbes possui um interessante mecanismo para aferir as regras do direito natural, colocar-se no lugar do outro para aferir se a ação é permitida ou não. Conferir: Idem, p. 69.

<sup>114</sup> Idem, p. 31.



são dela decorrentes<sup>115</sup>. Contudo, a existência de normas universais e imutáveis<sup>116</sup>, que decorrem de as faculdades naturais estarem em consonância com a razão, não garante que os indivíduos e suas ações estejam submetidos às referidas normas, uma vez que inexistem efetividade às normas no estado que antecede a ordem civil<sup>117</sup>, pois todos os seres humanos são iguais, de modo que sua respectiva vontade não vê limites<sup>118</sup>. Portanto, Hobbes observa que a inexistência de um poder superior e supremo sobre os indivíduos resulta, inequivocamente, em estado potencial de guerra:

Portanto, a esperança que cada homem tem quanto a sua segurança e autoconservação consiste em que, pela força ou habilidade, ele possa lograr o seu próximo, seja abertamente, seja por algum stratagem. Disso podemos inferir que não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos garantida a sua obediência a elas; e por isso, enquanto não houver garantia contra a agressão cometida por outros homens, cada qual conserva seu direito primitivo à autodefesa por todos os meios que ele puder ou quiser utilizar, isto é, um direito a todas as coisas, ou direito de guerra.<sup>119</sup>

Dessa forma, entende que deve haver uma organização social que efetivamente regule os interesses potencialmente conflitantes entre os indivíduos diante da insegurança à autopreservação no estado natural, fazendo-se necessário que haja a existência absolutamente superior da quantidade de homens que seguem a lei natural em comparação àqueles que não cooperam com a tranquilidade social<sup>120</sup>. Nesse sentido, assim como a razão permite identificar o direito natural ao observar o respectivo exercício das faculdades humanas em consonância com aquela, a reflexão racional igualmente conduz em compreender que se deve afastar do estado da natureza para a sociedade civil<sup>121</sup>..

Assim, a autoridade civil é positiva para Hobbes, uma vez que promove ambiente em que o direito à autopreservação é efetivo<sup>122</sup>, o qual configura a norma inicial do edifício normativo universal que envolve o gênero humano. Outrossim, a questão essencial da comunidade civil configura estabelecer eficácia à norma fundamental do

---

<sup>115</sup> Idem, p. 39.

<sup>116</sup> De acordo com Hobbes as regras do direito natural são imutáveis e eternas, uma vez que consubstanciam regras da razão. Idem, p. 71.

<sup>117</sup> Nesse sentido, as leis da natureza apenas obrigam em foro interno, uma vez que ausente poder superior para exercer a autoridade sobre os indivíduos, garantindo a eficácia do direito natural. Inclusive, diante da referida qualidade das normas de direito natural, Hobbes suscita que não seriam tecnicamente leis, porquanto ausente sanção em caso de descumprimento. Idem, p. 70-74.

<sup>118</sup> Idem, p. 33.

<sup>119</sup> Idem, p. 91.

<sup>120</sup> Idem, p. 93.

<sup>121</sup> Idem, p. 35-36.

<sup>122</sup> Idem, p. 34.

direito natural, de modo que incabível construir arranjo institucional em que outros direitos naturais – a exemplo da liberdade – são dotados de precedência. Noutra plano, a estrutura político-normativa deve ser estabelecida de forma que os indivíduos não tenham o direito de agir de acordo com sua vontade, mas sim a partir do conjunto normativo prescrito a partir da alienação dos seus direitos naturais, os quais são transferidos<sup>123</sup> para o corpo político positivo:

Uma das leis naturais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados.<sup>124</sup>

Desse modo, Hobbes entende que é conforme a reta razão a transferência da vontade individual para o corpo político, uma vez que o direito fundamental do ser humano configura a autopreservação<sup>125</sup>. Nesse sentido, o estado civil configura o ambiente em que as expectativas normativas são efetivamente cumpridas diante do poder que a autoridade estatal tem em fazer executar as regras, desaparecendo o medo de que os indivíduos não cumprirão com seus compromissos<sup>126</sup>.

Paralelamente, a instituição do estado civil se dá pelo contrato social<sup>127</sup>, constituído a partir da união de todos os indivíduos de determinado território para submissão de todas as vontades individuais a uma única instituição (monarca, aristocracia

---

<sup>123</sup> Hobbes distingue a renúncia da transferência de direitos, cujas consequências não poderão ser exploradas detidamente no presente trabalho, uma vez que fugiria do escopo que configura apresentar o contexto filosófico que Rousseau dialoga em sua filosofia política. Em todo caso, aponta-se que, para Hobbes, a renúncia resulta em deixar de ser lícito o exercício de determinado direito, enquanto na transferência se torna ilícito resistir a vontade de outrem sobre aquilo que era seu direito. Idem, p. 39.

<sup>124</sup> Idem, p. 39.

<sup>125</sup> Em contraste, como será explorado no capítulo 5, Rousseau rejeita a ideia de alienação da vontade para o Estado, entendendo, noutra plano, que o corpo político deve agir de acordo com as vontades dos indivíduos que o integram, porquanto a vontade configura o elemento distintivo do ser humano.

<sup>126</sup> HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 44.

<sup>127</sup> Hobbes utiliza o termo “cidade” para se referir ao Estado que, além de demonstrar a influência do pensamento grego clássico em sua filosofia, aponta que configura uma comunidade de indivíduos em determinado território delimitado, o que faz necessário haver a regra da maioria, cujo fundamento é pragmático, para que seja possível a efetiva instituição do contrato social, pois, a seu ver, quase impossível haver total unanimidade entre os indivíduos cujas vontades individuais são tão variadas. Conferir: Ibidem, p. 102.

ou povo)<sup>128</sup>, que não integra o pacto<sup>129</sup>, de modo que ausente possível divergência do exercício do poder dentro da comunidade<sup>130</sup>. Não obstante, considerando que há a união dos indivíduos para depois estabelecer o governo, verifica-se que o contrato social não consubstanciaria a primeira relação social no âmbito da comunidade política – crítica que Rousseau fará e configura um dos aspectos distintivos de sua obra, notadamente a devida distinção entre o soberano e o governo<sup>131</sup>. Contudo, Hobbes não rejeita a posição de que a união de todos os indivíduos configurando o “povo” seria antecedente ao contrato social, mas, diante da natureza do referido contrato que consubstancia a transferência das vontades dos indivíduos ao soberano, aquela união tem validade imediata, encerrando-se<sup>132</sup> assim que instituída a comunidade civil<sup>133</sup>. Vejamos:

A aristocracia, ou seja, o governo em que a autoridade suprema está conferida aos nobres, nasce de uma democracia que renuncie a seu direito em favor deles. Devemos entender que nesse regime alguns homens, que se distinguem dos outros pela eminência de título, do sangue ou por qualquer outra característica, são propostos ao povo, e este os elege por maioria de votos e, uma vez eleitos, todo o direito do povo ou da cidade lhes é transferido. Assim, tudo o que o povo anteriormente podia fazer,

---

<sup>128</sup> Hobbes aponta que o Estado configura o gênero que está dividido em três espécies de governo que se diferenciam, havendo preferência de Hobbes à monarquia, mas havendo variação na forma que apresenta a referida preferência ao longo de seus escritos. No livro “Do Cidadão”, por exemplo, expõe que decorre de pragmatismo, pois, sendo apenas uma vontade, não precisa ter data e local para deliberar, estando mais apto para agir de forma contemporânea às necessidades, o que reduz as possibilidades de retorno ao estado da natureza. HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 127-128. Paralelamente, no “Diálogo entre um filósofo e um jurista”, o pensador inglês apresenta que haveria diferença qualitativa, notadamente da ausência de divergências de opiniões no bojo do exercício da soberania, criticando enfaticamente o governo democrático. HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004, p. 51-55.

<sup>129</sup> Desse modo, inexistente injúria – violação a compromisso regulado pelo direito – quando o soberano causa prejuízo a súdito, uma vez que não integra o contrato social. HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 128-129. No que se refere ao conceito de injúria, Hobbes distingue a “injúria” do “dano”, em que a primeira seria resultado de um prejuízo em face de quem possui um compromisso com o indivíduo enquanto o dano é o prejuízo realizado com um terceiro em que não foi firmado qualquer vínculo. *Ibidem*, p. 48-49.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>131</sup> Inclusive, o professor Richard Tuck aduz que a única diferença significativa entre Rousseau e Hobbes restaria no fato de que o primeiro, ao contrário de Hobbes, compreendia que a união inicial não se dissolveria diante da transferência de sua soberania para uma instituição (*e.g.*, monarca), mas o povo permaneceria com a soberania. TUCK, Richard. **The sleeping Sovereign: the invention of modern democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 104.

<sup>132</sup> Assim, observam-se contradições para a instituição de uma comunidade democrática e as premissas adotadas por Hobbes em sua filosofia política que, à medida que o autor envelhece, tende a rejeitar a democracia como forma de governo possível a partir do contrato social.

<sup>133</sup> “Pois o povo se dissolve tão logo o elege, conforme mostramos acima, e a autoridade que ele detinha enquanto pessoa se desfaz por completo. Por conseguinte, a obrigação que se devia à pessoa do povo também se dissolve e perece.” HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 126. Paralelamente, no *Leviatã*, Hobbes reforça a proposição de que incorreto sugerir que haveria um pacto de soberania anterior ao contrato social, pois inexistente soberania anterior ao referido contrato, até porque seria colocar a possibilidade de haver o estado de natureza em que a vontade de todos os indivíduos não foi transferida para o soberano. HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 108.

o mesmo esse conselho de nobres eleitos agora tem direito a praticar. Isto consumado, é claro que o povo, considerado enquanto uma pessoa, não mais existe, porque já transferiu sua autoridade suprema.<sup>134</sup>

(...)

Tal como a aristocracia, também a monarquia se deriva do poder do povo, que transfere o seu direito – isto é, sua autoridade a um homem.<sup>135</sup>

Desse modo, o contrato social configura o instrumento em que garante eficácia do bem comum<sup>136</sup> quando confrontado com interesses particulares, uma vez que os indivíduos renunciam ao seu direito de resistência<sup>137</sup>, submetendo-se, respectivamente, a comando supremo exterior que não integrou o contrato social, de modo que não está submetido a qualquer vontade a ele estranha<sup>138</sup>.<sup>139</sup> Nesse sentido, Hobbes estabelece o fundamento da autoridade política no consentimento mútuo dos indivíduos de deixar o estado de natureza, renunciando a seus direitos naturais, para estabelecer uma autoridade soberana que é necessária para proteger os sujeitos uns dos outros<sup>140</sup>.

Ou seja, o governo civil não consubstancia no consentimento dos governados, isto é, “em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo”<sup>141</sup>, mas na existência de uma única vontade, garantindo que inexistente disputa no exercício da força, mas sim o medo em descumprir as normas da comunidade – instrumento mais seguro para que haja eficácia normativa<sup>142</sup>. Portanto, a soberania, enquanto aspecto distintivo da autoridade política, encontra-se divorciada do consentimento do povo<sup>143</sup>.

---

<sup>134</sup> HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 125.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>136</sup> Infere-se que o bem comum configura a paz em que garantida a autopreservação de cada indivíduo que integra o Estado – conferir: *Idem*, p. 93. No mesmo sentir: HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 109.

<sup>137</sup> HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 98.

<sup>138</sup> Por conseguinte, verifica-se que a ideia de uma Constituição escrita que limite o poder soberano a regras pré-estabelecidas configura inconcebível para Hobbes, pois a vontade do soberano não pode ser delimitada por normas. *Idem*, p. 110-111.

<sup>139</sup> Ademais, há uma razão utilitarista para a ausência do direito à resistência, uma vez que, para Hobbes, os exemplos de abusos dos soberanos são compensados pelo risco da guerra de todos contra todos. HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004, p. 44.

<sup>140</sup> SMILOVA, Ruzha. The General Will Constitution: Rousseau as a Constitutionalist. In: GALLIGAN, Denis J. (org.). **Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham**. New York: Oxford University Press, 2015, p. 266.

<sup>141</sup> HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 94.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 95, 104.

<sup>143</sup> SMILOVA, Ruzha. The General Will Constitution: Rousseau as a Constitutionalist. In: GALLIGAN, Denis J. (org.). **Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham**. New York: Oxford University Press, 2015, p. 266.

Outrossim, o exame da filosofia política de Hobbes aponta que uma vez estabelecido o Estado, a lei positiva regula as relações sociais<sup>144</sup>. Desse modo, ao cabo, o direito natural em Hobbes tem papel semelhante ao adotado por Grotius, notadamente consubstancia um fundamento de legitimidade, mas não uma estrutura que circunscreve a ordem política e jurídica positiva<sup>145</sup>, porquanto, uma vez que essa é instituída, compete apenas ao soberano prescrever as normas que devem ser seguidas<sup>146</sup>.

Portanto, inequívoca a ausência de qualquer direito à resistência por parte do povo em face do soberano<sup>147</sup>, estando o soberano apenas sujeito a punição de Deus<sup>148</sup> – até porque a soberania só cessa quando houver renúncia do soberano e a correspondente aquiescência do povo<sup>149</sup>.<sup>150</sup> Igualmente, relevante a posição de Hobbes de que, mesmo nas situações em que o povo retém a soberania, se o povo não efetivamente exerce-a, promove inequívoca renúncia<sup>151</sup>. Ou seja, a soberania não é um recurso de direito natural, mas um direito de ordem positiva, que demanda eficácia.

Por fim, é certo que há semelhanças nas filosofias de Grotius e de Hobbes – *e.g.*, a soberania não necessariamente resta no povo e o titular do poder político não é punível no âmbito da comunidade política –, não obstante, a despeito de as conclusões serem equivalentes em diversos pontos, há decisiva distinção no âmbito da construção dos respectivos edifícios teóricos. Grotius aponta que o compromisso firmado entre os

<sup>144</sup> “Pois quem tem o direito de punir à sua discricção tem direito a competir todos os homens a fazerem todas as coisas que ele próprio quiser; e não se pode imaginar poder maior que este.” HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 104.

<sup>145</sup> Nesse sentir, elucidativo que o soberano pode agir de forma iníqua, mas não contrária à ordem jurídica. HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 109.

<sup>146</sup> “Portanto, o que é o roubo, o assassinio, o adultério, e de modo geral a injúria, deve ser dito pelas leis civis, isto é, pelas ordens daquele que possui a autoridade suprema.” HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 113.

<sup>147</sup> Inclusive, para além da renúncia ao direito de resistência para integrar constituir o contrato social, Hobbes aponta que ausente qualquer fundamento divino para eventual direito de resistir ao soberano, uma vez que não é possível firmar compromisso com Deus, mas apenas com seus representantes. HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 107-108.

<sup>148</sup> Não obstante, a despeito de o soberano estar normativamente apenas sujeito a Deus, Hobbes aponta-nos que o monarca está igualmente sujeito no plano fático a sofrer ataques e ser destruído caso cometa abusos incessantes ao povo, de modo que é desinteressante agir em prejuízo do povo. HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004, p. 67.

<sup>149</sup> HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 116-118.

<sup>150</sup> Paralelamente, Hobbes aponta três situações em que todos os súditos estariam libertados de sua sujeição: (i) há abandono do exercício da soberania pelo monarca, (ii) o Estado é conquistado, (iii) ausente um sucessor; além disso, há a situação de libertação individual que ocorre quando um recebe a permissão para residir em outro Estado ou é banido da comunidade pelo soberano. *Ibidem*, p. 133-134.

<sup>151</sup> Nesse sentir, é o que ilustra Hobbes ao tratar do monarca eletivo e quando ausente efetiva reunião e deliberação do povo. *Idem*, p. 132.

indivíduos que integram determinada comunidade é legítimo por que fundado no direito natural, não sendo, assim, questionável o arranjo institucional estabelecido. Hobbes, por sua vez, desenvolve estrutura distinta em que as relações anteriores à comunidade civil são suplantadas, criando-se uma ordem jurídico-política estabelecida a partir do consentimento e da centralização do poder, ou seja, os indivíduos renunciam aos seus direitos naturais para estabelecer uma exclusiva autoridade soberana que é necessária para proteger os sujeitos uns dos outros. Outrossim, a despeito de Hobbes igualmente utilizar as escrituras bíblicas no âmbito de sua filosofia política, verifica-se que, ao contrário de Grotius, o pensador inglês não constrói sua teoria a partir dos textos bíblicos, mas demonstra que esses são válidos porque são consonantes com a razão<sup>152</sup>. Desse modo, as escrituras se comunicam com a filosofia, mas não são fundantes para o edifício teórico.

A nosso ver, para além do importante desenvolvimento de categorias no âmbito da filosofia política de Hobbes, observa-se no autor que a construção do edifício político-normativo deve ser resultado da razão, e não de inferências obtidas pelos fatos. Ou seja, o filósofo inglês prescreve que é a razão que deve fundar a realidade social, e não o contexto fático que deve determinar a forma como prescrevemos a ordem normativa, a qual, para Hobbes, resulta em conduzir-nos de acordo com a autoridade soberana<sup>153</sup>, compreendendo que ausente direito de resisti-la, sob pena de estar diante do estado de natureza em contraste com o estado civil que permite o direito à autopreservação.

### 2.3. JOHN LOCKE.

Locke (1632-1704), assim como Hobbes, viveu em período de guerra civil e disputa política na Inglaterra, mas, sendo mais novo que Hobbes, também pode experimentar a vida pública que se consolidou após a Revolução Inglesa de 1688<sup>154</sup>, em que a Casa dos Comuns se tornou a principal instituição política inglesa, ocupando

---

<sup>152</sup> Conferir: “Primeiro mostraremos aqueles lugares nos quais se declara que a lei divina repousa na reta razão.” Idem, p. 75.

<sup>153</sup> Nesse sentido, elucidativa a explicação que o filósofo faz ao jurista no texto dialogal de Hobbes acerca do estudo jurídico na Inglaterra em que aponta que a razão está em seguir a lei, e não procurar a racionalidade na lei para então segui-la. HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004, p. 35-36.

<sup>154</sup> Tendo, não obstante, igualmente vivenciado o exílio e a perseguição política nos anos antecedentes à Revolução. GOUGH, J. W. Introdução. In: LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 12.

inclusive cargos administrativos de relevo, como Comissário do Conselho do Comércio e da Agricultura<sup>155, 156</sup>.

O filósofo tem como premissa fundamental que todos os indivíduos são iguais, não estando subordinados a qualquer outro ser humano, uma vez que todos são criações de Deus e inexistente qualquer declaração do Criador no sentido de que há sujeição de um indivíduo a outro<sup>157, 158</sup>. Assim, o estado natural configura a convivência comum dos homens, atuando segundo a razão e absolutamente livres<sup>159</sup> e inexistindo um superior com autoridade para julgar suas ações<sup>160</sup>. Contudo, a ausência de subordinação à vontade de outro ser humano não conduz que o estado de natureza<sup>161</sup> consubstancia em cenário de permissividade, pois o indivíduo não pode destruir o seu semelhante ou a si próprio – e por consequência os respectivos bens, vez que necessários para desenvolver sua vida – porque Deus configura o real proprietário da vida de todos os indivíduos<sup>162</sup>.

Assim, é a partir da criação divina<sup>163</sup> e correspondente igualdade humana que prescrevem o direito natural que o direito positivo extrai o fundamento de suas normas<sup>164</sup>.

Outrossim, Locke suscita que o indivíduo está sujeito a uma primeira regra decorrente do princípio da conservação que decorre da criação divina, notadamente de

---

<sup>155</sup> Sobre a vida de Locke, conferir: Ibidem, p. 9-47.

<sup>156</sup> A Filosofia política de Locke é extremamente rica, havendo referências para discussões que serão depois exploradas por Marx, a exemplo dos conceitos de valor de uso e de valor de troca e correspondente relação com a desigualdade material no bojo da sociedade, assim como sugestão de correlação entre machismo e a defesa da monarquia. No entanto, diante do objeto do presente estudo, limitar-se-á especialmente para discussões relativas à instituição do contrato social e o exercício legítimo do poder político. Sobre os conceitos de valor de uso e de valor de troca, conferir: LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 104-105 (§ 37). Em relação à discussão acerca da monarquia: Ibidem, p. 113-114 (§ 52-53).

<sup>157</sup> Idem, p. 83 (§ 4).

<sup>158</sup> Nesse sentir, o professor canadense Lee Ward aponta que, a despeito de Locke apresentar fundamentos racionais para fundamentar o poder político, o poder divino é um elemento decisivo em sua filosofia política, uma vez que configura a base da igualdade política e conseqüente razão pela qual a sociedade, e não o monarca, detém a autoridade política. WARD, Lee. Locke on Executive Power and Liberal Constitutionalism. In: **Canadian Journal of Political Science**, vol. 38, no. 3, p. 719-744, set. 2005.

<sup>159</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 83 (§ 4).

<sup>160</sup> Ibidem, p. 92 (§ 19).

<sup>161</sup> O estado de natureza em Locke não é um estado em potência ou teórico, mas real, como ocorre nas relações entre Estados. Conferir: Idem, p. 89 (§ 14).

<sup>162</sup> Idem, p. 84 (§ 6).

<sup>163</sup> É certo que a interpretação aqui sugerida de Locke é passível de críticas, uma vez que se adota que a criação divina tem papel fulcral em seu pensamento, afastando-se, assim, de interpretações mais “racionalistas” de seu pensamento.

<sup>164</sup> Idem p. 88 (§ 12).

que tem relação com o território que nasceu<sup>165</sup>, devendo preservar a terra e dela não se ausentar.<sup>166</sup> Do mesmo modo, a autoridade da norma, que configura aspecto intrínseco porque se ausente eficácia também inexistente validade<sup>167</sup>, é garantida no estado de natureza por todos os indivíduos que convivem no respectivo território, os quais têm o poder de promover a execução da lei<sup>168</sup>.

Paralelamente, há semelhanças entre Locke e Hobbes no que se refere ao potencial cenário de guerra de todos contra todos. Ainda que Locke entenda que o contexto de guerra estaria limitado àqueles que violam<sup>169</sup> o direito natural nas relações que antecedem a instituição da comunidade política<sup>170</sup>, reconhece como positivo o estabelecimento de uma única autoridade para exercer a força, excluindo a controvérsia relativa a como será exercido o poder<sup>171</sup>.

A ordem política e jurídica é estabelecida, por sua vez, a partir de uma convenção singular, a qual retira os indivíduos do estado da natureza pela constituição de uma única autoridade pelo acordo de todos os homens<sup>172</sup>. Assim, o povo<sup>173</sup> é construído por aqueles que consentiram à sociedade política, a qual é estabelecida por um ato de vontade específico, porém não é o primeiro ato das relações sociais<sup>174</sup> porque mesmo no estado da natureza os indivíduos podem firmar vínculos:

Pois não é toda convenção que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas aquela pela qual todos se obrigam juntos e mutuamente a formar uma

---

<sup>165</sup> Na edição inglesa, Locke escreve que o indivíduo não deve “quit his station wilfully” que remete a uma obrigação militar, no sentido de que tem obrigações perante seus conterrâneos para promover para o bem-estar geral. LOCKE, John. **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 102 (§ 6)

<sup>166</sup> Ademais, essa relação com a terra, decorrente do direito divino, é utilizada por Locke para explicar por que homens de outro território não podem exercer sua autoridade. LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 86 (§ 9).

<sup>167</sup> Nesse sentir, elucidativo que Locke indica que o poder legislativo está vinculado ao poder de estabelecer sanções. *Ibidem*, p. 133 (§ 88).

<sup>168</sup> *Idem*, p. 85 (§ 7).

<sup>169</sup> Relevante registrar que Locke adota premissa distinta à legislação da maioria dos Estados contemporâneos, ou ao menos aqueles que se posicionam como integrantes da tradição dos direitos humanos, uma vez que desconsidera a possibilidade de reabilitação do indivíduo pelo sistema criminal, entendendo que o homem estará excluído da comunidade uma vez que transgrediu a lei natural. Conferir: *Idem*, p. 91 (§ 16).

<sup>170</sup> *Idem*, p. 85-86 (§ 8).

<sup>171</sup> *Idem*, p. 93-94 (§ 21).

<sup>172</sup> Outrossim, importante ressaltar que Locke aponta que, para os indivíduos que nascem após o pacto, haverá integração à comunidade pela escolha de permanecer na sociedade, que se dá especialmente pelo direito de herança. Conferir: *Idem*, p. 124-125 (§ 73).

<sup>173</sup> Conforme define de forma mais evidente ao tratar da conquista de uma comunidade por outra. Conferir: *Idem*, p. 193 (§ 175).

<sup>174</sup> Locke, em contraste com Hobbes, entende que os homens são naturalmente inclinados para a sociedade. *Idem*, p. 128 (§ 77).



comunidade única e constituir um único corpo político; quanto às outras promessas e convenções, os homens podem fazê-las entre eles sem sair do estado de natureza.<sup>175</sup>

Não obstante, o contrato social que estabelece a autoridade comum não consubstancia em alienação da vontade individual, mas na construção de uma organização política em que os indivíduos participam da construção das normas positivas, isto é, a liberdade está limitada apenas pela própria vontade e não de outrem<sup>176</sup>. Dessa forma, sempre presente a distinção da ordem social da individual, de modo que a violação à lei natural consubstancia tanto uma injúria para a sociedade como um dano que faz nascer o direito à reparação por parte do indivíduo que sofreu a transgressão<sup>177</sup>. Isso porque retirar a vontade do indivíduo consubstanciará em colocar em estado de guerra em face do referido superior – seja no estado da natureza, seja no estado civil<sup>178</sup> –, pois submeter a sua liberdade à vontade de outrem consubstancia em atentado contra a própria vida – poder este que nem o próprio indivíduo detém, mas apenas Deus – porque resulta na possibilidade de aquele que obteve a vontade destruir o indivíduo que a alienou já que ausente qualquer dever de haver o consentimento do alienante para aquele exercer seu poder<sup>179</sup>.

Assim, a liberdade é decorrência direta da criação divina e da igualdade dos homens, configurando axioma necessário para que não ocorra o estado de guerra no âmbito das relações sociais:

Aquele que no estado de natureza retirasse a liberdade que pertence a qualquer um naquele estado, necessariamente se supõe que tem intenção de retirar tudo o mais, pois a liberdade é a base de todo o resto; assim como aquele que no estado de sociedade retirasse a liberdade pertencente aos membros daquela sociedade ou da comunidade política, seria suspeito de tencionar retirar deles tudo o mais, e portanto seria tratado como em estado de guerra.<sup>180</sup>

Outrossim, Locke aponta que a comunidade política é dependente da sua correspondência com o direito natural, devendo as suas normas serem editadas com base nas prescrições da razão, sob pena de ser injustas<sup>181</sup> e, assim, surgir o direito de resistência por parte do indivíduo<sup>182</sup>.

---

<sup>175</sup> Idem, p. 89 (§ 14).

<sup>176</sup> Idem, p. 95 (§ 22).

<sup>177</sup> Idem, p. 86-87 (§ 10-11).

<sup>178</sup> Idem, p. 92 (§ 19).

<sup>179</sup> Idem, p. 91 (§ 17).

<sup>180</sup> Idem, p. 92 (§ 17).

<sup>181</sup> Idem, p. 88 (§ 12).

<sup>182</sup> Idem, p. 93 (§ 19).

Nesse contexto, o Estado tem como fim a preservação da propriedade – cujo sentido em Locke é mais amplo que a definição comumente atribuída – tendo como característica distintiva o monopólio da aplicação e execução da lei diante da renúncia deste poder por parte de todos os indivíduos que integram a comunidade<sup>183</sup>. Para o filósofo – possivelmente influenciado pela ideia absolutista de que os indivíduos são “sujeitos” do rei – os indivíduos são donos de si mesmos e de seus bens, de modo que integra o conceito tanto a vida do ser humano quanto os seus respectivos direitos e bens – vejamos:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade.<sup>184</sup>

Por conseguinte, a lei não consubstancia uma limitação à liberdade, seja a natural que segue da razão cuja origem divina prescreve que ninguém pode submeter a sua vontade a outrem, seja a positiva que é estabelecida por meio da participação da vontade dos indivíduos que dispõem as suas ações devem ser dirigidas. É o que Locke elucida ao tratar da construção do gênero humano após Adão:

A lei, em sua verdadeira noção, não é tanto a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente em seu próprio interesse, e só prescreve visando o bem comum daqueles que lhe são submetidos. Se eles pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria como um objeto inútil; não é confinando alguém que lhe tornamos inacessíveis os lodaçais e os precipícios. De forma que, mesmo que possa ser errada, a finalidade da lei não é abolir ou conter, mas preservar e ampliar a liberdade. Em todas as situações de seres criados aptos à lei, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade consiste em não se estar sujeito à restrição e à violência por parte de outras pessoas; o que não pode ocorrer onde não há lei: e não é, como nos foi dito, uma liberdade para todo homem agir como lhe apraz. (Quem poderia ser livre se outras pessoas pudessem lhe impor seus caprichos?) Ela se define como a liberdade, para cada um, de dispor e ordenar sobre sua própria pessoa, ações, possessões e tudo aquilo que lhe pertence, dentro da permissão das leis às quais está submetida, e, por isso, não estar sujeito à vontade arbitrária de outra pessoa, mas seguir livremente a sua própria vontade.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Ide, p. 132-133 (§ 87).

<sup>184</sup> Idem, p. 98 (§ 27).

<sup>185</sup> Idem, p. 98 (§ 27).

Assim, há inequívoca complementariedade entre “vontade” e “liberdade”, uma vez que a vontade só é livre se exercida considerando a lei, pois, do contrário, estará sujeita a eventual estado de guerra<sup>186</sup>. Paralelamente, razão e liberdades são igualmente correlacionadas, surgindo de forma co-originária a partir da idade que permite o florescimento de ambas<sup>187</sup>, sendo garantidas pelo fato de todos os indivíduos estarem submetidos às mesmas regras.

Nesse cenário, observa-se que a monarquia absoluta não configura uma forma de governo consonante com o direito natural para Locke<sup>188</sup>, uma vez que estabelece um sujeito acima das leis, julgando em causa própria, estando, assim, no estado de natureza em relação aos súditos, podendo estes utilizar da própria força para se defender, vez que ausente uma autoridade em comum para julgar as disputas:

Pois, supondo-se que o príncipe detenha nele próprio a totalidade do poder, legislativo e executivo, quando se busca obter a reparação e a indenização de injúrias ou inconveniências das quais o príncipe é o autor, ou que foram causadas por sua ordem, não se pode conseguir nenhum juiz, nem quem quer que seja que possa julgar com autoridade, sem injustiça ou parcialidade. Tal homem, seja qual for seu título – Czar ou Grande Senhor ou qualquer outro que se queira – permanece no estado de natureza, com todos sob sua dominação, assim como o resto da humanidade. Onde existam dois homens que não possuem uma regra permanente e um juiz comum para apelar na terra para que sejam dirimidas as controvérsias de direito entre eles, estes ainda estão no estado de natureza, e sujeitos a todas as suas inconveniências, com apenas esta lamentável diferença que distingue o súdito, ou antes o escravo, do príncipe absoluto: aquele que na condição ordinária de sua natureza permanece livre para julgar seu direito e defendê-lo com o máximo de suas forças, sempre que sua propriedade for invadida pela vontade e por ordem de seu monarca, não somente ele não tem a quem apelar, como aqueles que vivem na sociedade devem ter, mas, se fosse degradado do estado comum das criaturas racionais, ser-lhe-ia negada a liberdade de julgar ou defender seu direito; assim sendo, está exposto a toda a miséria e inconveniências que um homem pode temer daquele que, além de estar no desenfreado estado de natureza, está também corrompido pela lisonja e armado de poder.<sup>189</sup>

Curiosamente, a referida posição é reproduzida por Rousseau que, a despeito de não fazer referência a Locke, reproduz pensamento do filósofo inglês no sentido de que se o monarca está acima das leis, então se encontra no puro estado da natureza com seus súditos:

Além disso, a pergunta depende de outra que não cabe a mim responder: se o príncipe está ou não sujeito às leis do Estado. No primeiro caso, sua pessoa está vinculada ao Estado, ao qual pertence a sua vida, da mesma forma como a do cidadão mais humilde.

---

<sup>186</sup> Idem, p. 117 (§ 60).

<sup>187</sup> Idem, p. 117-118 (§ 61).

<sup>188</sup> Ademais, Locke que presenciou em seu exílio na Holanda os ganhos que a liberdade religiosa e de pensamento podem suscitar para a sociedade, também aduz que a monarquia também é negativa por reduzir o referido ambiente, silenciando os sujeitos pela espada. Idem, p. 136 (§ 92).

<sup>189</sup> Idem, p. 135-136 (§91).

Mas se o príncipe está acima das leis, ele vive no puro estado da natureza e não é responsável por suas ações perante seus súditos ou qualquer outra instância.<sup>190</sup>

Não obstante, a filosofia política de Locke falha na construção de como a lei configura o resultado da própria vontade do indivíduo, uma vez que a instituição de uma autoridade comum e participação no poder legislativo<sup>191</sup> não é garantia que a lei será consonante sua vontade. Isso porque – a despeito de prescrever que os indivíduos participam igualmente no parlamento<sup>192</sup> e têm liberdade para estabelecer as regras que estão sujeitos porque o direito natural exige que a comunidade civil siga as normas da razão, tendo liberdade para prescrever o conteúdo que rege as relações sociais<sup>193</sup> – a aderência à regra da maioria<sup>194</sup>, que significa a regra de ação na sociedade política para Locke<sup>195</sup>, ainda assim não demonstra como presente a vontade dos indivíduos nas leis estabelecidas pela comunidade. Inclusive, o referido cenário resulta no reconhecimento por parte do filósofo de que a comunidade política pode resultar em limitação à liberdade do indivíduo, mas argumenta que se trata de situação necessária, sob pena de retorno ao estado natural<sup>196</sup>.

Outrossim, como resposta a questionamentos de ilegitimidade que a situação pode gerar, Locke aponta que haveria a liberdade de a pessoa se retirar da comunidade política, até porque a união à sociedade é uma escolha individual<sup>197</sup>. No entanto, não nos parece uma resposta adequada, até porque o próprio pensador aponta que os indivíduos tendem a permanecer sob as mesmas relações sociais<sup>198</sup>, de modo que, a inexistência de garantia de que a vontade dos indivíduos se faz presente na edição das normas, aponta para relevante vácuo por parte da filosofia política de Locke.

Nos capítulos seguintes observaremos a resposta de Rousseau ao referido problema que envolve especialmente na adoção de pressupostos distintos de Locke, o

---

<sup>190</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Estado de Guerra Nascido do Estado Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 47-48.

<sup>191</sup> A participação não precisa ser de forma direta como ressalta Locke ao apontar que a comunidade política não necessariamente deve ser uma democracia. LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 160-161 (§ 133).

<sup>192</sup> Ibidem, p. 138 (§ 94).

<sup>193</sup> É que se infere da situação exemplificativa que Locke aponta ao comparar o poder paterno e o poder de legítima defesa, demonstrando que as relações sociais são convencionais, havendo de imutável apenas as regras de direito natural, notadamente a igualdade e a autopreservação. Idem, p. 125-127 (§ 74).

<sup>194</sup> Inclusive, observa-se que a regra também é aplicada ao contrato social. Idem, p. 141 (§ 99).

<sup>195</sup> Idem, p. 139-140 (§ 95-96).

<sup>196</sup> Idem, p. 140 (§ 97).

<sup>197</sup> Idem, p. 142-143 (§ 102).

<sup>198</sup> Idem, p. 145 (§ 107).

qual prescreve o ato de participação do corpo político como uma ação individual, inexistindo a construção de um sujeito moral que reproduz a vontade dos indivíduos enquanto sujeito coletivo.

### 3. CONCEITO DE INDIVÍDUO EM ROUSSEAU.

Um ponto de conexão da tradição contratualista, na qual Rousseau faz parte, é o voluntarismo, notadamente a pressuposição de que o sujeito tem existência a par da sociedade<sup>199</sup>, sendo que esta é um organismo artificial constituído a partir da composição do consentimento voluntário e individual de todos os cidadãos<sup>200</sup>.

Assim, antes de se chegar à definição de *povo*<sup>201</sup>, necessário começar pelos elementos que a integram<sup>202</sup>, de modo que importante perquirir qual o conceito do indivíduo que é considerado como elemento (indissociável) do corpo político<sup>203</sup>.

Na obra que Rousseau se volta para refletir acerca do indivíduo (*Emílio*)<sup>204</sup>, apresenta-se logo em seu início que o aspecto distintivo do homem configura sua

---

<sup>199</sup> Com isso não se desconsidera a existência de críticas no sentido de que a própria concepção de indivíduo é uma construção social, como suscitada por Marx. Não obstante, procura-se o conceito filosófico de povo no âmbito da obra de Rousseau, notadamente se volta para a compreensão do movimento de construção das teses ligadas umas às outras numa ordem por razões, e não uma crítica externa às suas posições. Sobre o método interpretativo: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971, p. 139-147. Relativamente à crítica de Marx: “O máximo alcançado pelo materialismo *contemplativo*, isto é, o materialismo que não concebe a sensibilidade como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil.” MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 102 (grifos originais).

<sup>200</sup> RILEY, Patrick. Rousseau’s General Will. In: RILEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 128.

<sup>201</sup> Trata-se de postura distinta a adotada por Sócrates na República, em que, após ser questionado no Livro II que sua apresentação acerca da justiça não havia sido satisfatória, volta-se para identificar o conceito filosófico por meio da reflexão da cidade, deixando de lado o indivíduo: “– Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades.” PLATÃO. **A república**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 71 (§ 369a).

<sup>202</sup> Nesse cenário, a perspectiva tem influência de Descartes, procurando dividir o tema em tantas questões quanto for possível e necessário para resolvê-las, de modo que começará pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer. Conferir: DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 23.

<sup>203</sup> “Tão logo essa multidão se encontre assim reunida num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, muito menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudarem mutuamente, e os mesmos homens devem buscar reunir, sob essa dupla relação, todas as vantagens que dela emanam.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 24 (Livro I, Capítulo VII).

<sup>204</sup> Como aponta Plamenatz, no *Emílio*, Rousseau investiga como o indivíduo deve ser educado em meio a uma comunidade corrupta, de modo que apresenta como adquirir autonomia no referido contexto. PLAMENATZ, John Petrov. **Machiavelli, Hobbes, and Rousseau**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 267.

capacidade de modificar a teleologia das coisas, amoldando-as para a finalidade do indivíduo<sup>205</sup>. Nesse sentido, observa-se, ao longo de seus escritos, que a característica distintiva do homem para Rousseau, e por isso decisiva, configura ser um agente livre, e não um ser racional<sup>206, 207</sup>.

De acordo com Rousseau<sup>208</sup>, o homem e o animal possuem sentidos e, por consequência, ideias que decorrem desses. No entanto, o primeiro se diferencia do segundo pelo fato de se configurar um agente livre, isto é, enquanto o animal age conforme seus instintos, seguindo regras prescritas pela natureza tão somente, o homem atua através de um ato de liberdade, podendo, inclusive, agir de forma contrária aos seus instintos.

Portanto, em contraposição à confiança na razão – característica do século XVIII<sup>209</sup>, que Rousseau era seu produto – o genebrino se afasta da posição fundamental da racionalidade como aspecto distintivo do ser humano, arrimando-se na liberdade<sup>210</sup>.

Nesse sentido, é a *perfectibilidade* a característica ínsita do homem, notadamente o fato de que ele age por meio de um ato de liberdade, adaptando a si mesmo e o contexto que lhe circunscreve. Ressalte-se que, apesar do vocábulo levar o intérprete à impressão de que se trata de fator positivo, ela não é inerentemente boa ou má, isso porque, conforme Rousseau expõe no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*<sup>211</sup>, a *perfectibilidade* pode tornar o homem suscetível a tornar-se imbecil – com vícios, ao passo que não ocorre com os animais que não detêm aquela qualidade, uma vez que regrados apenas por seus instintos – como igualmente

---

<sup>205</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou da, Da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 1.

<sup>206</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 172.

<sup>207</sup> No mesmo sentir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 15 (Livro I, Capítulo IV).

<sup>208</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 173.

<sup>209</sup> Cassirer apresenta o termo Século da Filosofia e assinala em que medida o século XVIII representou uma mudança paradigmática para a filosofia. CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 19-20.

<sup>210</sup> Nesse sentido, ilustrativa passagem do filósofo sobre a influência das paixões na razão: “Digam o que disserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só buscamos conhecer por desejarmos usufruir, não sendo possível conceber por que aquele que não tivesse desejos nem temores se daria ao trabalho de raciocinar.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 175.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 174.

pode resultar em um indivíduo independente, sem necessidades além daquelas já presentes na natureza, tal como ocorre com o *homem natural*:

Mas, sem recorrer aos incertos testemunhos da história, quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de sê-lo? Sua imaginação nada lhe descreve, seu coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance da mão e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, à força de se lhe tornar familiar, torna-se-lhe indiferente. É sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não tem o espírito de espantar-se com as maiores maravilhas, e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o homem necessita para saber observar uma vez o que tem visto todos os dias. Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia. Tal é ainda hoje o grau de previdência do caraíba: de manhã, vende seu colchão de algodão e, à noite, vem chorar para recomprá-lo, por não haver previsto que careceria dele para a noite seguinte.<sup>212</sup>

Ou seja, a *perfectibilidade* configura na plasticidade do homem em relação ao seu meio. Relacionando-a com a diferença entre homem natural e civil, verifica-se que enquanto o homem selvagem não possui outras necessidades que as encontradas na natureza, o homem moderno é imbuído de vícios e incapaz de sobreviver autonomamente, estando imerso na sociedade.

Nesse sentir, Rousseau aponta que necessidades diversas dos instintos naturais que compõem o homem são construtos sociais, sendo que o homem, em sua ignorância natural, apenas vive e goza de seu viver, não refletindo sobre sua miséria ou infelicidade<sup>213</sup>. Ainda, Rousseau<sup>214</sup> – em proposição um tanto superficial do pensamento de Hobbes<sup>215</sup>, uma vez que afirma que este autor entendia que o homem é mau em si mesmo – indica que o estado de guerra, de todos contra todos, é fruto das paixões surgidas na sociedade<sup>216</sup>. Isso ocorre, pois, as relações sociais fazem do homem um ser dependente

---

<sup>212</sup> Idem, p. 176.

<sup>213</sup> Idem, p. 186.

<sup>214</sup> Idem, p. 188.

<sup>215</sup> Hobbes não aduz que todos os homens são perversos, inclusive é expresso ao apontar que seria apenas sua minoria, mas a referida quantidade não afasta o grande risco que se coloca ao todo, conferir: “Mas essa proposição, de que os homens são maus por natureza, não decorre desse princípio; pois, embora os perversos fossem inferiores em número aos justos (*righteous*), no entanto, porque não temos como distingui-los, temos a necessidade de suspeitar, de nos acautelar, de prevenir, de nos defender, necessidade esta que afeta até os mais honestos e de melhores condições.” HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 14-15.

<sup>216</sup> Ademais, relevante indicar igualmente a passagem do texto *O Estado de Guerra Nascido do Estado Social*, uma vez que, além de reforçar a posição de que o estado de guerra é fruto do homem civil, reforça que se importante ler os conceitos de homem natural ou social abstraindo juízos valorativos (e.g., medroso como algo negativo): “O homem é naturalmente pacífico e medroso: diante do menor perigo, sua primeira reação é fugir. O que o leva à luta é só a força do hábito e a experiência. No seu estado natural, todas as paixões que o movem a desafiar os perigos e a morte - a honra, o interesse, o preconceito, a vingança - lhe

e, quando se torna carente de outrem para atingir suas necessidades, criam-se vícios, corrupções, bem como atos que causam a turbação de seu semelhante:

[O] homem é fraco quando é dependente e é emancipado antes de ser robusto. Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar da razão, como pretendem nossos jurisconsultos, impede-os ao mesmo tempo de abusar de suas faculdades, como ele mesmo pretende; de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal (...).<sup>217</sup>

Desse modo, observa-se que a plasticidade do homem o condiciona às necessidades da natureza ou da sociedade, a primeira revela-se um estado de pureza, em que a ação livre do homem não se volta a carências de outrem, mas apenas suas; a segunda, por sua vez, enseja o indivíduo a saciar necessidades artificiais, direcionadas a questões que não se vinculam a si mesmo, porém submetida a outros seres humanos, revelando-se em mera dependência no próximo sem fundamento – vejamos diferenciação entre os dois estados exposta por Rousseau:

O que a reflexão nos ensina a esse respeito, a observação o confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem tanto no fundo do coração e das inclinações que o que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro aspira só ao repouso e à liberdade, quer apenas viver e ficar ocioso, e mesmo a ataraxia do estóico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se continuamente para encontrar ocupações ainda mais laboriosas; trabalha até a morte, até corre ao seu encontro para se colocar em condição de viver, ou renuncia à vida para adquirir a imortalidade. Corteja os grandes que odeia e os ricos que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; vangloria-se orgulhosamente de sua baixeza e da proteção deles e, orgulhoso de sua escravidão, fala com desdém daqueles que não têm a honra de compartilhá-la. (...) Mas, para ver o objetivo de tantos cuidados, cumpriria que estas palavras, *poder e reputação*, tivessem um sentido em seu espírito, que soubesse que há uma espécie de homens que dão valor aos olhares do resto do universo, que sabem ser felizes e contentes consigo mesmos mais pelo testemunho alheio do que pelo próprio. Tal é, de fato, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do juízo deles que lhe vem o sentimento de sua própria existência.<sup>218</sup>

Assim, considerando a perfectibilidade ínsita ao gênero humano, como proceder para que o homem moderno, nascido em uma sociedade, pudesse voltar ao seu

---

são estranhas. Só ao ingressar na vida social, com outros homens, ele decide atacar, e só se torna um soldado depois que é cidadão. Não há uma inclinação natural no homem para que guerreie seus companheiros. Mas estou me detendo demais em um sistema ao mesmo tempo absurdo e revoltante, que cem vezes já foi refutado.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Estado de Guerra Nascido do Estado Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 47-48.

<sup>217</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 189.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 241-242.



estado natural, seria o caso de apenas colocá-lo na natureza, retirando de qualquer contato social?

Bem, o entendimento de Rousseau parece diferente. Isso porque, logo no Livro Primeiro do *Emílio*<sup>219</sup>, ao tratar da educação da criança, o genebrino indica que ela possui orgulho, vontade de maltratar animais e de dominar outros, o que nos leva à conclusão que a plasticidade faz com que as necessidades sociais imiscuem dentro do homem moderno desde seu nascimento. Ademais, a referida posição é reforçada por passagem do Terceiro Diálogo de *Rousseau Juiz de Jean-Jacques*<sup>220</sup>, em que assinala que a natureza humana não volta atrás, não sendo possível retornar aos tempos de inocência e equidade que se foram.

Ou seja, verifica-se que a perfectibilidade determina a qualificação do homem desde seu nascimento. Assim, não haveria como moldar o indivíduo, seguindo sua plasticidade, para que voltássemos ao homem natural<sup>221</sup> – independente, sem vícios e vontade de maltratar outros? Rousseau nos apresenta algumas respostas<sup>222</sup>, em especial<sup>223</sup> que é possível a constituição de um corpo social em que a atuação do indivíduo envolva o amor à liberdade, considerando seus concidadãos integrantes do mesmo corpo político, atingindo a felicidade<sup>224</sup>:

O organismo político é assim também um ser moral dotado de vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à preservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes,

<sup>219</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou da, Da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 48-49.

<sup>220</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques Rousseau. **Rousseau, Judge of Jean-Jacques**: Dialogues. Tradução: Roger D. Masters e Christopher Kelly. Hanover: Dartmouth College Press 2001, p. 213.

<sup>221</sup> Importante ressaltar que o “homem natural”, que Rousseau se refere no *Segundo Discurso* ou no *Emílio*, não é o homem que se encontra no estado de natureza, enquanto aquele estado que antecede o estado civil, vez que no estado de natureza pode já existir relações sociais, de modo que diante de um “homem civil”. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 25 (Livro I, Capítulo VIII).

<sup>222</sup> Uma outra é a educação individual, em que o sujeito se afasta dos interesses que o degenera, assim como se torna indiferente às injustiças e alterações sociais. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou da, Da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 213; PRADO JÚNIOR, Bento. Rousseau: filosofia política e revolução. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 423-424.

<sup>223</sup> Utiliza-se a expressão “em especial”, pois Rousseau salienta que, quanto mais refletia, observava que “tudo se prendia radicalmente com a política”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Tradução: Fernando Lopes Graça. 2 ed. Lisboa: Portugalia, 1964, p. 392.

<sup>224</sup> “E os cidadãos, curados dos gostos frívolos criados pela opulência, assim como dos vícios associados à pobreza, devotarão seus melhores esforços ao serviço da pátria, encontrando glória e felicidade no cumprimento do dever.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 282.

e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado.<sup>225</sup>

Do exposto, observa-se que o indivíduo configura um conceito em Rousseau representado pela perfectibilidade e direcionado à liberdade. Nesse sentido, a realização do sujeito não é um dado, mas uma possibilidade em que o sujeito amolda a si mesmo e modifica o seu exterior para que seja, em última instância, livre.

#### 4. CONCEITO DE POVO EM ROUSSEAU.

Com a identificação do indivíduo<sup>226</sup> e tendo em vista que o homem moderno está imerso a vínculos com outros sujeitos<sup>227</sup> que fazem surgir paixões, a filosofia política de Rousseau deve responder se poderia existir – e, caso positivo, *como* – uma organização social que pode moldar o sujeito em liberdade, de modo que seja uma criação social útil e igualmente justa:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas.

(...)

O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.<sup>228</sup>

<sup>225</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 7.

<sup>226</sup> Inclusive, Rawls suscita que o conceito de soberano, vontade geral e interesse comum são redutíveis e decorrentes do conceito normativo de sujeito em Rousseau e de sua distinção entre amor-de-si (amor de preservação, independente e natural) e amor-próprio (desenvolvido da dependência e desigualdade dos vícios do homem civil). Deve-se deixar claro que o presente texto não visa confrontar a referida ideia – tanto que se entendeu necessário realizar, ainda que de forma breve, reflexão acerca do conceito de sujeito em Rousseau – mas apenas apontar para aspecto que integra a realização do povo em concreto, notadamente o papel da deliberação e da definição do bem comum da sociedade. Conferir: RAWLS, John. **Lectures on the history of political philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 214-228.

<sup>227</sup> Nesse sentir, o Canivez aponta que, para além do conceito político de “povo” em Rousseau, haveria o conceito histórico, que se refere à sociedade que se encontra os indivíduos antes do contrato social. No entanto, trata-se de aspecto distinto que move o presente estudo, em que se procura o conceito normativo de povo enquanto soberano. CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau’s concept of people. In: **Philosophy & Social Criticism**, vol. 30, no. 4, p. 393-412, 2004, p. 398. Sobre o uso do termo “povo” em sentido histórico em Rousseau, conferir: “Há povos que, em quaisquer condições não podem ser bem governados, pois não se submetem às leis, e um governo sem leis não pode ser um bom governo.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 179

<sup>228</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 7-8 (Livro I).

Ou seja, Rousseau visa apresentar uma prescrição normativa (*dever ser*), ainda que utilize de informações descritivas para atingir a correspondente realização de sua reflexão. Desse modo, de pronto, o filósofo deve rejeitar justificativa no sentido de que o poder político decorre da força<sup>229</sup>, uma vez que: (i) trata-se de relação da ordem do ser, de modo que não configura prescrição a vincular o agir<sup>230</sup>, pois, fixando sobre a eficácia, não consubstancia em norma de conduta<sup>231</sup>; e (ii) desconsidera a liberdade que é insita ao conceito normativo de sujeito, conduzindo que qualquer proposição no sentido de que possível renunciar a liberdade é nula, porquanto contrária à natureza do homem<sup>232</sup>.

Não obstante, integrando a tradição contratualista, Rousseau adota a artificialidade dos vínculos sociais<sup>233</sup>, no sentido de que não há uma regra da natureza que impõe determinada prescrição às relações sociais:

Já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens.<sup>234</sup>

Ou seja, inexistindo elo natural que serve para determinar a relação entre os homens e adotada a liberdade<sup>235</sup> do indivíduo como premissa, as relações devem ser

<sup>229</sup> Ibidem, p. 7-8 (Livro I, Capítulo III).

<sup>230</sup> Qualquer que seja a justificativa para fundamentar o poder, inclusive tranquilidade civil. Conferir: Idem, p. 14 (Livro I, Capítulo IV).

<sup>231</sup> “Tão logo se possa desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo, e, como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte. Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever, e, se já não se é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa, aqui, absolutamente nada.” Idem, p. 13 (Livro I, Capítulo III).

<sup>232</sup> “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações. Enfim, é inútil e contraditória a convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites.” Idem, p. 15 (Livro I, Capítulo IV).

<sup>233</sup> A comunidade familiar, contudo, não estaria compreendida no que se refere aos “vínculos sociais” aqui referidos, uma vez que Rousseau entende que na sociedade familiar a relação é natural, e não artificial como na política que, sendo todos iguais, necessário que haja uma convenção voluntária entre os respectivos membros. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 3-4.

<sup>234</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 13 (Livro I, Capítulo IV).

<sup>235</sup> Nesse sentido, quando Rousseau sugere que a propriedade individual deve ser garantida pela sociedade política, antecedendo-a, entende-se que o filósofo apresenta o papel da propriedade dessa forma por consubstanciar a realização da liberdade do indivíduo e de ser um direito mais facilmente usurpado e de ser defendido em comparação com a vida: “Já se observou que os direitos e impostos pessoais sobre os bens necessários à vida violam diretamente o direito à propriedade, e conseqüentemente o verdadeiro fundamento da sociedade política, e por isso podem ter resultados perigosos, quando não são instituídos com o consentimento expresso do povo ou de seus representantes.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**.

convencionadas entre os sujeitos. É certo que leituras biológicas e psicológicas, por exemplo, poderiam suscitar que incorreta a pressuposição, contudo não se trata de um argumento proposicional, em que visa correspondência no mundo empírico, mas se trata de princípio de filosofia política que adota a liberdade como a virtude<sup>236</sup> que deve direcionar nossas relações sociais.

Assim sendo, qual seria o fundamento da organização social? Seria o acordo que o povo realiza com a autoridade política na linha da tradição contratualista? A resposta só pode ser negativa para Rousseau, suscitando que essa não seria a primeira relação firmada pela sociedade e que a fundamenta – isto é, o *contrato social*. Ora, como visto, as estruturas políticas são artificiais, de modo que o acordo entre povo e autoridade pressupõe que haja os citados elementos, isto é, presume corpos políticos anteriores ao referido pacto<sup>237</sup>. Nesse contexto, o filósofo entende que necessário perquirir acerca desse ato anterior que constituiria o verdadeiro fundamento da sociedade. Até porque, se ausente o referido pacto original<sup>238</sup>, a própria ideia de validade do contrato entre povo e autoridade seria nula, uma vez que apenas a vontade individual pode construir os laços políticos<sup>239</sup>, porquanto inexistente uma regra da natureza que circunscreve as relações de poder entre os sujeitos.

---

Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 42. No mesmo sentir, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Tratado Sobre a Economia Política*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 4, 10, 26, 34.

<sup>236</sup> Adota-se “virtude”, e não “direito” ou “dever”, pois Rousseau apresenta o princípio tanto como um agir positivo do sujeito quanto uma regra que direciona a conduta. Nesse sentir, entende-se que Rousseau apresenta elementos para uma ética das virtudes, em oposição às abordagens utilitarista e deontológica. Contudo, abordar o referido tema desbordaria dos limites do presente estudo. Relativamente às éticas das virtudes, conferir: HURSTHOUSE, Rosalind; PETTIGROVE, Glen. *Virtue Ethics*. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

<sup>237</sup> “Mesmo esse dom é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 19 (Livro I, Capítulo V).

<sup>238</sup> Althusser se refere a “contrato primordial”, uma vez que é anterior em princípio a qualquer contrato que se realiza no seio do Estado. ALTHUSSER, Louis. **Politics and History**: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Tradução: Ben Brewster. Londres: NLB, 1972, p. 117.

<sup>239</sup> “Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento. Decidir que o filho de um escravo nasce escravo é decidir que ele não nasce homem.

Se, no momento do pacto social, houver, pois, opositores, sua oposição não invalida o contrato, impede apenas que se incluam nele: serão estrangeiros entre os cidadãos. Quando o Estado é instituído, a residência implica o consentimento; habitar o território é submeter-se à soberania.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 129 (Livro IV, Capítulo II)

Nesse contexto, observa-se que a organização social não consubstancia tão somente uma resposta para a legitimação do poder político. Ora, Rousseau visa o pacto social original, e não a convenção que organiza a estrutura do poder dentro de uma sociedade política. Ademais, como observado do conceito de indivíduo, o filósofo aponta que o homem na sociedade é dependente e movido por paixões frívolas, e não por vontades que seriam fins em si mesmo (alimentação, ócio etc.). Nesse cenário, o pacto social deve igualmente responder aos vícios que envolvem o homem civil, traduzindo em organização cuja natureza fundamenta todas as relações na sociedade política – públicas e privadas<sup>240</sup>. Trata-se, portanto, de inequívoca postura auspiciosa, porquanto tem como objetivo ser a relação original de uma sociedade política justa e útil, assim como garantir que o sujeito se desenvolva de forma livre, conduzindo de maneira a rejeitar vícios<sup>241</sup>.

Dessas reflexões iniciais já se pode extrair algumas características do pacto, notadamente a organização social original: (i) não se fundamenta sobre a eficácia; (ii) é constituída mediante vontade livre e individual de seus integrantes; (iii) não adota qualquer convenção anterior – a exemplo de regra de votação para o pacto, em que a maioria ou determinados indivíduos orientariam a vontade de outrem, porque então inexistiria vontade livre e individual do pacto original<sup>242</sup> –; e (iv) objetiva regular o agir dos indivíduos, envolvendo todas as suas relações sociais realizadas no âmbito da comunidade política.

Portanto, inequívoca a complexidade que está diante de Rousseau, notadamente como prescrever uma organização que regula o homem, mas, ao mesmo tempo, garante sua preservação e liberdade, de modo que os indivíduos não estão sujeitos a nenhuma ordem que não seja sua própria vontade. Em relação ao significado da

---

<sup>240</sup> Ibidem, p. 65-66 (Livro II, Capítulo XII)

<sup>241</sup> “Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.” Idem, p. 26 (Livro I, Capítulo VIII).

<sup>242</sup> Nesse sentir, Rousseau afasta a regra da maioria ao apontar que demandaria de uma convenção anterior, a qual necessariamente demandaria a unanimidade dos indivíduos para ser válida enquanto convenção original. Conferir: Idem, p. 19-20 (Livro I, Capítulo V). Paralelamente, instituído o pacto original, a regra da maioria configura uma norma prudente e consentânea com a vontade geral, é ver: Idem, p. 129-131 (Livro IV, Capítulo II). ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Tratado Sobre a Economia Política*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 34.

liberdade, elucidativa a explicação que Rousseau apresenta nas *Cartas escritas da montanha*, em que indica que configura a vontade que não está limitada por outrem:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando um faz o que bem quer, faz-se freqüentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer.<sup>243</sup>

Desse modo, para o filósofo, a solução é apenas fornecida por um contrato cujas cláusulas são determinadas de forma imanente à natureza da convenção e cuja forma não pode ser violada, sob pena de os sujeitos terem direito a retornar a sua liberdade natural, deixando a liberdade convencional que acordaram<sup>244</sup>. Nesse cenário, o pacto original configura a constituição<sup>245</sup> da sociedade política traduzida na criação do povo, em que: (i) há a alienação total, sem retenção de direitos, por parte dos indivíduos; (ii) a alienação não é para outrem; (iii) como a alienação não é para outro indivíduo, é alienação para si mesmo; (iv) mas o corpo político é também formado pela alienação de direitos de outros indivíduos; (v) assim, o corpo coletivo é a soma dos indivíduos, porque ninguém pode ter a posse sobre outrem; (vi) contudo, não pode ser a mera agregação, devendo ser um corpo novo em que todos integram de forma indissociada, de modo que nenhuma pessoa esteja submetida à vontade de outrem, mas de si mesmo que integra o corpo coletivo:

Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em tomá-la onerosa para os demais.

Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo em todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.

<sup>243</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006, p. 371.

<sup>244</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21 (Livro I, Capítulo VI).

<sup>245</sup> Rousseau não utiliza “constituição” como sinônimo de documento físico que prescreve as normas fundamentais de um Estado submetido a regras jurídicas, mas adota o termo para se referir à organização do poder político, como podemos aferir, por exemplo, de seus comentários à Inglaterra (que nunca adotou uma constituição escrita): “Os reis da Inglaterra, certos de suas vantagens, estão interessados em proteger a Constituição atual, porque têm pouca esperança de mudá-la.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006, p. 423.

Enfim, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem.

Se, pois, retirarmos do pacto social o que não é de sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: *Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.*<sup>246</sup>

Desse modo, o povo é o corpo político formado pelo pacto original, sendo livre porque apenas obedece às leis que estabelece, não servindo a qualquer outro sujeito<sup>247</sup>. É certo, contudo, que se poderia suscitar que, a despeito Rousseau adotar o termo “povo” para se referir ao citado corpo político, utiliza-o em sentido específico, notadamente para se referir aos sujeitos que estão coletivamente juntos pelo pacto, enquanto adota “República”<sup>248</sup> para congregar sentido extensional<sup>249</sup> mais completo para o conceito de corpo político – o que pode ser suscitado a partir do trecho seguinte ao exposto acima do *Contrato Social*:

Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais, tomava outrora o nome de *Cidade*, e hoje o de *República* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo e *Potência* quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto participantes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submetidos as leis do Estado.<sup>250</sup>

Não obstante, o que nos interessa é o conceito filosófico, notadamente a natureza do corpo que é constituído pelo pacto original. Ademais, observa-se que Rousseau utiliza os termos “soberano”, “nação”, “povo”, “Estado”<sup>251</sup>, “República”,

<sup>246</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21-22 (Livro I, Capítulo VI).

<sup>247</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006, p. 372

<sup>248</sup> Nesse sentir, é a nota de rodapé que acompanha a parte final do Capítulo VI do Livro II do contrato social. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 48 (Livro II, Capítulo VI).

<sup>249</sup> O sentido extensional relaciona aos elementos e coisas que uma palavra denomina, por exemplo, quando falo “cachorros”, refiro-me a todos os Beagles, mas não aos gatos siameses. Paralelamente, o sentido intensional se refere ao conteúdo do termo, notadamente “cachorro” é mamífero de quatro patas. Conferir: QUINE, Willard Van Orman. Two Dogmas of Empiricism. In: HARDING, Sandra G. (ed.). **Can Theories be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis**. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 42.

<sup>250</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 22-23 (Livro I, Capítulo VI).

<sup>251</sup> No presente texto, adotar-se-á “Estado” apenas para se referir à sociedade política como um todo, isto é, integrando tanto o povo (soberano) e o governo (execução da vontade geral), sentido que Rousseau igualmente utiliza ao termo em certas passagens – conferir: “Requer, pois, a força pública um agente próprio

“democracia”, dentre outros, de forma intercambiável ao longo de seus escritos<sup>252</sup>, expressando sempre um sentido intensional comum, qual seja, o corpo político decorrente do pacto original<sup>253</sup>. Outrossim, do mesmo modo que não nos interessa se Rousseau poderia ter adotado concepções jurídicas distintas para se referir ao “contrato social” (e.g., seria um negócio jurídico institucional de uma sociedade)<sup>254</sup>, entende-se que a discussão acerca do termo não encerra o debate filosófico, no sentido de que se adotar “República” no lugar de “povo”, ainda será necessário avaliar o sentido e a respectiva extensão do conceito enquanto categoria filosófica. Desse modo, considerando o uso do termo “povo” em nossa sociedade contemporânea e o fato de que Rousseau utiliza o vocábulo para se referir ao corpo político formado pelo pacto original, adotar-se-á essa palavra para tratar do referido corpo moral coletivo que configura o poder soberano da sociedade política.<sup>255</sup>

Nesse cenário, do que resulta o soberano ser um corpo moral coletivo? Isto é, o que significa ser um sujeito que é a integração, de forma indivisível, dos sujeitos que acordaram ao pacto original?

#### 4.1. O POVO COMO SUJEITO MORAL.

Primeiro, sendo um sujeito moral, o povo possui *sua própria* vontade (vontade geral), que direciona o agir do corpo político, isto é, configura o movimento de realizar o seu interesse no mundo:

---

que a reúna e a ponha em ação segundo as direções da vontade geral, que sirva para a comunicação entre o Estado e o soberano, que faça de certo modo na pessoa pública o que faz no homem a união da alma e do corpo. Eis qual é, no Estado, a razão do governo, confundido indevidamente com o soberano, de quem é apenas o ministro.” Ibidem, p. 72 (Livro III, Capítulo I).

<sup>252</sup> É, inclusive, a conclusão que o pesquisador Marc Plattner apresenta após avaliar diferentes obras de Rousseau. Conferir: PLATTNER, Marc F. Rousseau and the Origins of Nationalism. In: ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (org.). **The legacy of Rousseau**. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 190-191.

<sup>253</sup> Inclusive, reforçando a ambiguidade dos termos e necessidade de serem interpretados a partir do contexto em que utilizados, observa-se que Rousseau adota o termo “nação” para se referir a um grupo que possui vínculo social (costumes e língua), mas não constitui um corpo político efetivamente, assim como igualmente utiliza o termo “nação” para se referir à ordem política. Relativamente ao primeiro uso: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 210. No tocante ao segundo sentido, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 41 (Livro II, Capítulo IV).

<sup>254</sup> Althusser explora, em certo sentido, o sentido jurídico de contrato para verificar incompletudes em Rousseau. Aponta-se “em certo sentido”, pois o filósofo argelino usa o recurso para melhor explorar o aspecto distintivo e revolucionário de Rousseau ao sugerir um contrato consigo mesmo. ALTHUSSER, Louis. **Politics and History**: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Tradução: Ben Brewster. Londres: NLB, 1972, p. 131.

<sup>255</sup> Pelas mesmas razões, serão tomados como equivalentes “interesse comum”, “bem comum”, “interesse geral”, “bem-estar geral”, e respectivas variações.



Se o Estado ou a Cidade não constituem senão uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania.<sup>256</sup>

Uma das dificuldades da leitura da filosofia de Rousseau decorre do projeto de procurar construir as regras da comunidade política por elas mesmas, de modo que seus elementos se implicam uns aos outros, interligando-os. O povo enquanto corpo político tem vontade, cuja natureza é geral, e, enquanto vontade coletiva, não pode ser alienada e deve visar o bem comum; paralelamente, o indivíduo tem vontade e, sendo livre, não pode alienar a outrem, de modo que o corpo político deve ser a presentificação do próprio sujeito juntamente com os demais indivíduos.

Nesse sentido, interessante a estratégia do professor Riley<sup>257</sup>, em que divide os dois elementos da expressão “vontade geral” para melhor precisar seu conteúdo – notadamente (i) vontade, e (ii) geral.

“Vontade” remeteria à convicção de Rousseau de que configura a realização da liberdade do sujeito<sup>258</sup>. Assim, a vontade não pode ser renunciada ou delegada<sup>259</sup>, trata-se de elemento ínsito ao indivíduo e, por consequência, ao corpo político. Desse modo, ainda que o poder político que se origina do pacto original possa ser organizado em diferentes autoridades, a vontade nunca é realizada por outrem<sup>260</sup>. Exemplificadamente, um sujeito pode delegar a outra pessoa os poderes de exercer a administração de uma organização, contudo, aquele nunca poderá delegar a sua vontade para outra pessoa, a

<sup>256</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 38-39 (Livro II, Capítulo IV).

<sup>257</sup> RILEY, Patrick. Rousseau’s General Will. In: RILEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>259</sup> Não obstante, ao tratar da Polônia, Rousseau apresenta sugestão interessante, em que aponta, diante das condições reais que envolviam aquela nação, a possibilidade de o poder legislativo ser exercido por meio de representantes que atuassem de forma vinculada às instruções recebidas pelos representados: “O segundo meio consiste em obrigar os representantes a seguir exatamente as instruções recebidas, reportando sua conduta, na Dieta, aos que os elegeram. (...)”

Os membros da nobreza não devem dispersar-se antes dessas instruções serem lidas, discutidas e aprovadas pelo plenário. Uma cópia assinada do documento original de instruções, enviado aos deputados juntamente com os seus poderes, deve figurar nos arquivos da assembléia.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma**. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 250-251.

<sup>260</sup> “Digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder - não, porém, a vontade.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 33 (Livro II, Capítulo I).

vontade é sua e aduzir que isso seria possível é o mesmo que rejeitar a condição de sujeito<sup>261</sup>.

Por consequência, a vontade do povo não é delimitada, seja previamente, seja por normas que o próprio soberano estabelece a si mesmo<sup>262</sup>. Admitir que a vontade geral possa ser delimitada é afirmar que não configura vontade (livre) e, assim, cair em contradição<sup>263</sup>. Nesse sentir, inclusive, o povo não se limita temporalmente<sup>264</sup>, de modo que o conjunto dos indivíduos de hoje não pode determinar a vontade geral de amanhã<sup>265</sup>:

Cabe notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em face do soberano, em virtude das duas relações diferentes sob as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em face de si mesmo e que, por conseguinte, é contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma única e mesma relação, encontra-se então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.<sup>266</sup>

A outra característica se refere à vontade ser “geral”, isto é, não configura a vontade individual dos sujeitos que integram a comunidade, mas a vontade produzida na

---

<sup>261</sup> Situação completamente distinta configura estabelecer a representação no âmbito da execução das leis, nesse sentido, é possível o povo se fazer representar no governo mediante eleição, o que Rousseau dá o nome de aristocracia eletiva. *Ibidem*, p. 85 (Livro III, Capítulo V).

<sup>262</sup> “O soberano pode muito bem dizer: ‘Quero, neste momento, o que quer tal homem, ou, pelo menos, o que ele afirma querer’. Não pode, porém, afirmar: ‘O que esse homem quiser amanhã, também eu hei de querer’ - porque é absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e porque não depende de nenhuma vontade consentir em algo contrário ao bem do ser que quer. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, por esse mesmo ato ele se dissolve e perde sua qualidade de povo; no momento em que há um senhor, já não há soberano e, desde então, destrói-se o corpo político.” *Idem*, p. 34 (Livro II, Capítulo I).

<sup>263</sup> Não obstante, Rousseau também faz concessões, por exemplo, quando um corpo político já estabelecido, em que se procura se preservar a despeito de diversos riscos que o envolvem, não segue os procedimentos gerais que o Estado tem seguido como legítimos para sua deliberação, por exemplo, data específica para realizar a assembleia popular, o genebrino aponta que a referida ação do soberano seria nula. *Idem*, p. 110 (Livro III, Capítulo XII).

<sup>264</sup> “Como, porém, mil acontecimentos podem mudar as relações de um povo, não somente diferentes governos podem ser bons para diversos povos, mas também para o mesmo povo em diferentes épocas.” *Idem*, p. 73 (Livro III, Capítulo I).

<sup>265</sup> O que é distinto de afirmar que, considerando as condições concretas de determinada sociedade, estabelecer exigências adicionais para mudança de determinadas leis, como Rousseau propõe para leis que envolvem “questões de Estado” ao examinar o sistema político polonês: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 268.

<sup>266</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 23 (Livro I, Capítulo VII).

indivisibilidade do corpo político<sup>267</sup>. Assim, a vontade geral configura a vontade decorrente da anulação das divergências, e não a agregação das vontades individuais<sup>268</sup>:

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.<sup>269</sup>

Do exposto, a composição “vontade + geral” remete à generalização da vontade que resulta em apenas o bem comum, em oposição a interesses particulares, configurando a vontade do povo, isto é, *vontade geral*<sup>270</sup>.<sup>271</sup> Não obstante, novamente diante da complexidade de compreender os conceitos interligados. Ora, se a vontade geral se refere apenas ao bem comum – daí porque “geral” – então necessário compreender o que configura o referido interesse comum.

Ao descrever a vontade do corpo político, qualificada como “vontade geral”, Rousseau indica que visa dois objetivos: (i) conservação comum, e (ii) bem-estar geral:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral.<sup>272</sup>

Portanto, o interesse geral da comunidade seria a sua própria preservação e a realização do bem-estar geral. O conteúdo do primeiro interesse é mais evidente<sup>273</sup>,

<sup>267</sup> “Pela mesma razão por que é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade ou é geral ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada e um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura; e, quando muito, um decreto.” Ibidem, p. 34 (Livro II, Capítulo II).

<sup>268</sup> Noutro plano, é interessante a posição do professor Gaus, que sugere que para se conhecer a vontade geral é necessário adotar um método para identificar a agregação das preferências dos indivíduos, pois, do contrário, tratar-se-ia de concepção idealista de que haveria uma misteriosa mente coletiva direcionando o povo. GAUS, Gerald. Does democracy reveal the voice of the people? Four takes on Rousseau. In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 75, no. 2, p. 141-162, jun. 1997, p. 144.

<sup>269</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 37 (Livro II, Capítulo III).

<sup>270</sup> RILEY, Patrick. Rousseau’s General Will. In: RILEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 127.

<sup>271</sup> Paralelamente, o Scheltens sugere uma interpretação distinta em que a vontade geral configuraria o que o povo deveria desejar, considerando o direito natural, enquanto a vontade de todos seria o que o povo realmente deseja. SCHELTENS, D. F. Grotius’ Doctrine of the Social Contract. In: *Netherlands International Law Review*, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983, p. 46.

<sup>272</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 125 (Livro IV, Capítulo I).

<sup>273</sup> No entanto, não se pode confundir a evidência com a sua correspondente importância; se há um vínculo entre o caráter evidente do objetivo e de sua relevância, deve-se apontar uma relação direta, pois Rousseau aponta que a “a conservação e a prosperidade” do tamanho da população configura o indício mais seguro de que se está diante uma associação política boa – vejamos: “Quanto a mim, sempre estranhei que se desconheça um indício tão simples ou que se tenha a má fé de não concordar com ele. Qual a finalidade da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o indício mais seguro de

consubstancia característica ínsita a qualquer corpo moral, isto é, a vontade e correspondente poder que exige para se conservar<sup>274</sup>. O bem-estar geral, por sua vez, seria o interesse decorrente da vontade produzida na indivisibilidade do corpo político<sup>275</sup>. Ou seja, configura o critério decisivo para distinguir os diferentes corpos políticos, de modo que necessário precisar como acessar o seu respectivo conteúdo – isto é, o bem-estar geral do povo que é a categoria distintiva do corpo político concretamente realizado<sup>276</sup> – como elucidada Rousseau ao apresentar projeto político para a Polônia:

São as instituições nacionais que modelam o gênio, o caráter, os gostos e as maneiras de um povo; que lhe dão individualidade; que o inspiram com esse amor ardente da pátria, baseado em hábitos que não podem ser erradicados, e que faz com que os seus nacionais morram de tédio quando vivem entre outros povos, ainda que cercados por deleites que não têm no seu país.

(...)

Hoje, o que quer que se diga, não há mais franceses, alemães, espanhóis, ou mesmo ingleses: há somente europeus. Todos têm os mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos costumes, porque não foram modelados segundo linhas nacionais, por instituições peculiares a cada país. Em iguais circunstâncias todos farão o mesmo.

Algumas indicações do sentido do *bem-estar geral* já se encontram presentes.

Primeiro, se a vontade deve ser geral, o povo não pode representar interesses individuais. Contudo, seria possível, para atingir a vontade do corpo, violar interesses individuais? A resposta é que caso haja a desconsideração de interesses individuais, a vontade não é geral:

No tocante a tudo quanto cada um aliena, pelo pacto social, de seu poder, de seus bens e de sua liberdade, convém-se que representa somente a parte de tudo aquilo cujo uso

---

que eles se conservam e prosperam? Seu número e população. Não procureis, pois, alhures esse indício tão discutido. Sendo todas as coisas iguais, o governo sob o qual, sem meios estranhos, sem naturalização, sem colônias, os cidadãos habitam e se multiplicam mais é infalivelmente o melhor; aquele sob o qual um povo diminui e desaparece é o pior. Calculadores, a tarefa agora é vossa: contai, medi, comparai.” Ibidem, p. 102 (Livro III, Capítulo IX).

<sup>274</sup> Idem, p. 38-39 (Livro II, Capítulo IV).

<sup>275</sup> “Numa palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo encerra em si alguma causa que os ordena de maneira particular e torna sua legislação apropriada unicamente a ele.” Idem, p. 64 (Livro II, Capítulo XI)

<sup>276</sup> Nesse sentido, elucidativa a passagem de Rousseau que aponta, ao apresentar projeto político para a Polônia, que são os interesses e as paixões do povo que o diferenciam dos demais Estados: “São as instituições nacionais que modelam o gênio, o caráter, os gostos e as maneiras de um povo; que lhe dão individualidade; que o inspiram com esse amor ardente da pátria, baseado em hábitos que não podem ser erradicados, e que faz com que os seus nacionais morram de tédio quando vivem entre outros povos, ainda que cercados por deleites que não têm no seu país. (...)

Hoje, o que quer que se diga, não há mais franceses, alemães, espanhóis, ou mesmo ingleses: há somente europeus. Todos têm os mesmos gostos, as mesmas paixões, os mesmos costumes, porque não foram modelados segundo linhas nacionais, por instituições peculiares a cada país. Em iguais circunstâncias todos farão o mesmo.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 230-231.

interessa à comunidade, mas é preciso convir também que só o soberano pode julgar desse interesse.

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado passam a ser um dever tão logo o soberano os solicite; mas o soberano, de sua parte, não pode onerar os súditos com nenhuma pena inútil à comunidade; não pode sequer desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos que sob a da natureza, nada se faz sem causa.<sup>277</sup>

Assim, considerando que o pacto original é constituído por regras imanentes a ele próprio, sendo os indivíduos integrantes do corpo político<sup>278</sup>, negar o interesse individual<sup>279</sup> seria o povo negar a si próprio, extinguindo-se, pois não configura um corpo natural cuja garantia de existência é imutável, mas consubstancia uma criação artificial mediante a integração indivisível de todos os membros. Nesse contexto, Rousseau afirma que o soberano não pode ter interesse em prejudicar os particulares<sup>280</sup>:

Ora, o soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário ao deles; conseqüentemente, o poder soberano não tem nenhuma necessidade de garantia em face dos súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros e veremos a seguir que não pode prejudicar ninguém em particular. O soberano, só pelo fato de sê-lo, é sempre tudo aquilo que deve ser.<sup>281</sup>

Ademais, de forma mais enfática é a posição de Rousseau ao responder à pergunta acerca da validade de o povo sacrificar um cidadão para o bem do país:

De fato, não é certo que o compromisso da nação a obriga a defender a segurança do menor dos seus membros com o mesmo interesse que tem pela segurança de todos os outros? O bem-estar de um único cidadão não é um problema comum, como o bem-

<sup>277</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 39 (Livro II, Capítulo IV).

<sup>278</sup> Desse modo, a co-originalidade da esfera pública e privada, representada pelos direitos de participação política e direitos individuais, apresentada por Habermas parece ressoar a ideia de Rousseau de corpo político deliberativo e de proteção de interesses individuais. Conferir: HABERMAS, Jürgen. Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia. Tradução: Paulo Astor Soethe. In: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

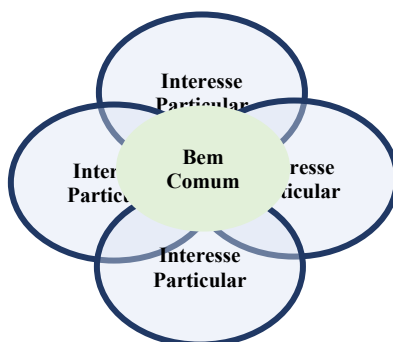
<sup>279</sup> Nesse sentir, o professor Waldron observa em Rousseau – ainda que entenda obscura e contraditória a sua filosofia – uma distinção à postura utilitarista, demonstrando que direitos não são cartadas para serem utilizados no debate democrático, mas sim considerações democráticas no âmbito da deliberação política. WALDRON, Jeremy. Rights and majorities: Rousseau revisited. In: CHAPMAN, John; WERTHEIMER, Alan (org.). **Majorities and Minorities: Nomos XXXII**. New York: NYU Press, 1990.

<sup>280</sup> A ambiguidade das palavras e a necessidade de averiguar o seu contexto é sempre premente na obra de Rousseau, ao afirmar que o soberano não tem “interesse contrário” se verifica no sentido de prejudicar. Paralelamente, em uma realidade social, o indivíduo pode visar que a vontade geral seja declarada em certo sentido e sua posição não prevalecer – como apontamos anteriormente na nota de rodapé 92, ainda que a norma do povo suscite a unanimidade, Rousseau não é leviano ao desconsiderar que o ideal provavelmente não se realizará, reconhecendo que necessário estabelecer mecanismos de votação. Contudo, a despeito de adotarmos em nossa sociedade contemporânea os termos “vencido” para aquela posição que não se fez realizar lei, Rousseau sugere que, nessa situação, o que ocorreu foi apenas o não prevalecimento da vontade particular, uma vez que quem declara a vontade geral é o sujeito coletivo (povo reunido na assembleia). Conferir: “Quando, pois, o parecer contrário ao meu prevalece, isto só prova que eu me enganei e que aquilo que eu imaginava ser a vontade geral não o era. Se meu parecer particular tivesse prevalecido, eu teria feito o que não desejava e então não teria sido livre.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 130 (Livro IV, Capítulo II).

<sup>281</sup> Ibidem, p. 24 (Livro I, Capítulo VII).

estar de todos? Pode-se dizer que é bom que um cidadão possa perecer em lugar de todos. Estou pronto a admirar essa afirmativa quando ela é feita por um patriota virtuoso, que movido pelo dever queira sacrificar-se voluntariamente pelo bem do país. Mas se devemos entender que é legal para o governo sacrificar um inocente pelo bem da multidão, considero essa regra a mais execrável já inventada pela tirania, a maior falsidade que pode ser proferida, a admissão mais perigosa, uma contradição direta com as leis fundamentais da sociedade.<sup>282</sup>

Do referido cenário, Rousseau pode afirmar que a vontade geral é sempre correta, pois, enquanto conceito da ordem do *dever ser*, o corpo político age apenas de acordo com a vontade geral que objetiva o bem comum. Por consequência, para que o povo efetive o seu “dever ser”, agindo apenas de acordo com a vontade geral, não pode decidir acerca de objetos individuais<sup>283</sup>. Nesse contexto, como aponta o professor Reis<sup>284</sup>, o interesse é qualificado como geral<sup>285</sup> porque decorre da intersecção comum<sup>286</sup> dos interesses particulares<sup>287,288</sup>.



<sup>282</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 20-21.

<sup>283</sup> “Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; de que deve partir de todos, para aplicar-se a todos; e de que perde sua retidão natural quando tende a algum objeto individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de equidade.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 40 (Livro II, Capítulo IV) (Grifos originais).

<sup>284</sup> REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010, p. 14.

<sup>285</sup> É certo que há uma miríade de outras interpretações em relação à natureza do elemento “geral” da vontade geral (assim como de vontade), por exemplo, que remete para virtudes não-egoísticas como sugere Riley, ou para uma razão pública como aduz Gaus. Entende-se que a pluralidade de interpretações é ínsita à característica da filosofia de Rousseau, notadamente um agir voltado para concretização que reconhece as condições concretas, de modo que adaptável à realidade que visa refletir. Sobre a proposta de Riley, conferir: RILEY, Patrick. Rousseau’s General Will. In: RILEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. No que se refere a Gaus, ver: GAUS, Gerald. Does democracy reveal the voice of the people? Four takes on Rousseau. In: **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 75, no. 2, p. 141-162, jun. 1997.

<sup>286</sup> Nesse sentir, vide nota de rodapé 8 do presente trabalho.

<sup>287</sup> Entende-se que a sugestão de Rawls é igualmente nesse sentido ao indicar que a vontade geral está presente em cada indivíduo, não sendo uma vontade transcendente ao povo. RAWLS, John. **Lectures on the history of political philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 224.

<sup>288</sup> Elaboração própria.

Paralelamente, um poderia questionar a adoção da referida ideia de intersecção comum ao bem-estar geral, em especial diante da possibilidade que o próprio Rousseau apresenta de um sujeito optar por desconsiderar o interesse comum<sup>289</sup>. No entanto, entende-se que a situação apenas confirma a natureza do interesse comum enquanto intersecção, pois, nesse caso, o poder soberano não pode subjugar o sujeito a agir em consonância ao bem-estar geral, mas apenas reconhecer que aquele deseja ser independente, uma vez que opta por desconsiderar aquilo que tem em comum com todo o corpo político:

O mesmo, porém, não ocorre com os súditos em relação ao soberano, por cujos compromissos, apesar do interesse comum, ninguém responderia se não encontrasse meios de assegurar-se de sua fidelidade.

(...)

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo - o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.<sup>290</sup>

Não obstante, ainda que mais bem delimitado, ainda não precisamos o conteúdo do bem-estar geral – pergunta que implica responder como acessar o referido e o identificar.

Para tanto, serão apresentadas duas propostas e, após, continuar-se-á pelo exame da obra de Rousseau, avaliando se não haveria outras possíveis interpretações no tocante ao acesso do conteúdo do bem-estar geral. A ideia, contudo, não é sugerir que a interpretação “correta” estaria no hiato que diferencia ambas ou que ausente outras interpretações relativas à filosofia de Rousseau, e sim contextualizar que a questão não é respondida de forma proposicional (ou isso, ou aquilo). Outrossim, devem ser reconhecidas as circunstâncias que envolvem o presente estudo – notadamente investiga o conceito de povo em Rousseau em um cenário que diante de sociedade plural e

---

<sup>289</sup> O que configura situação distinta daquele que viola a lei, neste caso se trata de um inimigo da nação para Rousseau. É certo que ambas as situações são semelhantes, mas há inequívoca diferença de extensão, um não considera a vontade geral, o outro no exercício de sua vontade opta por atacar as leis. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 44 (Livro II, Capítulo V)

<sup>290</sup> Ibidem, p. 24-25 (Livro I, Capítulo VII).

fraccionada<sup>291</sup> – e a natureza da filosofia política de Rousseau, cuja reflexão se dirige a realização de condições concretas, de modo que se busca se não haveria matizes a serem consideradas em relação a como acessar o bem-estar do povo.

#### 4.2. O BEM-ESTAR DO POVO.

Ao examinar o conceito de “vontade geral”, o professor Reis<sup>292</sup> sugere que haveria uma distinção na filosofia política de Rousseau da vontade geral enquanto o padrão que se refere ao interesse geral do corpo político e da vontade geral como decisão (o processo deliberativo). Nesse sentido, a primeira consubstanciaria o bem comum, já a segunda seria a decisão adotada pelo soberano e sobre a forma da lei<sup>293</sup>.

Desse modo, o processo deliberativo não envolveria a constituição do bem comum – este seria um dado prévio –, mas a aplicação deste bem comum no caso particular<sup>294</sup>.<sup>295</sup> Noutro plano, o bem comum (vontade-geral-padrão) seria tornado visível pelo papel do legislador, figura de natureza extraordinária que possui o papel de externalizar e dar condições para que o bem-comum esteja presente na sociedade, notadamente pela educação, festivais, dentre outras manifestações sociais que promovem e reforçam o amor à pátria<sup>296</sup>.

Em sentido distinto, os professores Grofman e Feld sugerem<sup>297</sup> que a filosofia política de Rousseau, quando lida a partir do teorema do júri de Condorcet<sup>298</sup>, apresentaria

---

<sup>291</sup> Utiliza-se fraccionada como termo de sentido distinto à pluralidade, uma vez que não necessariamente um corpo político plural está impedido de agir de acordo com a vontade geral. Nesse sentido, é o exemplo que Rousseau nos apresenta da Roma republicana, no Livro IV do Contrato Social.

<sup>292</sup> REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010, p. 17.

<sup>293</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>294</sup> Idem, p. 30.

<sup>295</sup> Nesse sentido, a posição é semelhante à de Gaus – ainda que haja distinções relevantes nas premissas de ambos, notadamente o professor Reis rejeita a ideia de a vontade geral ser a agregação de preferências individuais – que aponta que a deliberação é uma representação da vontade geral quando os indivíduos atuam de acordo com a razão pública, isto é, justificada para o bem comum. GAUS, Gerald. Does democracy reveal the voice of the people? Four takes on Rousseau. In: **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 75, no. 2, p. 141-162, jun. 1997, p. 161-162.

<sup>296</sup> REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010, p. 28-29.

<sup>297</sup> GROFMAN, Bernard; FELD, Scott L. Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective. In: **The American Political Science Review**, vol. 82, no. 2, p. 567-576, jun. 1988.

<sup>298</sup> Em síntese, o teorema de Condorcet sugere que se a probabilidade de os membros do grupo, individualmente considerados, de adotar uma decisão correta é superior a 50% (cinquenta por cento), então quanto maior a quantidade de votos, maior a probabilidade de a decisão do grupo ser correta em comparação aos respectivos sujeitos. CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat. Essay on the Application of Mathematics to the Theory of Decision-Making. In: BAKER, Keith Michael (ed.). **Selected Writings**. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1976.



que o processo de votação configura uma forma de identificar e implementar o bem-estar geral.<sup>299</sup> Outrossim, ao descreverem a referida identificação do bem-estar, os professores apontam que seria um processo em que o bem comum não seria conhecido caso não houvesse o processo de votação, de modo que o processo igualmente tem natureza constitutiva frente ao bem-estar geral. Desse modo, a votação não só aplicaria o bem-estar do povo, mas igualmente seria o mecanismo para que tornasse acessível.

Não obstante, algumas dúvidas surgem em relação às referidas proposições, não restando claro, a nosso ver, que a própria prática deliberativa não integra igualmente o bem-estar geral, e não apenas o momento de exteriorização da opinião dos indivíduos:

- Se a deliberação não fosse um elemento necessário para a constituição do bem comum – sendo apenas um dado prévio àquela – qual é o sentido de os sujeitos se fazerem presentes em assembleia? Não seria mais prudente se os indivíduos encaminhassem os votos cerrados para determinado magistrado ou certa instituição que então divulgaria a vontade geral da nação<sup>300</sup>?
- Do mesmo modo, não seria mais adequado que o povo legislasse mediante aclamação a partir de uma lei apresentada por um magistrado<sup>301</sup>?
- Como poderia a constituição do corpo político conduzir em homens virtuosos se o processo de decisão política é apenas um resultado da educação cívica e outras relações imediatas e mediatas entre os membros do povo?

---

<sup>299</sup> Há, contudo, inconsistências históricas nas assertivas dos professores, em especial a assertiva de que possível a influência de Condorcet sobre Rousseau, como apontado pelo professor Estlund. Conferir: ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. *Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited*. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989. Noutro plano, Grofman e Feld não exploram em que sentido seria possível compatibilizar o pensamento de Rousseau – que, ao que podemos inferir, não admite verdades sociais imutáveis – com o pressuposto de Condorcet de que haveria verdades atemporais no âmbito das ciências sociais. Sobre a posição de Condorcet, conferir: CONDORCET, Jean-Antônio-Nicolas de Caritat (Marquis). *Dos Futuros Progressos do Espírito Humano*. In: CONDORCET, Jean-Antônio-Nicolas de Caritat (Marquis). **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

<sup>300</sup> Trata-se de questão apresentada por Waldron que, a despeito de apontar que considera Rousseau contraditório, argumenta que o genebrino considerava como positivo o processo deliberativo, até porque, caso contrário, seria mais adequado ter suscitado que o poder soberano se fizesse realizar por uma pesquisa de porta em porta, sem qualquer deliberação do povo. ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. *Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited*. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989, p. 1326.

<sup>301</sup> Não necessariamente com características equivalentes ao “legislador” de Rousseau – a figura quase mítica que consegue conhecer o bem comum e prescrever um código de conduta à nação – mas um estudioso (podendo ser um grupo) do povo e de seu correspondente bem-estar geral.

A começar, adequado iniciar com aquilo que há de comum, notadamente ambas as propostas apresentadas reconhecem que no ato de soberania, que configura em transformar a vontade geral em lei, há a exteriorização do bem-estar comum<sup>302</sup>. Noutro plano, as duas leituras se diferenciam no tocante à extensão do papel do ato de decisão política, uma apresentando natureza meramente declaratória enquanto a outra igualmente constitutiva – mas com foco no resultado do ato, e não na própria prática deliberativa.

Não obstante, ao examinarmos a filosofia política de Rousseau, entende-se que o processo de deliberação tem natureza constitutiva do bem-estar do corpo político, uma vez que consubstancia o processo no qual a vontade do sujeito coletivo se realiza<sup>303</sup>. Outrossim, o processo não é apenas declaratório, mas se a vontade é geral, e, assim, não direcionada para ações particulares, então igualmente estabelece *em ato* o conteúdo de sua vontade. Nesse sentido, vejamos a passagem que Rousseau aponta pela possibilidade de a lei estabelecer privilégios – e até mesmo o governo monárquico –, assim como ressalta configurar a concretização da vontade do soberano:

Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode concedê-los nomeadamente a ninguém. Pode criar diversas classes de cidadãos, e até especificar as qualidades que darão direito a essas classes, porém não pode nomear os que nela serão admitidos. Pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real; numa palavra, toda função que se refere a um objeto individual não está no âmbito do poder legislativo.

Partindo dessa idéia, vê-se com clareza que já não é preciso perguntar a quem compete fazer as leis, visto serem atos da vontade geral, nem se o Príncipe está acima da lei, visto ser membro do Estado, nem se a lei pode ser injusta, porquanto ninguém é injusto

---

<sup>302</sup> Nesse sentir, conferir: “Qualquer que seja a via pela qual se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece tal igualdade entre os cidadãos que todos eles se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que o soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que a compõem. Que é, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: Convenção legítima porque tem como base o contrato social, equitativa porque comum a todos, útil porque não pode ter outro objeto senão o bem geral, e sólida porque tem por garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas apenas a sua própria vontade; e perguntar até onde se estendem os respectivos direitos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um com todos e todos com cada um” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 41-42 (Livro II, Capítulo IV)

<sup>303</sup> O aspecto volitivo tem posição central na filosofia de Rousseau, por exemplo, ao propor um projeto político para a Córsega, aduz que o governo deve sempre manter o povo aspirando algo para que não se torne um sujeito inativo. Do mesmo modo, entende-se necessária o contínuo processo deliberativo, em que o povo perceba que possível a sua preservação enquanto soberano e fazer realizar a sua vontade (geral). Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 219.

para consigo mesmo, nem como se é livre e ao mesmo tempo submisso às leis, já que estas são meras expressões de nossa vontade.<sup>304</sup>

Assim, entende-se que é o caso de sugerir tênue distinção à posição do professor Reis, notadamente que a adequação promovida pelo processo deliberativo às condições necessárias para atingir o bem-estar geral não resulta em ação declaratória, apenas, mas igualmente tem natureza constitutiva. Analogamente, trata-se de discussão semelhante ao papel do juiz na teoria de Montesquieu, se a atividade judicial configura uma postura declaratória (*bouche de la loi*) ou se Montesquieu, ao suscitar que o magistrado deve acessar o texto da lei e não a sua opinião, reconhece que há atividade constitutiva, isto é, criação de uma norma concreta que apresenta a vontade da lei<sup>305</sup>.

Ao reconhecer que a deliberação assemblear é igualmente constitutiva do bem-estar do povo – ainda que enquanto *interesse geral em ato* –, chama-se a atenção para a natureza virtuosa da prática deliberativa que, além de ser uma conduta que preserva o poder soberano, igualmente produz um resultado virtuoso – notadamente a *lei*.

Desse modo, a sugestão é que a deliberação integra o bem-estar geral de maneira dual, em que ambas as faces da natureza da deliberação estão implicadas entre si, notadamente enquanto (i) conservação comum, e (ii) bem-estar geral. Assim, a prática deliberativa integra o que Rousseau aponta como a “quarta espécie de lei”, isto é, a que está gravada nos corações dos indivíduos, e não na pedra<sup>306</sup>.

A primeira face da prática deliberativa<sup>307</sup> se volta especialmente para o aspecto do bem-estar geral vinculado à preservação do soberano. Contudo, a evidência de que a prática deliberativa integra as ações que visam conservá-lo por si demanda

---

<sup>304</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 47 (Livro II, Capítulo VI)

<sup>305</sup> Conferir: “But though tribunals should not be fixed, judgments should be fixed to such a degree that they are never anything but a precise text of the law. If judgments were the individual opinion of a judge, one would live in this society without knowing precisely what engagements one has contracted.” MONTESQUIEU, Charles de Secondat (baron de). **The spirit of the laws**. Tradução: Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 158.

<sup>306</sup> “A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que ganha todos os dias novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião, parte desconhecida de nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as demais; parte de que o grande legislador se ocupa em segredo, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não passam do cimbre da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascer, formam enfim a chave inabalável.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 66 (Livro II, Capítulo XII).

<sup>307</sup> Prática deliberativa no sentido de deliberação assemblear, que pode resultar em aprovação de uma lei ou na rejeição de que se faz necessário à vontade geral ser traduzida em lei.

reconhecer que configura igualmente atividade constitutiva (substantivamente) do conteúdo do bem-estar do povo.

Assim, a segunda face da prática deliberativa envolve o seu aspecto substantivo, em que o bem comum não é apenas um pressuposto no processo de decisão, mas ele é igualmente constituído no processo deliberativo.

Noutro plano, poder-se-ia rejeitar a posição do referido aspecto substantivo ao sugerir que a realização da vontade geral em lei e a correlata constituição do bem-estar geral são tão diferentes quanto a vontade do soberano e o ato do governo que executa esta vontade<sup>308</sup>. Isto é, do mesmo modo que a execução da lei envolve o exercício da causa física da ação<sup>309</sup> e não se confunde com a vontade geral, sendo o poder que a concretiza; a edição da lei mediante a vontade geral é apenas a aplicação de um bem comum já estabelecido. No entanto, a constituição do bem-estar geral igualmente pelo processo deliberativo decorre da natureza do sujeito moral, ou seja, é um sujeito livre cujo interesse é apenas fruto de sua vontade.

Em outras palavras, o processo deliberativo é, ele próprio, construtivo do bem comum diante da relação entre interesse, liberdade e vontade. Da interrelação entre os referidos, consegue-se perceber por que Rousseau suscita que quanto maior o povo<sup>310</sup>, menor a liberdade de cada indivíduo<sup>311</sup>, pois diminui a participação de sua vontade enquanto interesse que se intersecciona com os demais. Portanto, o interesse se faz sentir

---

<sup>308</sup> “Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la, uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, e outra física, ou seja, o poder que a executa. (...) O corpo político tem os mesmo (sic) móveis; nele se distinguem a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela sob o nome de *poder executivo*” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 71 (Livro III, Capítulo I).

<sup>309</sup> O referido cenário que justifica a constituição de um governo para integrar a sociedade política. No caso é uma resposta para que a vontade livre do corpo político possa agir, mas com a garantia que o povo não se voltará ao particular, imiscuindo-se em interesses não-gerais e, assim, resultando em sua própria falência.

<sup>310</sup> “Se o povo se compõe de cem mil homens, o estado dos súditos não muda, e cada qual suporta igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência em sua redação. Então, permanecendo o súdito sempre um, a relação do soberano aumenta em razão do número dos cidadãos. Segue-se que, quanto mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 74 (Livro III, Capítulo I).

<sup>311</sup> E, por consequência, as necessidades de garantias institucionais mais fortes para que o governo não abuse de sua autoridade, uma vez que mais difuso o poder soberano. Conferir: “Por outro lado, como o crescimento do Estado oferece aos depositários da autoridade pública maior número de tentações e meios para abusar de seu poder, de mais força precisa o governo para conter o povo e mais força requer o soberano, por sua vez, para conter o governo. Não falo aqui de uma força absoluta, mas da força relativa das diversas partes do Estado.” Ibidem, p. 74 (Livro III, Capítulo I).

na vontade, de modo que o exercício da vontade geral constitui esse interesse – o qual antes era apenas uma possibilidade de representar a intersecção<sup>312</sup>.

Ao tratar do legislador – essa figura por vezes criticada na filosofia de Rousseau<sup>313</sup> – a natureza constitutiva da realização da vontade geral para o bem-estar do povo se faz mais evidente. Ora, em qual contexto surge a figura do legislador? Trata-se de uma solução para o povo que não consegue reconhecer o seu bem comum e, assim, realizar a sua efetiva vontade geral:

O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer com que veja os objetos tais como são, as vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares veem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades a razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes publicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador.<sup>314</sup>

Nesse cenário, se, dentre as funções do legislador<sup>315</sup>, está o papel de prescrever a redação das leis que tem o condão de transformar o indivíduo, voltando-se

---

<sup>312</sup> É certo que ao apresentar considerações à Polônia, Rousseau examina uma realidade específica, contudo o que pretende chamar atenção é a importância para o filósofo do momento de decisão na definição do bem comum – conferir: “Ora, a lei expressa a vontade geral, sendo o resultado da combinação de todos os interesses particulares, devidamente equilibrados. Mas se alguns desses interesses, representados por determinada instituição, tiverem um peso excessivo, romperiam o equilíbrio desejável do ponto de vista da coletividade. Cada indivíduo deve ter o seu voto, e nenhuma entidade deve ter mais do que o seu. Assim, se o Senado tiver um peso excessivo na Dieta, os interesses que representa seriam preponderantes.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 256.

<sup>313</sup> A professora Smilova sugere leitura em que se adote garantias externas ao pacto original, notadamente direitos individuais na forma de uma constituição escrita, para que o projeto de Rousseau não seja perdido pela instituição de um legislador com poderes e conhecimentos de deuses. SMILOVA, Ruzha. The General Will Constitution: Rousseau as a Constitutionalist. In: GALLIGAN, Denis J. (org.). **Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham**. New York: Oxford University Press, 2015, p. 288-289. O professor Waldron, por sua vez, afirma o legislador em Rousseau configura uma solução “deus ex machina” que inclusive elimina o povo enquanto efetivo poder legislativo. ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989, p. 1325.

<sup>314</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 48-49 (Livro II, Capítulo VI)

<sup>315</sup> Um aspecto interessante do legislador na filosofia política de Rousseau, é o fato de que consubstancia no exposto reconhecimento de que possível adotar mecanismos institucionais para estimular o povo se transformar em efetivo soberano. Isso sugere que não existiriam regras intransponíveis, mas adaptações justificadas ou não no âmbito da tarefa de promover a liberdade dos sujeitos no corpo político.

para o amor à pátria<sup>316</sup>, sendo necessário a efetiva realização da vontade geral enquanto decisão política para que haja a transformação<sup>317</sup>, é igualmente correto que o processo legiferante seja, ele próprio, constitutivo do bem-estar geral.

Outrossim, ao apontar que, para o povo atuar com base na vontade geral, deve o efeito da atuação da vontade geral preceder a sua causa<sup>318</sup>, entende-se que Rousseau aponta para a construção do bem comum em que o povo vai se conhecendo enquanto corpo indivisível pelo processo deliberativo, que ratifica a obra do legislador – cuja função só há diante de o povo não ser capaz de, por si só, compreender seu bem-estar geral. Dessa forma, observa-se a dupla função da prática deliberativa, uma vez que o povo se reconhece enquanto soberano – de modo que se opõe a desmandos do governo – e igualmente configura uma atividade que realiza a vontade geral.

Não obstante, ao afirmar que o processo deliberativo tem papel na constituição do bem-estar do povo não se quer sugerir que consubstancia condição suficiente para que haja o bem comum<sup>319</sup>. Paralelamente, Rousseau é enfático ao reiterar o papel dos diversos (para não dizer infinitos) vínculos imediatos e mediatos<sup>320</sup> dos cidadãos entre si na constituição do bem-estar geral, de modo que devem ser considerados na realização da vontade geral em lei<sup>321</sup>.

Outrossim, a característica dual da deliberação e a sua participação constitutiva no bem-estar geral fica mais clara quando observamos que o povo configura

---

<sup>316</sup> “Na origem das sociedades, diz Montesquieu, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e em seguida é a instituição que forma os chefes das repúblicas.

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Deve, numa palavra, arrebatado ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 50 (Livro II, Capítulo VII)

<sup>317</sup> “Aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter nenhum direito legislativo, e nem o próprio povo pode, quando o quiser, despojar-se desse direito intransferível porque, segundo o pacto fundamental, somente a vontade geral obriga os particulares, e só se pode assegurar que uma vontade particular está de acordo com a vontade geral depois de submetê-la aos sufrágios livres do povo. Já disse isso, mas não é inútil repeti-lo.” Ibidem, p. 51-52 (Livro II, Capítulo VII)

<sup>318</sup> Idem, p. 52 (Livro II, Capítulo VII).

<sup>319</sup> Isto é, o bem-estar do povo em oposição a existir apenas interesses particulares que visam ser generalizados.

<sup>320</sup> Dentre esses vínculos, Rousseau deposita bastante influência da natureza do povo a partir de sua relação com o território, podendo-se inclusive suscitar certo determinismo da parte de Rousseau. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 97 (Livro III, Capítulo VIII).

<sup>321</sup> Ou seja, é necessário que o processo deliberativo considere os costumes – um desses importantes vínculos imediatos e mediatos de vinculação do povo – na produção da lei. Ibidem, p. 57-58 (Livro II, Capítulo IX).

um sujeito moral coletivo. Nesse sentido, ao tratar da vida do corpo político (nascimento e sua morte), Rousseau indica que a prática deliberativa preserva o corpo político e, também, é necessária para constituir o seu bem-estar:

O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um e outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e apropriada para conservá-los mais ou menos longamente. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens o prolongamento de suas vidas, mas deles depende prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir. O Estado mais bem constituído, porém, terá maior duração que o outro, se nenhum acidente imprevisto determinar sua perda antes do tempo. O princípio da vida política repousa na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro, que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um indivíduo toma-se imbecil e vive, mas, tão logo o coração deixa de funcionar, o animal morre. Não é pelas leis que o Estado subsiste, mas em virtude do poder legislativo. A lei de ontem não obriga o dia de hoje, porém o consentimento tácito é presumido do silêncio, e supõe-se que o soberano confirma incessantemente as leis que não ab-roga, podendo fazê-lo. Tudo quanto declarou querer uma vez, ele o quer sempre, a menos que o revogue.<sup>322</sup>

Ou seja, não se trata de apenas reconhecer na prática deliberativa uma preservação do soberano, no sentido de que pode reiterar ao governo que o povo configura o efetivo detentor do poder e sujeito que elabora as leis<sup>323, 324</sup>. Noutro plano, trata-se de observar na prática deliberativa uma natureza singular, em que há uma conduta virtuosa que igualmente produz resultados virtuosos. Isto é, a deliberação é a preservação do bem-estar e igualmente constituição desse bem-estar por meio de sua atividade.

Inclusive, Rousseau é enfático em afirmar que o povo deve se reunir em assembleias, deliberando acerca de seu interesse geral<sup>325</sup>:

<sup>322</sup> Idem, p. 107-108 (Livro III, Capítulo IX)

<sup>323</sup> “Desse modo, muita razão assiste aos que pretendem que o ato pelo qual um povo se submete a chefes não é um contrato. Isto não é, absolutamente, senão uma comissão, um emprego no qual, como simples oficiais do soberano, eles exercem em seu nome o poder de que os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver, sendo a alienação de tal direito incompatível com a natureza do corpo social e contrária à finalidade da associação.” Idem, p. 72 (Livro III, Capítulo I).

<sup>324</sup> No mesmo sentir: “A abertura dessas assembleias, cujo único objetivo é manter o tratado social, sempre deve ser feita por duas proposições que nunca possam ser suprimidas e que passem separadamente pelos sufrágios.

A primeira é: *Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo*; e a segunda: *Se apraz ao povo deixar a administração aos que dela se acham atualmente incumbidos*.” Idem, p. 121 (Livro III, Capítulo XVIII) (Grifos originais).

<sup>325</sup> Ademais, a Oitava Carta das *Cartas escritas da montanha* reitera a importância das assembleias populares no sentido de traduzir em uma prática política, ainda que sejam para apresentar oposições às leis ou questionamentos de violação às referidas. Conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006, p. 382-387.

Não basta que o povo reunido em assembléia tenha uma vez fixado a constituição do Estado, sancionando um corpo de leis; não basta que tenha estabelecido um governo perpétuo ou provido, de uma vez por todas, a eleição dos magistrados.<sup>326</sup>

A par do exposto, poder-se-ia sugerir que a posição aqui defendida acerca do papel da deliberação na definição do bem-estar do povo é afastada pela passagem em que Rousseau sugere que a vontade geral se faz presente quando ausente discussão e comunicação entre os cidadãos<sup>327</sup>:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se, então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas tantos quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, por fim, quando uma dessas associações é tão grande que sobrepuja todas as demais, já não se tem por resultado uma soma de pequenas diferenças, senão uma diferença única; então, já não há vontade geral, e a opinião vencedora não passa de uma opinião particular.

No entanto, entende-se que a passagem pode ser compreendida em outro sentido quando consideramos a natureza do povo enquanto sujeito moral. O bem-estar do sujeito não configura apenas um dado em que acessa para expressar a sua vontade, mas o ato de agir – enquanto sujeito livre – constitui aquilo que pode ser visado em efetiva vontade. Façamos o paralelo com um corpo moral individual, que igualmente visa a preservação e seu bem. É certo que mesmo que esteja bem consigo mesmo, com saúde e temperança, apenas com o momento efetivo de exercer sua vontade que o bem que o sujeito visa resta definido. Ou seja, é certo que há condições para que o bem-estar esteja presente enquanto potência no sujeito moral, mas o momento de exercício de vontade que efetivamente estabelece aquilo que existia apenas em potência, de modo que é igualmente necessário para que definido o que constitui o bem-estar do sujeito. Em outras palavras, o bem comum não é apenas um dado prévio que o povo adota para fazer sua vontade (geral) se tornar lei, mas configura elemento que é efetivamente definido no processo

<sup>326</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 109 (Livro III, Capítulo XII).

<sup>327</sup> Observa-se um ponto de contato na interpretação do professor Reis e dos professores Grofman e Feld nessa passagem, em que entendem representar uma condição de independência dos sujeitos no âmbito da deliberação, em que deve representar mais uma consulta individual que uma discussão pública. REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010, p. 23. GROFMAN, Bernard; FELD, Scott L. Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective. In: **The American Political Science Review**, vol. 82, no. 2, p. 567-576, jun. 1988, p. 569. Ademais, igualmente no mesmo sentido de que se trata de uma condição de independência, encontra-se a posição da professora Oprea, conferir: OPREA, Alexandra. Pluralism and the General Will: The Roman and Spartan Models in Rousseau's *Social Contract*. In: **The Review of Politics**, n. 81, p. 573-596, 2019, p. 579.



deliberativo. Isso porque, mesmo que o corpo esteja saudável, tendo clareza naquilo que visa, ainda assim é necessário o momento de deliberação e decisão para que decida o que é o seu bem-estar, mesmo que os debates não se façam presentes:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido. A paz, a união e a igualdade são inimigas das sutilezas políticas.

(...)

Um Estado assim governado precisa de pouquíssimas leis e, à medida que se faz necessário promulgar outras novas, tal necessidade é reconhecida universalmente. O primeiro a propô-las não faz senão dizer o que todos já sentiram, e não cabem nem discussões nem eloqüência para converter em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os demais o farão como ele.<sup>328</sup>

Assim, entende-se que a não-comunicação, como sugere o professor Estlund<sup>329</sup>, não configura uma regra de procedimento ou condição para que os sujeitos deliberem de forma independente entre si, mas antes configura uma consequência daquele sujeito moral coletivo que se encontra em saúde perfeita e totalmente consciente, não precisando discutir sobre os seus interesses<sup>330</sup> – o que é distinto de afirmar que o processo deliberativo não é, ele próprio, integrante do bem-estar geral.

Nesse sentido, a deliberação permite que o povo não se isole em relação ao destino do Estado, observando que a sua presença e participação na assembleia é necessária para o bem-estar geral – postura que Rousseau aponta como necessária para existir o amor à pátria:

Assim, um governo prudente e bem intencionado, cuidando incessantemente de manter ou restaurar no povo o patriotismo e a moralidade, opõe-se previamente aos males que cedo ou tarde resultam da indiferença dos cidadãos com relação ao destino da república, mantendo dentro de estreitos limites os interesses pessoais, pois estes de

<sup>328</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 125-126 (Livro IV, Capítulo I).

<sup>329</sup> ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989, p. 1320.

<sup>330</sup> Reforçando a referida posição, é ver: “Quanto maior a harmonia reinante nas assembléias, isto é, quanto mais as opiniões aproximam-se da unanimidade, tanto mais prevalece a vontade geral; porém os debates intermináveis, as dissensões e o tumulto anunciam o predomínio dos interesses particulares e o declínio do Estado.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 128 (Livro IV, Capítulo II). No mesmo sentir, conferir: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 268.

tal forma isolam o indivíduo que o Estado fica enfraquecido no seu poder, nada podendo esperar da sua boa vontade.<sup>331</sup>

Outrossim, o projeto de Rousseau não é apresentar uma estrutura institucional para o Estado ser legítimo, mas sim, a partir do seu conceito de sujeito, igualmente propor o povo enquanto *dever ser*, em que deve agir de forma ativa devendo-se adaptar para as condições concretas:

Neste caso, os indivíduos realmente sábios seguem a linha do que é expediente, e dão ao governo Ulna forma que se ajuste à nação. No entanto, há algo bem melhor que pode ser feito; a saber, dar à nação uma forma que se ajuste ao governo. No primeiro caso, a oportunidade desaparece à medida que o governo declina enquanto a nação permanece inalterada. No segundo, tudo muda ao mesmo tempo; permanecendo estável, a nação apoia o governo ao levá-lo consigo, e faz com que decline quando ela própria declina. Os dois mantêm sempre a sua adequação recíproca.<sup>332</sup>

Do exposto, sugere-se que a deliberação integra o bem-estar geral, sendo elemento necessário para a sua constituição. A deliberação não pode ser reduzida a apenas ao ato de votação, mas configura desde o encontro dos cidadãos em assembleia, perpassando pelas diferentes regras que envolvem a respectiva convenção e pelas possíveis discussões, até a decisão final<sup>333</sup>.

É certo que se trata de distinção sutil com as posições apresentadas acerca do papel do processo deliberativo em Rousseau, não obstante, a nosso ver, ao reconhecer que a deliberação assemblear é igualmente constitutiva do bem-estar do povo, chama-se a atenção para o aspecto ativo do soberano na filosofia política de Rousseau na construção do seu bem-estar, que pode auxiliar-nos em apresentar respostas às sociedades contemporâneas. Nesse sentido, vejamos a resposta de Rousseau para Estados com vasto território:

Todavia, se não podemos reduzir o Estado aos justos limites, resta ainda um recurso: o de não admitir uma capital, fazendo sediar o governo alternadamente em cada cidade e aí reunir, também de modo alternado, os Estados do país.

<sup>331</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 25.

<sup>332</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 179-180.

<sup>333</sup> Nesse sentido, inclusive, é a indicação apresentada por Rousseau ao examinar a evolução da linguagem e sua relação com a deliberação pública, que ilustra que a posição do filósofo não é avessa a deliberação assemblear voltada à busca do bem comum – que inclusive pressupõe gestos, e não apenas falas dos integrantes – mas sim contra debates que visam o convencimento. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 331-332

Povoi igualmente o território, estendei por toda parte os mesmos direitos, levai a todos os lugares a abundância e a vida - assim o Estado se tomará ao mesmo tempo o mais forte e o mais bem governado possível.<sup>334</sup>

Nessa passagem, observamos como a deliberação<sup>335</sup>, processo que congrega os concidadãos para realizar a sua vontade, é importante para que seja constituído o bem-estar geral. Novamente, reforça que se fosse apenas um processo declaratório<sup>336</sup>, em que o procedimento deliberativo enquanto atividade não igualmente constituísse o bem-estar geral, não haveria necessidade de sempre forçar que o povo se fizesse presente. Isto é, se procurasse a declaração de um dado prévio e a independência dos sujeitos, então mais adequada a ausência de transferência de sede das assembleias populares e envio dos votos secretamente ao governo que declarará a vontade do povo ou mesmo pela simples aclamação popular<sup>337</sup>. Contudo, Rousseau suscita uma postura ativa dos cidadãos<sup>338</sup>, assentando na deliberação processo necessário para o bem-estar geral, como é possível inferir de sua crítica a ausência do processo deliberativo, isto é, quando não há a possibilidade de os cidadãos traçarem vicissitudes e escolher caminhos, mas apenas rejeitar ou aceitar determinada proposta:

No outro extremo do círculo a unanimidade retorna: é quando os cidadãos, tombados na servidão, já não têm nem liberdade nem vontade. Então o medo e a adulação mudam os sufrágios em aclamações; já não se delibera – adora-se ou amaldiçoa-se.<sup>339</sup>

<sup>334</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 111 (Livro III, Capítulo XIII).

<sup>335</sup> Relevante chamar atenção para o contexto em que utilizada a palavra “deliberação” no presente estudo, notadamente não se refere a simples discussão pública, mas o processo deliberativo voltado para uma decisão política do povo, pois a manutenção da soberania no povo demanda que seja efetivamente exercida, como Rousseau nos aponta ao final das *Cartas escritas da montanha*. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006, p. 448-449.

<sup>336</sup> Veja que não se rejeita que seja igualmente declaratório, até porque o agir do povo é normativo e a constituição de uma norma em um sistema normativo já pressupõe a declaração da norma que lhe é superior. Sobre o aspecto declaratório da deliberação: “Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhe pergunta não é precisamente se aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se ela está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada qual, dando seu sufrágio, dá seu parecer, e do cálculo dos votos extrai-se a declaração da vontade geral.” Ibidem, p. 130 (Livro IV, Capítulo II).

<sup>337</sup> Não que a aclamação popular nunca tenha existência, pelo contrário, o que se aduz é que não configura mecanismo adequado para a deliberação legislativa, mas para Rousseau pode ser adotada em outras situações como, por exemplo, na premiação em jogos – é ver: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 239.

<sup>338</sup> Nesse sentido, Rousseau critica o teatro por promover uma postura passiva dos sujeitos, em que aguardam o desenvolver sentados e apáticos. Noutra plano, sugere que se deve deixar o povo livre para ocupar os espaços públicos, em que não se estabelece uma forma predefinida de quais serão os espectadores ou atores, mas os sujeitos irão desenvolver o próprio entretenimento de forma ativa. ROUSSEAU, Jean Jacques. **The letter to M. D’Alembert on the theatre**. Tradução: Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968, p. 125-127.

<sup>339</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 111 (Livro III, Capítulo XIII).

Desse modo, o que se quer sugerir é que – a par de procurar na educação e em diversas outras atividades a construção de vínculo cívico da sociedade, que configuram condições necessárias para o bem-estar geral –, o processo deliberativo é igualmente necessário para que haja a efetiva construção do conceito de bem-estar geral, que consubstancia o elemento distintivo para identificar um povo. Nesse sentido, ao tratar do papel do tribunal da censura e da religião civil, Rousseau aponta que as leis, o resultado do processo deliberativo, instanciam o bem comum, tanto que são o objeto de proteção daquelas instituições:

Decorre daí que a censura pode ser útil para conservar os costumes, não, porém, para restabelecê-los. Instituí censores durante a vigência das leis, finda a qual instaura-se o desespero. Nada de legítimo terá força quando as leis deixarem de tê-la.<sup>340</sup>

Há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis.<sup>341</sup>

Portanto, o bem-estar geral tanto se encontra presumido na atividade deliberativa quanto é construído pela deliberação:

As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Conquanto a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer; quando a legislação se debilita, os costumes degeneram, mas então o julgamento dos censores não fará o que a força das leis não tiver feito.<sup>342</sup>

Outrossim, ao sugerir como deveria ser a legislação na Polônia, Rousseau aponta que as leis integram o conteúdo do bem-estar geral, de modo que representam o interesse comum – até porque decorrentes da vontade do povo:

Espero que leia sobre o seu país logo que aprender a ler; e que aos dez anos esteja familiarizado com todos os seus produtos; aos doze, com todas as suas províncias, estradas e cidades; aos quinze deve conhecer toda a sua história; aos dezesseis, todas as suas leis.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Ibidem, p. 153 (Livro IV, Capítulo VII).

<sup>341</sup> Idem, p. 164-165 (Livro IV, Capítulo VIII).

<sup>342</sup> Idem, p. 153 (Livro IV, Capítulo VII).

<sup>343</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 237.

Ao reconhecer na prática deliberativa a integração dual ao bem-estar geral, apresenta-se que o povo, concretamente considerado, pode ser reconstruído. Contudo, é igualmente certo que a simples prática assemblear dos cidadãos não têm o condão, no bojo da filosofia política de Rousseau e de seu conceito de povo, de apresentar condição suficiente para que constituído o bem comum do corpo político, uma vez que o bem-estar depende dos costumes, da educação pública, dentre outros vínculos que suscitam o amor à pátria<sup>344</sup>.

Desse modo, procurou-se aferir, ao precisar o conceito filosófico de povo, se os elementos que o integram – em específico o bem-estar geral que configura categoria decisiva para distinguir os povos entre si – podem auxiliar na reflexão filosófica de nossa sociedade atual. Com isso, porém, não se suscita que qualquer posição a partir da filosofia de Rousseau é cabível; disso não se trata. O que se sugere é que, ao avaliar problemas concretos, pode-se apresentar soluções distintas com fulcro em Rousseau, as quais podem se distinguir de outras interpretações da filosofia do genebrino, especialmente se consideradas de forma abstrata, ainda que sejam igualmente adequadas ao estarem coerentemente apresentadas com a obra do filósofo.

Nesse contexto, a proposta é similar àquela apresentada por Rousseau acerca do estabelecimento de um corpo de leis a um povo. Como indica o genebrino, a partir da conceituação do sujeito e do povo, os princípios últimos do Estado<sup>345</sup> configuram a liberdade e a igualdade<sup>346</sup>, porém a realização dos referidos deve-se dar a partir das circunstâncias particulares que envolvem o respectivo povo<sup>347</sup>. Ora, é certo que haverá diferenças significativas dos conteúdos dos princípios da liberdade e da igualdade na realização adequada ao corpo político concreto, mas igualmente correto que a diferença

---

<sup>344</sup> Como elucida Rousseau ao tratar do projeto político para a Polônia: “Portanto, como é possível mobilizar o coração dos homens, para fazê-los amar a pátria e suas leis? Terei coragem de dizer? Com jogos infantis; com instituições que ao observador superficial parecem tolas e frívolas, mas que formam hábitos e compromissos invencíveis. Se esta minha afirmação soa como uma extravagância, sou pelo menos sincero, e admito que a meus olhos tal loucura se apresenta como perfeitamente racional.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 226.

<sup>345</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 62 (Livro II, Capítulo IX).

<sup>346</sup> Como Rousseau aponta, a igualdade é necessária para que haja liberdade, o que indica, a nosso ver, que para haver vontade livre, o sujeito precisa de condições materiais, sob pena de não subsistir o povo enquanto corpo indivisível de indivíduos efetivamente livres. Conferir: “enfim, pouco ou nenhum luxo, pois ou o luxo é o efeito das riquezas ou as toma necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, outro pela cobiça; vende a pátria à lassidão e à vaidade; subtrai ao Estado todos os seus cidadãos para sujeitá-los uns aos outros, e todos à opinião.” *Ibidem*, p. 82-83 (Livro III, Capítulo III).

<sup>347</sup> *Idem*, p. 64 (Livro II, Capítulo IX).

não afasta o sentido comum que circunscreve os princípios e os diferencia de outras categorias enquanto conceitos filosóficos.

Assim, na pesquisa do aspecto distintivo do conceito de povo e que torna possível a sua identificação enquanto corpo político específico, observou-se que a deliberação pode ser interpretada como uma atividade de natureza dúplice que tanto preserva quanto integra o bem-estar geral. Portanto, para além da necessidade de as sociedades contemporâneas procurarem na educação e nas diversas relações entre os cidadãos a construção de virtudes cívicas, entende-se que promover a efetiva e contínua participação dos sujeitos na assembleia de deliberação política integra a construção de uma comunidade política em que existem efetivos cidadãos que compõem o mesmo povo – ainda que não congreguemos<sup>348</sup> os mesmos interesses e visões particulares.

## CONCLUSÃO.

O estudo<sup>349</sup> visou precisar o conceito de povo no âmbito da filosofia política de Rousseau, diante do papel fundamental que o genebrino teve na construção da premissa de que o povo configura o poder soberano do Estado adotada nas democracias contemporâneas, para identificar como acessar o conteúdo do aspecto distintivo do corpo político.

A motivação do estudo foi o interesse de refletir acerca da realização do conceito filosófico de povo em determinada realidade social, uma vez que diante de sociedade que, mais do que plural, encontra-se em situação de tamanha polarização que resulta em indivíduos negarem inclusive o direito do outro de existir.

Outrossim, a reflexão se realizou em meio às condições e aos conceitos da filosofia política de Rousseau, assim não se tratou de suscitar que se deve recorrer à

---

<sup>348</sup> Novamente, a utilização da primeira pessoa é proposital, ainda que não usual em trabalhos acadêmicos, mas se utiliza para chamar atenção para o aspecto contextual da análise.

<sup>349</sup> A adoção do “estudo” como sujeito, ainda que criticável em termos de escrita acadêmica, é adotada para sugerir que a obra tem existência a par do seu criador. Adota-se a referida postura não para sugerir que o presente trabalho deve ser analisado independentemente de quem o escreveu, mas porque foi a posição utilizada ao analisar a filosofia política de Rousseau. É certo que se poderia apontar contradições entre a vida de Rousseau e sua filosofia – como afirmar que o cidadão não pode fugir de seus deveres cívicos enquanto abandona seus filhos? Contudo, a despeito dos erros do sujeito, a sua obra tem existência própria, devendo ser analisada por si. Com isso não se sugere que devemos cerrar os olhos para os erros dos autores, não é disso que se trata, devemos reconhecer seus defeitos, mas não imediatamente utilizá-los para interpretar a obra. Sobre a vida de Rousseau, conferir: BERTRAM, Christopher. Jean Jacques Rousseau. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rousseau>. Acesso em: 20 nov. 2023.

modificação do ambiente político ou social – até porque Rousseau<sup>350</sup> sempre reitera a prudência ao adotar modificações às estruturas políticas, inclusive e curiosamente<sup>351</sup>, de forma bastante semelhante às ideias de Burke<sup>352</sup> – mas compreender como a partir do conceito de povo este pode ser instanciado em determinada sociedade, ainda que sua efetiva correspondência com a categoria filosófica seja uma construção árdua e demorada.

Nesse contexto, o exame da filosofia política de Rousseau, a despeito de indicar reiteradamente os riscos que envolvem uma sociedade fracionada<sup>353</sup> – que dirá uma em que seus próprios concidadãos se desconsideram –, aponta que a realização em concreto do *povo* é suscetível de (re)significação, tendo a deliberação política aspecto relevante nessa (re)construção. Isso porque a realização do povo demanda uma postura ativa na filosofia política de Rousseau, uma vez que não configura um dado histórico e limitado previamente, mas configura um corpo político cujas decisões futuras não são delimitadas por decisões pretéritas<sup>354</sup>, bem como cada povo – que é temporalmente definido – tem seu bem comum específico.

---

<sup>350</sup> “Mas qualquer que seja o plano adotado, não se deve esquecer o que eu disse no Contrato Social sobre o estado de debilidade e anarquia em que uma nação se encontra quando recebe ou reforma uma constituição. Nesse momento marcado pela desordem e a efervescência, ela é incapaz de oferecer qualquer tipo de resistência, e o menor choque pode perturbar tudo. Assim, é importante conseguir a qualquer custo um intervalo de tranquilidade, durante o qual se possa sem correr riscos aprimorar o Estado polonês e rejuvenescer a sua constituição”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. 310.

<sup>351</sup> Utiliza “curiosamente”, pois Rousseau e Burke possuem posições completamente distintas no tocante a diversos pontos, dentre eles, a representação legislativa. O primeiro, como reiteramos ao longo deste trabalho, é contrário à ideia; o segundo, por sua vez, defende que o representante tem total liberdade em sua atividade em relação aos interesses dos seus eleitores. Sobre a posição de Burke: BURKE, Edmund. **Letter to the Electors of Bristol (1774)**. Disponível em: <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Burke/brkSWv4c1.html>. Acesso em: 15 set. 2023.

<sup>352</sup> Conferir: BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. In: WALDRON, Jeremy (ed.). **'Nonsense upon stilts': Bentham, Burke, and Marx on the rights of man**. Londres/Nova Iorque: Methuen, 1987.

<sup>353</sup> “Por fim, quando o Estado, à beira da ruína, já não subsiste senão por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social se rompeu em todos os corações, quando o mais vil interesse se pavoneia impudentemente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece e todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cuja única finalidade é o interesse particular.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 126-127 (Livro IV).

<sup>354</sup> “Cabe notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em face do soberano, em virtude das duas relações diferentes sob as quais cada um deles é encarado, não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em face de si mesmo e que, por conseguinte, é contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma única e mesma relação, encontra-se então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.” *Ibidem*, p. 23 (Livro I).

Desse modo, não podendo o povo, enquanto soberano, limitar-se – seja temporalmente, seja estruturalmente – tem-se que é constantemente edificado por meio do processo decisório que garante que haja a interseção de interesses, e não a agregação de vontades individuais, o que significa decisões promovidas a partir de todos, para aplicar a todos. Paralelamente, o objetivo não foi reduzir o papel dos costumes, da educação pública, dos festivais e das demais formas que vínculos diretos e indiretos que suscitam o amor à pátria cujo aspecto essencial e necessário é sempre reforçado por Rousseau, mas apresentar uma alternativa no hercúleo processo de construção de realização do corpo político.



## BIBLIOGRAFIA.

ALTHUSSER, Louis. **Politics and History**: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Tradução: Ben Brewster. Londres: NLB, 1972.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Borhnhheim. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BERTRAM, Christopher. Jean Jacques Rousseau. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rousseau>. Acesso em: 20 nov. 2023.

BODIN, Jean. **Los seis libros de la república**. Tradução: Pedro Bravo Gala. 4 ed. Madrid: Tecnos, 2010.

BODIN, Jean. **On sovereignty**: four chapters from six books of the commonwealth. Tradução: Julian H. Franklin. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BURKE, Edmund. **Letter to the Electors of Bristol (1774)**. Disponível em: <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Burke/brkSWv4c1.html>. Acesso em: 15 set. 2023.

BURKE, Edmund. Reflections on the revolution in France. In: WALDRON, Jeremy (ed.). **'Nonsense upon stilts'**: Bentham, Burke, and Marx on the rights of man. Londres/Nova Iorque: Methuen, 1987.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. Principles of natural right [and natural law] (1747). In: WILLIAMS, David (org.). **The Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau's concept of people. In: **Philosophy & Social Criticism**, vol. 30, no. 4, p. 393-412, 2004.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CASSIRER, Ernst. **The philosophy of the Enlightenment**. Princeton: Princeton University Press, 1951.

CHAPPEL, Vere (org.). **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Vida e Obra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat (Marquis). *Dos Futuros Progressos do Espírito Humano*. In: CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat (Marquis). **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat. *Essay on the Application of Mathematics to the Theory of Decision-Making*. In: BAKER, Keith Michael (ed.). **Selected Writings**. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1976.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel Thiago. *Democracia, Deliberação e Discussão na Filosofia Política de Rousseau*. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 73, p. 239-266, 2017.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DEVLIN, Kat; FAGAN, Moira; CONNAUGHTON, Aidan. *People in Advanced Economies Say Their Society Is More Divided Than Before Pandemic*. **Pew Research Center**, 23 jun. 2021. Disponível em: [https://www.pewresearch.org/global/2021/06/23/people-in-advanced-economies-say-their-society-is-more-divided-than-before-pandemic/pg\\_2021-06-23\\_global-covid\\_0-05/](https://www.pewresearch.org/global/2021/06/23/people-in-advanced-economies-say-their-society-is-more-divided-than-before-pandemic/pg_2021-06-23_global-covid_0-05/). Acesso em: 10 set. 2023.

DIDEROT, Denis. *Political authority (1751)*. In: WILLIAMS, David (org.). **The Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ESTLUND, David M.; WALDRON, Jeremy; GROFMAN, Bernard; FELD, SCOTT L. *Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited*. In: **The American Political Science Review**, vol. 83, no. 4, p. 1317-1340, dez. 1989.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Democracia, liberdade e igualdade*. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira do (coord.). **A Constituinte em debate: colóquio realizado de 12 a 16/05/86, por iniciativa do Depto. de Filosofia da USP**. São Paulo: SOFIA, 1987.

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

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado, Eduardo Jardim Morais, Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FRANK, Jason A. **The democratic sublime: on aesthetics and popular assembly**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2021.

GASKIN, J. C. A. *Introduction*. In: HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

GAUS, Gerald. *Does democracy reveal the voice of the people? Four takes on Rousseau*. In: **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 75, no. 2, p. 141-162, jun. 1997.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.

GROFMAN, Bernard; FELD, Scott L. Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective. In: **The American Political Science Review**, vol. 82, no. 2, p. 567-576, jun. 1988.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.

GROTIUS, Hugo. **The rights of war and peace**. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, volume I. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

HABERMAS, Jürgen. Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia. Tradução: Paulo Astor Soethe. In: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. Tradução: Paulo Astor Soethe. In: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **The Federalists Papers**. New York: Signet Classics, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **What is Philosophy?** Tradução: Jean T. Wilde, William Kluback. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HESPANHA, António Manuel. Introdução. In: GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.

HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

HUME, David. **Ensaio políticos**. Tradução: E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963.

HURSTHOUSE, Rosalind; PETTIGROVE, Glen. Virtue Ethics. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

HOBBSAWM, Eric. What can History tell us about Contemporary Society? In: **On History**. New York: The New Press, 1997.

KETCHAM, Ralph (org.). **The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates**. New York: Signet Classics, 2003.

KLEIN, Joel Thiago; CONSANI, Cristina Foroni. A complementariedade entre os aspectos liberais e republicanos na filosofia política de Rousseau. In: **Veritas**, v. 62, n. 1, p. 65-97, jan./abr. 2017.

LACOUR, Philippe; ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de; TEDEIA, Gilberto. **Manual de introdução à prática filosófica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOCKE, John. **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven: Yale University Press, 2003.

LUHMANN, Niklas. Verfassung als evolutionäre Errungenschaft. In: **Rechtshistorisches Journal** 9, p. 176-220, 1990.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Caio. Eleições de 2022 são marcadas pela violência política. **Congresso em foco**, 02 out. 2022. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/eleicoes-de-2022-sao-marcadas-pela-violencia-politica/>. Acesso em: 10 set. 2023.

MILLER, Jon. Hugo Grotius. In: ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/grotius/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (baron de). **The spirit of the laws**. Tradução: Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NOLT, John; RAHTYN, Dennis. **Lógica**. Tradução: Mineko Yamashita. São Paulo: McGraw-Hill, 1991.

OPREA, Alexandra. Pluralism and the General Will: The Roman and Spartan Models in Rousseau's *Social Contract*. In: **The Review of Politics**, n. 81, p. 573-596, 2019.

PLAMENATZ, John Petrov. **Machiavelli, Hobbes, and Rousseau**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PLATÃO. **A República**. 9 ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**: seleção de textos de José Américo Mota Pessanha (Os pensadores). Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATTNER, Marc F. Rousseau and the Origins of Nationalism. In: ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (org.). **The legacy of Rousseau**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-artes. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO JÚNIOR, Bento. Rousseau: filosofia política e revolução. In: PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**: Bento Prado Jr. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RAWLS, John. **Lectures on the history of political philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIS, Cláudio Araújo. Cooperação, competição e o processo legislativo: sobre a proibição das fações em Rousseau. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 151, abr. 2022, p. 169-189.

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.11-34, 2010.

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

RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução: Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. São Paulo: Landy, 2004.

RILEY, Patrick. How coherent is the social contract tradition? In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 34, no. 4, p. 543-562, out./dez. 1973.

RILEY, Patrick. Rousseau's General Will. In: RILEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ROSA, Gabriela Rodrigues da Guia. "Do povo, para o povo e pelo povo": origem e exercício da soberania popular na teoria política moderna. In: **Lua Nova**, n. 113, p. 19-56, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Tradução: Fernando Lopes Graça. 2 ed. Lisboa: Portugália, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discourse on Political Economy and The Social Contract**. Tradução: Christopher Betts. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou da, Da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Estado de Guerra Nascido do Estado Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Organizador: Paul Arbousse-Bastide. Tradução: Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1962.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. On the Government of Poland. In: **The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics**. Tradução: Christopher Kelly, Judith Bush. Hanover: Dartmouth College Press, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Nova Alexandria, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues**. Tradução: Judith R. Bush, Christopher Kelly, Roger D. Masters. Hanover: Dartmouth College Press, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Editora UnB/FUNAG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The letter to M. D'Alembert on the theatre**. Tradução: Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1968,

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The Social Contract and The First and Second Discourses**. Tradução: Susan Dunn. New Haven: Yale University Press, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado sobre a Economia Política. In: **Rousseau e as Relações Internacionais**. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **O paradoxo de Rousseau: uma interpretação democrática da vontade geral**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SCHELTENS, D. F. Grotius' Doctrine of the Social Contract. In: **Netherlands International Law Review**, vol. 30, issue 01, p. 43-60, may 1983.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político; Teoria do Partisan**. Tradução: Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: 2008.

SCHMITT, Carl. **O guardião da Constituição**. Tradução: Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. **Roman catholicism and political form**. Tradução: G. L. Ulmen. Westport: Greenwood Press, 1996.

SMILOVA, Ruzha. The General Will Constitution: Rousseau as a Constitutionalist. In: GALLIGAN, Denis J. (org.). **Constitutions and the Classics: Patterns of Constitutional Thought from Fortescue to Bentham**. New York: Oxford University Press, 2015.

TUCK, Richard. **The sleeping Sovereign: the invention of modern democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Rousseau: povo soberano e livre. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 8. n. 2, p. 254-262, 2017.

WALDRON, Jeremy. Rights and majorities: Rousseau Revisited. In: CHAPMAN, John; WERTHEIMER, Alan (org.). **Majorities and Minorities: Nomos XXXII**. New York: NYU Press, 1990.

WARD, Lee. Locke on Executive Power and Liberal Constitutionalism. In: **Canadian Journal of Political Science**, vol. 38, no. 3, p. 719-744, set. 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, David (org.). **The Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução: Marcos G. Montagnoli. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução: José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora Nacional, 1968.