

# Sobre um “individualismo” de Jean-Jacques Rousseau

Claudio Reis/UnB

reis@unb.br

---

## Resumo

O artigo discute um aspecto da apropriação, por parte de Rousseau, do modelo contratualista – em especial, do ponto de partida “individualista” geralmente implicado por esse modelo. À igualdade e à liberdade, tradicionalmente associadas pelos autores contratualistas ao indivíduo e ilustradas paradigmaticamente na hipótese do estado de natureza, Rousseau acrescenta uma terceira, a unidade. Esse acréscimo revela-se fundamental, como o texto tenta mostrar, desdobrando a dupla perspectiva em que, a partir de Rousseau, pode-se pôr as relações entre indivíduo e comunidade: a perspectiva da teoria da lei, desenvolvida sobretudo no *Contrat social*, e uma outra, que sugerimos no texto chamar de perspectiva do Legislador.

Palavras-chave: Individualismo, igualdade, liberdade, contratualismo, Rousseau.

## Abstract

This article is intended to be a reflection of Rousseau’s appropriation of the social contract model, especially of his version of the individualistic starting point generally implied by this model. To equality and liberty, traditionally associated with the individual by social contract theorists and illustrated by the state of nature hypothesis, Rousseau adds a third characteristic: unity. This addition turns out to be decisive. We try to show this by developing the double perspective from which we can approach the relations between individual and community in Rousseau: the perspective of the theory of law, developed in the *Social Contract*, and another one, which we suggest to be called the perspective of the Legislator.

Key-words: individualism, equality, liberty, contractualism, Rousseau.

---

Não é incomum, entre os leitores de Rousseau, a percepção de uma ambigüidade fundamental que se inscreve no coração mesmo da maneira como o genebrino concebe as relações entre indivíduo e sociedade.<sup>1</sup> Isso se explica, ao menos em parte, pelo

fato de o pensamento de Rousseau estar situado em uma espécie de largo para onde confluem elementos tão diferentes entre si quanto a ética antiga, o modelo contratualista, a psicologia sensualista, para citar alguns mais importantes. Em toda essa miscigenação que ocorre nas obras rousseauianas, um dos temas mais interessantes – e importantes, dada a sua centralidade – diz respeito à atitude de Rousseau diante do próprio modelo contratualista. No que se segue, tentaremos examinar um aspecto dessa atitude: a apropriação e transformação operada por Rousseau do ponto de partida individualista implicado por esse modelo. Esse ponto de partida ganha, nas teorias contratualistas clássicas, uma forma bastante concreta na hipótese do estado de natureza. Começemos, portanto, por ele.

Antes, no entanto, um rápido parêntese: será possível falar de “individualismo” sem cair na ambigüidade ou sem criar a necessidade de longas explicações? Seja como for, para evitar uma e outra, e com a finalidade de nos fazer entender nos limites deste artigo, tentemos um esclarecimento preliminar suficiente para nossos fins. Antes de mais nada, quando pensamos aqui nos problemas postos por uma posição “individualista”, pensamos-os no contexto da questão mais limitada das relações entre indivíduo e comunidade. Nesse contexto, uma posição individualista caracterizar-se-ia por dar, em algum sentido, uma certa prioridade ao indivíduo, seja no que diz respeito à explicação dos fenômenos sociais, seja no que diz respeito aos limites impostos mutuamente pelos membros da relação em função dos valores associados a cada um deles. O que gostaríamos de chamar aqui de “individualismo” refere-se sobretudo a essa prioridade dos valores associados ao indivíduo, valores que, por sua vez, impõem determinados constrangimentos à comunidade e, deste modo, determinam a maneira como compreendemos e julgamos a organização social.

Dizíamos, então, que a hipótese do estado de natureza dá uma forma concreta ao pressuposto individualista implicado

pelas teorias contratualistas clássicas. Esse pressuposto tem aqui um duplo sentido: de um lado, pressupõe-se que a explicação da origem do Estado pode partir da consideração das relações construídas pelos indivíduos entre eles próprios; ao mesmo tempo, de outro lado, pressupõe-se que isso *deve* ser assim, ou seja, deve-se partir dessas relações construídas pelos indivíduos porque na origem da organização social e política está justamente uma série de restrições que são, finalmente, impostas aos indivíduos e que só podem ser avaliadas, se quisermos julgar do ponto de vista de sua legitimidade, a partir da perspectiva dos indivíduos eles mesmos. Sobrepõem-se, assim, como não deixam de observar os leitores dos contratualistas clássicos, dois temas de investigação, o da origem do Estado e o da legitimidade da ordem social e política. Posto muito genericamente: o Estado tem origem em um contrato celebrado entre os indivíduos e é o consentimento mesmo dado aos termos desse contrato que tornam legítimas e justificadas as restrições impostas a cada um pela obrigação, que é a essência mesma do laço político. A noção de "contrato", que contém as idéias de estabelecimento de uma obrigação e a de consentimento, encaixa-se perfeitamente nos propósitos e nos pressupostos desses autores.

Procuremos agora examinar um pouco mais de perto como se organiza o argumento. A "passagem" do estado de natureza para o estado civil, por intermédio do contrato, é em geral entendida, como sugerimos acima, como a introdução de restrições. Restrições, antes de mais nada, a determinadas qualidades que, assim se supõe, são possuídas pelos indivíduos no estado de natureza. Como é geralmente reconhecido, as duas qualidades fundamentais, definidoras do estado de natureza, são a igualdade e a liberdade. Vejamos agora, esquematicamente, antes de voltarmos nossa atenção para Rousseau, como os dois outros grandes contratualistas puseram-se o problema.

No *Leviathan*, Hobbes inicia sua descrição do estado de natureza, no capítulo XIII, afirmando a fundamental igualdade

dos indivíduos, dada pela natureza ela mesma. É, inicialmente, a posse de uma mesma natureza, isto é, de um mesmo conjunto de faculdades e poderes, que é trazida como justificativa para essa afirmação da igualdade fundamental — uma igualdade de fato, sustenta Hobbes inicialmente. Mas a igualdade característica do estado de natureza pode ser descrita de outra maneira. É o que Hobbes faz já no capítulo seguinte, introduzindo agora a idéia de *direito*. Mais do que uma igualdade de fato, a igualdade característica do estado de natureza é um igual direito, possuído por cada um, a tudo aquilo que possa ter um uso na preservação de sua própria existência. Hobbes mostra como esse direito ilimitado de todos sobre tudo está no fundamento mesmo do estado de guerra, cuja superação definitiva, assim, está diretamente associada à transformação — à limitação — desse direito, o que só é tornado possível em última instância com a introdução da sujeição política ao soberano.

Locke inicia igualmente sua descrição do estado de natureza evocando-o como um estado de perfeita liberdade e igualdade, o que caracteriza, como em Hobbes, uma situação de independência. Não há, nesse estado, nenhuma relação de subordinação ou de sujeição — nenhuma, em todo caso, que possa ser legitimamente fundamentada na mera posse, por algum indivíduo, de alguma característica natural. Esse estado dá a cada um determinadas prerrogativas: não só a liberdade de ordenar suas ações e dispor de suas propriedades como achar conveniente, mas, sobretudo, a capacidade de aplicar e fazer valer a lei de natureza, o que significa poder aplicar castigos aos transgressores dessa lei e exigir compensações pelos danos sofridos. Mas justamente esse direito universal de executar a lei de natureza, na ausência de uma autoridade comum, vai estar comprometido com a possibilidade de perpetuação do estado de guerra no estado de natureza. O meio de prevenir essa ameaça é instituir uma autoridade única que monopolize a distribuição de castigos e reparações, e que, pondo fim ao estado de natureza (caracteriza-

mação, uma mudança de forma. Mais do que Hobbes e Locke, Rousseau percebia que era necessário atribuir ao elemento social uma influência decisiva sobre a constituição do indivíduo, o que já evidencia uma primeira diferença específica de Rousseau, no que diz respeito à sua interpretação daquele modelo "individualista" que está implicado já pelo ponto de partida da explicação contratualista. A forma como o indivíduo é modificado ou transformado pela sociedade indica uma irredutibilidade, no plano da explicação, do elemento social, cuja especificidade, assim, não pode ser totalmente compreendida a partir exclusivamente dos elementos individuais. No capítulo VIII do primeiro livro do *Contrat social*, ao fazer a contabilidade dos ganhos e das perdas da "passagem" para o estado social, Rousseau resume as modificações pelas quais passa o indivíduo referindo-se à introdução da justiça e da moralidade. Mas isso não é tudo. Para apreciarmos a verdadeira envergadura das transformações que Rousseau associava a essa "passagem" seria preciso avançar até o capítulo sobre o Legislador (Livro II, cap. VII) ou passar ao *Émile*. Deixando essa perspectiva mais completa de lado, vejamos apenas como essas transformações afetam as características fundamentais da igualdade e da liberdade.

Há uma igualdade natural e uma liberdade natural, assim como há uma igualdade civil e uma liberdade civil. As duas primeiras constituem um estado de plena independência: no estado definido por essas duas características, os indivíduos não estão ligados por laços de obrigação, isto é, não possuem entre si nenhum laço de dependência e, especialmente, não estão subordinados uns aos outros através de relações de autoridade. A esse estado é contraposto um outro, caracterizado justamente pela introdução de laços de obrigação. Nesse novo estado, devemos esperar, a independência cede lugar definitivamente à dependência. Mas isso é apenas em parte verdade, se prestarmos atenção ao que Rousseau está dizendo. O que há, na realidade, é uma mudança de forma. O que era independência vai ser rescrito sob

outra forma: sob a forma (se nos for permitido o uso da palavra), de "autonomia". O Estado bem instituído ou bem constituído, aquele que conseguiu, na sua instituição, resolver o "problema fundamental de que o contrato é a solução",<sup>3</sup> caracteriza-se por fazer conviver lado a lado obrigação e independência. O que torna possível esse prodígio, como diz Rousseau no *Économie politique*,<sup>4</sup> é a Lei. Voltaremos a isso mais adiante.

A transformação da independência natural em uma espécie de "autonomia", mesmo se levarmos em conta que se dá em um contexto de mudanças supostamente muito radicais para o indivíduo e sua constituição (instituir um povo, diz Rousseau, equivale a mudar a natureza humana; cf. OC III, 381), não implica ainda, no entanto, uma transformação radical do pressuposto individualista do ponto de partida contratualista. O grande desafio que Rousseau põe a esse modelo explicativo é a introdução de uma terceira característica fundamental no estado de natureza, uma característica que, finalmente, vai acabar por tornar-se a decisiva: a unidade, entendida como a integridade ou inteireza do indivíduo. É a ela que devemos voltar agora nossa atenção.<sup>5</sup>

Tal como as características da igualdade e da liberdade naturais, fundamentos da independência típica do estado de natureza, é na vida do homem natural, entendido como a forma humana cujas características são o reflexo mais imediato das disposições fundamentais que constituem o fundo da natureza humana, que a característica da unidade manifesta-se mais claramente. O homem natural, diz Rousseau no *Émile*, é "o inteiro absoluto" (OC IV, 249). Essa unidade é, antes de mais nada, a inteireza garantida pela integridade da estrutura básica de necessidades e forças: é o equilíbrio entre o que o indivíduo necessita, o que ele quer e o que pode fazer. O homem natural não está internamente dividido em função de seus desejos – eles formam uma estrutura coerente, sem contradições, o que lhe garante um estado de liberdade e felicidade estáveis.

Essa unidade fundamental, no entanto, não resiste à “transformação” do homem natural em homem civil – em outras palavras, a estrutura cognitiva e afetiva do indivíduo social, mais complexa, inclui necessariamente algum grau de divisão. Já a consciência de si mesmo implica um grau mínimo de divisão: é só na medida em que passa a existir para os outros, que passa a “olhar e querer ser olhado”, que o indivíduo constrói a consciência de si mesmo. O mecanismo do amor-próprio, fazendo passar a relação que o indivíduo tem consigo mesmo através da imagem que os outros possuem dele, abre as portas para um extenso campo de possibilidades de “alienação”: perdendo-se na “opinião”, o indivíduo perde igualmente sua unidade fundamental.

Desse modo, de característica de uma determinada organização das disposições humanas, a unidade torna-se um anelo. O que, para o indivíduo natural, é pura decorrência da maneira como suas disposições refletem diretamente a retidão da natureza humana, para o indivíduo social trata-se de um ideal a ser atingido. Mas o próprio ideal já é uma reformulação do que aparecia antes como a auto-suficiência. O isolamento do indivíduo natural só importa como indicação e interessa apenas na medida em que constitui uma situação de felicidade e liberdade. A complexidade do indivíduo em relação não permite mais um conceito monolítico da unidade, que, no entanto, continua ainda atrelada à felicidade e à liberdade. Ora, se o perigo mais próximo da felicidade e da liberdade do indivíduo em relação é o desvio do mecanismo fundamental do amor-próprio (rumo ao egoísmo ou à hipocrisia), a transcrição da unidade em ideal deve fazer referência direta a esse perigo. Para evitar a perda de si mesmo, sugere Rousseau, não há remédio melhor do que “ser o que se é”. A unidade, erguida ao *status* de ideal para o indivíduo social, torna-se um apelo – um imperativo – de, se nos for permitida mais essa palavra, autenticidade.

Bernardin de Saint-Pierre conta ter uma vez perguntado a Rousseau que outro homem ele gostaria de ter sido. Após uma

primeira escolha por Licurgo, Rousseau teria voltado atrás e exclamado: "Il faut être soi!" Essa virtude suprema, a fidelidade a si mesmo, associa-se diretamente a dois momentos da crítica rousseauiana da sociedade. "O primeiro inconveniente das grandes cidades", diz Saint-Preux, "é que os homens tornam-se lá diferentes do que são, e que a sociedade dá-lhes, por assim dizer, um ser diferente do seu" (OC II, 273). Os indivíduos tornam-se outros que não eles mesmos, antes de mais nada, pela prática constante da dissimulação. E essa prática é sobretudo estimulada pela "vil e enganosa uniformidade" (OC III, 8), dos costumes urbanos. Contra isso, Rousseau valorizava o cultivo da originalidade e da espontaneidade dos "naturais", dos talentos, do gênio próprio, que, segundo pensava, ocorria naturalmente nas pequenas cidades. Essa denúncia do conformismo é um traço característico e importante do "individualismo" rousseauiano. A sociabilidade que se organiza em torno da exigência da polidez, entendida, para usar a expressão mesma de Rousseau, como uma "arte de agradar" posta em código – a etiqueta própria do *monde* –, é a sociabilidade própria de um rebanho: "os homens, que formam esse rebanho que se chama sociedade, postos nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas, se motivos mais fortes não os desviam" (id.). Segue-se sem cessar os usos comuns, nunca o seu "gênio próprio". Rousseau retoma mais de uma vez esse tema em suas obras posteriores. Ela aparece, por exemplo, na *Lettre à d'Alembert*<sup>6</sup> e na *Nouvelle Héloïse* (ver, sobretudo, a descrição que Saint-Preux faz do mundo parisiense, especialmente na carta XIV da segunda parte).

A denúncia do conformismo implicado pela polidez e pela etiqueta típica da sociabilidade do *monde* é feita, finalmente, em nome do "natural", da naturalidade. O natural é equacionado com o espontâneo, o imediato, o irrefletido. "O primeiro movimento da natureza antecede toda reflexão", diz Rousseau nos *Dialogues* (OC I, 794). Essa espontaneidade e essa imediatidade, por sua vez, são entendidas como marcas essenciais da originali-



dade. Desse modo, quanto menos artifício, mais espaço para o espontâneo, para o original, para o não-uniforme, para a manifestação sem obstáculos daquilo que cada indivíduo tem de mais próprio.

O ideal de autenticidade, o imperativo de "ser si mesmo", assim, ergue-se contra o pano de fundo da denúncia da hipocrisia e do conformismo. Contra esses dois, a busca da unidade e a afirmação da autenticidade como um valor têm um papel preventivo: ser o mais possível uno, não se deixar dividir por tendências contraditórias, e "ser si mesmo" são instrumentos de resistência contra as inclinações centrífugas que compõem inevitavelmente a sociedade. Não é por acaso que a idéia de expansão vai tornar-se importante na maneira como Rousseau pensa as relações.

Voltemos agora por um momento àquela outra característica que a existência do homem natural também encarna exemplarmente: a liberdade. No segundo *Discours*, Rousseau põe a diferença específica entre o homem e os outros animais na sua qualidade de agente livre, que descreve como uma capacidade de manter-se a uma certa distância do determinismo natural (cf. OC III, 141-142). Enquanto característica inseparável da natureza humana, onde há homens, há agentes livres. É impossível ao indivíduo renunciar a essa qualidade sem renunciar, ao mesmo tempo, a ser homem, o que é absurdo. Rousseau, como se sabe, usa isso em seu argumento contra o direito de escravidão (cf. OC III, 356).

Mas além dessa liberdade da vontade, afirmada como constitutiva de sua natureza humana, o indivíduo natural ilustra, em seu estado, um outro tipo de liberdade, a que Rousseau chama de "natural". Ser livre nesse sentido, já vimos, é essencialmente ser independente: de autoridade, de outra vontade. Ora, da mesma forma que a unidade perfeita do indivíduo natural não permanece intocada pela sociedade, sua independência absoluta não se aplica à situação social: o estado civil caracteriza-se pela

introdução de desigualdade, sua ordenação exige que sejam introduzidas relações de subordinação, de autoridade. A idéia de dependência faz parte necessariamente da compreensão rousseauiana do que seja uma relação. No entanto, tal como também acontecia com a característica da unidade, se a independência característica da liberdade natural não tem lugar na nova ordem social, ela se transforma aí em aspiração. A liberdade civil é literalmente autonomia: é submissão a uma lei que o indivíduo deve dar a si próprio. Essa autonomia, sem a qual não haveria uma relação de autoridade legítima, mantém, no entanto, um traço essencial da liberdade natural, que é a insubmissão a uma vontade particular ou arbitrária: a lei, como se sabe, é expressão direta da vontade geral; submeter-se à lei é condição para escapar do arbítrio das vontades particulares. Uma passagem da oitava das *Lettres écrites de la montagne* ilustra perfeitamente as relações entre esses termos implicadas pela noção rousseauiana de lei:

Quer-se confundir independência e liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que, mesmo, excluem-se mutuamente. Quando cada um faz o que lhe agrada, faz-se frequentemente o que desagrada a outros, e isso não se chama um estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar submetido à de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Quem quer que seja mestre não está livre, e reinar é obedecer. (...) Eu não conheço outra vontade realmente livre senão aquela a que ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro proíbe, e a verdadeira liberdade não é jamais destrutiva de si mesma. Assim a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois de toda maneira que se olhe, tudo é incômodo na execução de uma vontade desordenada.

Não há liberdade sem Leis, nem onde alguém está acima das Leis: no estado de natureza mesmo, o homem só é livre por causa da Lei natural, que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas ele não serve; ele tem chefes e não mestres; ele

obedece às Leis, mas obedece apenas às Leis e é por força das Leis que ele não obedece aos homens. (OC III, 841-842).<sup>7</sup>

A independência típica da liberdade natural rescreve-se, na liberdade civil, como um tipo de dependência: a dependência exclusiva da lei. Ser livre (e Montesquieu já o definia assim) é estar submetido à lei, é fazer o que ela permite. Até certo ponto, isso transcreve para o domínio público um aspecto “negativo” da liberdade, prezado por Rousseau: ser livre é menos fazer (talvez pudéssemos dizer: arbitrariamente) o que se quer do que poder não fazer o que não se quer; em outras palavras, ser livre é não estar submetido a uma vontade alheia e arbitrária, que pretenda apresentar-se como substituta da vontade própria do indivíduo. A independência proporcionada pela liberdade civil, entendida como autolegislação ou autonomia, garante também isso, em larga medida — embora um certo grau de compulsoriedade vá sempre estar associado à vida social.

Unidade e liberdade, autenticidade e autonomia são, portanto, duas características e dois valores que surgem associados diretamente ao indivíduo e dão-lhe uma certa densidade.<sup>8</sup> Esses valores pertencem propriamente ao indivíduo e erguem determinadas exigências, o que fica claro quando voltamos nossa atenção para o problema das relações entre indivíduo e comunidade.

Antes, porém, uma observação geral sobre o tipo de limite oferecido pelo indivíduo. Da forma como Rousseau o representa, o indivíduo é a instância onde, por excelência, resiste a natureza. A fonte da natureza está “dentro” de cada um. É no coração que a natureza ainda fala, através da voz da consciência. Rousseau entende que qualquer forma de vida social deve implicar sempre alguma “desnaturação”. No início do *Émile*, ele lembra que as boas instituições são as que melhor “desnaturam” o homem (cf. OC IV, 249). Desta perspectiva, todo problema surge porque a distância entre “desnaturação” e sua alternativa, a corrupção, nem sempre aparece claramente e, mesmo quando aparece, é, em todo

caso, sempre bastante tênue. Onde termina uma e começa a outra? Se é esse o critério das boas instituições, importa mais do que tudo saber exatamente em que ponto a desejada "desnaturação" transforma-se em corrupção. Neste ponto, as características de unidade e de liberdade fornecem um referencial fixo que nos poderia dar um critério mais claro. Poderíamos, então, definir as boas instituições como as que melhor preservam, ou resgatam, sob nova forma, a unidade e a liberdade fundamentais, transformando-as no que devem ser no estado social. Esse seria o sentido da "desnaturação" proposta por Rousseau: não negar a natureza, mas recriá-la, recuperando, no estado social, suas características essenciais. Se quisermos dizer o mesmo a partir de outra perspectiva, as boas instituições são as que permitem o pleno florescimento dos valores associados à unidade e à liberdade, mantendo sempre possível o resgate, no indivíduo, das forças de resistência da natureza — uma vez que é nele próprio que essas forças residem primariamente e que essa resistência é tanto mais eficaz quanto mais uno e mais livre for o indivíduo.

Passemos, então, ao tema da relação entre indivíduo e comunidade. Compreender bem essa relação, e o que está em jogo nela, implica entender o papel que esses dois valores vão ter na determinação do seu sentido e do seu alcance. Há dois pontos de vista em que essa relação pode ser examinada, complementares na análise de Rousseau, mas que, finalmente, parecem apontar em direções não totalmente convergentes. O primeiro ponto de vista é o da teoria rousseauiana da lei, que envolve especialmente os conceitos de vontade geral e de soberano. O segundo ponto de vista é o que podemos chamar, pela comodidade de ter um nome para designá-lo, de ponto de vista do Legislador, e envolve a relação do conceito de vontade geral com a noção de amor à pátria.

Os capítulos VI e VII do livro I e os capítulos I a VI do livro II do *Contrat social* formam uma unidade cerrada. Nesses capítulos, Rousseau introduz e desenvolve os conceitos inextrica-

velmente ligados de pacto social, vontade geral, soberania (ou soberano) e lei. Esses conceitos mantêm entre si uma relação de determinação recíproca, todos eles obedecendo a uma mesma intenção teórica fundamental: dar conta conceitualmente da unidade do corpo social. Tomados em conjunto, constituem uma idéia de comunidade, ainda que reduzida, por assim dizer, aos seus aspectos formais. Desses conceitos, é o de pacto social que comanda a ordem e é, portanto, introduzido em primeiro lugar. Com relação a ele, queremos aqui destacar dois pontos, o primeiro com referência à natureza do ato e o outro, ao seu efeito.

Rousseau chega à idéia de um pacto social ao fim de uma tentativa de responder à questão sobre a natureza do que, na primeira versão do *Contrat social*, chama de *lien social* (cf. OC III, 297). Na verdade, o que Rousseau ali chama, genericamente, de liame social é, mais apropriadamente, o laço político da obrigação, o vínculo de autoridade. Sua conclusão, como se sabe, é a de que “é preciso sempre remeter a uma primeira convenção”: o laço político da obrigação só pode ter seu fundamento em uma convenção, ou seja, só pode estar baseado no consentimento dos que se submetem a essa obrigação. Neste ponto, Rousseau introduz uma distinção. É preciso distinguir “o ato pelo qual um povo elege um rei” e “o ato pelo qual o povo é um povo” (OC III, 359). Ao contrário de Pufendorf, Rousseau afirma que apenas o segundo ato é propriamente um contrato. É o ato pelo qual um povo é um povo que determina a natureza própria da relação política; todo o resto — notadamente a instituição de um governo, com sua forma e suas instituições particulares — tira seu sentido desse primeiro ato. Em outras palavras, o problema que Rousseau propõe resolver através da noção de pacto social não é o de justificar a autoridade dos governantes, mas um outro que julga anterior, isto é, o problema da limitação da liberdade e da igualdade naturais pela instituição do princípio mesmo da autoridade. O que garante que essa limitação não será abusiva, pensa Rousseau, é, de um lado, a reciprocidade do ato e, de outro,

a cláusula da alienação total, que assegura a igualdade da condição para todos.

Mas como entender exatamente esse contrato? Não é um acordo passado entre um grupo de indivíduos e um outro grupo ou indivíduo que teria, por esse meio, o direito de comandar. A exigência da reciprocidade pede ainda que esse ato seja repetido por cada um da mesma forma. O pacto, assim, como em Hobbes, é um ato que se repetiria entre cada um dos indivíduos associados. Também como em Hobbes, esse ato envolve um terceiro membro, em favor do qual o ato é realizado. Mas em Hobbes esse terceiro, que passa a ser propriamente o detentor da soberania, seja um indivíduo, seja um grupo, está fora do contrato: não só existe antes e separadamente desse ato, mas também não está ligado por ele. Em Rousseau, esse terceiro não é outro senão o próprio conjunto dos indivíduos contratantes representados agora como formando um todo — um todo que não existia previamente e que tem sua natureza determinada diretamente pelo ato que lhe dá origem. Se virmos o pacto agora sob a perspectiva da relação com esse terceiro membro — ou seja, a do "compromisso recíproco do público com os particulares" —, veremos como Rousseau atinge o limite mesmo da idéia contratualista. Esse pacto entre o público e os particulares — que, afinal, se distinguem apenas formalmente — parece-se bastante pouco com um contrato propriamente dito. Exprimindo-o de outra forma, Rousseau diz: cada indivíduo contrata, por assim dizer, consigo mesmo (cf. OC III, 362). O que Rousseau parece estar finalmente enunciando é a necessidade, para o indivíduo, de reconhecer a natureza de sua dependência da comunidade. O lance decisivo do pacto social dá-se, por assim dizer, no nível individual: o que está em jogo é a correta representação do conjunto dos indivíduos como um corpo social, como uma pessoa moral.

Rousseau, no entanto, refere-se a isso como o "efeito" do pacto: "Nesse instante", diz ele após enunciar os termos do pacto, "em lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de

associação produz um corpo moral e coletivo" (OC III, 361). Como se sabe, esse corpo, dotado de unidade e de vontade, vai receber o nome de "soberano" quando "ativo", isto é, na medida em que é capaz de agir para realizar a finalidade para a qual foi instituído. O princípio ativo aqui é a vontade geral, como vontade do corpo (e vale lembrar que essa vontade é qualitativamente distinta da somatória da vontade de todos: ela é irredutivelmente a vontade do soberano como pessoa moral).

Postos esses conceitos, o problema que se põe imediatamente para Rousseau é o dos limites desse poder de agir que caracteriza o soberano. A solução para esse problema é buscada simultaneamente à tentativa de esclarecer a natureza do soberano e de seu poder. De fato, se há um limite, ele não se encontra "fora", mas "dentro" do próprio soberano: não há nada fora dele que limite seu poder (a não ser outro soberano; mas esse seria um limite físico, não um limite moral), o que implica que é de dentro de si mesmo, de sua própria natureza, que vão brotar seus limites. Rousseau argumenta em torno de duas noções: a de interesse comum e a de vontade geral, culminando finalmente com a elaboração das relações dessa última com a lei. Rousseau argumenta, em primeiro lugar, que, não sendo diferente dos indivíduos ligados entre si por obrigação, o soberano não pode ter um interesse contrário ao deles (cf. OC III, 363). O interesse comum é, antes de mais nada, a própria preservação do corpo social: o bem comum é, antes de qualquer outra coisa, que o corpo social mantenha sua existência. Supor que isso não seja do interesse dos indivíduos que realizaram o pacto é contraditório. Em segundo lugar, Rousseau argumenta em torno da idéia de vontade geral. A vontade geral é a vontade da pessoa moral que é o soberano e, como tal, é o princípio ativo que dirige o Estado na realização de sua finalidade, que é o bem comum. Na verdade, é o único princípio que pode fazê-lo: qualquer outro não seria geral, mas particular, e estaria prejudicado por essa particularidade. A razão disso é que apenas a vontade geral, como vontade da pessoa

moral, está sempre necessariamente voltada para o bem comum. Nesta medida, diz Rousseau, ela não pode errar.

Essa análise puramente formal das noções de soberania e vontade geral culmina com uma avaliação da extensão do poder atribuído ao soberano (cf. OC III, 372ss). Rousseau reconhece que a soberania é um poder absoluto — tão absoluto, diz ele, quanto o poder que o indivíduo tem sobre seus membros. Mas isso não implica, pensa ele, que esse poder seja ilimitado. Rousseau sugere que esse poder é limitado, em primeiro lugar, pelo "direito natural" de que os indivíduos gozam em sua "qualidade de homens" (id., p. 373). Sugere também que ele é limitado pela própria finalidade da associação: o que o soberano está intitulado a exigir absolutamente é tudo aquilo que importa à comunidade — tudo aquilo que é necessário para a continuação de sua própria existência como corpo. Sugere, enfim, que há um limite implicado pela própria natureza das relações que constituem o soberano: sua reciprocidade ou mutualidade garante que "não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si" (id., p. 373). Mas o limite mais importante diz respeito à natureza da vontade geral. Essa vontade, diz Rousseau, tira sua retidão natural do fato de que é duplamente geral: ela é geral em seu "objeto" (ela se aplica a todos) e em sua "essência" (ela parte de todos). Em outras palavras, a vontade geral é infalível porque se exprime através das leis — e só nesta medida ela é geral e infalível. E é nesta medida também que ela aparece como a garantia da liberdade do indivíduo, uma vez que ser livre é não estar submetido a uma vontade particular, isto é, é estar obrigado apenas pela lei.

Essa análise formal dos conceitos de soberania, vontade geral e lei determina o quadro de referências a partir do qual se poderia abordar o problema das relações entre indivíduo e comunidade (especialmente, no caso, quando essa comunidade está representada sob a forma do soberano). Se é verdade que essa análise está toda orientada em direção à teoria da lei, que é seu ponto culminante, então podemos dizer que Rousseau orienta



toda sua argumentação para a finalidade de mostrar, por um lado, que o poder soberano é limitado e, por outro, que é a garantia da liberdade dos indivíduos que formam o corpo político. A análise conduzida por Rousseau nos dois primeiros livros do *Contrat social*, assim, aparece como uma tentativa de esclarecer o sentido da idéia do “império da lei”.

Mas Rousseau sente que essa análise é ainda insuficiente. “Pôr a lei acima dos homens”, diz ele nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, “é um problema na política que eu comparo com o da quadratura do círculo na geometria” (OC III, 955). O problema muda de figura quando deixamos o domínio dos princípios do direito político e entramos no campo mais complexo da vida política concreta. Aqui o conceito de soberano cede o lugar de destaque para o de governo. O problema das relações entre indivíduo e comunidade é posto agora em um grau menos elevado de abstração: não é mais uma questão a ser resolvida pela análise dos conceitos que usamos para representar a comunidade, mas, sim, uma questão de administração.

Rousseau não esconde sua grande desconfiança dos governos. É da “inclinação a degenerar” característica de qualquer governo que, mais cedo ou mais tarde, virá a morte do corpo político. A vida do Estado desenrola-se como um eterno jogo entre a vontade geral, como vontade do soberano, e a vontade particular que possui o governo como um corpo particular de magistrados. Rousseau resume na sexta das *Lettres écrites de la montagne*:

O Governo, como parte integrante do corpo político, participa da vontade geral que o constitui; como corpo ele mesmo, tem sua vontade própria. Essas duas vontades às vezes concordam e às vezes combatem-se. É do efeito combinado dessa concórdia e desse conflito que resulta o jogo de toda a máquina.

O princípio que constitui as diversas formas de Governo consiste no número dos membros que o compõem. Quanto menor esse número, mais o Governo tem força; quanto maior é o número, mais fraco é o Governo; e como a soberania tende sempre ao enfraquecimento, o Governo tende sempre a fortalecer-se. Assim, o Corpo executivo deve ganhar a longo prazo do corpo legislativo, e quando a Lei enfim está submetida aos homens, nada resta senão escravos e senhores; o Estado está destruído.

Há uma tentação que ronda constantemente as vontades particulares, seja de indivíduos, seja de associações particulares dentro do Estado: a tentação de apresentar-se como a legítima vontade geral. É preciso ver que, em nenhum momento, Rousseau prega a necessidade de eliminar as vontades particulares do Estado — mesmo quando diz, como o faz no início do capítulo X do livro III do *Contrat social*, que “a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral” (OC III, 421). Eliminar essas vontades é, por princípio, absurdo e impossível. A preocupação constante de Rousseau é outra: a de eliminar ou neutralizar essa tentação que afeta as vontades particulares — a tentação tirânica por excelência.<sup>9</sup> Por trás, portanto, da desconfiança com relação ao governo, há a percepção do perigo sempre presente de uma particularização da soberania. E a neutralização desse perigo exige que se dê atenção não mais apenas aos puros conceitos que usamos para representar o domínio político, mas ao funcionamento mesmo do corpo político. É preciso apreciar esse problema do ponto de vista do Legislador.

O problema que se põe é claramente exposto no trecho que citamos logo acima: como evitar o relaxamento da soberania? O problema, em outros termos, é o de formar um soberano suficientemente forte para resistir à tendência à particularização que o ameaça internamente — que o rói, por assim dizer, assim como o tempo consome os corpos vivos. No *Contrat social*,

Rousseau aborda essa questão nos livros III e IV. As assembleias, as instituições da censura e do tribunate, e a religião civil são alguns dos meios que sugere para manter a autoridade soberana. Mais extensamente, vai ocupar-se com o problema no artigo *Économie politique* (1754/1755) e nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771/1772).

Passamos agora do domínio formal da lei para o domínio mais complexo dos costumes. “Nada pode substituir aos costumes na manutenção do governo”, diz Rousseau no *Économie politique* (OC III, 252). O que são exatamente, neste lugar, esses costumes? Eles são, antes de mais nada, o hábito da virtude, e a virtude não é outra coisa senão o reconhecimento, por parte de cada um, de que sua vontade particular, especialmente no que diz respeito à direção do Estado, está subordinada à vontade geral:

Quereis que a vontade geral seja cumprida? Fazei com que todas as vontades particulares reportem-se a ela; e como a virtude é apenas essa conformidade da vontade particular à geral, para dizer a mesma coisa em uma palavra, fazei reinar a virtude. (OC III, 252)

Mas o elemento mais importante desses costumes é o que Rousseau chama de *amor à pátria*. Sem ele, a virtude mesma não seria mais do que uma característica de alguns indivíduos excepcionais. “Queremos que os povos sejam virtuosos? Começemos então por fazê-los amar a pátria”, diz ele (OC III, 255). Esse novo amor, que vem se juntar ao amor de si e ao amor-próprio, acrescenta uma última dimensão à figura do indivíduo, a qual só é possível entender a partir de sua relação com o todo do corpo social.

Notemos, de início, um ponto que poderia parecer trivial, mas que, na verdade, é significativo: o amor à pátria tem a mesma extensão da vontade geral. A vontade geral, por definição, só é de fato geral por ser a vontade do soberano, isto é, só tem esse

caráter de generalidade para aqueles que são membros do soberano (ou, na nomenclatura de Rousseau, para os cidadãos). Com relação a um estrangeiro, essa vontade não é mais do que uma entre muitas outras vontades particulares. O amor à pátria tem esse mesmo caráter exclusivo — na verdade, poderia ser descrito como a contrapartida afetiva de uma vontade geral realmente eficaz. Vejamos como Rousseau introduz esse amor no *Économie politique*:

Parece que o sentimento da humanidade evapora-se e enfraquece-se ao estender-se sobre toda a terra, e que nós não poderíamos sentir-nos tocados pelas calamidades da Tartária ou do Japão, como pelas de um povo europeu. É preciso de alguma forma limitar e comprimir o interesse e a comiseração para dar-lhe atividade. Ora, como essa tendência em nós só pode ser útil àqueles com os quais temos que viver, é bom que a humanidade concentrada entre os cidadãos ganhe neles uma nova força pelo hábito de se ver e pelo interesse comum que os reúne. É certo que os maiores prodígios de virtude foram produzidos pelo amor à pátria: esse sentimento doce e vivo que junta a força do amor próprio a toda a beleza da virtude, dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, faz dela a mais heróica de todas as paixões. (OC III, 254/255)

Esse contraste entre amor à pátria e sentimento de humanidade é significativo: ele repete, no domínio afetivo, a tensão que Rousseau reconhece entre direito natural e direito civil. Essa mesma oposição aparece no contexto da discussão, na primeira versão do *Contrat social*, da idéia de uma sociedade geral do gênero humano.<sup>10</sup> No entanto, é preciso observar, esses dois sentimentos não se opõem qualitativamente: possuem, podemos dizer, a mesma natureza; a diferença está apenas em sua extensão. Amor à pátria e sentimento de humanidade não são mais, em certo sentido, do que modificações da atividade afetiva primordi-

al que Rousseau ilustra paradigmaticamente na análise do sentimento de piedade e das relações que provêm dele. Lembremos que no segundo *Discours* (e também no livro IV do *Émile*), o que Rousseau chama de *humanité* não é mais do que a piedade aplicada ao gênero humano (cf. OC III, 155).<sup>11</sup> A novidade introduzida por Rousseau nesse trecho do artigo *Économie politique* é a de que a efetividade desse sentimento pede que se considere a inserção do indivíduo dentro de um todo de alguma espécie, e é a extensão desse todo que vai determinar o grau em que esse sentimento vai ser algo efetivamente experimentado como força ativa e determinante das relações inter-individuais ou apenas como um sentimento factício, livresco, retórico – no limite, como uma desculpa para a pura insensibilidade. Essa necessidade de referir-se ao horizonte mais amplo do todo de que faz parte o indivíduo remete-nos à idéia de expansão, já evocada de passagem (mas cuja importância não permite que seja objeto de análise neste artigo): é preciso, diz Rousseau, limitar ou comprimir a expansão que forma e mantém os laços entre os indivíduos, sob pena de ameaçar esses próprios laços, caso o sentimento que lhes dá sustentação dilua-se em uma expansão sem limites.

Outra indicação importante fornecida pelo trecho acima é a aproximação entre o sentimento do amor à pátria e o de amor-próprio. Isso pode ser interpretado de duas maneiras. Em primeiro lugar, podemos ver essa aproximação como a defesa de uma forma específica de orgulho.<sup>12</sup> “Começai sempre por dar aos Poloneses uma grande opinião sobre si mesmos e sobre sua pátria”, sugere Rousseau em suas *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (OC III, 961). Esse orgulho patriótico é, sem dúvida, uma das formas constantes do amor à pátria. Mas a aproximação com o amor-próprio vai um pouco mais longe. Podemos ver nela, em segundo lugar, uma precisão ou uma variação do mecanismo fundamental do amor-próprio. Esse mecanismo, em suma, envolve ao mesmo tempo a relação do

indivíduo com os outros e uma forma específica de relação consigo mesmo. Podemos definir o sentimento de amor-próprio como uma relação que tem o indivíduo consigo mesmo através de uma imagem de si mesmo — imagem cuja existência supõe a representação do outro como sujeito de pensamentos, intenções e sentimentos de que é objeto o primeiro indivíduo. O amor à pátria, na medida em que podemos dizer que participa da mesma dinâmica do amor-próprio nesse sentido, assume então a forma de uma relação do indivíduo consigo mesmo que passa necessariamente através da representação de todos os outros como formando um todo — todo de que o indivíduo faz parte.

O amor à pátria é um sentimento complexo: ele envolve simultaneamente uma relação do indivíduo consigo mesmo, uma relação com os concidadãos e uma relação com o corpo social. No que diz respeito aos concidadãos, já vimos como Rousseau aproxima o amor à pátria do modelo da piedade. Visto sob essa perspectiva, o amor à pátria manifesta-se como fraternidade. Mas o amor à pátria é mais do que isso: ele é o sentimento próprio do cidadão, é a maneira como o cidadão deve sentir a si mesmo. Rousseau acredita que esse sentimento, em sua forma ideal, confunde-se com o sentimento da pátria: no cidadão ideal, amor de si e amor à pátria tendem, no limite, a fundirem-se. Lembremos o início do *Émile*: "Um Cidadão de Roma não era nem Caius nem Lucius; era um Romano: ele até mesmo amava a pátria mais do que a si (*il aimait la patrie exclusivement à lui*)" (OC IV, 249). No artigo *Économie politique* e nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau desenvolve extensamente essa idéia. Ele diz, por exemplo: "Aos vinte anos, um Polonês não deve ser um outro homem; deve ser um Polonês" (OC III, 966). Ou mais explicitamente:

Se, por exemplo, se os exercita desde cedo a considerarem suas individualidades [*leur individu*] apenas através de suas relações com o corpo do Estado, e a perceberem, por assim dizer, suas próprias

existências apenas como parte da dele, poderão enfim terminar por identificar-se de alguma maneira com esse grande todo, por sentirem-se membros da pátria, por amá-la com este sentimento sublime que todo homem isolado tem apenas por si mesmo, por elevar perpetuamente suas almas até esse grande objeto, e por transformar assim em uma virtude sublime essa disposição perigosa de onde nascem todos nossos vícios. (OC III, 259/260)

Amar a pátria como a si mesmo — ou melhor, amar a si mesmo pelo filtro do amor à pátria: essa é a fórmula que exprime essa terceira dimensão da individualidade, para além do amor de si e do puro amor-próprio. Essa terceira dimensão traz a comunidade, por assim dizer, definitivamente para dentro do indivíduo. “É certo que os povos são, a longo prazo, apenas aquilo que o governo os faz ser”, diz Rousseau sobre a responsabilidade educativa que cabe ao governo (OC III, 251). Modificando um pouco os termos, podemos dizer o mesmo dos indivíduos tomados isoladamente: cada um recebe do corpo social a que pertence uma determinada forma, que não é, no entanto, apenas algo como um caráter nacional. Ser um espartano, ser um romano, para usarmos os exemplos preferidos de Rousseau, é mais do que pertencer a um determinado grupo, partilhar costumes, ter uma história e tradições em comum com outros ou ter um determinado caráter: é ser um indivíduo de certo tipo, com uma organização característica de suas disposições. É, sobretudo, ter unidade e ser livre. É de fato nessa relação com o todo que se determinam finalmente, de maneira definitiva, essas duas características fundamentais da unidade e da liberdade.

Examinamos a relação entre indivíduo e comunidade a partir de dois pontos de vista. O primeiro abriu-se a partir da análise conceptual que Rousseau desenvolve nos dois primeiros livros do *Contrat social*, envolvendo os conceitos de pacto social, soberano e soberania, vontade geral, lei. Essa análise esclarece o sentido que Rousseau dá à liberdade civil, que não é outra coisa senão a submissão às leis. O segundo ponto de vista abre-se

quando passamos da perspectiva formal das relações constitutivas do soberano para a perspectiva das relações concretas que envolvem os costumes, a opinião, o governo. O problema que inaugura esse segundo ponto de vista é o de buscar uma forma de reforçar o soberano contra as tendências destrutivas que o ameaçam de dentro. Rousseau sugere uma solução que passa pela formação do soberano através da formação dos cidadãos — em outros termos, que passa basicamente pela educação, em sentido bastante amplo (que inclui também mecanismos como os da censura e da religião civil).

Essas duas perspectivas são, para Rousseau, complementares. Elas respondem a necessidades distintas de seu pensamento. Certamente, a necessidade de duplicar a análise dos princípios políticos, acrescentando a ela uma análise dos costumes, põe-se pela própria natureza do objeto: a distinção entre soberania e administração, entre o soberano e o governo explica perfeitamente essa necessidade. Mas dizer apenas isso não é totalmente satisfatório. A passagem da perspectiva dos princípios para a do Legislador responde a uma outra necessidade: podemos dizer que a própria maneira como Rousseau representa a individualidade leva-o finalmente a deslocar as preocupações próprias do Legislador para o centro de sua reflexão e, mais ainda, a tratar desses temas da forma como o faz.

Voltemos nossa atenção novamente por um momento a estas duas características fundamentais do indivíduo segundo Rousseau, que são unidade e liberdade. Essas características possuem uma carga valorativa que impõe um determinado sentido à reflexão sobre qual seriam as boas instituições, ou qual a melhor ordem social. De certa forma, a análise conduzida por Rousseau nos dois primeiros livros do *Contrat social* é uma variação em torno do tema da liberdade. Um dos seus resultados mais importantes é a definição de uma nova liberdade, a liberdade civil, que, podemos dizer, resgata a independência típica da liberdade natural, agora sob a forma de autonomia. Essa análise



responde também à exigência de unidade: a igualdade instaurada através da cláusula da alienação total, a referência universal da vontade geral são elementos que apontam na direção da vontade de evitar o máximo possível as contradições do indivíduo consigo mesmo. Mas essas disposições, garantidas, por assim dizer, por definição, não são ainda suficientes: Rousseau está convencido de que, se não se age sobre o coração mesmo dos cidadãos, o risco de contradição continua ameaçando a unidade do indivíduo – e, para além dela, a própria liberdade. É sua constante preocupação com a unidade que provoca finalmente o deslocamento das perspectivas e o domínio progressivo dos temas relacionados ao que, no capítulo VII do livro II do *Contrat social*, aparece como a função específica do Legislador.

E que peso tem sua maneira de conceber o indivíduo nesse deslocamento? É preciso lembrar, ainda que de passagem, o lugar central que Rousseau atribui ao sentimento em sua concepção do indivíduo. Se é assim, podemos sugerir que essa maneira determina diretamente a escolha do sentimento de amor à pátria, e na forma como Rousseau o entende, como o meio privilegiado para assegurar a unidade do indivíduo. “Tornai o homem uno”, ele diz em um fragmento sobre a felicidade pública, “vós o tornareis tão feliz quanto ele pode ser. Entregai-o inteiro ao Estado ou deixai-o inteiro consigo mesmo” (OC III, 510). A felicidade própria do homem natural é diretamente proporcional ao seu caráter de unidade, que se reflete sobre o sentimento que tem de si mesmo e de sua existência. Como dar ao homem civil, que não é mais um inteiro absoluto, mas uma unidade fracionária, esse mesmo caráter? É preciso que a maneira como sente a si próprio e à sua existência tenha uma forma que elimine (tanto quanto pode ser eliminada, uma vez que é ela que torna possível uma existência social) a divisão típica do amor-próprio. Rousseau sugere que é através do sentimento de amor à pátria que isso pode ser alcançado. Vimos como esse sentimento supõe uma forma peculiar da relação do indivíduo consigo mesmo (que Rousseau mesmo

sugere ser uma forma de amor-próprio) – uma que traz a comunidade para o coração mesmo do indivíduo.

A questão é: até que ponto isso não implica, no final das contas, uma diminuição do que, para a sensibilidade contemporânea, é de fato a autonomia do indivíduo (ou uma parte substancialmente importante dela)? Reunir as condições ótimas para o pleno florescimento do indivíduo sob o signo da aspiração à unidade e à liberdade nos termos rousseauianos não teria, afinal, um custo muito elevado, exigindo uma atitude que terminaria por negar aqueles valores da autenticidade e da autonomia? Em outras palavras, o "individualismo" de Rousseau, ao integrar a característica da unidade e, de certa forma, dar-lhe uma prioridade, não contradiria, finalmente, os valores mais comumente associados ao individualismo? De fato, Rousseau parece não hesitar em favorecer uma autoridade insidiosamente absoluta, quando está em jogo a possibilidade de reunir essas condições:

Se é bom saber empregar os homens tais como são, vale muito mais ainda torná-los tais como se tem necessidade que sejam; a autoridade mais absoluta é aquela que penetra até o interior do homem, e não se exerce menos sobre a vontade do que sobre as ações (OC III, 251).<sup>13</sup>

Aqui, assim nos parece, encontra-se de fato um limite claro do pensamento de Rousseau. Mas, é preciso notar, esse limite é imposto mais por determinadas escolhas do que por uma necessidade intrínseca desse pensamento. Duas escolhas parecem especialmente determinantes. Uma já se manifesta claramente na forma como Rousseau concebe a filosofia como uma espécie de terapia: é a escolha do modelo antigo. O débito de Rousseau com a filosofia antiga é grande e o peso dessa herança determina essa inclinação de seu pensamento. Podemos dizer que sua admiração por Platão, por exemplo, é, nesse ponto, mais determinante que sua filiação a esquemas de pensamento mais modernos, como o contratualismo. Outra escolha importante recai sobre o par unidade-liberdade. Não cremos ser necessário ver um conflito

entre as aspirações à unidade e à liberdade — conflito que Rousseau tenderia a resolver em favor da primeira. Na verdade, as aspirações à unidade e à liberdade, da forma como Rousseau as entende, estão condicionadas pelos mesmos elementos e pelas mesmas circunstâncias. Mas, ainda assim, é verdade que Rousseau põe na unidade — e nos valores associados a ela — um peso um pouco maior. E não por acaso: é nessa unidade do indivíduo, pensa Rousseau, que reside sua maior força de resistência. No meio da corrupção mais absoluta, é o indivíduo que manteve mais intacta sua unidade que será o último a tombar.<sup>14</sup>

Seria possível pensar, para terminar, que o conjunto de escolhas que Rousseau faz, no que diz respeito sobretudo à concepção da individualidade e às relações entre indivíduo e comunidade, poderia tornar seu pensamento um pouco alheio à necessidades contemporâneas de reflexão sobre os fenômenos políticos e sociais. É difícil, por exemplo, dentro do quadro proposto por Rousseau, levantar o problema do pluralismo, um dos temas que se impõem com mais força para a reflexão política contemporânea. A preferência de Rousseau pelos pequenos Estados não é a expressão de um gosto arbitrário, é, aqui sim, uma exigência de seu pensamento, imposta por suas escolhas, e indica claramente, é certo, um limite dele. Ainda assim, talvez nenhum outro filósofo tenha posto em questão o tema da sociabilidade com tal amplitude e radicalidade. A própria ambigüidade que parece pôr em contraste a perspectiva da teoria da lei e a do Legislador é enriquecedora de nossa percepção dos problemas políticos e sociais. Independentemente da avaliação particular que se pode ter da filosofia rousseauiana, é preciso reconhecer que poucos pensadores levaram a questão da sociabilidade à mesma profundidade a que foi levada por Rousseau — seja em direção à sua própria interioridade, seja em direção às estruturas sociais e políticas. Que se negue tudo o mais, ainda é preciso reconhecer o grande mérito de Rousseau na forma como pôs as questões, seja sobre os problemas da individualidade e da subjetividade, cujos

contornos modernos ele ajudou decisivamente a criar, seja sobre os perigos que ameaçam constantemente a vida social: alienação, tirania. É o que nos permite sempre, a partir dele, uma aproximação suficientemente rica do homem e da sociedade.

## Notas

<sup>1</sup> Lembremos aqui apenas o texto de LEBRUN, Gérard. *Contrat social ou marché de dupes?*. *Manuscrito*, v. 3, n. 2, p. 25-34, 1978.

<sup>2</sup> As referências às obras de Rousseau (entre parênteses no texto, nº do volume em algarismos romanos, nº da página em arábicos) remetem à edição das *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 vol. As traduções são minhas.

<sup>3</sup> "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, porém, senão a ele mesmo e permaneça tão livre quanto antes" (OC III, 360).

<sup>4</sup> "Através de qual arte inconcebível pode-se encontrar o meio de submeter os homens para torná-los livres? (...) Como é possível que eles obedeçam e que ninguém comande, que eles sirvam e não tenham mestres; tanto mais livres efetivamente quando, sob uma aparente sujeição, ninguém perde de sua liberdade senão aquilo que pode prejudicar à de outro? Esses prodígios são obra da lei. É à lei apenas que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece no direito a igualdade natural entre os homens" (OC III, 248). Toda essa passagem foi incorporada depois à primeira versão do *Contrat social* (cf. OC III, 310). No capítulo XI do livro II do *Contrat social* Rousseau lembra ainda que liberdade e igualdade são os dois objetos principais da legislação (cf. OC III, 391).

<sup>5</sup> Sobre a unidade, ver MELZER, Arthur. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990; e GRIMSLEY, Ronald. *Rousseau and the ideal of self-sufficiency*. In *From Montesquieu to Laclos. Studies on French Enlightenment*. Genebra: Droz, 1974; *Unité et conflit dans les écrits personnels de J.-J. Rousseau*. In *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*. Paris, Klincksieck, 1964; e Rousseau and the problem of happiness, In CRANSTON, M. & PETERS, R. (eds). *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, 1972.

<sup>6</sup> "Permaneci algum tempo em uma pequena cidade, onde vós crerieis antes encontrar apenas autômatos. Não apenas logo vereis pessoas muito mais sensatas do que vossos macacos das grandes cidades, mas vós raramente deixareis de descobrir lá, na obscuridade, algum homem engenhoso que vos

surpreenderá com seus talentos, com suas obras” (OC V, 55). Ver ainda na *Nouvelle Héloïse*, OC II, 554: “Acreditaríeis que a conversação mesma dos camponeses tem atrativos para essas almas elevadas com as quais o sábio gostaria de se instruir? O judicioso Wolmar encontra na ingenuidade campesina caracteres mais marcados, mais homens pensando por eles mesmos, do que sob a máscara uniforme dos habitantes das cidades, onde cada um antes se mostra como são os outros, do que como ele próprio é”.

<sup>7</sup> Rousseau desenvolve sua teoria da lei no Livro II do *Contrat social*, especialmente nos capítulos VI, XI e XII. Não é por acaso que os leitores “kantianizantes” de Rousseau dão uma atenção especial à sua teoria da lei. A aproximação possível com a noção de autonomia torna essa teoria, com a idéia de liberdade que implica, um campo especialmente fértil para essas leituras. Embora refira-se a Rousseau apenas de passagem, vale citar as análises de RENAUT, A. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989. Nessa obra, a oposição entre independência e autonomia joga um papel central na argumentação, toda ela conduzida sob a perspectiva kantiana.

<sup>8</sup> Aos valores da unidade e da liberdade deveria ser acrescentado o valor da igualdade. No entanto, para os nossos fins, a igualdade, entendida como ausência de subordinação natural entre os indivíduos, pode aqui ser incluída na idéia de liberdade.

<sup>9</sup> Mesmo quando se mostra desconfiado com relação às associações particulares dentro do Estado e seu efeito sobre a deliberação pública (e, portanto, sobre a vontade geral), Rousseau não está defendendo a supressão dessas associações e das vontades particulares que lhes correspondem. Sobre a tentação tirânica que ronda as vontades particulares, ver o capítulo X do Livro III do *Contrat social*. Lá Rousseau define tirania como usurpação, seja apenas da autoridade governamental (é a tirania em sentido estrito), seja da autoridade soberana (é o despotismo). A usurpação não é outra coisa senão o ato de pôr uma vontade particular no lugar da vontade geral.

<sup>10</sup> “Concebemos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares, o estabelecimento das pequenas Repúblicas faz-nos pensar na grande, e só começamos propriamente a tornar-nos homens após termos sido Cidadãos. Donde se vê o que se deve pensar sobre estes pretensos Cosmopolitas, que, justificando seu amor à pátria por seu amor ao gênero humano, gabam-se de amar todo o mundo para terem o direito de não amar ninguém” (OC III, 287). A mesma denúncia dos pretensos cosmopolitas aparece no livro I do *Émile*: “Desconfiai destes cosmopolitas que vão procurar lá longe, em seus livros, deveres que eles desdenham cumprir em torno deles. Tal filósofo ama os Tártaros para ser dispensado de amar seus vizinhos” (OC IV, 249). Note-se a associação entre *cosmopolite* e *philosophe*. Essa observação aparece no contexto da

oposição entre homem e cidadão.

<sup>11</sup> O surgimento da piedade no contexto da discussão do amor à pátria leva-nos finalmente a pôr a questão de qual é, afinal, o objeto desse amor. A resposta imediata é, naturalmente, que esse objeto é a pátria, identificada por Rousseau com as leis, com os costumes, com o modo de vida particular de um determinado corpo social (e, no limite, com a própria liberdade; cf OC III, 966: "Todo verdadeiro republicano sugou, com o leite de sua mãe, o amor à pátria, isto é, às leis e à liberdade"). Mas o amor à pátria, na medida em que pode ser assimilado ao modelo da piedade, sugere uma relação menos abstrata: ele é, na verdade, amor aos concidadãos e pode ser tratado em termos de expansão.

<sup>12</sup> No *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau distingue "dois ramos do amor-próprio", a vaidade e o orgulho, e defende o cultivo desse último como meio de incentivar a atividade no Estado. O orgulho, define ele, é a opinião que atribui um grande valor a objetos grandes e belos em si mesmos (cf. OC III, 937/938).

<sup>13</sup> Essa autoridade que se estende às vontades faz lembrar o "estranho império" de Julie. Claire, por exemplo, reconhece que essa autoridade de Julie é a mais absoluta: ela "estende-se até sobre as vontades". Ver, especialmente, OC II, 409/410.

<sup>14</sup> Essa idéia é justamente a tese central da seqüência que Rousseau planejava para o *Émile* e da qual escreveu apenas duas cartas. Nessas cartas, *Émile* descreve a seu *gouverneur* como resistiu à corrupção de Paris, à traição de Sophie e até mesmo à escravidão — graças sobretudo à integridade que resultou de sua educação. Essa inteireza manifesta-se mesmo na situação-limite da escravidão, que implica a negação absoluta da liberdade. *Émile* diz: "o tempo de minha servidão foi também o do meu reinado, e nunca tive tanta autoridade sobre mim como quando estava sob o ferro dos bárbaros" (OC IV, 917).

### Referências bibliográficas

GRIMSLEY, Ronald. "Rousseau and the ideal of self-sufficiency". In: *From Montesquieu to Laclos. Studies on French Enlightenment*. Genebra: Droz, 1974.

\_\_\_\_\_. "Rousseau and the problem of happiness." In: CRANSTON, M. & PETERS, R. (eds). *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, 1972.

\_\_\_\_\_. "Unité et conflit dans les écrits personnels de J.-J. Rousseau". In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*. Paris,

Klincksieck, 1964

LEBRUN, Gérard. Contrat social ou marché de dupes? In: *Manuscrito*, v. 3, n. 2, p. 25-34, 1978.

MELZER, Arthur. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

RENAUT, A. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.

ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995.