



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**GUILHERME DE PAULA LOPES**

**CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO NO PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO  
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU**

**MARINGÁ, PR  
2024**

UEM

CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO NO PROCESSO DE  
LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

GUILHERME DE PAULA LOPES

**GUILHERME DE PAULA LOPES**

**CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO NO PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO  
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida e aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ, PR  
2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L864c

Lopes, Guilherme de Paula

Convenção e alienação no processo de legitimação política no pensamento de Rousseau / Guilherme de Paula Lopes. -- Maringá, PR, 2024.  
86 f.

Orientador: Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - Discursos filosóficos. 2. Pensamento político. 3. Política - Alienação . 4. Política - Convenção . I. Oliveira, Robespierre de, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 194



## GUILHERME DE PAULA LOPES

### “CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO NO PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 28 de fevereiro de 2024.

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Robespierre de Oliveira  
**Presidente**



Prof. Dr. Ricardo Monteagudo  
**Membro Externo - UNESP**



Prof. Dr. José Antonio Martins  
**Membro Interno - UEM**

*Pegue o primata mais inteligente, com a melhor disposição; embora você o coloque no melhor e mais humano ambiente, você nunca fará dele um homem. Considere-se o criminoso mais empedernido ou o homem de menor ânimo, desde que nenhum deles tenha qualquer lesão orgânica que provoque idiotice ou insanidade; a criminalidade de um e o fracasso do outro em desenvolver uma consciência da sua humanidade e dos seus deveres humanos, não é culpa deles, nem é devido à sua natureza; é apenas o resultado do ambiente social em que nasceram e foram criados.*

Mikhail Bakunin, *Federalismo, Socialismo, Anti-teologismo*, 1867.

*No avassalador processo de conquista social, cada uma das abstrações mentais dominantes, em cada momento da nossa história, subitamente impôs o que passaria a ser legal ou ilegal, aceito ou inaceitável, próprio ou impróprio, em termos de conduta humana, envolvendo todos os aspectos da vida, produzindo, como resultado, uma sombra onipresente e com frequência autoritária sobre todos os aspectos da existência humana.*

Miguel Nicolelis, *O Verdadeiro Criador de Tudo*, 2020.

## RESUMO

Esta pesquisa analisa o tema do estado de natureza e suas influências no processo de formação da sociedade civil no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau, tendo como base as obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755]/(1988) e *Do Contrato Social* [1762]/(1987). Com foco nos conceitos de liberdade e alienação, o estudo tenta compreender o que liga a desigualdade de natureza (*inégalité naturelle*) com as convenções que tornam possíveis as diversas formas de desigualdade moral ou política (*inégalité morale ou politique*). A partir da metodologia de revisão bibliográfica, primeiro buscou-se em Rousseau e nos interlocutores com os quais dialogou em seus textos, desde Jean-Jacques Burlamaqui e Samuel Pufendorf, sobre o problema do Direito, Thomas Hobbes e John Locke, sobre a teoria contratualista, os fundamentos e desdobramentos da legitimação política, e posteriormente, abordamos o tema com uma leitura da interpretação de seus comentadores e críticos contemporâneos, além da interpretação dos conceitos de alienação e ideologia à luz da teoria de Marx. Os caminhos apontados pelos textos de Rousseau e comentadores indicam ao menos duas possibilidades: o ato livre de alienar-se como fundamento do corpo social e da validade da vontade geral, o que sugere a autonomia do indivíduo na criação da sociedade civil; ou a alienação como ferramenta que possibilita a diluição do indivíduo no corpo social e legitima a convenção da vontade de alguns como vontade geral. Em nenhum dos casos, contudo, o autor indica que os indivíduos tenham obtido êxito em anular as condições mesmas que caracterizam e intensificam a desigualdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberdade; Alienação; Convenção; Rousseau; contrato social.

## **ABSTRACT**

This research analyzes the theme of the state of nature and its influences on the process of formation of civil society in the political thought of Jean-Jacques Rousseau, based on the works *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men* [1755]/( 1988) and *The Social Contract* [1762]/(1987). Focusing on the concepts of freedom and alienation, the study aims to understand what connects the inequality of nature (*inégalité naturelle*) with the conventions that make different forms of moral or political inequality possible (*inégalité morale* or *politique*). Using the bibliographical review methodology, we first looked at Rousseau and the interlocutors with whom he dialogs in his texts, from Jean-Jacques Burlamaqui and Samuel Pufendorf, on the problem of Law, to Thomas Hobbes and John Locke, on contractual theory. , the foundations and developments of political legitimation, and subsequently, we approach the topic with a reading of the interpretation of its contemporary commentators and critics, furthermore, to the interpretation of the concepts of alienation and ideology in the light of Marx's theory. The paths showed out by Rousseau's texts and commentators indicate at least two possibilities: the free act of alienating oneself as the foundation of the social body and the validity of the general will, which suggests the autonomy of the individual in the creation of civil society; or alienation as a tool that enables the dilution of the individual in the social body and legitimizes the convention of the will of a few as the general will. In none of the cases, however, does the author indicate that individuals have been successful to cease the very conditions that characterize and intensify inequality.

**KEYWORDS:** Freedom; Alienation; Convention; Rousseau; social contract.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. O PROBLEMA DO DIREITO NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU</b> .....	<b>15</b>
1.1 ESTADO DE NATUREZA E O DIREITO NATURAL NAS LEITURAS DE ROUSSEAU SOBRE BURLAMAQUI .....	17
1.2 A INFLUÊNCIA DE BUFFON E O DEBATE COM PUFENDORF .....	22
1.3 CONTRATUALISMO E ESTADO DE NATUREZA .....	31
1.3.1 LOCKE E OS PROBLEMAS DA NATUREZA E DA PROPRIEDADE .....	35
<b>2. CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO</b> .....	<b>39</b>
2.1 CONVENÇÃO E PACTO SOCIAL .....	43
2.2 PROPRIEDADE E ALIENAÇÃO .....	46
2.3 A ALIENAÇÃO COMO FORMA DE CONVENÇÃO .....	51
2.3.1 ALIENAÇÃO, CONVENÇÃO E VONTADE GERAL .....	55
<b>3. LEGITIMIDADE E SOBERANIA</b> .....	<b>59</b>
3.1 A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO .....	63
3.2 ALIENAÇÃO E ONTOLOGIA .....	70
3.2.1 UMA LEITURA MARXIANA DO PACTO DE ROUSSEAU .....	73
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>78</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>83</b>

## INTRODUÇÃO

O debate sobre a natureza humana e sua relação com as características das organizações sociais permeia o pensamento filosófico desde a antiguidade. Já nos textos de Platão, a natureza transcendental da alma, que permite o acesso às ideias, possibilita a compreensão de como a cidade ideal deveria ser governada e de quem está apto para legislar. No período medieval, a ideia de natureza humana é fundada em um Deus criador, e a Filosofia Política tradicional seguiu tal fundamento, as leis divinas se tornaram a base para a formulação das teorias sobre as leis civis, e a ideia do Direito Positivo serviu de justificativa para o poder de déspotas. Em uma relação dialética com esse movimento surge a ideia de jusnaturalismo, ou “justiça natural”, empregada como princípio filosófico para o empreendimento moderno de compreender as leis que tem como fundamento a própria natureza humana e suas relações. Rousseau, em um embate com determinados conceitos da tradição e de seus contemporâneos, elabora a crítica da racionalidade como fundamento da natureza humana, e se propõe a mostrar sua hipótese de que a sociedade civil fora concebida sobre os alicerces da desigualdade.

Assim, nessa pesquisa, o intuito é traçar o caminho que o autor genebrino fez para chegar à noção de natureza e como, a partir desse estágio, dá-se o caminho inverso, o da formação da sociedade. Este itinerário se faz importante, pois Rousseau chama atenção por diversas vezes ao modo como seus antecessores e até contemporâneos analisavam a questão do estado de natureza e do direito natural, e tenta apresentar, por sua vez, aquilo que acredita ser a forma mais genuína de buscar conhecer o homem natural, o estado de natureza e suas características. Para tanto, analisamos, nos textos de Rousseau, dos autores que o influenciaram e seus comentadores, a relação entre os fatores que possibilitaram a convenção da sociedade civil, a partir de um contrato entre membros de uma comunidade, e os fundamentos desta sociedade que ainda se assentam naqueles fatores, a fim de investigar uma possível contradição entre os motivos que levaram ao estabelecimento da sociedade e os instrumentos políticos e jurídicos usados para mantê-la estabelecida. Os problemas

oriundos do estado de natureza foram realmente fatores decisivos para o contrato social? E caso isso tenha ocorrido, esses problemas poderiam realmente ser resolvidos a partir de tal acordo? Eis o escopo do desenvolvimento da pesquisa.

No primeiro capítulo, buscamos a fonte da problematização de Rousseau na Escola do Direito Natural, principalmente autores do século XVII. Sua posição filosófica diante da questão do direito natural é influenciada por uma série de pensadores do Direito e da Filosofia, como Jean-Jacques Burlamaqui, Samuel Pufendorf, e das ideias sobre direito natural e político, além do contratualismo, em Thomas Hobbes e John Locke, entre outros, e também com elas, as teorias, confrontadas. Como bibliografia primária para a pesquisa, tomamos o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755]/(1988)<sup>1</sup>, e o *Contrato Social* [1762]/(1987)<sup>2</sup>, obras fundamentais do pensamento de Rousseau, nas quais o autor teoriza a humanidade em seu estado de natureza e o processo de resultaria no pacto social, na primeira obra, e a sociedade civil e seus ordenamentos e instituições, como são e como deveriam ser, na segunda. Mas tão importante quanto essas duas etapas é a transição entre os dois estados, ou estágios, da humanidade. Cabe lembrar que, não diferente de seus interlocutores, Rousseau formula uma representação teórica daqueles estágios, tendo como objetivo uma representação mais fidedigna que a de seus pares.

No segundo capítulo, o objetivo foi encontrar o elo conceitual que conecta o estado de natureza ao estado civil, a partir da ideia de alienação. Segundo Rousseau, o contrato social ou pacto social deriva da necessidade de:

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, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes<sup>3</sup>

---

1 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Data da publicação original [1755] *Discours Sur L'Origine Et Les Fondements De L'Inégalité Parmi Les Hommes*. Data da publicação consultada (1988) *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. Abril Cultural, 3ª Edição. São Paulo, SP. 1988.

2 Data da publicação original [1862] *Du Contrat Social*. Data da publicação consultada [1987] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. Abril Cultural, 4ª Edição. São Paulo, SP. 1987.

3 Ibid p.32.

Ou seja, um acordo feito pelos membros de uma determinada comunidade que, embora em constante convívio, não é regida por leis nem possui um soberano, e que a partir desse acordo, passam a formar o corpo de uma sociedade civil.

Contudo, entre o estado de natureza e a sociedade civil, há um período longo de transição que deve ser levado em conta para entender o comportamento humano nas primeiras formas de associação. Ademais, as próprias personagens desse acordo não são exatas, pois devem ser consideradas em relação ao contexto em que se encontra cada grupo em cada momento de transição. E por outro lado, nem o contrato é um contrato jurídico, legal, uma vez que, no momento em que se caminha para a concretização da sociedade civil, a lei ainda não fora estabelecida institucionalmente, tornando contraditória a possibilidade de qualquer aparato jurídico, senão ulterior, que resguardasse o contrato. Sendo assim, buscamos investigar nos textos que compõem esse recorte, o que direciona os homens para a criação de uma sociedade civil, se os motivos para o pacto são coerentes com o contexto em que ele se manifesta e com os ideais que almeja, para elucidar quais são os componentes fundamentais para que haja a legitimação política da desigualdade entre os homens.

A partir do conceito de convenção, buscamos mostrar a necessidade de uma mudança de comportamento do ser humano em conformidade com seu desenvolvimento em sociedade e, assim, se afastando de sua natureza, o que é uma ideia presente em todos os contratualistas, mas que nos textos de Rousseau se desenrola de forma peculiar. O autor mostra que da desigualdade no estado de natureza surge a possibilidade do pacto social, e desse pacto, surge uma nova forma de desigualdade, que é moral ou política e, portanto, artificial.

Já no terceiro capítulo buscamos na comparação entre o que caracteriza os dois estágios da humanidade, aquilo que fora preservado do selvagem no homem civilizado, acreditando estar na transição entre esses momentos a chave para entender o que mantém um povo ainda sob contrato mesmo havendo uma série de desigualdades dele decorrentes, tanto na literatura política e filosófica, na formação da ideia de democracia moderna, quanto no próprio entendimento dos indivíduos vivendo em sociedade. Como salienta Salinas Fortes:

Uma nova etapa se cumpre; o espaço público se consolida, se cristaliza, se solidifica. Até então, a dimensão pública da existência se constituía sob os olhares do outro debaixo da proteção do velho carvalho. Agora ele se institucionaliza. Constitui-se um novo *decor, um novo cenário*. Constitui-se um novo espaço, o da cidade; mas também um novo “tempo”, que não é mais o do indivíduo natural, mas o do ser coletivo e artificial constituído pelo grupo.<sup>4</sup>

Desta maneira, um novo cenário, uma nova noção de espaço e de tempo, podem ter sido um campo fértil para ideias sem um fundamento natural passassem a ser aceitas, tendo em vista que, sendo todo esse cenário algo de novo, e tendo os indivíduos abdicado de seu estado natural, novas formas de legitimar a força de uns sobre outros estavam mais propensas a serem aceitas, sem que ninguém pudesse calcular os problemas que decorreriam desse ato.

Como etapa final do processo de pesquisa, além de tratar das convenções que promovem a criação das leis e das instituições, das formas de governo que Rousseau descreve como legítimas ou não diante dos princípios da soberania inalienável, veremos também como o conceito de alienação descrito por Rousseau, que se mostrou pouco explorado na literatura específica consultada, pode ter relação com as ideias de Karl Marx, e por que não influência, principalmente a partir dos textos de Olgária Mattos e Galvano Della Volpe, e também uma leitura crítica, que reconhece a potência e ataca a fragilidade da teoria política de Rousseau, feita por Reinhart Koselleck. O que pudemos concluir é que Karl Marx fora leitor e dialogou, em algum momento, com a obra de Rousseau. Há relação entre os conceitos de formação de sociedade entre Rousseau e os fatos históricos posteriores? O conceito marxiano de ideologia pode servir de base para conectar o papel da alienação na vida social. Sabemos que Rousseau exerceu grande influência no pensamento político posterior ao seu tempo. Nosso problema aqui é entender até que ponto essa influência se deu devido a uma interpretação específica de sua obra ou pelo próprio conteúdo dela. Não empreendemos, contudo, uma análise que vise demonstrar se foram as ideias de Rousseau precursoras às de Marx ou se fora o autor alemão que conferiu a teoria rousseauiana um caráter mais crítico, ainda mais se levarmos em conta que ambos

---

4 FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”. p. 106.

viveram a pensaram a sociedade em tempos históricos consideravelmente distintos, sendo que Rousseau escreveu antes e Marx após o marco da Revolução Francesa. Assim, o diálogo que aqui apresentamos, entre as ideias dos dois autores, não pretende encontrar qualquer hierarquia que sirva como chave de leitura e compreensão, mas parte do princípio de que os autores, de algum modo, participaram de um mesmo debate filosófico, e já milenar, sobre os meandros da vida em sociedade.

## 1. O PROBLEMA DO DIREITO NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Quando, no ano de 1753, Jean-Jacques Rousseau se debruçou sobre a questão: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?”, proposta, em concurso, pela Academia de Dijon, encontrou a possibilidade de visitar a bibliografia dos enciclopedistas e juristas que contribuíram para a construção de seu pensamento político, e ao indagar, logo de início, ainda na carta À República de Genebra<sup>5</sup>, que antecede o *Segundo Discurso*<sup>6</sup>, “como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles”<sup>7</sup>, acena para o debate do direito natural e do direito político. É preciso, portanto, encontrar o modo como o problema do direito aparece na obra de Rousseau e mostrar como compreendemos cada um dos conceitos, a saber, direito natural e direito político, em seus textos.

O tema do direito natural abre o *Segundo Discurso*, obra na qual Rousseau menciona diretamente alguns autores com os quais dialoga ao longo do texto. Sobre isso, escreve Robert Derathé:

Ainda que não seja fácil determinar quais foram as leituras políticas de Rousseau, pode-se admitir, com efeito, que além de Platão, um de seus favoritos, ele leu os pensadores que tinham autoridade na época. Com exceção de Montesquieu, todos são escritores do século XVII: de um lado, Hobbes e Locke e, de outro, os fundadores do direito natural, os juristas Grotius e Pufendorf, cujas obras, várias vezes reeditadas e traduzidas em todas as línguas, estavam espalhadas, no século XVIII, na Europa inteira.<sup>8</sup>

---

5 Jean-Jacques Rousseau dedica o texto que apresentara ao concurso da Academia de Dijon à República de Genebra, em carta que antecede o Segundo Discurso. Como escreve Paul Arbousse-Bastide na Introdução da edição que tomamos como base: “A dedicatória é dirigida à República de Genebra. Rousseau nela descreve o Estado ideal. Na forma por que decorre das teses enunciadas no segundo discurso, e atribui a origem dessas teses e seu valor ao fato de, na sua mais tenra infância, ter sido formado de acordo com os costumes e as leis da República de Genebra.” ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. In ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 08.

6 Doravante, trataremos o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* como *Segundo Discurso*, uma vez que em 1749 Rousseau havia redigido o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, considerada a primeira obra do autor nesse formato.

7 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 21.

8 DERATHÉ, Robert, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Tradução: Natalia Maruyama. São

Desta forma, a princípio, buscamos compreender como se forma o pensamento de Rousseau sobre a noção de direito natural, que a época, explica Derathé, era de caráter abstrato, e baseada no pensamento dos juristas:

Por direito político é preciso entender aquilo que os juristas alemães designam sob o nome de “*allgemeines Staatsrecht*”, isto é, o que chamamos hoje de direito público geral ou estudo dos princípios do direito público<sup>9</sup>.

Nesse contexto, Jean-Jacques Burlamaqui e Samuel Pufendorf desenvolveram suas teorias do Estado baseadas no direito natural, como aponta Derathé, que tornara-se uma corrente amplamente difundida e debatida na Europa do século XVII. Esta ideia foi a princípio baseada no que estabelecia a cadeira de direito natural nas universidades alemãs, e segundo Derathé:

O ensino do direito natural acabou impondo-se também nos outros países protestantes, na Suécia primeiramente com Pufendorf que, em 1668, deixou a Universidade de Heidelberg pela de Lund, depois na Suíça – Barbeyrac ensinou o direito natural em Lausanne e Burlamaqui, em Genebra -, enfim, na Holanda.<sup>10</sup>

Para melhor compreensão da influência dessas ideias no pensamento de Rousseau, analisemos como o genebrino entende dois dos autores mais debatidos em seus textos, principalmente no *Segundo Discurso*, Jean-Jacques Burlamaqui e Samuel Pufendorf. Tomar esse caminho aqui se faz necessário para que tracemos a linha que conecta o problema do direito ao problema a que nos propomos responder, e essa linha não está no debate propriamente do Direito em si, mas em como os fundamentos do Direito foram determinantes para que Rousseau formulasse sua ideia de que o direito político é artificial, e assim chegaremos ao papel da alienação nesse processo de artificialização das relações na vida em sociedade civil, trazendo à tona as novas formas de desigualdade que serão mantidas por uma série de convenções sem as

---

Paulo, SP: Discurso Editorial: Barcarolla, c2009. Cap. I, parte II. p. 54-55.

9 Ibid., Cap. I, parte II. p. 51-52.

10 Ibid., Cap. I, parte III .p. 59.



quais uma ordem civil, tal qual é, não se sustentaria.

## 1.1 ESTADO DE NATUREZA E O DIREITO NATURAL NAS LEITURAS DE ROUSSEAU SOBRE BURLAMAQUI

Já no prefácio do *Segundo Discurso*, quando começa a desenvolver sua análise sobre a noção geral de direito entre seus contemporâneos, Rousseau busca em Burlamaqui a seguinte definição para o direito natural:

[...] a ideia do direito e, mais ainda, do direito natural, são evidentemente ideias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza – continua ele – de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência.<sup>11</sup>

Tomando essa definição como ponto de partida, Rousseau questiona os princípios que os pensadores utilizaram para inferir determinadas características sobre o estado de natureza. Aquilo a que se chama de lei natural aparece como resultado de uma análise feita por uma mente civil sobre o comportamento de um ser natural, pois considera como fundamento das leis naturais o mesmo pilar que sustenta as leis civis, tendo como base uma entidade abstrata, e até mesmo superior, no caso a natureza ou então Deus, que impõe ou cria as regras que ordenam a existência dos seres humanos – ou então regras concebidas pela própria racionalidade. Isso se dá porque, para Rousseau, e como mencionado anteriormente, os pensadores não conhecem ou não tentaram realmente conceber a ideia do homem natural, mas apenas desenvolveram a visão de um espectro do estado de natureza com o filtro dos ordenamentos políticos, ou seja, não partem da interpretação ou do princípio de natureza mas sim da posição de observadores do homem natural, e portanto possuidores de um determinado arcabouço teórico que afeta suas conclusões. Rousseau buscava se afastar dessa

---

11 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 33.

posição.

Para escapar a essa metodologia, Rousseau insiste que se “não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição.”<sup>12</sup>. A princípio, Burlamaqui parece partilhar do mesmo método, na tentativa de regressar ao estado de natureza para compreendê-lo. Em *Os Princípios da Lei Natural*, o autor, também genebrino, ao descrever como pretende analisar o estado de natureza, diz:

Para que possamos realizar isso com uma maior probabilidade de sucesso, devemos rastrear as questões até sua própria origem, e ascendendo tão alto quanto a natureza e a constituição do homem, devemos então desvendar o princípio de suas ações, e os diversos estados que lhe pertencem propriamente, a fim de demonstrar depois de que maneira, e até que ponto, ele é suscetível de ser direcionado em sua conduta. Este é o único método de saber o que é *direito* e o que não é.<sup>13</sup>

A seguir, descreve as características essenciais que, a partir dessa metodologia, acredita estarem presentes no homem natural:

O homem é um animal dotado de entendimento e razão; um ser composto de um corpo organizado e uma alma racional. Com relação ao seu corpo, ele é bastante parecido com outros animais, tendo os mesmos órgãos, propriedades e desejos. Este é um corpo vivo, organizado e composto por várias partes;[...] Mas o homem, além da maravilhosa disposição de seu corpo, tem também uma alma racional, que eminentemente o distingue dos brutos. É por essa parte nobre de si mesmo que ele pensa, e é capaz de formar apenas ideias dos diferentes objetos que lhe ocorrem;[...] A mente recorda o passado, junta-o ao presente e estende suas visões para a posteridade.<sup>14</sup>

---

12 Ibid. p. 34.

13 “That we may attempt this with a greater probability of success, we are to trace matters to their very origin, and ascending as high as the nature and constitution of man, we must there unravel the principle of his actions, and the several states that properly belong to him, in order to demonstrate afterwards in what manner, and how far, he is susceptible of direction in his conduct. This is the only method of knowing what is *right*, and what is not.” BURLAMAQUI, J. J. [*Principes du droit naturel et politique*] English: The principles of natural and politic law/Jean-Jacques Burlamaqui; translated by Thomas Nugent; edited and with an introduction by Petter Korkman. Liberty Fund, Inc. Indianapolis, Indiana. 2006. p. 32, part. I, cap. I, § II. Tradução minha.

14 “Man is an animal endowed with understanding, and reason; a being composed of an organized body, and a rational soul. With regard to his body, he is pretty similar to other animals, having the same organs, properties, and wants. This is a living body, organized and composed of several parts; [...] But man, besides the marvelous disposition of his body, has likewise a rational soul, which eminently discriminates him from brutes. It is by this noble part of himself that he thinks, and is capable of forming just ideas of the different objects that occur to him; [...] The mind recollects what is past, joins it with the present, and

Como observado anteriormente, Burlamaqui parece traçar um caminho semelhante ao de seu compatriota, pois considera fundamental compreender as características naturais do homem para de lá retirar os fundamentos da lei natural. Todavia, no seu texto é possível observar uma série de características humanas que são aferidas a partir de conceitos filosóficos clássicos ou modernos, como a alma racional que o difere dos outros animais, ideia que já estava presente no pensamento de Platão, ou a definição de corpo que se aproxima do mecanicismo cartesiano<sup>15</sup>. Atribui assim, ao ser humano natural, valores desenvolvidos ou teorizados pelo pensamento filosófico, e por isso arbitrários, uma vez que partem de princípios elencados pelo próprio autor que se propõe a analisar um estado em que tais teorias ou percepções podem ser totalmente anacrônicas àqueles conceitos. É possível observar essa crítica feita por Rousseau ao apontar que:

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre, e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural; definindo, porém, esta lei cada um a seu modo, estabelecem tudo sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo entre nós, muitas poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de podê-los encontrar por si mesmos.<sup>16</sup>

Em Rousseau, a desigualdade moral só aparece com o desenvolvimento das primeiras relações sociais, portanto não pode aparecer como característica do homem natural. Ademais, Rousseau afirma que o processo que leva às primeiras formas de desigualdades se refere às características físicas, sendo esse momento marcado pelo aperfeiçoamento ou deterioração das condições próprias de cada indivíduo na sua relação com o meio – condições climáticas, predadores, competição entre pares por

---

extends its views to futurity.” Ibid. p. 33-34, part I, cap. I, § III. Tradução minha.

15 O mecanicismo foi um movimento característico do século XVII, e na concepção cartesiana, que se relaciona com a interpretação de Rousseau aqui apresentada, segundo Battisti: “Quanto ao caráter não teleológico da natureza, Descartes apresenta um argumento central, desenvolvido em dois tempos. O primeiro trata da incomensurabilidade entre nossa finitude e a infinitude divina. O segundo trata da esterilidade ou da inoperância da causalidade final em vista do conhecimento das coisas, bem como da projeção indevida de características do mundo humano e da vontade sobre o mundo natural.” BATTISTI, César Augusto. *A natureza do mecanicismo cartesiano*. Revista Peri, UFSC. v. 02, n. 02, 2010. p. 28-46.

16 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 33-34.

alimento e abrigo, etc.

Assim, não seria adequado tomar a moralidade como uma marca que separa os humanos dos demais animais, pois no contexto descrito ela não denota uma característica essencialmente natural, e contudo, é isso que está descrito por Burlamaqui:

É verdade que uma má educação, hábitos viciosos e paixões irregulares, podem ofuscar a mente; e que o descaso, a leviandade e os preconceitos precipitam homens frequentemente a cometer os erros mais grosseiros em matéria de religião e moral. Mas isso prova apenas que os homens podem fazer mau uso de sua razão, e não que a retidão natural das faculdades seja subvertida.<sup>17</sup>

Para Burlamaqui, aquilo que é externo à natureza humana, fatores como a educação e os hábitos, afetam e desviam o seu comportamento, sem contudo lhe alterar a “retidão natural das faculdades”, mas em que se baseia essa retidão? Por que os desvios causados pela vivência e suas contingências não podem ser uma possibilidade da própria natureza? É claro que tal afirmação seria leviana, mas o contrário também é. O que pode ser compreendido é que a crítica empreendida por Rousseau se torna mais acurada quando mostra que os pensadores olham para o passado com os olhos do presente. Rousseau pretende, ao contrário, desnudar o ser natural da roupagem que os modernos lhe puseram, é por isso que o método que o autor desenvolve é o da busca pelo que há de mais original, mais peculiar, nesse ser natural. A maneira como pretende realizar essa jornada até a natureza humana é a seguinte:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais

---

17 “True it is, that a bad education, vicious habits, and irregular passions, may offuscate the mind; and that neglect, levity, and prejudices, precipitate men frequently into the grossest errors in point of religion and morals. But this proves only that men may make a bad use of their reason, and not that the natural rectitude of the faculties is subverted.” BURLAMAQUI, J.J. Op. Cit. p. 35, part I, cap. I, § VII, tradução nossa.

vantajoso que os demais.<sup>18</sup>

Notemos que o termo faculdades aparece em Burlamaqui para descrever a racionalidade e a moralidade, por exemplo, que são dadas como naturais, e para Rousseau isso soa como considerá-las dons sobrenaturais atribuídos aos homens, e que são muitas vezes fruto da imaginação fértil dos teóricos, e que podem simplesmente não existir. Faculdades, em Rousseau, são atributos artificiais, ou seja, são artifícios elaborados pelo ser humano a fim de adaptar-se as condições que surgem com o avanço de seu desenvolvimento, e diz o autor que “qualquer leitor atento deverá impressionar-se com o espaço imenso que separa esses dois estados.”<sup>19</sup>, a saber, estado de natureza e estado civil, e sendo assim, não remontam ao estágio mais original da natureza humana. Desta maneira, os artifícios são posteriores às experiências do homem com a natureza e não configuram condições inatas. O trecho a seguir mostra claramente como, embora tenha congruências com o pensamento de Rousseau, Burlamaqui emprega as ideias de faculdades cognitivas e morais muito antes de seu conterrâneo, como podemos ver:

Depois de ter visto a natureza do homem, considerada em relação ao direito, o resultado é que ele é uma criatura realmente suscetível de escolha e direção em sua conduta. Pois como ele é capaz, por meio de suas faculdades, de conhecer a natureza e o estado das coisas e julgar a partir desse conhecimento; já que ele está investido do poder de determinar entre duas ou diversas ofertas feitas a ele; em suma, uma vez que, com a ajuda da liberdade, ele pode, em certos casos, suspender ou continuar suas ações, conforme julgar apropriado; segue-se evidentemente que ele é senhor de suas próprias ações, e que ele exerce uma espécie de autoridade e comando sobre elas, em virtude das quais ele pode direcioná-las e orientá-las da maneira que desejar.<sup>20</sup>

---

18 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 42.

19 Id. *Ibid.*, p. 84.

20 “After having seen the nature of man, considered in respect to right, the result is, that he is a creature really susceptible of choice and direction in his conduct. For since he is capable, by means of his faculties, of knowing the nature and state of things, and of judging from this knowledge; since he is invested with the power of determining between two or several offers made to him; in fine, since, with the assistance of liberty, he is able, in certain cases, to suspend or continue his actions, as he judges proper; it evidently follows, that he is master of his own actions, and that he exercises a kind of authority and command over them, by virtue of which he can direct and turn them which way he pleases.”. BURLAMAQUI, J.J. [*Principes du droit naturel et politique*] p. 55, part I, cap. III, § I, tradução minha.

Fica evidente que mesmo considerando o fator da liberdade, a ideia de suscetibilidade e autoridade aparecem como limitações dessa liberdade, sendo a suscetibilidade um conceito que só pode ser entendido, ao menos nesse estágio, como natural, e que portanto é contraditória a autoridade e comando que o mesmo homem poderia ter utilizado para direcionar suas ações. Ora, se ele é suscetível a agir de tal modo, como poderia ser considerado o verdadeiro autor dessa ação? Ou, ao menos, como poderíamos considerá-la autônoma?

Uma provável relação entre a suscetibilidade do indivíduo natural, segundo Burlamaqui, e as ideias de Rousseau, seria a inocência atribuída ao homem em seu estado primitivo por Rousseau. Aparece aqui o bom selvagem, que de descrição do homem em seu estado natural, tornou-se praticamente uma personagem do pensamento rousseauiano. Entretanto, o bom selvagem é uma tentativa de remontar a uma natureza animalesca do ser humano, que por sua vez coloca em cheque a visão de Hobbes sobre essa natureza, quando afirma que o ser natural não se caracteriza como conflituoso e violento, mas como aquele que busca preservar a si mesmo e que, quanto mais isolado – sua situação mais primitiva, como argumenta Rousseau – menos teria qualquer motivo para usar de violência, sendo essa uma reação apenas a aquilo que lhe ameace a vida. Mais adiante retomaremos os contrapontos e as semelhanças entre as noções de homem natural em Hobbes e Rousseau, mas não sem antes entender um pouco mais de como se formou esse conceito no pensamento de Rousseau.

## 1.2 A INFLUÊNCIA DE BUFFON E O DEBATE COM PUFENDORF

Na primeira parte do *Segundo Discurso*, o autor começa por descrever o estado de natureza colocando como maior potência nesse estado a própria natureza, e os seres humanos como selvagens, vivendo em grupos pequenos e isolados entre si, interagem com a realidade que os cerca e se desenvolvem na medida em que compreendem, imitam e até aperfeiçoam os engenhos da natureza para favorecê-los.

Dessa maneira, o que se caracteriza não é a primazia da racionalidade ou da moralidade como motores do desenvolvimento humano, mas muito mais os instintos de preservação e até a capacidade mimética para com a natureza, essa última sim imperativa, como atributos que possibilitaram ao ser humano a sua preservação, primeiramente, e posteriormente o seu domínio (em relação as outras espécies). Ainda sobre seus predecessores no debate sobre a lei natural, Rousseau mais uma vez aponta que:

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.<sup>21</sup>

A busca de Rousseau por descrever o ser humano em seu estágio mais original, empreendida a partir de uma metodologia especulativa, todavia bem delineada, passa por retirar-lhe todas as características que o autor identifica como artificiais, que são próprias da vida social como um todo, especialmente a civil. Essa noção de homem natural que Rousseau desenvolve não é, contudo, fruto da imaginação ou criada pela pura reflexão do autor, mas remete aos relatos daqueles que viajaram para novos continentes, descobertos pelos europeus poucos séculos antes, e descobriram organizações sociais que foram consideradas, pela perspectiva eurocêntrica, primitivas. Ou seja, foi a partir de descrições desses povos, então recém-conhecidos pelos europeus, que Rousseau também descreveu o seu homem selvagem<sup>22</sup>. Além disso, como também propõe formular filosoficamente essa questão, deve apartar da noção de homem natural os conceitos filosóficos anacrônicos que teorizam o indivíduo em estágio e graus de desenvolvimento diferentes do estágio mais primitivo.

Podemos encontrar, principalmente nas notas feitas por Rousseau no Segundo Discurso, como aponta Starobinski, referências ao naturalista Buffon (Georges-Louis

---

21ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 40.

22 Como observa Olgária Mattos: “A força do selvagem, a acuidade dos seus sentidos, sua nudez, sua despreocupação, suas paixões indolentes, sua diferença com relação ao futuro, tudo isso permitirá a Rousseau reconstituir o homem tal como deveria ser quando “saía da natureza”. MATTOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. p. 26, cap. 1.

Leclerc, conde de Buffon), como base para suas ideias sobre o homem natural. Starobinski cita uma passagem de Buffon, em sua *História Natural*, que é fundamental para o entendimento de sua influência nos textos de Rousseau, que diz o seguinte:

O homem selvagem é [...] de todos os animais o mais singular, o menos conhecido e o mais difícil de descrever. Mas distinguimos tão pouco o que apenas a Natureza nos deu do que a educação, a arte e o exemplo nos comunicaram, ou o confundimos tão bem que não seria espantoso que nos desconhecêssemos totalmente no retrato de um selvagem, se ele nos fosse apresentado com as verdadeiras cores e apenas com os traços naturais que lhe devem constituir o caráter. Um selvagem absolutamente selvagem [...] [seria] um espetáculo curioso para o filósofo, ele poderia, observando seu selvagem, avaliar com justeza a força dos apetites da Natureza, aí veria a alma a descoberto, distinguir-lhe-ia todos os movimentos naturais, e talvez aí reconhecesse mais doçura, tranquilidade e calma do que na sua, talvez visse claramente que a virtude faz parte do homem selvagem mais que do homem civilizado, e que o vício só teve origem na sociedade.<sup>23</sup>

Como primeiro resultado dessa regressão a um passado remoto, Rousseau encontra um homem selvagem, o mais animal dos humanos, porquanto tivesse na relação com a natureza, no seu livre engenho e nos seus atributos físicos, tudo aquilo que lhe fosse necessário. Desta forma, selvagem não é o ser violento e desprovido de limites, mas o ser que se coloca diante da natureza e nela se reconhece, que é parte dela e, assim, vive conforme suas próprias possibilidades em relação a esse meio. Segundo Starobinski, o método de ambos se relaciona no momento em que buscam desenhar uma espécie de homem original, “uma forma elementar de existência, a fim de melhor perceber, por contraste, o que depende de uma faculdade superior ou de um desenvolvimento posterior”<sup>24</sup>. No entanto, há no pensamento de Buffon uma certa noção de evolução que passa a considerar os graus de complexidade da vida humana, desde a natureza à civilização, como que avanços naturais no processo de desenvolvimento humano. Daí um afastamento do pensamento de Rousseau em relação ao naturalista francês, pois essa ideia de desenvolvimento gradual pressupõe

---

23 BUFFON, Georges Louis Leclerc. (*Euvres Complètes*, ed. Florens, Paris, Garnier, s.d., II, pp 200-1) APUD. STAROBINSKI, Jean. Rousseau e Buffon em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de Sete Ensaios sobre Rousseau / Jean Starobinski; tradução de Maria Lúcia Machado. - São Paula: Companhia das Letras, 2011. p. 437.

24 STAROBINSKI, 2011. p. 438.



um destino pré-determinado, a realização de uma suposta natureza, que para Rousseau poderia não passar de mera especulação. Ademais, a ideia de Buffon acaba por não considerar a distinção mais fundamental que consideramos aqui, que é aquela entre estado de natureza e estado civil. Starobinski aponta para a historicidade no pensamento de Rousseau em contraposição a um conceito metafísico de natureza que aparece em Buffon, ou seja, se o autor genebrino considera os processos históricos como fundamentais para compreender a passagem de um estado para outro na existência humana, Buffon pensa que todos esses estágios são naturalmente galgados pela capacidade do entendimento dos homens de realizar o que lhe é natural. Como conclui Starobinski:

O método de Rousseau é o mesmo de Buffon, salvo que a confrontação principal se estabelece entre o homem de hoje e o homem de um passado imemorial (entre dois momentos extremos da evolução humana) e não mais entre o homem e o animal.[...] Uma das diferenças mais importantes aparece aqui: Buffon esforça-se em distinguir, fora da consideração temporal, as operações que pertencem a esfera do corpo e as que são da alçada da alma. Rousseau, por sua parte, tomando como aceita a distinção do homem e do animal, já não faz intervir um afastamento metafísico, mas um afastamento histórico entre os termos que confronta: opõe ao homem moderno a imagem de um homem que pertence ao passado mais profundo. Assim, introduz-se uma tensão histórica que Buffon não pressentia de maneira alguma.<sup>25</sup>

Em lugar da faculdade do entendimento, que Buffon supunha criar as condições para a realização do desenvolvimento humano, Rousseau considerava a liberdade como condição essencial para tal desenvolvimento. E em lugar das virtudes, possivelmente frutos da faculdade do entendimento, Rousseau considerava uma bondade no comportamento dos homens naturais. Essa bondade, aliás, é melhor entendida como inocência, ou a ausência de condições ou motivos para a propensão a algum mal.

Nessa linha de pensamento, outro autor lido por Rousseau foi o jurista alemão Samuel Pufendorf. Como mencionado anteriormente, o autor alemão foi fundamental para a linha de pensamento da escola natural no século XVII, o que o tornou referência para Rousseau nos estudos sobre a lei natural e o estado de natureza. Rousseau cita

---

25 Id. Ibid. p. 442.

Pufendorf ao defender a ideia de um homem natural tímido, dócil, até mesmo amedrontado diante da potência de outros animais e de seus próprios limites. Há um ponto em comum entre o autor genebrino e os autores que ele contestara, e esse ponto em comum é justamente a ideia de buscar se há um conjunto de leis naturais que é anterior às leis criadas artificialmente pelos homens em sociedade civil, o que inclui a moralidade nas relações. Todavia, a ideia das leis naturais para Pufendorf tem um caráter moral universal, como vemos no seguinte trecho:

2. Em comum com todos os seres vivos que têm um senso de si mesmos, o homem não se apegar a nada mais que a ele mesmo, ele estuda de todas as maneiras para preservar a si mesmo, ele se esforça para adquirir o que lhe parece bom e para repelir o que lhe parece ruim. Essa paixão geralmente é tão forte que todas as outras paixões cedem diante dela. E se alguém tentar atacar a segurança do homem, ele não pode deixar de repeli-lo, e repeli-lo tão vigorosamente que o ódio e o desejo de vingança geralmente duram muito tempo depois que ele repeliu o ataque.<sup>26</sup>

Pufendorf observa, assim como Rousseau, que a violência é uma reação às eventuais ameaças que um indivíduo possa sofrer, como ataques ou, como disse o autor alemão, como forma de repelir o que julgar ruim para si, por mais vaga que seja essa afirmação. O senso de preservação supera quaisquer outras ocorrências que se lhe apresentarem. Porém, Pufendorf diz a seguir que a fragilidade do ser humano diante dos desafios da natureza impuseram-lhe a necessidade de cooperação. Sem a ajuda mútua não haveria a preservação da espécie. Essa ideia aparecerá em Rousseau no momento em que a linguagem se desenvolve e abre caminho para a comunicação como parte fundamental das interações humanas, e desta maneira, das consequências dessa interação. Mas o jurista infere que dessa natureza cooperativa deriva-se outro comportamento, o violento:

---

26 “2. In common with all living things which have a sense of themselves, man holds nothing more dear than himself, he studies in every way to preserve himself, he strives to acquire what seems good to him and to repel what seems bad to him. This passion is usually so strong that all other passions give way before it. And if anyone attempts to attack a man's safety, he cannot fail to repel him, and to repel him só vigorously that hatred and desire for revenge usually last long after he has beaten off the attack.” - PUFENDORF, Samuel Freiherr von, 1623-1694. [De officio hominis et civis] English: On the duty of man and citizen according to natural law / Pufendorf: edited by James Tully; translated by Michael Silverthorne. Cambridge University Press, 1991. p. 33, Livro I, cap. 3, § II. Tradução minha.

Mas este animal que é tão mutuamente útil sofre de vários vícios e é dotado de uma considerável capacidade para o mal. Seus vícios tornam arriscado lidar com ele e exigem muita cautela para evitar receber dele o mal em vez do bem.<sup>27</sup>

Temos aqui a ideia de uma natureza humana que tende à violência nas suas relações com outros humanos. Mas essa tendência para a violência é uma questão de natureza ou fruto do inevitável encontro entre pequenos grupos de indivíduos – uma vez que como afirma Pufendorf, não é possível que se mantivessem vivos isoladamente – e portanto deriva de uma forma posterior à primitiva, de competição ou associação?

O autor alemão traz uma possibilidade que, por um lado, remete a ideia hobbesiana de um estado de natureza conturbado e conflituoso, mas, por outro lado, coloca a sociabilidade como uma condição imposta pela lei natural, e não pela natureza humana em si, como podemos observar no seguinte trecho:

O homem, então, é um animal com uma intensa preocupação por sua própria preservação, carente de si mesmo, incapaz de proteção sem a ajuda de seus companheiros, e muito bem adequado a provisão mútua de benefícios. Igualmente, porém, ele é ao mesmo tempo malicioso, agressivo, facilmente provocado e tão disposto quanto ele é capaz, para infligir danos a outrem. A conclusão é: para estar seguro, é preciso que ele seja sociável; que uma força com homens como ele e assim conduza a si mesmo em relação a eles de modo que eles não tenham nem mesmo uma desculpa plausível para prejudicá-lo, mas sim tornar-se disposto a preservar e promover suas vantagens [*commoda*].

As leis desta sociabilidade [*socialitas*], leis que ensinam como conduzir-se para se tornar um membro útil [*commodum*] da sociedade humana, são chamadas de leis naturais.<sup>28</sup>

---

27 “But this animal which is so mutually helpful suffers from a number of vices and is endowed with a considerable capacity for harm. His vices render dealing with him risky and make great caution necessary to avoid receiving evil from him instead of good.” Id. Ibid., p. 34, Livro I, cap. 3, § IV. tradução minha.

28 “Man, then, is an animal with an intense concern for his own preservation, needy by himself, incapable of protection without the help of his fellows, and very well fitted for the mutual provision of benefits. Equally, however, he is at the same time malicious, aggressive, easily provoked and as willing as he is able to inflict harm on others. The conclusion is: in order to be safe, it is necessary for him to be sociable; that is to join forces with men like himself and so conduct himself towards them that they are not given even a plausible excuse for harming him, but rather become willing to preserve and promote his advantages [*commoda*]. 8. The laws of this sociality [*socialites*], laws which teach one how to conduct oneself to become a useful [*commodum*] member of human society, are called natural laws. Id. Ibid., p. 35, Livro I, cap. 3, § VII-VIII. Tradução minha.

Observamos como Pufendorf sugere que as leis naturais condicionam o ser humano à vida em sociedade, ou seja, estão contidos nas leis naturais os fundamentos da sociabilidade. O estado de natureza, então, conduz o homem à vida social, pois lhe impõe a necessidade de se ajudar, de cooperação entre os pares. Contudo, temos novamente o uso de um recurso filosófico anacrônico na análise do problema. Pufendorf atribui características de um indivíduo cuja racionalidade já estivesse desenvolvida por um processo de reflexão, ao indivíduo mais primitivo, que não passara ainda por tal processo. Segundo Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, essa problemática, que apontamos como contraditória, se dá porque:

Pufendorf propõe como objetivo conciliar as duas tradições teológicas do racionalismo e do voluntarismo que consideravam, no primeiro caso, o bem e o mal como qualidades inerentes às ações idênticas (e por esse motivo, portanto, comandada ou proibida por Deus) e, no segundo caso, como qualidades atribuídas às ações segundo a sua conformidade ou não à norma divina (boas quando obrigadas e nocivas quando proibidas).<sup>29</sup>

A análise de Sahd expõe uma armadilha conceitual na qual Pufendorf se coloca, que é a de transitar entre dois pontos extremos e, ainda mais, tentar conciliá-los. Em questão estão as tradições racionalista e voluntarista, sendo que, na primeira, parte-se de uma noção de valores, como bem e mal, como constitutivos da natureza humana, inerentes a ela. As faculdades da razão permitem ao homem distinguir entre bem e mal e constituir uma moralidade a partir dos valores universais que a racionalidade lhe confere. Mas o autor alemão não acredita nisso de forma absoluta, o que fica claro quando diz que há uma relação direta com as circunstâncias que se apresentam e que inibem ou afloram o bem e o mal nos indivíduos. Isso, claramente, não exclui o papel da racionalidade, mas mostra haver um imperativo da natureza – enquanto realidade exterior – na formação daqueles valores. Na segunda tradição, a voluntarista, o ser humano aparece como adaptável a condições que seriam, nesse caso, confrontadas com as normas divinas, o que também não está completamente de acordo com sua teoria, uma vez que propõe que existem regras superiores, ou um ordenamento

---

29 SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação* [online]. 2007, v. 30, n. 2 [Acessado 9 Janeiro 2023], pp. 219-234. p. 224.

superior, fundamentado em Deus e anterior, portanto, aos fatos que acometem os homens seja qual for seu estado – de natureza ou civil. Fica cada vez mais difícil encontrar a linha que separa o que seria determinado por valores ou condições universais, como uma natureza humana ou entidade superior, e aquilo que acontece na experiência dos homens com o mundo, que está sujeita a imprevisibilidade, às diferentes circunstâncias que se apresentarão para diferentes pessoas. Ainda segundo Sahd, no que diz respeito a conciliação pretendida por Pufendorf, vemos que:

Na tentativa de conciliar duas tradições opostas, Pufendorf acaba, no entanto, por oscilar entre posições nem sempre homogêneas: as leis naturais são as leis que o homem conhece mediante a razão e o fundamento do direito natural das coisas que nos dá a certeza da sua imutabilidade e universalidade. Todavia, tais leis não prescrevem ou condenam ações intrinsecamente boas ou más, mas apenas orientam a razão sobre o desejo de Deus que obriga os homens a elas obedecerem; o fundamento do direito natural está, portanto, também na vontade divina. Em suma, Pufendorf aparece como um voluntarista que reconhece a autoridade da razão e, ao mesmo tempo, um racionalista que sabe atribuir o justo peso aos dados da experiência. A razão permaneceria abstrata se não pudesse apoiar-se sobre a natureza da coisa que formou a experiência do homem; mas a natureza da coisa remete, por sua vez, à vontade divina que a criou deste modo e não de outro.<sup>30</sup>

Desta forma, podemos apontar para uma suposta resolução de problema e, com efeito, encontrar a abertura de uma nova problemática em torno da relação entre a experiência adquirida pela vivência dos homens e as determinações divinas, tanto as impostas aos homens quanto as que fundamentam a natureza enquanto realidade externa a razão. Segundo Sahd, Pufendorf vai distinguir os deveres dos homens em seus estágios de desenvolvimento a partir da origem dos ordenamentos desses deveres. A distinção acontece da seguinte forma:

O homem, então, no curso da sua vida compara-se com toda uma série de deveres, que servem para regulamentar o seu comportamento e estão reunidas em duas grandes classes: os deveres absolutos (não fazer o mal, respeitar a palavra empenhada, reparar os danos provocados, etc.) que, pertencentes aos homens enquanto tais são universais e eternos e se erguem sobre o vínculo da consciência, e os deveres convencionais que derivam, ao contrário, dos acordos estipulados, em virtude dos quais cada dever subscrito corresponde para o outro o direito de exigir o seu cumprimento. Os deveres absolutos são

---

30 Id. Ibid., p. 226.

obrigações naturais, os deveres convencionados são obrigações civis ou jurídicas.<sup>31</sup>

Ao trazer a questão dos acordos convencionais, encontramos o ponto crucial tanto da crítica de Rousseau que nos orienta nesse problema. O que Pufendorf considera convencional ainda está localizado em um momento do estado de natureza em que não haveria um desenvolvimento da razão que pudesse levar ao que chamamos de convenção, sendo essa uma característica que, como pretendemos mostrar, aparece nos estágios mais avançados das relações humanas, onde o projeto da sociedade civil já está se erigindo. Rousseau, por outro lado, afirmará que o desenvolvimento dessas características será profundamente influenciado pelo agravamento da desigualdade natural (*inégalité naturelle*) que é consequência do aprimoramento maior ou menor dos atributos físicos de cada indivíduo. Segundo o autor:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens.<sup>32</sup>

Partimos aqui do ponto em que a convenção para Rousseau não é própria dos ordenamentos da sociedade civil, ou ao menos não é originada no direito civil, mas é uma das condições que leva a formulação de um novo estado de desigualdade, dessa vez chamada de moral ou política (*inégalité morale ou politique*), e que muito se toma apenas por desigualdade social, mas que é oriunda de um estado de direito, que é por sua vez uma convenção, invertendo assim a ideia defendida por Pufendorf. Concluirei então que “evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos.”<sup>33</sup>. Mas sendo os atributos físicos aqueles que marcam a primeira forma de desigualdade, o que torna então comuns, iguais, os humanos em seu estado

31 Id. Ibid., p. 226. (cf. Pufendorf, 1998a, III, IV, §1).

32 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 39.

33 Id. Ibid., p. 45.

de natureza? E como essa igualdade se transforma em desigualdade e esta, por sua vez, em um motor para a convenção de uma sociedade civil? É aqui que Rousseau começa a tratar do que ele chama de “aspecto metafísico e moral”<sup>34</sup> do homem, porém, a metodologia usada por Rousseau não é a de seus antecessores, uma vez que se orienta por uma espécie de ordem das razões, que é oriunda da tentativa de conceber sobre como refletiu o homem natural em suas condições, no seu tempo. E é assim que chega na característica que difere os homens dos demais animais enquanto os iguala entre si, que é a liberdade. Mas para além disso, entramos diretamente nas questões de deram origem as teorias contratualistas. A ideia de pensar que a sociedade civil teria sido criada a partir de um pacto, acordo ou contrato entre seus membros não é uma novidade quando aparece no pensamento de Rousseau, mas sim a forma como ele trata do tema em relação aos autores que, ao seu lado, melhor representam o pensamento contratualista, Thomas Hobbes e John Locke.

### 1.3 – CONTRATUALISMO E ESTADO DE NATUREZA

Thomas Hobbes foi um dos antecessores de Rousseau que partilharam da ideia da existência de um estado de natureza que antecedeu o estado civil, e que, por isso, tentaram compreender o homem em seu estado natural e as influências desse estado no processo de formação da sociedade civil. No *Leviatã*, Hobbes descreve o processo de conhecimento do ser humano, a partir das sensações, levando à imaginação, memória, e tornando-o assim um ser prudente e capaz de compreender a realidade. A partir daí, desenvolve linguagem, dá nome as coisas, comunica-se e com o tempo desenvolve propriamente a razão e a ciência<sup>35</sup>. É importante que nos atenhamos um pouco a essas noções expressas muito detalhadamente nos primeiros capítulos da obra, pois não parece ser de outra forma que o autor inglês se endereça aos primórdios do estado de natureza, ou seja, não encontramos a afirmação de que existe uma

---

34 Id. *Ibid.*, p. 46.

35 HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. (Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores. p. 13-35, cap. I, II, III, IV e V.

tendência violenta ou má no ser humano, se tomado isoladamente. Como podemos observar, quando passa a tratar da natureza dos homens, Hobbes diz:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.<sup>36</sup>

Na natureza, os homens são iguais. Essa tese que se deriva do pensamento de Hobbes também aparece em Rousseau. Mas, para Hobbes, é justamente a igualdade que confere o caráter de competitividade aos homens. Como fruto do processo de desenvolvimento da racionalidade humana, desenvolvem-se também uma série de vícios e virtudes, que lhe provocam desejos, e com esses desejos, esperança. A esperança de um esbarra na esperança de outros, uma vez que não se entendem como comunidade e, tendo os mesmos objetivos, se reconhecem como inimigos. Como afirma Hobbes:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.<sup>37</sup>

Este ponto é fundamental para compreender a distinção entre Hobbes e Rousseau: não há no pensamento do autor genebrino a ideia de competitividade que suplante a de conservação. A conservação, por princípio, implica numa vivência mais

---

36 Ibid., p. 78, cap. XIII.

37 Ibid., p. 78-79, cap. XIII.



passiva, que não busca o conflito, ao contrário, o evita, o que paradoxalmente acaba cedendo espaço para o agravamento das desigualdades que se concretizarão no processo do pacto social, pois essas desigualdades serão, futuramente, causas para novos conflitos. Já em Hobbes, o estado anterior ao da sociedade civil é de competitividade porque os homens passaram a se reconhecer entre si como adversários, competidores. A preservação é pensada enquanto ato individual e não enquanto espécie. Sobre isso, já no *Contrato Social*, Rousseau comenta sobre Hobbes: “Vemos assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la.”<sup>38</sup>. Isso leva a uma possibilidade de convenção, no pensamento hobbesiano, que segue um rumo completamente diverso daquele teorizado por Rousseau. Ao tratar dessa questão, Victor Goldschmidt mostra que é esse o ponto que marca a cisão de caminho entre os dois pensadores: “o problema que aqui se apresenta é o de saber se é um estado de paz ou um estado de guerra”<sup>39</sup>. Essa questão se faz premente pois é diante do estado em que se encontra que são fundadas as bases para o comportamento dos indivíduos. A conclusão é de um estado de guerra, o que se alinha ao pensamento de Hobbes, mas isso é porque, segundo Goldschmidt, “ele confunde o homem natural com o homem civil”<sup>40</sup>, incorrendo no mesmo erro que fora discutido anteriormente em Burlamaqui e Pufendorf. Isso demonstra que, se ainda não está inteiramente esclarecida a diferença entre o método de Rousseau de seus antecessores, nem mesmo sua eficácia, a crítica que ele estabelece a esses autores permanece consistente, ou seja, todos partem de noções em relação ao estado de natureza que fazem parte de um raciocínio que só tem lógica nas relações regidas por convenções racionais, por valores que são posteriores ao estado de natureza, mas que aparecem nos autores como constituintes deste estado e determinantes para o modo como se concretiza o pacto social. Não se pode considerar elementos oriundos do pacto também como causas desse mesmo pacto. O próprio Hobbes se atentava para essa questão, aliás, fica cada vez mais claro que o problema

---

38 ROUSSEAU, Do Contrato Social, 1987. p.24.

39 GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie Et Politique: Lês principes du système de Rousseau*. Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, France. 1983. “le problème qu'il faut ici se poser est celui de savoir se c'est un état de paix ou un état de guerre” - p. 307, parte I, cap. III, § 46. Tradução minha.

40 “ils confondent l'homme naturel avec l'homme civil” – p. 314, part I, cap. III, § 47. Tradução minha.

do anacronismo conceitual que Rousseau observa em suas críticas já era de conhecimento dos autores que o cometeram, ou seja, caíram na armadilha que já haviam descoberto. Quando distingue os conceitos de direito e lei, Hobbes demonstra essa percepção:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus natura/e*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.

Uma *lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.<sup>41</sup>

Nessa passagem, Hobbes apresenta claramente suas concepções de direito natural, lei natural e liberdade. No que diz respeito ao direito natural e sua relação com a liberdade, a preocupação do autor em definir e separar ambos da noção de lei natural revela o entendimento de que seria contraditório confundir os conceitos. Todavia, ao considerar a liberdade como “ausência de impedimentos externos”, desconsidera que, no estado de natureza, nada limitava mais a liberdade humana do que justamente os fatores externos. Ademais, se o estado de guerra é a característica que define a forma de sociedade que precede a sociedade civil, a lei, que segundo Hobbes limita a liberdade e obriga mais do que permite é, contudo, uma condição para a sobrevivência e, deste modo, retoma o princípio fundamental do direito natural segundo o próprio autor. Mais uma vez há um emaranhamento entre momentos diferentes, novamente a historicidade de Rousseau não aparece em seu interlocutor. Se a lei deriva de um

---

41 HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 82, cap. XIV.

entendimento sobre o direito natural, ela só pode ser legítima em um estado civil que torne-a vigente, senão seria apenas uma convenção. Segundo Goldshmidt:

Esses lembretes são necessários para compreender a sequência de problemas tratados e seus significados em relação à tradição. Não são suficientes, compreende-se, para mostrar a sua unidade. Isto acontece por diversas razões. Em primeiro lugar, o problema – tradicionalmente – central domina o conjunto de toda a investigação: o tema da paz é indicado desde o início e está subordinado às duas questões preliminares. Os *direitos* do homem natural não representam nenhuma ameaça à paz; e a ação da piedade lhe é muito favorável. Então, a unidade da passagem vem do confronto (que não é apenas polêmico) com a tese de Hobbes: é contra Hobbes que é estabelecido o direito natural que limita a si mesmo, bem como o princípio da piedade; é novamente contra ele que será mostrado o papel menos ativo das paixões, na segunda parte. Mas é de pleno acordo com Hobbes que Rousseau observa, desde o início, que os homens, neste estado, “não tinham vícios nem virtudes” e que recusa, entre eles, esta “relação moral” que Pufendorf, pelo contrário, havia postulado. Mas a unidade mais certa de toda esta parte vem da sua descrição da “bondade natural”.<sup>42</sup>

Há, portanto, uma ideia tanto em Hobbes quanto em Rousseau de que não haveriam qualidades morais inatas, como teria afirmado Pufendorf, mas desse princípio, cada autor deriva uma conclusão: o surgimento da rivalidade, da competitividade, potencialmente violenta, segundo Hobbes; o sentimento de piedade e de bondade, potencialmente inocente, para Rousseau. “O que é novo em Rousseau não é, portanto, a ideia de que o Estado tem seu fundamento num pacto, mas a concepção que ele tem da natureza desse pacto.”<sup>43</sup>

---

42 Ces rappels sont nécessaires pour comprendre la suite des problèmes traités et leur sens par rapport à la tradition. Ils ne suffisent pas, bien entendu, à en montrer l'unité. Celle-ci est due à plusieurs raisons. D'abord le problème — traditionnellement — central domine bien l'ensemble de toute l'enquête : le thème de la paix est indiqué d'emblée et se subordonne les deux premières questions. Les droits de l'homme naturel ne constituent aucune menace pour la paix; et l'action de la pitié y est très favorable. Ensuite, l'unité du passage lui vient de la confrontation (qui n'est pas uniquement polémique) avec le thèse de Hobbes : c'est contre Hobbes que sont établis le droit naturel qui se limite lui-même, ainsi que le principe de la pitié ; c'est encore contre lui que sera montré, dans la seconde partie, le rôle peu actif des passions. Mais c'est bien en accord avec Hobbes que Rousseau constate, dès le départ, que les hommes, dans cet état, « n'avaient ni vices, ni vertus » et qu'il refuse, entre eux, cette « relation morale » qu'avait postulée, au contraire, Pufendorf. Mais l'unité la plus certaine de toute cette partie lui vient de sa description de la « bonté naturelle ». GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie Et Politique: Lês principes du système de Rousseau*. p. 308, parte I, cap. III, § 46. Tradução minha.

43 DERATHÉ, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Cap. IV, parte I. p. 272.

### 1.3.1 LOCKE E OS PROBLEMAS DA NATUREZA E DA PROPRIEDADE

Em uma outra perspectiva contratualista, quando tratamos do pensamento de John Locke, em muitos aspectos, do modo como descreve o homem e o estado das coisas na vida anterior aos ordenamentos civis, o pensamento do autor se assemelha ao de Hobbes. Para ambos, há um estado de guerra que se desenvolve no estado de natureza. Disso também deriva-se que o comportamento humano é fruto de sua interação com o meio, que pode se tornar hostil, e não uma característica de natureza. Mas Locke resiste ao pensar em uma superação dessa natureza, ao contrário, não pensa em um pacto social que vise suprimir quaisquer características naturais. Para Locke:

Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.<sup>44</sup>

Para Locke, a liberdade individual é o que melhor fundamenta o direito natural, ao qual inclusive faz referência como estado de liberdade, e que por isso se relaciona com a sociedade que se almeja com o pacto, porque nessa sociedade a liberdade individual também deverá ser preservada. Se em Hobbes o estabelecimento de um pacto social não visa preservar o estado de natureza, e ocorre como forma de controlar o estado de guerra, de frear os ímpetos destrutivos dos homens uns com os outros, que deriva dos direitos naturais, para Locke toda essa potência que emerge da humanidade deve ser direcionada para a conservação dela mesma – e dos frutos de seu trabalho. A questão é que num estado de natureza, não há quem assegure qualquer isonomia no exercício das leis – leis de natureza – uma vez que o indivíduo exerce o papel do réu, do advogado e do juiz. É isso que leva a um estado de guerra. Claro, não havendo nenhum direito político não há nenhum desses papéis

---

44 LOCKE, John. Dois tratados sobre o governo. Ed. Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 381-382, Livro II, cap. II, § 4.

institucionalizados ou legitimados na sociedade, portanto cabe a cada um executar a lei a sua medida, e é aqui que o pacto se delinea para a preservação do direito de natureza, o direito a liberdade e ao usufruto dessa liberdade em proveito próprio, e para isso, sem que ninguém exerça poder sobre outro. Segundo Locke: “A ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito contra a pessoa de um homem, causa o estado de guerra”<sup>45</sup>. O estado de guerra aqui, portanto, impede que o direito natural da liberdade, que é imperativo enquanto lei da natureza e não proveniente de uma natureza humana, seja exercido, e o pacto que une a humanidade preserva a ela como um todo, mas sobretudo a liberdade de cada indivíduo sobre si mesmo. Neste aspecto, é necessária, mais uma vez, a diferenciação entre o que se apresenta como direito de natureza e a lei de natureza.

O direito de natureza compreende a liberdade, que está na escolha de fazer ou não fazer algo, preservar-se através de seu poder de agir ou se omitir, deixando assim de usar seu poder, ou por impotência ou por astúcia. Por outro lado, as leis de natureza são aquelas que obrigam o homem a escolher entre agir ou não agir, preservar-se ou omitir-se, e geralmente escolhe se preservar com os meios que lhe são pertinentes e possíveis, já que as leis o obrigam justamente a isso, agir conforme o possível, pois mesmo que haja algum impedimento para a ação do homem, este impedimento não será total, e deve-se aproveitar ao máximo todo o poder restante, e esse ponto difere Locke de seu predecessor, Hobbes, e de seu sucessor, Rousseau. O autor declara:

Evitar esse estado de guerra (no qual não há apelo senão aos céus, e para o qual pode conduzir a menor das diferenças, se não houver juiz para decidir entre os litigantes) é a grande razão pela qual os homens se unem em sociedade e abandonam o estado de natureza. Ali onde existe autoridade, um poder sobre a Terra, do qual se pode obter amparo por meio do apelo, a continuação do estado de guerra se vê excluída e a controvérsia é decidida por esse poder.<sup>46</sup>

Com efeito, é preciso notar que ao dizer que os homens “abandonam o estado

---

45 Id. Ibid., p. 398, Livro II, cap. III, § 19.

46 Id. Ibid., p. 400, Livro II, cap. III, § 21.

de natureza”, Locke não quer com isso dizer que perdem seu direito natural à liberdade, ao contrário, o estabelecimento de uma autoridade visa preservar esse direito e mediar os casos em que alguém o inflija. O que é suprimida aqui, de fato, é a autoridade individual, que dá lugar a uma autoridade comum desinteressada em outra coisa que não a manutenção ordenada de um Estado. Por fim, ainda segundo afirma Locke: “(...) por mais que possa ser mal interpretado, o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade.”<sup>47</sup>, e essa afirmação marca fundamentalmente o papel da lei para cada autor. Até aqui pudemos compreender que Rousseau caminha para estabelecer a relação entre as leis e as convenções, já Hobbes vê na lei um cerceamento deliberado da liberdade, e Locke, por sua vez, vê na lei uma condição para a liberdade.

Diante do que pudemos observar até aqui, Rousseau se serviu tanto da literatura jurídica quanto filosófica, isso quando não se entremeavam, e os principais autores a que dedicamos atenção, por entender participarem do mesmo debate a que nos propusemos discutir, foram, no âmbito jurídico, Jean-Jacques Burlamaqui e Samuel Pufendorf, jurisconsultos de muita estima para Rousseau, como fica claro em seus escritos, inclusive quando os critica e os contrapõe. No âmbito filosófico, Thomas Hobbes e John Locke aparecem como principais influências na forma como Rousseau entende, ou descreve, a natureza humana. Esses autores – entre tantos outros, muito possivelmente – foram essenciais para a formulação do problema que Rousseau tenta responder com a sua ideia sobre o contrato social. Vejamos então como essa resposta é desenvolvida e quais os conceitos que são necessários para seu desenvolvimento tanto quanto os que são oriundos dessa formulação.

---

47 Id. *Ibid.*, p. 433, Livro II, cap. VI, § 56.

## 2. CONVENÇÃO E ALIENAÇÃO

Os conceitos de *convenção* e *alienação* começam a fazer parte da teoria na descrição do processo, da passagem – em todo seu curso – do homem natural para o homem civil. Mas tais conceitos só fazem sentido se relacionados a um princípio que, como ficou evidente em autores como Burlamaqui, Pufendorf, Hobbes e Locke, é essencial para compreender qualquer estágio da história humana, a liberdade. Rousseau busca mostrar que, no mais primitivo homem natural, não há o que possamos chamar de desigualdade. Há, essencialmente, uma igualdade, que o liberta do limite dos instintos, que é a liberdade. Segundo Rousseau:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela.<sup>48</sup>

Rousseau retoma a ideia mecanicista dos corpos, mas confere aos corpos humanos a liberdade que os distinguiria dos outros animais. Desta forma, é necessário compreender o que o autor entende por liberdade. No que diz respeito a distinção entre os animais, a liberdade se apresenta como uma capacidade do homem de confrontar seu espírito com a natureza e nesse movimento perceber as alternativas para nortear suas ações. O homem, munido dessa percepção, age, enquanto os outros animais apenas reagem aos desígnios da natureza por não ter a capacidade de perceber alternativas a esse comportamento. Importante nos atentarmos para a ideia de agente livre, pois o homem só exerce sua liberdade no agir, de outro modo, não seria a liberdade mais do que uma abstração. Ademais, a liberdade também está para além da capacidade de arbitrar suas ações, pois aparece como fundamental para entender a

---

48 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*.p. 46-47.

relação entre os homens no seu estágio mais primitivo, que por suas características, como a grande dispersão entre os indivíduos, era antes uma relação de coexistência do que uma relação de convívio. Os homens eram livres entre si pois não havia surgido nada que impedisse a ação livre entre eles. Segundo Matthew Simpson em *Rousseau's Theory of Freedom*, é justamente essa falta de obrigação que permite que tomemos os homens como livres. Para Simpson:

A ideia de Rousseau de que as pessoas não têm obrigações umas para com as outras é o fundamento de sua teoria da liberdade natural. A liberdade natural pertence a cada pessoa no estado de natureza no sentido de que cada um tem, 'um direito ilimitado a tudo o que o tenta e pode alcançar (...) que não tem outro limite senão o da força do indivíduo'<sup>49</sup>

De outra forma, não o poderíamos considerar livre. Então, se retomarmos o ponto em que Rousseau compara o corpo dos animais, inclusive o humano, e as necessidades impostas pela natureza como também comuns a todos esses animais, o exercício da liberdade do homem se dá, inicialmente, em questões simples, como desejar ou repelir, sobre escolher entre a presa mais fácil ou a mais saborosa, e é a partir daí que o conhecimento começa a se formar, a partir das experiências e das ações que resultam de uma livre escolha – dentre as limitadas possibilidades naturais. “É pela sua atividade que a nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar.”<sup>50</sup>. Essa atividade, é, contudo, como mostramos, a de decidir diante das possibilidades que surgem e não baseada em noções inatas de bem e de mal. Nesse estágio de socialização, a moralidade da qual fala Rousseau não é a das regras morais impostas por seus pares, mas de sua relação com o meio.

---

49 “Rousseau's idea that people have no natural obligations to each other is the foundation of his theory of natural freedom. Natural freedom belongs to each person in the state of nature in the sense that each has 'an unlimited right to everything that tempts him and he can reach... which has no other bounds than the individual's forces'” SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom* (Continuum Studies In Philosophy S.). Published by Continuum International Publishing Group – Academy. London: New York, 2006. p. 8-9. Tradução minha.

50 ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 48.



Em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, Jean Starobinski entende o homem natural descrito por Rousseau como um ser que vive de maneira inocente, e não lhe confere, também, nenhuma moralidade característica da vida civil. Como diz o autor:

A consciência do bem e do mal não existe para sua consciência limitada. Então, verdadeiramente não há acordo entre o fato e o direito: seu conflito ainda não surgiu. No horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo, nem a ele próprio. Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá a natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes).<sup>51</sup>

Neste ponto, começamos a entender que a liberdade da qual fala Rousseau, e que se manifesta na atividade humana, confrontar-se-á com os obstáculos que a própria natureza oferecer. Starobinski aponta essa atividade como o trabalho propriamente. Aqui, o trabalho não apenas distingue o homem dos outros animais, pois os últimos, disse Rousseau, têm a natureza trabalhando a seu favor, mas também afasta o ser humano de sua própria natureza. Isso ocorre porque quanto mais se utiliza de instrumentos e ferramentas para lidar com a natureza, mais aperfeiçoa esses aparatos, ao ponto que não mais faz apenas o uso de pedras ou se abriga em cavernas, mas começa a criar instrumentos e técnicas a partir do que a natureza lhe oferece, como lanças, o fogo, etc. Starobinski observa:

Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade de comparar o tornará capaz o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho.<sup>52</sup>

Quando Starobinski fala em orgulho, precisamos pensar sobre o que significa tal sentimento. O orgulho de si não constitui senão uma autoestima elevada. Mas a própria ideia de autoestima já carrega consigo a ideia de alteridade, ou seja, os indivíduos começam a interagir entre si e esse orgulho passa a marcar a distinção psicológica dos

---

51 STAROBINSKI, Jean. 2011. p. 41.

52 Id. *Ibid.*, p. 43.

homens entre si. A reflexão torna um ser puro e inocente em um ser orgulhoso. Não nos confundamos com o argumento de Pufendorf, que encontramos também em Hobbes, de que isso é fruto de uma natureza que tende ao comportamento mau, egoísta ou violento quando se relaciona socialmente. A reflexão, a tomada da razão como norteadora de suas ações, é que confere ao ser humano as características que se afluam nas relações com seus semelhantes.

Deste modo, o papel da reflexão, que não podemos deixar de salientar que se manifesta, primeiramente, a partir da liberdade de todos os homens para agir e refletir, nos remete ao problema do *logos*, muito caro à tradição grega, ao relacionar o desenvolvimento da racionalidade humana ao surgimento de suas formas de interação e associação, com a natureza mas, essencialmente, com outros homens, ou seja, remonta a ideia que atrela o desenvolvimento do *logos* ao da pólis grega.

A noção de *logos*, que sugere o estabelecimento da linguagem para a comunicação e o uso da racionalidade para a produção de instrumentos e domínio da agricultura, corroboram essa tese, como descreve Rousseau:

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. [...] No entanto, como os mais fortes possivelmente foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os mais fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los e, quanto aos que já possuíam cabanas, nenhum deles certamente procurou apropriar-se da do seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por ser-lhe inútil e não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família ocupante<sup>53</sup>

Ainda sobre como é importante para Rousseau a noção de linguagem, Olgária C. F. Mattos afirma que “É pela linguagem que Rousseau pode marcar, acentuar e radicalizar os traços do homem no estado puro de natureza”<sup>54</sup>. É quando se integra a

---

53 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 66.

54 MATTOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo, MG Editores Associados, 1978. p. 29, cap. 1.

noção de homem natural as faculdades da razão e da linguagem, que se completa o quadro que Rousseau pintou sobre o estado de natureza. É somente a partir do estabelecimento desse quadro que podemos dar sequência em busca do objetivo proposto, que é o de investigar a se a passagem desse estado de natureza que compreendemos até aqui, é afetado por um processo de alienação que afastaria o ser humano de seu estado de natureza mais puro, como que assumindo uma nova modalidade de ser, então, alienada de sua natureza. E além disso, esclarecer essas nuances entre Rousseau e os autores que abordaram os temas que compõe o debate em que estamos inserido, significa seguir uma metodologia que é clara nos textos do próprio Rousseau, sempre buscando comparar para relacionar ou distinguir ideias que, por serem muitas vezes argumentos teóricos, até conjecturas, podem apresentar aparentes congruências que apenas uma análise crítica permite encontrar e superar. Assim, tendo em vista o pacto social que se anuncia, é preciso compreender o processo que estabelece uma série de convenções e que cria as condições para que o homem, já alienado, se reencontre com sua liberdade, agora artificial, no exercício de sua vida civil.

## 2.1 CONVENÇÃO E PACTO SOCIAL

Quando se propõe o tema da convenção no pensamento de Rousseau, devemos retomar a questão da principal desigualdade natural que é a força. Quando ela ultrapassa o âmbito das relações individuais e passa a constituir um papel fundamental na privação da liberdade dos mesmos indivíduos, estão sendo delineadas as características que fundamentam a desigualdade natural e que começam a estruturar uma relação entre os homens em que a força que se tem, e o uso que dela é feito, torna-se ponto fundamental das próximas decisões a serem tomadas. Aqui, o autor começa por demonstrar como aquilo que decorre da reflexão, como o engenho em construir, a capacidade de dominar os modos de sobrevivência, e a inevitável associação com os seus semelhantes, ainda passam pelo critério da força para que se estabeleçam, como a manutenção do que se tem, do que se faz, por meio, muitas

vezes, do simples constrangimento do mais fraco em enfrentar, e na sua impossibilidade em desapossar, o mais forte. Mas, assim como incide sobre o fraco o medo de perder o que possui, se aflora a coragem quando só lhe resta defender o que tem. E dos mais fortes, assim como facilmente se podem conformar com o que têm, tão facilmente podem reunir forças para possuir mais. Por conseguinte, essa dinâmica torna a vida em comunidade numa série de conflitos e, de tão afastados de sua natureza, os homens se viram obrigados a realizar um pacto que garantisse segurança e resguardasse o que lhes restava da liberdade.

Assim como abordado por Starobinski, também encontramos em Derathé que “foi esse estado de guerra que tornou os estabelecimentos políticos necessários e nos fez sentir suas vantagens. Sob a iniciativa dos ricos, os homens decidiram unir-se por convenção, e obedecerem, todos, a uma autoridade comum<sup>55</sup>”. É interessante notar este ponto, a diferença entre obedecer a si mesmo e obedecer a uma autoridade comum. Nesse sentido, o que legitima a autoridade? Quando um fato extraordinário ocorre nas relações sociais, como uma lei que visa assegurar os bens dos proprietários de terras, por exemplo, sendo esses proprietários apenas uma parte dos membros do corpo civil, e esse novo fato é aceito pelos outros membros tacitamente, se trata de uma convenção. E se compararmos o pensamento dos autores contratualistas que analisamos, a primeira forma comum de convenção está relacionada também a primeira forma de desigualdade, que é expressa pela força.

Como pudemos observar no pensamento de Thomas Hobbes e John Locke, de uma forma ou de outra, o estado de natureza se transformara em um estado de guerra. Em Hobbes, devido à natureza competitiva do ser humano, que o torna inimigo de seus semelhantes; em Locke, devido à necessidade de criar ordenamentos que auxiliassem o homem a exercer sua liberdade individual sem submeter-se ao julgo de outro indivíduo, senão ao de uma autoridade comum que lhes assegurasse a isonomia perante a lei. Já Rousseau acredita que um estado de guerra não chega a ser instaurado pelas próprias características da natureza humana. Contudo, há sim um estado de conflito causado pelo constante afastamento do ser humano em relação a

---

55 DERATHÉ, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Cap. IV, parte I. p. 264

sua natureza. Isso acontece porque com o passar do tempo os indivíduos passam a se organizar a partir das forças desiguais que desenvolvem. Os mais fortes podem sobrepujar os mais fracos ou se aliarem a outros também fortes e assim dominar um número maior de pessoas. Territórios vão sendo utilizados para a produção ou para a garantia de sobrevivência de um grupo, em detrimento de outros. Ainda segundo Derathé:

Contudo, se podemos reprovar os partidários da teoria do contrato por terem confundido o fato com o direito, a origem com o fundamento das sociedades políticas, é preciso todavia render-lhes justiça por terem tomado o cuidado de distinguir os *motivos* que levaram os homens a renunciar à sua independência natural, para se submeterem a uma autoridade comum, do *ato* ou da *convenção* que torna essa autoridade legítima.<sup>56</sup>

Desta forma, o que está em jogo não é, na verdade, a preservação mútua das liberdades e bens, mas a autoridade que, no projeto de sociedade civil, poderá fazer cumprir seus interesses. Derathé aponta a relação dessa autoridade e de sua legitimidade com o conceito de convenção:

Para Rousseau, essa autoridade não tem seu fundamento na natureza, mas em convenções. “A ordem social, diz ele no Capítulo I, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Entretanto, esse direito não decorre da natureza; ele está portanto fundado nas convenções”. Algumas páginas adiante, Rousseau acrescenta no mesmo sentido: “Já que nenhum homem tem uma autoridade natural sobre seu semelhante, e já que a força não produz nenhum direito, resta portanto as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens”. Esses dois textos colocam em evidência o laço que une a teoria contratual do Estado ao princípio de igualdade natural.<sup>57</sup>

Podemos, a partir dessa interpretação, questionar o quanto a crítica aos demais contratualistas não se aplicaria também a Rousseau. Em resposta a isso, Derathé argumenta que Rousseau distinguira, a princípio, os aspectos psicológicos e os jurídicos como constituintes, respectivamente, das condições para proporcionar a união em torno de uma ideia, o contrato, e o que fundamenta a sua legitimidade. Esta afirmação nos leva a investigar as hipóteses que confirmam ou descartam aqueles

---

<sup>56</sup> Ibid. Cap. IV, parte I. p. 260.

<sup>57</sup> Ibid. Cap. IV, parte I. p. 270.

aspectos, a saber, psicológico e jurídico, na complexa constituição do contrato social. No que tange o aspecto psicológico, a hipótese da alienação. E no que tange à questão jurídica, a hipótese da propriedade.

## 2.2 – PROPRIEDADE E ALIENAÇÃO

A questão da propriedade aparece, de alguma maneira, em todos os autores dos quais tratamos, mas nenhum a considera de maneira tão negativa quanto o faz Rousseau. A propriedade tem um impacto profundo nas relações de desigualdades já existentes antes de seu advento. Por mais que exista a possibilidade dos mais fracos de uma espécie de insurreição, não podemos esperar nesse estágio das coisas que um grupo dominado, oprimido, e que dificilmente tem a liberdade plena de conviver entre si, pudesse se organizar de modo a suplantá-los aqueles que eram os possuidores de poder. O poder, aqui, é a força. A força não se manifesta, todavia, e também nesse estágio, apenas por meio da violência física. A força pode ser um exercício de poder que se dá por meio da coerção, do constrangimento, da manipulação, porém, todas essas seriam de alguma maneira formas de convenção, dado que nenhuma constitui um direito natural de um indivíduo sobre o outro ou provém de uma lei natural que seja regente. Como salienta Starobinski:

Desigualdade das fortunas e das condições, desigualdade política ou jurídica: em boa lógica, seria preciso distinguir. Mas, de fato, tudo se liga. E Rousseau tem mais que outros o senso das correlações efetivas, que experimenta em sua simultaneidade, mesmo que tenha que fazer mais tarde o esforço analítico necessário.<sup>58</sup>

Ou como aponta Derathé:

É assim, por exemplo, que Pufendorf, no Livro VII do *Direito de natureza dos povos*, consagra um capítulo aos estudos dos “Motivos que levaram os homens a formar as sociedades civis”, e um outro, à exposição de sua concepção do pacto social. Para Hobbes, o motivo que leva os homens a se unirem é o medo

---

58 STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. p. 385.

da morte, enquanto o ato pelo qual eles se unem é um pacto. Essa dualidade de pontos de vista reencontra-se em Rousseau, que, por sua vez, distingue entre os motivos da associação e o pacto que a realiza no plano jurídico. É por isso que ele pôde, sem se contradizer, conferir alternadamente ao corpo político, como seu fundamento, a *utilidade comum* e o *contrato social*.<sup>59</sup>

Desta forma, Rousseau separa, enquanto relaciona, as causas da formação da sociedade com os fundamentos de seu âmbito civil. A primeira, tem íntima relação com o estado das coisas como eram antes da sociedade civil. Ou seja, se de fato existiu um período marcado por guerras, ou tão conflituoso a ponto de ser percebido como tal, e se uma guerra nunca é travada de indivíduo para indivíduo – o que seria uma simples briga, um duelo – são então os ricos que se dispõem a guerrear, uma vez que os pobres mal têm recursos para se manter. Entretanto, arcar com uma guerra constante é dispendioso e altamente arriscado, principalmente para quem goza de uma vida minimamente satisfatória, que detém o poder, e portanto tem algo a perder. Por outro lado, para quem está em posição de desvantagem, além da vitória e da mudança de posição social serem pouco prováveis, o sofrimento torna-se um destino comum. Rousseau não acredita que esse destino seria a opção livre da humanidade, porque acredita ainda que, de toda sua natureza, o homem ainda não perdera a sua liberdade, talvez estivesse apenas, por convenção, aceitando abrir mão de seu uso. O pacto evitaria o agravamento desse estado, mas suas condições é que consistem nas maiores e mais contundentes convenções feitas pelos contratantes.

É a partir desse argumento que Rousseau começa a esclarecer os pontos cruciais do pacto social. No início da segunda parte do Segundo Discurso, temos o trecho chave para a compreensão desse movimento em direção a uma nova organização social:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”. Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já

---

59 DERATHÉ, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Cap. IV, parte I. p. 261.

então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano.<sup>60</sup>

A propriedade privada surge como um divisor de águas porque não é um elemento constitutivo do direito natural, e a própria ideia de que deveriam haver pessoas que acreditassem nessa fábula do proprietário, supõe que não havia quaisquer ordenamentos que conferissem legitimidade a esta propriedade. Mas a aceitação dessa apropriação consiste em uma convenção tácita. O processo que Rousseau reconstrói para explicar o que leva a desigualdade de natureza culmina em uma nova componente, a propriedade, a qual já não cabe no formato de organização em que se encontravam, sendo ela mesma um marco. Não é demais frisar que o advento da propriedade não gera um efeito imediato na estrutura social, mas sim na forma como se deve pensar essa estrutura, que agora precisa abarcar as noções de bens e propriedades individuais. Daí a necessidade de separar, sem deixar de relacionar, o que leva, inicialmente, a ideia que aliena o homem da natureza, até a ideia de tomar posse de uma parte dessa natureza e considerá-la como um objeto para seu usufruto, e tão importante quanto, o aparato que precisará ser criado para legitimar aquela propriedade.

Desta maneira, os bens que pretendem ser assegurados pelo contrato são os bens dos poderosos, aliás, os únicos de fato possuem algo substancialmente. Seria então apenas uma forma de garantir a segurança dos mais fracos e a propriedade dos mais ricos? Se, segundo Rousseau: “incontestável, pois, e máxima fundamental de todo direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados”<sup>61</sup>, a contrapartida da liberdade é aceitar a propriedade do outro como seu limite? Não é, como demonstrado, no âmbito do indivíduo que buscamos responder a essa questão. Para Lourival Gomes Machado, há uma sobreposição do corpo social em relação ao indivíduo, sendo o primeiro o resultado de uma espécie de

---

60 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 63.

61 Id. *Ibid.*, p 76.



diluição do indivíduo no todo. Segundo Machado:

Desenvolvendo-se por intermédio do homem, a evolução que conduz à vida em sociedade exige um concurso de causas que sobrepuja de muito as criaturas e, além disso, apresenta-se como uma trama interindividual cuja dinâmica não se confunde com a dos elementos relacionados, porquanto os fecunda e os transforma em sua personalidade. Consequentemente, devemos caracterizar o social como uma categoria superior ao individual, mas não podemos levar essa distinção ao ponto de anular uma essência humana comum, em cuja ausência os dois conceitos se transformariam em inaceitáveis abstrações<sup>62</sup>.

Desta forma, percebe-se que a dinâmica a qual se refere Machado implica em uma ação dos indivíduos que não é simplesmente individual, mas interindividual, e que, dando forma ao corpo social, ainda assim, não perde o que lhe é essencial, sua natureza, afinal, se a perdesse, não seria mais aquele mesmo ser, mas apenas uma abstração do que fora. Sobre isso, Machado também observa que:

(...) a transformação resultante na natureza humana é um processo irreversível – como o vemos, de forma ineludível, no desenvolvimento da razão – e também um processo sintético, o qual, uma vez cumprido, não admite as mesmas distinções iniciais. (...) Não é o indivíduo juntando-se ao indivíduo que faz o grupo; trata-se, para Rousseau, de uma transformação da personalidade que não se daria na ausência do elemento grupal, como também não haveria sociedade sem essa transformação.<sup>63</sup>

Fica evidente que categoria na qual se comporta agora os homens não é mais individual, mas quando Machado aponta para uma transformação da personalidade, podemos encontrar uma contradição nesse movimento, ao menos se for visada, como quer Rousseau, a preservação das características mais essenciais dos indivíduos. Para colocar o contraponto entre esses dois momentos ou estágios, vemos que Olgária Matos observa que:

O homem natural é uma totalidade, é o “inteiro absoluto”, a unidade com relação a si mesmo, e só pode ser reportado a si mesmo e a seu semelhante. O homem social é somente uma “unidade fracionária”, que só tem sentido

62 MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1968. p. 130, cap. III.

63 Id. *Ibid.*, p. 133-134, cap. III.

relacionado a um denominador comum e cujo valor encontra-se na sua relação com o inteiro que é o corpo social.<sup>64</sup>

O que se entende como homem natural é então o homem absoluto, que se basta e se significa na relação com a natureza. A ideia de propriedade separa o ser humano da natureza. Considerar-se como outro em relação a própria origem é um passo em direção a alienação. Seguindo esse encadeamento de argumentos, percebemos que o homem, que no seu estágio mais primitivo, vivia como um ser integrado a natureza e dotado de liberdade para agir, tendo como maiores restrições as suas próprias potencialidades, foi se desenvolvendo em estágios que cada vez mais o afastaram desse estado inicial, até o momento em que se fez necessário o entendimento do próprio homem em relação a si mesmo como parte de um todo, uma suposta unidade, como parecem apontar os comentadores e o próprio Rousseau, mas que deve conservar a multiplicidade dos seus componentes. Tal afirmação torna mais complexa a tentativa de demonstrar que a sociedade criada poderá garantir aos indivíduos a mesma liberdade que sentiam e experimentavam antes de criá-la, por, ao menos, dois motivos: o primeiro é que a liberdade natural foi idealizada por Rousseau a partir de um estado de natureza que, como o próprio autor admite, pode nunca ter existido, e se existiu, por conseguinte, fora marcado pelo isolamento e não poderíamos afirmar que é própria para a vida em grupos grandes e organizados; o segundo motivo é que, a rigor, o tipo de liberdade em que os indivíduos que viveram as gerações mais próximas ao advento do contrato experimentou pode ser tão diversa da original que poderíamos questionar se ainda poderia ser entendida como parte da experiência cotidiana desses povos. Para desenrolar o nó que se forma da aparente contradição entre a ideia de uma nova organização social, pautada nas leis, na qual ainda se preserve o direito de natureza fundamental que é a liberdade, tomaremos como hipótese o conceito de alienação na obra de Rousseau e de seus comentadores.

---

64 MATOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. p. 31, cap. 1.

## 2.3 A ALIENAÇÃO COMO FORMA DE CONVENÇÃO

O conceito de alienação pode ser entendido, de forma estrita, como o afastamento do homem de sua condição natural, caracterizada pelo isolamento e pela liberdade irrestrita que essa situação lhe proporcionava. Embora pareça inevitável o caminho que leva à convivência contínua entre as pessoas, mostra-se necessário que o indivíduo se afaste de si mesmo para adequar-se a outro modo de ser, agora social. Alienar-se é, a princípio, abrir mão da liberdade irrestrita e submetê-la ao concurso da história. Sobre essa relação com a história, Olgária Matos diz:

O estado de natureza é apresentado como historicamente anterior ao estado civil. A natureza é este “grau zero” da História onde o homem natural “silencioso e estúpido” age, no entanto, como homem. Este homem não tem História, encontra-se entre os animais, é para o outro como para si próprio, sem consciência e sem memória, sem vícios, sem virtudes, sem razão. É preciso sair da História caso se queira tomar como ponto de partida a imagem de um homem ainda próximo da “estupidez dos animais”; é preciso afastar todos os fatos, pois estes são os traços históricos do homem e fariam com que parássemos na História: prender-se aos fatos seria penetrar num domínio já afastado da origem.<sup>65</sup>

A autora mostra como a relação do homem com a História é uma relação já distante de sua origem. Nesse caso, História se refere ao conjunto de informações factuais sobre a existência humana, mas que só aparece na forma como a conhecemos a partir do momento em que o ser humano já não era mais o selvagem, bom ou mau, mas um ser que havia estabelecido algum tipo de linguagem, racionalidade e, por conseguinte, relacionamentos sociais. Ou seja, já é um ser alienado de sua natureza e que começa a imergir em uma nova forma ou modalidade de existência.

Dessa forma, o conceito de alienação é fundamental na obra de Rousseau a partir do momento que o autor conclui que as características essenciais do estado de natureza foram suprimidas e uma nova ordem da vida social começa a ser estabelecida, o que culminaria no contrato. Rousseau concluiu que:

---

65 Id. Ibid. p. 31, cap. 1.

Tendo as coisas chegado a tal ponto, facilmente se imagina o resto. Não me deterei descrevendo a invenção sucessiva das outras artes, o progresso da língua, o ensaio e o emprego dos talentos, a desigualdade das fortunas, o uso e o abuso das riquezas, nem todos os detalhes complementares que cada qual pode sem esforço imaginar. Limitar-me-ei unicamente a lançar um golpe de vista sobre o gênero humano posto na nova ordem das coisas.<sup>66</sup>

Essa conclusão remete a dois aspectos peculiares do método de Rousseau. Primeiro, ao sugerir que a imaginação poderia dar conta de preencher as lacunas que sua obra abrisse, o autor mais uma vez recorre a um modo de reflexão que é menos racional e mais instintivo, o mais livre possível dos cânones que orientam o pensamento tradicional, a imaginação é subjetiva o suficiente para driblar a racionalidade, mas por outro lado, também permite que cada um imagine o que lhe convir. Em segundo lugar, quando estabelece como limite “lançar um golpe de vista sobre o gênero humano”, Rousseau mostra que ainda trata o humano em sua completude, ou seja, a “nova ordem das coisas” não retira do homem sua natureza, contudo o compele a integrar à sua nova modalidade de ser, o ser social, àquela natureza. Essa maneira abstrata de tratar a mudança ocorre porque não há uma força específica, na figura de uma pessoa ou grupo, que tenha determinado essa nova associação, mas a percepção que essa realidade era incontornável, e daí o ato voluntário de alienar-se. Para Rousseau:

[...] enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu a necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs a regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.<sup>67</sup>

Segundo Rousseau, é a alienação de cada um em prol do todo que possibilita

---

66 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. p. 71.

67 Id. *Ibid.* p. 68.

essa guinada na vida humana sem lhe tirar a natureza, uma vez que, sendo esse um ato voluntário, é também um ato de liberdade. Todavia, essa possibilidade, a da liberdade de poder decretar seus próprios limites, se apresenta como nosso maior problema: quais os instrumentos convencionados possibilitam não só o ato livre de alienar-se, bem como a permanência nesse estado mesmo depois do aparecimento de outras formas de desigualdade decorrentes do contrato e, por conseguinte, dessa alienação?

Ademais, também se observa uma teia conceitual na qual não fica explícito se o ato da alienação só se realiza pela associação dos contratantes ou se é já o fato de estarem alienados de sua natureza que torna necessária a associação. E segundo Rousseau:

[...] fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nesse caso um superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual, sendo de certo modo seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos,<sup>68</sup>

Nesse trecho, Rousseau demonstra a mesma preocupação que Locke demonstrara no que diz respeito ao arbítrio de conflitos dos direitos individuais, ao dizer que uma vez que não há uma instância superior legítima e capaz de julgar de maneira objetiva qualquer querela, cada um torna-se juiz e advogado de si mesmo. A alienação é necessária para o entendimento do indivíduo como parte de um todo, só assim abre mão do seu direito individual, pois o coloca nas mãos da coletividade. Rousseau continua a mostrar os efeitos da alienação:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade<sup>69</sup>.

---

68 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. p. 32.

69 Id. *Ibid.* p. 33.

Tanto nas descrições de Rousseau como nas de seus antecessores, há um ponto comum que é a percepção de que as ações humanas oriundas das características que os diferem dos animais – racionalidade, liberdade, paixões – são decisivas no processo de desenvolvimento das primeiras formas de sociedade, ainda sem ordenamentos civis, ou seja, antes do pacto. No caso de Rousseau, como salienta Matos:

Este período de desenvolvimento das "faculdades" do homem (linguagem, moralidade, trabalho) encontra-se a meio caminho entre a indolência primitiva e a degenerescência civil; por esta razão deve ter sido o momento mais feliz e mais durável - quando a terra não era de ninguém e a colheita e a caça, atividades que bastavam aos grupos - da qual só se saiu por um "funesto acaso".<sup>70</sup>

Eis a dificuldade em demarcar o que Rousseau pensa sobre a alienação. Sem o processo de alienação, a única forma de compelir o homem a viver sob um conjunto de leis, seria por meio da força, mas nesse caso o advento do pacto social não poderia conservar a liberdade natural, uma vez que a força a suprimiria. Por outro lado, uma alienação voluntária, que conserva a liberdade natural por ser fruto de uma decisão livre, só tem espaço em um estágio do desenvolvimento em que o exercício pleno da liberdade já não é mais possível, e a única alternativa para conservar algum aspecto de sua natureza, como um último ato dos homens livres, é a renúncia a essa liberdade. Ainda que pareça contraditória a situação, Rousseau tenta mostrar que esse resquício do estado de natureza torna-se também o último elo entre todas as pessoas, mas que individualmente não pode mais ser mantido. O ato de associação entre as pessoas é um ato de associação das liberdades. Cada um coloca no corpo social uma parte de si, e assim o todo é, ao mesmo tempo, um pouco de cada, ou seja, o interesse individual se representa no interesse geral, pois o compõe. É essencial entender esse processo que leva a formação do que Rousseau denomina como *vontade geral*. Ele é um processo racional, e por conseguinte, afasta o homem de sua natureza, tornando-se

---

70 MATOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. p. 39, cap. 1.

um movimento de alienação. É preciso então compreender a relação entre a alienação dos homens com a formação da vontade geral e da garantia de legitimidade do pacto.

### 2.3.1 ALIENAÇÃO, CONVENÇÃO E A VONTADE GERAL

Com a visão do panorama geral do estado de natureza e da longa travessia para a sociedade civil, encontramos na alienação um elemento chave para que a formação da vontade geral conserve os aspectos fundamentais da natureza livre do ser humano, pois é isso que pode conferir legitimidade ao corpo social e, portanto, ao pacto. Todavia, segundo Salinas Fortes, “representar a vontade é, de um modo geral, querer no lugar no outro<sup>71</sup>”. Por conseguinte, vê-se que a um grupo interessa não só a realização de sua vontade, mas também de fazer dessa a vontade do outro, e como vimos anteriormente com Derathé, são os ricos que tomam as rédeas do discurso que convence os fracos de que a lei deve ser o novo norte da organização social. Ainda nesse tema, Lourival Gomes Machado escreve em uma nota que “como o contrato, essa “assembleia” e esses “votos” não tem existência concreta, mas apenas simbolizam a tomada de consciência de sua condição pelos componentes do corpo social<sup>72</sup>”. Quem toma consciência de quê? Cada uma das partes, a saber, a dos ricos e proprietários, e a dos pobres e desapossados, toma lugar no mundo que se apresenta da mesma maneira? Essa é parte fundamental do que pretendemos demonstrar doravante, uma vez que é também de acordo com a posição que ocupa nas referidas assembleias que podemos entender qual a forma de alienação pode legitimar como vontade geral a vontade de alguns.

Tanto no *Segundo Discurso* como no *Contrato Social*, Rousseau mostra a artificialidade da estrutura que compõe a sociedade civil. Essa artificialidade é legitimada de várias formas, mas todas elas remontam a ideia de convenção. Então, é sempre uma convenção que torna legítima uma ação, ordenamento ou até mesmo uma estrutura social – ou seja, fatores não naturais. Em verdade, não se trata de uma convenção mas de uma série de convenções, já que uma abre espaço para outra. A

71 FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Democracia, liberdade e igualdade*. p. 103.

72 MACHADO, Lourival G. em ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. p. 33, nota 62.

linguagem é uma convenção que abre espaço para a comunicação. A comunicação leva a integração entre as pessoas. A propriedade é uma convenção que leva a uma nova organização do trabalho. E assim por diante até que tenhamos a convenção, que ainda está longe de ser a última, do pacto social. E, em algum momento nessa linha de sucessivas convenções, Rousseau aponta para a necessidade de ter havido uma suposta unanimidade. Isso porque a própria ideia de que, em uma tomada de decisão, a vontade da maioria deve ser respeitada, já é uma convenção, pois não tem fundamento na natureza. Não há nada na natureza que indique que uma visão compartilhada pela maioria esteja mais certa ou mais errada apenas devido ao alto número de adeptos. Desta maneira, a vontade geral só pode ser legítima porque teria existido, de fato, anteriormente. Em algum momento fora preciso que a unanimidade desse validade às futuras decisões do corpo social, que já não se valeriam mais de tal aclamação. Como observa Rousseau:

Com efeito, caso não haja convenção anterior, a menos que a eleição fosse unânime, onde estaria a obrigação de se submeterem os menos numerosos à escolha dos mais numerosos? Donde sai o direito de cem, que querem um senhor, votar em nome de dez, que não o querem de modo algum? A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela própria, a instituição de uma convenção e supõe, ao menos por uma vez, a unanimidade.<sup>73</sup>

Esse momento é fundamental para que os homens passem a reconhecer a vontade geral como seu verdadeiro soberano. Se a legitimidade da vontade geral emana dos indivíduos, e se os indivíduos buscam sempre conservar a maior liberdade que puderem, no caso, uma liberdade convencional, justifica-se a adesão ao pacto. Então, como escreve Rousseau: “Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos a maiores absurdos.”<sup>74</sup>. Diante dessa alternativa, aparentemente incontornável, de legitimação da vontade geral, Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise*, aponta um paradoxo nessa forma de soberania:

---

73 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. p. 31.

74 *Ibid.* p. 37.



O paradoxo de Rousseau, porém, segundo o qual a nação tem uma vontade geral que faz dela uma nação, não pode realizar-se politicamente de maneira direta: libera uma vontade que, a princípio, não tem executor. Como não pode ser delegada ou representada, a vontade soberana desaparece no invisível. A identidade do Estado e da sociedade, da instância de decisão soberana e da totalidade dos cidadãos, está desde o início condenada a permanecer um mistério.<sup>75</sup>

Mais uma vez a vontade geral se relaciona a ideia de alienação. Isso porque, como aponta Koselleck, ela se torna uma forma de entidade, com aspectos metafísicos, que não tem realização prática mas atua como o firmamento daquilo que convencionamos a soberania. Podemos dizer que o povo que se coloca sob a vontade geral se vê e se sente representado, porque colocou a si mesmo como parte do todo, mas não é representado de fato, pois suas vontades individuais se diluem no todo. Koselleck afirma que “Assim, a soberania de Rousseau revela-se uma ditadura permanente.”<sup>76</sup>, que seria a ditadura da vontade geral sobre as vontades individuais, que é paradoxal por ser a primeira composta pela segunda. Assim, se retomamos a ideia da unanimidade que Rousseau descreveu, é possível dizer que a vontade geral a que se recorre como guia foi aquela primeira unanimidade e depois desse momento ela só reaparece como justificção das decisões posteriores – e como um dos fundamentos da legitimidade do pacto.

Por outro lado, Victor Goldschmidt aponta para o entendimento dos indivíduos no corpo social como uma soma, e não como diluição. O comentador recorre a ideia de Rousseau de que há um limite para o engenho humano que limita a força de maneira que a única maneira possível de se aumentara força – que é proporcional ao senso de conservação – é somando as forças já existentes. Segundo Goldschmidt:

A artificialidade do contrato é formulada em uma metáfora física, comum a ambas as versões: o princípio da conservação da força não permite aos homens “gerar novas forças”: eles podem apenas “unir e dirigir aquelas que existem”, e que eles foram gerados e, até agora, dirigidos, pela Natureza. O “projeto mais ponderado” procede da mesma forma: trata-se de “empregar a

---

75 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2016. p. 141. Cap. 3. Seção III.

76 Id. Ibid. p. 142.

seu favor as próprias forças que o atacaram”; “em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, vamos reuni-las em um poder supremo”. Aqui e ali, o problema da sobrevivência do gênero humano se expressa em termos de forças e de resistência, e a solução é, e só pode ser, a mesma: unir e direcionar as forças.<sup>77</sup>

Desta forma, o que torna o contrato legítimo é justamente a impotência dos atributos individuais na realização de um novo passo do desenvolvimento social. O limite encontrado, todavia, apresenta-se à razão como a principal hipótese de solução: unirem-se para fazer da ameaça, a força dos outros, uma aliada. A convenção que torna legítimo o pacto é a racionalização da força. Não há mais espaço para as vontades individuais porque elas foram alienadas voluntariamente, e o conflito com a vontade geral não é outra coisa senão um conflito consigo mesmo, o que fere a ideia de autoconservação do homem, que ele carrega desde o estado de natureza e que é o motivo por trás da criação da sociedade civil.

---

77 “Le caractère *artificiel* du contrat se formule dans une métaphore physique, commune aux deux versions : le principe de la conservation de la force ne permet pas aux hommes d’« engendrer de nouvelles forces » : ils peuvent seulement « unir et diriger celles qui existent », et qui, elles, ont été engendrées et, jusqu’à présent, dirigées, par la Nature. Le « projet le plus réfléchi » procède de même : il s’agit d’« employer en sa faveur les forces mêmes qui l’attaquaient » ; « au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême ». Ici et là, le problème de la survie du genre humain s’exprime en termes de forces et de résistance, et la solution est, et ne peut être, que la même : unir et diriger les forces.”GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie Et Politique: Lês principes du système de Rousseau*. p. 571, Segunda Seção, cap. VII, § 124. Tradução minha.

### 3. – LEGITIMIDADE E SOBERANIA

O processo da formação da sociedade civil no pensamento de Rousseau cumpre determinadas etapas, que foram analisadas nos capítulos anteriores, até que seja pertinente tratar de fato do pacto social e da sociedade civil instaurada. Nessas últimas etapas do recorte que empregamos aqui, acontece o fenômeno da vontade geral e toda a sua potência conceitual para a teoria contratualista de Rousseau. Para o filósofo, a vontade geral é o fundamento da soberania. Isso acontece porque o soberano é um coletivo, ou melhor, a totalidade do corpo social, portanto, construído a partir da vontade geral. Segundo o autor:

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compreende numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte.<sup>78</sup>

Rousseau reforça a necessidade de um entendimento da condição supraindividual do homem, que agora é cidadão. O conceito de cidadão é um tema de longa data na história do pensamento político, mas em Rousseau o conceito aparece como categoria. A cidadania é uma nova modalidade de ser dos indivíduos, e subentende a aceitação de um soberano que sustente os ordenamentos civis que conduzem a vida dos cidadãos. Vemos aqui mais uma vez o papel da alienação: o homem natural, solitário, afasta-se de sua natureza ao ponto em que seu modo de vida é justamente a dissociação de si mesmo para associar-se aos outros. Entretanto, uma vez alienado de si, tornado cidadão, fiador da vontade geral, chega-se a soberania, e essa é inalienável. Se a alienação é um movimento voluntário, é também individual, e para que o soberano pudesse ser alienado, essa teria de ser a vontade geral. Mas a vontade geral, se alienada, retorna ao estágio anterior, como vontade individual, e

---

78 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. p. 34.

então o próprio pacto perderia fundamento e a sociedade civil não teria sequer existido.

Talvez por não ter mais o que perder, uma vez que se entregou por inteiro ao corpo social a partir do contrato, é que não há como aquele que se integra ao soberano, de qualquer forma, abrir mão de tal soberania. Ora, neste ponto, o homem perdera tudo que lhe garantia autonomia. O processo de alienação leva a um estágio inalienável pois não há mais como fazê-lo. Diante da vontade geral, qualquer tentativa de suplantá-la é um atentado contra o todo, e portanto, contra si mesmo. Sobre essa questão, Derathé questiona “Para libertar-se de toda servidão particular, o cidadão não se encontrará arruinado sob o jugo da comunidade?”<sup>79</sup>, mas mostra que uma resposta afirmativa a essa questão só ocorreria se considerarmos a alienação como uma forma de submissão, o que não é o caso. Não é porque, diferente de Hobbes, por exemplo, não há a figura de um governante que – ainda que seja o representante e até mesmo ilustrado como a fusão do todo em um só – em relação a quem se pode considerar submisso, mas sim uma ideia de igualdade, onde a vontade individual deve entrar em consonância com a vontade geral. Derathé conclui:

[...] em Rousseau, a alienação só é legítima porque ela se faz em benefício da comunidade inteira. [...] Portanto, é preciso que a vontade geral, cujos atos fazem lei no Estado, não seja para cada cidadão uma vontade estranha, mas sua própria vontade. [...] A vontade geral é sem dúvida a vontade do corpo do povo inteiro, mas é também a vontade que cada associado tem, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro da comunidade ou membro do soberano. Como o soberano é “formado apenas pelos particulares que o compõem”, o pacto social reduz-se na realidade a um engajamento do povo consigo mesmo. Concluindo o pacto, os associados alienam-se com todos os seus direitos a toda comunidade, mas essa “alienação total” os faz ao mesmo tempo súditos e membros do soberano.<sup>80</sup>

O que se concretiza, portanto, é o movimento que leva da vida solitária do selvagem caminhante à unidade de um corpo coletivo. A alienação cumpre sua função e abre espaço para a convenção das leis pela vontade geral. Esse momento é essencial pois legitimará toda uma série de ordenamentos que colocarão em cheque a ideia de Rousseau de que a liberdade seria mantida na sociedade civil. O problema é

---

79 DERATHÉ, Robert, *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. 2009. p. 340.

80 Id. Ibid. p. 340-341.

que, uma lei, se por seu caráter, ferisse a liberdade de um, assim o faria com todos, o que sugere que não teria lugar na sociedade, pois a vontade geral não atentaria contra si mesma. Isso abre caminho para que, por meio do domínio do discurso, da narrativa da realidade, um grupo possa propôr uma lei de interesse parcial da população, e assim como o primeiro detentor da propriedade privada, não encontrar quem reclame ou sinta-se lesado, e uma vez que se torna lei, a proposta passe a ser entendida como, por fundamento, vontade de todos. Como apontou Rousseau:

Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político. Isso não quer dizer que não possam as ordens dos chefes ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo.<sup>81</sup>

Se desenha uma contradição entre o que se espera do povo atuando enquanto súdito, e o que ele pode de fato fazer quando é membro do soberano. Enquanto súdito, não deve se limitar a obediência, mas se não o fizer, entrará em conflito com o soberano, uma vez que a mesma lei que deseja desobedecer é fruto de sua própria vontade enquanto cidadão. Então, como que retornando, na conclusão do problema, ao seu ponto inicial, relembremos o que Rousseau escreve na abertura do Livro Primeiro d’O *Contrato*: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”<sup>82</sup>, em que os homens, como agora são, cidadãos alienados de suas potências individuais, voltam a lógica onde quem prevalece é o mais forte, uma vez que as leis passam a servir como forma de convenção da vontade dos que dominam o discurso, as instituições, que detêm maior propriedade, em direito legítimo.

O conceito de propriedade reaparece para encaminhar a questão da economia política como fundamental para compreender os fundamentos da desigualdade na sociedade civil. Isso porque a manutenção da propriedade privada e do controle dos mecanismos de poder que ela possibilita, torna central a questão da economia política

---

81 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. Cit. p. 44.

82 Id. Ibid. p. 21.

como norteadora das decisões tomadas pelo governo. Encontramos essa proposição no *Discurso sobre a Economia Política*, onde Rousseau escreve:

Ainda é preciso insistir com os leitores para que distingam claramente a economia política, de que falei e que chamo de governo, da autoridade suprema, que chamo de soberania; distinção que consiste em que a primeira possui o direito legislativo, e obriga em alguns casos a nação como um todo, enquanto a segunda só tem o poder executor e só pode obrigar os particulares.<sup>83</sup>

Diante disso, poderíamos compreender um corpo político organizado de maneira em que a soberania, que é a autoridade suprema, cumpre o dever de dar aos particulares a consciência de que seu papel enquanto membro da vontade geral é obedecer às leis que o governo cria para ordenar a sociedade, para dar movimento a esse corpo. O povo, soberano, se vê obrigado a cumprir as leis que, por um lado, garantem sua própria soberania, e por outro, só têm legitimidade por meio de uma vontade geral alienada. Ademais, o corpo político, ao desenvolver-se também se divide, ganha complexidade, e a vontade geral é, cada vez mais, formada pela síntese dos conflitos dos interesses que os subgrupos do corpo político representam. Ainda no *Discurso sobre a Economia Política*, aponta Rousseau:

Então, o corpo político e também um ser moral, dotado de uma vontade; e essa vontade geral tende sempre a conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto. [...] Toda sociedade política é composta por outras sociedades menores, de diferentes tipos, cada uma com seus interesses e suas máximas; [...] As aparências da vontade pública são modificadas de várias formas pela influência da vontade de todas essas associações tácitas ou formais. A vontade dessas sociedades particulares tem sempre duas relações: para os seus próprios membros, é uma vontade geral, para o conjunto da sociedade, é uma vontade particular, frequentemente reta, no primeiro caso, e viciosa, no segundo.<sup>84</sup>

Rousseau tem que lidar, nesse ponto de sua teoria, com a moralidade que ele mesmo imputou a sua teoria. Em vários momentos é possível perceber que é

---

83 ROUSSEAU. *Discurso sobre a economia política*. 2017. p. 13.

84 Id. Ibid. p. 14-15.

justamente a questão da moralidade que dificulta, ou até impossibilita, uma real unidade entre os membros da sociedade civil. Essa unidade, que parece ser representada pela vontade geral, é na verdade uma unidade abstrata. Isso quer dizer que não está na materialidade da vida social o ele que une os indivíduos e consagra a legitimidade da vontade geral, mas em uma instância suprassensível, que idealiza, de alguma maneira, aquela unidade. Esta questão vai levar Rousseau a recorrer, não sabemos de deliberadamente ou não, a valores que aproximam os fundamentos de sua teoria aos da religiosidade predominante em seu contexto histórico, o Cristianismo.

### 3.1 A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO

O autor italiano Galvano Della Volpe traz uma abordagem mais direta dos paradoxos expostos pela teoria contratualista de Rousseau. Della Volpe reconhece que há uma interpretação histórica de Rousseau que o relaciona aos fundamentos da Democracia, todavia, o autor faz uma leitura que coloca essa interpretação como oriunda da visão burguesa sobre o pensamento de Rousseau. O autor italiano faz uma análise crítica dos textos de Rousseau para investigar quais aspectos de sua teoria serviriam para essa interpretação burguesa de suas ideias e quais podem ser atribuídas aos próprios textos. Nos capítulos anteriores, exploramos o arcabouço teórico de Rousseau e como essas ideias aparecem na obra do autor, seja como contraponto ou de modo afirmativo, e como uma das primeiras medidas do método do genebrino foi a de buscar compreender o homem natural no seu estado mais puro, num estágio em que os valores da vida civil ainda não lhe alcançavam, porquanto não existiam, e que ele percebia permear as teorias de outros autores sobre o mesmo estágio da humanidade.

Essa ideia de homem natural, segundo Della Volpe, está ligada a formulação de uma espécie de “homem abstrato”<sup>85</sup>, e essa abstração é que possibilitaria aos homens

---

85 DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau and Marx and Other Writings*. First published in Italian as *Rousseau e Marx* by Editori Riuniti, Rome 1964. Tradução e comentários de John Fraser. Lawrence and Wishart Ltd. Londres. 1978. Cap. 1. p. 21

o desenvolvimento de uma consciência moral. Isso se dá porque o que possibilita a consciência moral é o chamado “sentimento de humanidade”<sup>86</sup>, e o primeiro sentimento é o amor-próprio, o amor por si mesmo. Mas o amor por si se torna, então, o amor pela humanidade, uma vez que se compreende agora uma noção abstrata de ser humano, ou seja, o sentimento não é expresso por um indivíduo específico, mas pela ideia geral e abstrata de homem, de humanidade. Todavia, Della Volpe faz a ligação desta abstração com a visão religiosa de Deus, que aparece aqui como um fundamento para a ideia de humanidade, assim, esse amor pelo outro é, na verdade, um amor de si que esbarra na necessidade de preservar todos os semelhantes para preservar a si mesmo, e por isso se torna o que o autor italiano chama de “egotismo religioso”, em que o amor pelo outro, e até por si mesmo, não aparece então como comportamento natural mas como uma maneira de estar em suposta conformidade com uma, também suposta, ordem superior. Uma conclusão confusa, e segundo Della Volpe: “Esse paradoxo significa que para o homem individual a lei da relação que leva do singular ao todo, do individual a espécie, não é válida.”<sup>87</sup>, mas ainda mais importante para nosso trabalho do que o estatuto de validade dessa passagem do amor-próprio a um sentimento de humanidade, é compreender se essa abstração não provém de uma alienação, ou, também é preciso considerar, se a alienação é posterior e talvez decorrente daquela abstração.

No capítulo inicial de sua obra *Rousseau e Marx*, Della Volpe empreende uma crítica ao homem abstrato de Rousseau identificando-o como o entendimento maior do homem enquanto espécie, mas mostra que para o genebrino esse caminho é feito a partir de uma noção cristã do autor. O homem abstrato é, em última instância, a ideia que orienta a Deus, sendo ele a abstração que justifica a materialidade. A figura de Deus justifica o indivíduo e o compele a compreender-se enquanto parte de um todo, uma espécie, mas é primeiro a consciência individual que permite essa conclusão. Desta forma, é como se o homem natural não se entendesse como uma parte de um todo, mas sim entendesse o todo como uma mera soma de partes. O homem natural

---

86 Id ibid cap. 1 p. 21

87 “This paradox means that for the human individual the law of the relation of the singular to the whole, of the individual to the species, *is not valid*.” Id. Ibid. Cap. 1. p. 22. Tradução minha.



não se relaciona a universalidade histórica da humanidade mas a aquela abstração que do homem universal.

Essa posição do homem natural o torna um ser individualista desde o princípio. Isso se reflete no processo histórico que leva ao contrato social. Uma vez que Rousseau, como já vimos anteriormente, defende que o pacto entre aqueles que formam a sociedade civil deveria acontecer de tal forma que fosse preservada a liberdade do estado de natureza, mas se nos atentamos ao trecho em que Rousseau enuncia a fórmula que produz o contrato, veremos que além da liberdade há outro elemento fundamental a ser preservado:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.” Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato oferece.<sup>88</sup>

Não apenas cada indivíduo em si, mas os bens dos associados devem ser protegidos. A propriedade é o ponto que devemos nos atentar. É claro na teoria de Rousseau o papel que o advento da propriedade tem no processo histórico das sociedades, mas por que ela implicaria numa necessidade a ser mantida tanto quanto a própria liberdade? A propriedade não implica senão em um limite a liberdade? Por mais que seja apresentado como um problema a ser solucionado pelo contrato, o direito a propriedade aparece muitas vezes como natural, o que torna o pacto apenas uma legitimação. Assim, além da proximidade muito maior com o pensamento de Locke, podemos observar uma nova percepção da relação do ser humano com a natureza em seus estágios iniciais. O homem que considera a natureza como naturalmente passível de ser tomada como propriedade nunca se integrou a ela de fato. E é aí que reaparece a figura de Deus, que justifica o papel especial da humanidade em relação a toda existência que a cerca, e sugere que o homem natural de Rousseau fora concebido com o mesmo olhar anacrônico que ele criticara em seus antecessores e contemporâneos. Podemos observar esse problema no *Discurso sobre a Economia*

---

88 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. p. 32.

*Política*, onde Rousseau escreve que:

(...) infelizmente, o interesse pessoal se encontra sempre em proporção inversa ao dever, e aumenta à medida que a associação se torna mais estreita e o compromisso menos sagrado; essa é uma prova indiscutível de que a vontade geral é sempre a mais justa e de que a voz do povo é de fato a voz de Deus.<sup>89</sup>

Fica evidente que Deus e o sagrado não só fazem parte das considerações de Rousseau como servem de fundamento para a vontade geral, é por isso que o comentador italiano aponta sua crítica para um dos conceitos mais caros à filosofia de Rousseau, o conceito de “vontade geral”. Esse conceito, para Della Volpe, foi criado por Rousseau como forma de resolver a questão da submissão às leis, uma vez que se as leis fossem legitimadas apenas pela autoridade, e não pelo conjunto geral dos cidadãos, não poderia se cumprir a ideia mencionada anteriormente de que seria preciso preservar a liberdade e a propriedade dos membros da nova sociedade civil que se forma. Para que isso seja possível, a noção de vontade geral torna-se abstrata, não é a representação fidedigna da vontade de todos, mas uma instância suprassensível que encontra sua unidade naquela figura do homem universal abstrato, o que, combinado com o discurso religioso, atende aos preceitos cristãos de tal forma que pode prestar um serviço maior à religião do que à própria sociedade civil. Sobre essa dinâmica, diz Della Volpe:

Contudo, também é verdade que, constituindo a “vontade geral” o novo “corpo político”, ainda é necessário concluir que a igualdade instituída por e para tal corpo político só pode ser justificada como aquele tipo de igualdade que o egoísmo religioso permite. A ‘vontade geral’ tem o seu fundamento ideológico na “consciência moral” como “sentimento de humanidade” ou amor humanitário, que por sua vez nada mais é do que aquele egoísmo religioso descrito acima, no qual é absorvido o individualismo cristão tradicional.<sup>90</sup>

---

89 ROUSSEAU. *Discurso sobre a economia política*. 2017. p. 15.

90 “However, it is also true that with the ‘general will’ constituting the new ‘body politic’, it is still necessary to conclude that the equality instituted by and for such a body politic can only be justified as that type of equality which religious egotism permits. The ‘general will’ has its ideological foundation in ‘moral conscience’ as ‘sentiment of humanity’ or humanitarian love, which in turn is nothing more than that religious egotism described above, in which traditional Christian individualism is absorbed.” DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau and Marx*. Cap. 1, p. 24. Tradução minha.

Este movimento de absorção nos recoloca diante do tema da alienação. O indivíduo que toma consciência moral da realidade o faz por meio de uma separação de si e da natureza e, depois, de si em relação aos outros. O “sentimento de humanidade” aliena o homem natural de sua natureza mais animalésca quando se reconhece em seus semelhantes. Porém, a “consciência moral” o aliena novamente, agora de seus semelhantes, porque busca o fundamento moral em uma abstração do homem, numa humanidade idealizada a partir dos valores que não seriam próprios dessa humanidade, mas oriundos de um ser superior cuja existência fundamenta a existência dos outros seres. Em outras palavras, é o ato de alienar-se de si mesmo e de toda realidade que permite aos homens encontrar fundamento para suas ações em uma entidade superior. Por conseguinte, quando esta percepção de realidade é capturada por um conjunto de ideias e valores que encontra naquela percepção um espaço vazio de significação, como, por exemplo, o Cristianismo, é possível direcionar as vontades e necessidades dos indivíduos, de maneira abstrata, para um mesmo caminho que, falsamente, relaciona essas vontades e necessidades e faz parecer que a vontade de cada um é a vontade também de todos. Assim se constrói, a partir dessa interpretação da crítica de Della Volpe aos escritos de Rousseau, a noção de vontade geral.

Desta forma, a vontade geral é exposta como solução porquanto cria um novo problema: seria a vontade geral uma representação, a mais legítima de todas, da vontade popular, ou seria ela uma concatenação de toda uma sorte de consciências individuais reunidas sob ideias, valores, estruturas, ou sobretudo, nomenclaturas, que mascaram as diversidades dando-lhes o aspecto de unidade? E se o segundo argumento se sustenta, como esse processo se legitimaria senão por meio da alienação?

Neste sentido, também comenta Olgária Mattos:

As causas fortuitas que marcaram o fim do estado de natureza e que deveriam promover as *virtudes morais* só conseguiram "aperfeiçoar a razão, "deteriorando a espécie" e tornar um ser mau "fazendo-o sociável", provocando a perda da transparência e da visibilidade absolutas.

Ao nível do *Discurso*, o conflito já manifesta a desigualdade, a impossibilidade de viver "conforme a natureza". O interesse particular começa a movimentar-se, transformando o amor de si em amor-próprio, transformando a felicidade de um na infelicidade do outro, a tal ponto "que só permanece na boca dos homens uma palavra feita para enganarem-se mutuamente. Cada qual finge querer sacrificar seus interesses ao do público, e todos mentem. Ninguém quer o bem público senão quando concorda com o seu".<sup>91</sup>

Como observa a autora, há um processo de diluição do indivíduo no que se torna o corpo político da nova sociedade, mas longe de ser uma solução para os problemas dos indivíduos, esse processo marca a alienação do ser humano de si mesmo e a sua adequação a uma espécie de personagem que compõe o teatro da sociedade, interpretando o seu papel de acordo com a dinâmica do espetáculo, que no caso é a própria sociedade civil, e esse papel cada vez mais o distancia de seu modo de existência original. É de suma importância que entendamos se esse processo deve ser visto como não deliberado, ou seja, não determinado pelas escolhas dos homens e, por conseguinte, sem liberdade, tácito. O longo desenvolvimento do estado de natureza, do qual tratamos nos capítulos anteriores, moldou a percepção que cada indivíduo tinha do outro e de si, e os fatores da desigualdade natural, como a força, determinaram aquela adaptação dos homens a um novo papel social. Conforme aumenta a alienação dos indivíduos, mais distante fica a ideia da preservação da espécie e se fortalece a ideia de conservação de si mesmo e das vantagens que se pode tirar dessa conservação. Todavia, recai sobre os homens uma máscara, um véu que acoberta, enquanto conforta, e coloca todas essas personagens egóticas sob a bandeira de um interesse comum. Ainda segundo Matos:

A propriedade é o indício da passagem do estado de natureza ao estado civil. O animal humano do "primeiro estado de natureza" não tem, a rigor, *interesse particular*: não existem relações necessárias entre os homens, e a condição para oporem-se também se encontra ausente. No "estado de natureza segundo", o homem desenvolvido, alienado de seu estado anterior, adquire a noção de *interesse particular*, estimulado pelas relações de socialização forçada; este *interesse particular* é a forma que toma o *amor-próprio* na sociedade nascente e que se radicaliza no estado de guerra. Podemos considerá-lo (e Rousseau o faz) um estado de natureza, pois é estado social mas ainda não é *estado civil*; no estado de guerra o homem encontra-se no

---

91 MATOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. p. 66, cap. 2.

interior do estado de natureza, só que está *alienado*. O que porá fim ao segundo estado de natureza é a luta mortal à qual o homem se entrega.<sup>92</sup>

Eis o ponto principal do que propomos, que é o de que a passagem para a sociedade civil só poderia se dar, ao menos da forma que ocorreu, diante de um estado de alienação bastante avançado daqueles que partilharam do advento do estado civil. Estado esse de alienação que não deve ser considerado como final, uma vez que o modo como a sociedade civil foi constituída, os primeiros ordenamentos, a compreensão da legitimidade das leis, as formas de governo, foram se transformando ao longo da história, e é adequado o questionamento sobre como a proporção da alienação das populações pode ter interferido nessas mudanças. Momentos de guerra, por exemplo, levam a uma compreensão da realidade diferente de momentos considerados de paz. Uma população que sente fome percebe o mundo de maneira provavelmente mais dura e cruel do que uma população que vivencia a fartura. Mas, sobretudo, e quase sempre independente da guerra ou da fome, da paz ou da fartura, as populações experimentam a vida em sociedade de maneiras diferentes quando se percebem participando mais, ou menos, das decisões políticas. Isso não é novidade na teoria política, e não precisamos retornar a Aristóteles para dissertar sobre como a participação política legitima o papel do cidadão, pois a literatura política e a história mostram um crescimento no papel do povo em geral na vida política, e Rousseau, ao escrever no século XVIII, não pensa no povo senão como parte integrante do corpo político. Então, o que temos aqui é uma sociedade que só pode ser legítima se for regida pela vontade geral, que por sua vez, só existe porque existe a participação política da população. Mas se essa população está alienada, a atuação política passa a servir a interesses que nem mesmo aqueles que legitimam as decisões sabe quais são e de quem são. A participação política se torna ilusória, mas não deixa de possibilitar que os atores políticos se convençam de que estejam de fato escrevendo alguma parte de seus roteiros. Muitas vezes, isso é o suficiente para sustentar uma sociedade civil.

---

92 Id. Ibid. p. 71, cap. 03.

## 3.2 ALIENAÇÃO E ONTOLOGIA

Diante da ideia de que a alienação fora necessária para a concretização do projeto da sociedade civil, vemos uma nova modalidade de existir do ser humano emergir da consciência. Ademais, a consciência é condição necessária para que haja de fato a alienação, uma vez que o homem que é alienado estaria em outro estágio, o da consciência de si, antes de sua alienação. A consciência de si começa a configurar os fundamentos ontológicos dos homens, o seu ser. Todavia, o processo que culmina na criação da sociedade civil não é um processo de afirmação de uma identidade, mas ao contrário, do afastamento dela, na aproximação cada vez maior com o ser social, a nova modalidade de ser, que é, na prática, apenas o parecer. Ser e parecer, portanto, formam um “sistema de oposições” no pensamento de Rousseau. Em nota, Matos explica:

Há em Rousseau um “sistema de oposições” que vai do plano ontológico ao plano político: ser – parecer; ter – não-ter; forte – fraco; rico – pobre; O discurso do Rico (categoria econômica) é o discurso do Forte (categoria política), que se desdobra como persuasão e injustiça (categoria da linguagem e da moral) e que recobre a falsidade (categoria ontológica).<sup>93</sup>

Essas categorias não são apenas teorias filosóficas para a análise da política, mas são categorias práticas, que se cruzam dialeticamente na vida social. Enquanto são interligadas, interdependentes, são também categorias que opõem os homens e provocam um movimento em direção a sua aparente superação. Aparente porque alienada. As pessoas buscam se adequar a tais categorias em oposição a como se encontram. Surge o desejo de ser aquilo que outros parecem ser, de sentir-se fraco diante do que é mais forte e querer sua força, mas também de subjugar aquele que for mais fraco, como fazem os mais fortes. Os ricos consideram os pobres como seus dependentes, e enquanto criticam essa situação, trabalham incessantemente para mantê-la, e os pobres, por sua vez, veem no rico não apenas a figura de alguém que lhes explora, mas a representação do que eles poderiam ser em oposição ao que são. O que movimenta a ação de cada indivíduo é o outro, o oposto, a busca pela

---

93 Id. Ibid. p. 72, cap. 03.

aparência.

O homem social perde sua existência autônoma por uma “relativa”, e para ela inventa cada vez mais desejos, aos quais, por si só, não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo, de riqueza e de prestígio, necessitará possuir objetos e dominar consciências. Só se “reconhecerá” a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação a sua fortuna e aparência.<sup>94</sup>

Quando busca reconhecer-se a partir do outro, não se trata em nenhum momento de uma unidade, trata-se muito mais de competitividade, e o que há de comum é esse interesse pela aprovação, admiração, pelo reconhecimento do outro sobre a sua posição social. Essa existência “relativa” pode ser entendida como um dos desdobramentos da alienação. O interessante é que, se pensamos na competitividade entre pessoas alienadas, parece grande a tendência de que todos sintam-se buscando os mesmos objetivos, mas estão na verdade competindo pelos mesmos objetivos, o que gera uma ideia de pertencimento. A vontade geral não representa a vontade de todos, mas sim a de cada um.

Essa noção de cidadania foi também questionada por Reinhart Koselleck pois, em sua constituição, já carrega elementos que apontam para a fragilidade das ações políticas dos indivíduos. A leitura de Koselleck vai ao encontro da proposição que colocamos de que o cidadão, o ator político em Rousseau, é um indivíduo alienado. Koselleck não partilha da ideia de um corpo político homogêneo, ao contrário, vai reconhecer a dificuldade de um projeto que dê caráter de unidade ao corpo político tal qual fora formado. Segundo o autor:

Pressuposta como novo princípio político, a *volonté générale* transforma radicalmente o detentor deste princípio, isto é, a sociedade, que se torna um coletivo estatizado. O coletivo surge da soma de indivíduos, mas só depois que estes absorveram o Estado que, a princípio, permitiu que se constituíssem como indivíduos políticos. A nação, o coletivo que é senhor de si mesmo, supõe uma vontade geral que se baseia em um coletivo criado antes. Ao explicar estas entidades uma pela outra, Rousseau consegue fazer com que a unidade postulada para as duas apareça como uma realidade coerente. Mas essa totalidade racional contém uma falha em que a aparece a realidade pura e

---

94 Ibid. p. 72-73, cap. 03.

simples: o cidadão só adquire liberdade ao participar da vontade geral, mas, como homem, não sabe jamais quando ele mesmo, internamente, coincide com a vontade geral.<sup>95</sup>

Koselleck sugere aqui que o soberano é o Estado. Nesta interpretação, a vontade geral se torna uma forma de ditadura, porque tem a função de se fazer cumprir os interesses do Estado, legitimando suas decisões e posições. A coletividade que compõe a vontade geral é direcionada por um discurso munido de uma intencionalidade que não está presente nos indivíduos que constituem aquele coletivo, mas se converte em interesse do Estado, e retroalimenta o cidadão alienado de si que se reconhece agora no discurso que ele mesmo legitima – enquanto parte do corpo social. “O postulado inicial do coletivo – e precisamente aí se revela seu caráter fictício – precisa ser realizado pela adesão dos indivíduos. O terror é seu caminho; a ideologia, seu modo.”<sup>96</sup>. Não é de forma alguma irrelevante Koselleck incluir o termo ideologia para definir o modo como a noção de Estado passa a abarcar a coletividade de maneira a representar a sua vontade – reiteramos que por meio da vontade geral. Está também na raiz da crítica de Della Volpe o caráter ideológico que perpassa a vontade geral, que aparece primeiro quando o autor traz à tona o termo quando aponta os caminhos que Rousseau traçou para que houvesse a percepção de igualdade na sociedade que se erigia. Como escreve Della Volpe:

Precisamente seguindo do ponto de vista ideológico a sua concepção básica do indivíduo humano como valor individual, ou pessoa, chegamos àquele homem natural cujo caráter absoluto ou independência original e subsequente “livre iniciativa” lhe conferem a sua característica específica - concretamente, a de ser um homem burguês comum.<sup>97</sup>

Della Volpe aplica o conceito de ideologia para comparar o ser humano considerado a partir de seu valor, ou seja, do que - ou quanto – vale cada indivíduo,

---

95 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Cap. 3. Seção III. p 142.

96 Ibid. Cap. 3. Seção III. p 142.

97 Precisely by following from the ideological standpoint his basic conception of the human individual as individual-value, or person, we reach that natural man whose absoluteness or original independence and subsequent ‘free enterprise,’ gives him his specific characteristic - concretely, that of common-bourgeois man. DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau and Marx*. Cap. 1, p. 25. Tradução minha.



com o homem livre de Rousseau, antes e depois do advento da sociedade civil, com o que no contexto do séc. XX seria chamado de burguês comum, dentro do vocabulário marxista. Todavia, a inclusão desse princípio como análise, a saber, o da ideologia, traz consigo toda uma terminologia e uma rede conceitual que pode significar um desvio brusco na análise que desempenhamos até aqui, contudo, isso deve ser entendido como virar uma chave interpretativa a fim de buscar os desdobramentos dos conceitos de Rousseau em outros autores, e verificar se há relação entre os conceitos do autor genebrino com conceitos posteriores, especialmente o de ideologia.

### 3.2.1 UMA LEITURA MARXIANA DO PACTO DE ROUSSEAU

Quando Della Volpe utiliza o termo *ideologia*, o faz em referência ao conceito marxiano que pode ser entendido como uma falsa consciência da realidade, ou até mesmo uma consciência alienada. Em Rousseau, o processo de alienação não se inicia como uma falsa consciência, mas – com a prudência que se deve ter ao utilizar o termo consciência – como a consciência separada de si<sup>98</sup>. Contudo, quando a vontade geral é formada a partir de uma coletividade de indivíduos alienados, passa a tomar a forma de falsa consciência da realidade, que não é, entretanto, literalmente crer numa realidade que não existe, mas atuar socialmente a partir de um conjunto de princípios que falsamente representa a maioria, quando na verdade são a expressão da vontade de uma minoria dominante que se serve do aval da vontade geral. A relação entre o conceito marxiano e a interpretação dos textos de Rousseau até aqui pode ser pensada a partir da seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As

---

98 A prudência a qual nos referimos é a de não usar o termo consciência a partir da formação do conceito em Marx, que está relacionada também ao conceito em Hegel. Aqui, “a consciência separada de si” deve ser entendida a partir do que traçamos no percurso do texto, que é o afastamento do homem de sua verdadeira natureza.

ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideia; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.<sup>99</sup>

A relação se dá nos seguintes termos: como classe dominante nos textos de Rousseau, entende-se o grupo daqueles que acumularam forças por meio da propriedade e da sujeição dos desapossados e que foram os mais, ou quem sabe os únicos, beneficiários do pacto que formou a sociedade civil – feito, reiteramos, para preservar seus bens e liberdade. A própria legitimação que a vontade geral confere ao Estado representa que essa classe dominante conseguiu fazer, a partir de seus interesses particulares, uma ideologia seguida pela coletividade. Ora, se são os mais fortes os que possuem bens com os quais podem aumentar seu domínio, são então os detentores dos meios dos quais a população em geral precisará para se manter. E uma vez que os indivíduos só passam a se reconhecer como semelhantes, como vimos em Della Volpe, pela noção abstrata de humanidade que já é fruto de uma alienação do material no ideal, torna-se mais fácil unir os interesses materiais quando posto sob a forma de um conjunto de valores, princípios, ideias, ou seja, dominar materialmente permite dominar espiritualmente, que na prática social é, na verdade, uma dominação ideológica, pois as ideias já não estão mais relacionadas aos homens que as criaram ou as utilizam para realizar seus interesses, são agora relacionadas a abstração chamada humanidade.

O modo como os seres humanos tomam consciência de si, do outro, e da sociedade, determina o modo como atua nessa mesma sociedade. Quando sua consciência está alienada, suas ações também serão alienadas, e parece cada vez mais claro que essas são as condições favoráveis para que o grupo dominante exerça sua dominação sobre os demais.

Diante desta configuração, Della Volpe questiona qual seria a real concepção de *direitos* numa sociedade dividida em classes. Segundo o autor:

---

99 MARX, K.; ENGELS, F. A Ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007. p.49.

Aqui está justificada toda a ideologia rousseuniana de uma sociedade dividida em classes e, portanto, ainda fendida por desigualdades - que ele não conseguia ver. Pois, se uma classe social geralmente implica uma concepção de direitos que são, em sua maior parte, privilégios ampliados, como se pode negar que esses direitos estão destinados a ser privilégios na medida em que são deduzidos como tal da dignidade original do indivíduo humano, assim abstraído da história social de sua espécie?<sup>100</sup>

Embora o questionamento seja pertinente e contundente, cabe a pergunta: Rousseau de fato não percebia as desigualdades sociais da nova sociedade que se erguia? Pois o genebrino mostra durante o texto, por diversas vezes, sua crítica às novas formas de desigualdade que podem surgir, e assim, o que acontece é que Rousseau interpretava de maneira, por assim dizer, otimista, o processo de alienação. Considerar que os homens abririam mão voluntariamente de sua liberdade original em prol de uma liberdade coletiva e que seriam, dessa forma, tão livres quanto antes, mas agora com essa liberdade preservada e garantida pela vontade geral, foi o verdadeiro erro de Rousseau. Ele previra as desigualdades decorrentes do pacto, mas acreditava que a soberania da vontade geral seria capaz de resolver esse problema. Todavia, de acordo com Della Volpe, essa é uma solução falha já em sua origem, uma vez que os *direitos* do povo em geral são apenas legitimados por essa coletividade, mas não atende seus interesses, são, na verdade, privilégios, ou seja, ordenamentos que servem exclusivamente a uma classe privada, uma classe especial, que consegue, pelo fato de dominar, como disse Marx, os meios de produção material e espiritual, transformar os seus privilégios em aparentes *direitos sociais* dos cidadãos. Essa fórmula permite que todos se sintam amparados pela lei, mas que, na prática, só contempla os poucos poderosos, remetendo assim a ideia clássica da filosofia política que prevê a degeneração da classe aristocrata em uma oligarquia. Conclui Della Volpe que:

---

100 Here is the whole Rousseauan ideological justification of a society divided into classes, and hence still cleft by inequalities - which he could not see. For, if a class society generally entails a conception of rights which are for the most part expanded privileges, how can it be denied that those rights are destined to be privileges insofar as they are intended to be deduced as such from the original dignity of a human individual, thus abstracted from the historical society of his species?". DELLA VOLPE, Galvano. Rousseau and Marx. Cap. 1, p. 25-26. Tradução minha.

Pensa-se no caráter absoluto, na abstração e também na desumanidade que marca o direito tradicional e burguês de “propriedade”, justificada em termos de direito natural, à maneira rousseauiana, por uma concepção teológica *a priori* da “santidade” da pessoa “humana”. É preciso admitir que isso é agora mais um privilégio do que um *direito*, pois falta a esse *direito* a capacidade ser realmente geral.<sup>101</sup>

Sendo assim, é possível afirmar que em nenhum momento aquilo que o povo conclama com seus direitos, não abarca as necessidades e anseios desse mesmo povo porque nunca foi pensado para isso. A leitura de Della Volpe à luz de Marx pode ser contestada na medida em que analisa uma sociedade civil em um estágio de desenvolvimento muito diferente daquele que Rousseau escrevera, com os meios de produção já modificados – em relação ao tempo de Rousseau – e a Revolução Industrial já consolidada como lógica produtiva e que determina a divisão social do trabalho. Entretanto, o mundo analisado por Della Volpe e Marx é também o mundo da sociedade civil uma vez criada a partir de um contrato, ou seja, é o mundo formado pelas consequências do que foi decidido no pacto social. É claro que se desconsiderarmos o pacto social como a convenção fundamental para o surgimento da sociedade civil; se ignorarmos a alienação que afeta o modo de compreensão dos homens sobre si mesmos e sobre a realidade; e se não fosse possível identificar a desigualdade entre os homens tanto no estado de natureza quanto do estado civil; se assim o fizéssemos, poderíamos então considerar tudo o que fora escrito apenas uma especulação vã sobre eventos que não correspondem ao curso da história conhecida. Mas a mesma história não nos permite ignorar os dados da realidade. Não nos esqueçamos que a revolução francesa é seguida pelo império de Napoleão, nem que idealizada vontade geral é hoje, no máximo, observada na democracia representativa, e que, portanto, a ideologia da classe dominante, encontrou formas de tonar seus interesses particulares em aparentes interesses coletivos, aprofundando desigualdades e colocando em cheque toda teoria baseada na ideia de que o surgimento da

---

101 “One thinks of the absoluteness, abstractness, and also the inhumanity which marks the traditional, bourgeois right of ‘property’, justified in terms of natural law, in a Rousseauan manner, by an a priori, theological conception of the ‘sanctity’ of the ‘human’ person. One has to admit that this is now more a privilege than a right, lacking as it does a right’s capacity to be really general.” Id. Ibid. p. 26. Tradução minha.

sociedade por meio de um pacto realizado entre seus membros, e aclamado em assembleia, tivesse como escopo construir uma sociedade verdadeiramente justa, igualitária, e que preservasse nos homens a sua principal característica natural, a liberdade.

## CONCLUSÃO

Para desenvolver o problema apontado nessa pesquisa, a saber, se os conceitos de *alienação* e *convenção* são determinantes ou não nos fundamentos da desigualdade no estado civil e se essa origem está relacionada ao estado de natureza, buscamos, a princípio, delinear o problema do Direito no pensamento de Rousseau. Isso se faz necessário para que encontremos os fundamentos das ideias do autor, e como se formou a teoria política que dá origem as obras *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O Contrato Social*, que servem de base para esse estudo.

No primeiro capítulo, pautados pelo *Segundo Discurso*, pudemos observar que Rousseau se serviu tanto da literatura jurídica quanto filosófica, isso quando não se entremeavam, e os principais autores a que dedicamos atenção, por entender participarem do mesmo debate a que nos propusemos discutir, foram, no âmbito jurídico, Jean-Jacques Burlamaqui e Samuel Pufendorf, pensadores juristas de muita estima para Rousseau, como fica claro em seus escritos, inclusive quando os critica e os contrapõe. A grande crítica de Rousseau a esses autores, ao que tange o tema aqui proposto, está nas características anacrônicas que os autores utilizaram para definir o homem em seu estado de natureza, baseados em uma compreensão moderna de um sujeito primitivo, e a partir de tais características, desenvolveram suas teorias sobre o direito natural. O homem natural de Burlamaqui e de Pufendorf é um ser moral, dotado de certa racionalidade e repleto de características oriundas de uma visão civil do estado de natureza, e que tem influência de alguns naturalistas, como Buffon, que descreveram de maneira absolutamente eurocêntrica os povos que eram encontrados pelos navegadores europeus nas terras ainda desconhecidas por esses últimos – o que estava perfeitamente de acordo com a visão de mundo da época e não manifestou-se de forma diferente nem mesmo nas leituras de Rousseau.

No âmbito filosófico mais tradicional, Thomas Hobbes e John Locke aparecem como principais influências na forma como Rousseau entende, ou descreve, a natureza

humana. Isso porque, além de considerados pensadores clássicos da história da Filosofia Política, ambos fazem parte da tradição contratualista, portanto percorreram um caminho semelhante ao do pensador genebrino, que foi o de buscar no homem natural os fundamentos que levaram a necessidade e posterior advento da sociedade civil. A violência do estado de natureza em Hobbes afasta seu pensamento das ideias de Rousseau. Contudo, ambos chegam a concluir que o estado das coisas no período em que o pacto se mostra iminente era passível de ser considerado um estado de guerra. O que difere os autores é que, para Hobbes, os conflitos se relacionam à natureza e interação humanas, enquanto em Rousseau eles se caracterizam justamente pela origem no constante afastamento do homem de sua própria natureza, sendo o indivíduo violento aquele que já está se alienando e de acordo com a convenção dos novos modos de relação, inclusive por meio da violência, da propriedade, do poder.

Tendo em vista o percurso que nos leva do debate do estado de natureza e do homem natural, até o homem alienado e da constituição de uma sociedade civil, no segundo capítulo o objetivo foi mostrar a forma que os conceitos de alienação e convenção aparecem como decisivos para o pensamento de Rousseau no curso da história que levou até o pacto da sociedade civil. O afastamento do estado de natureza e a dissolução do indivíduo no corpo social marcam o processo de alienação, e o ato de alienar-se da vontade individual em prol de uma coletividade, justifica a vontade geral e dá origem ao soberano. Essas instituições, por si só, representam convenções, uma vez que não são dadas por natureza e nem representam o verdadeiro interesse da vontade geral.

Tais conclusões levaram a questionamentos sobre a contradição entre o que Rousseau conclui como consequência social do pacto, que é um estado de desigualdade em que a liberdade não mais está nas mãos dos indivíduos, que longe de alcançá-la, se agarram aos direitos que a cidadania lhes oferece, mas que ao mesmo tempo só pode ser legítimo enquanto representa a vontade geral, que é a vontade de cada um e a mesma, e portanto coloca o homem, e seu ato de alienação voluntária, livre, como a causa de sua própria submissão. Essa falsa crença de que os progresso

da sociedade se dá preservando a liberdade dos indivíduos só pode acontecer porque se convencionou uma nova forma de liberdade, a de todos e nenhum.

Por sua própria constituição, a vontade geral se volta contra si mesma. O percurso para essa armadilha passa pela alienação. Quando abre mão de sua liberdade individual em prol de uma liberdade coletiva, o homem aliena-se de sua natureza fundamentalmente, e só se sente livre porque é membro da coletividade que dá legitimidade ao Estado, que é a vontade geral. Todavia, a vontade geral tem como função prática dar validade a leis, governos, instituições, que servem aos interesses dos mais poderosos em uma sociedade, mas que, se aclamado pela vontade geral, passa a ter o valor de interesse do povo.

Se interpretarmos de maneira positiva a teoria de Rousseau sobre o contrato, veremos uma proximidade com o conceito hegeliano de ideologia. A vontade geral representa uma racionalidade coletiva que toma corpo e serve de fundamento para o ordenamento do Estado. Mas essa interpretação ignora o elemento da alienação. Isso porque a vontade geral, que emana do povo, toma uma proporção para além do povo, tornando-se uma espécie de entidade independente do mesmo coletivo que a formou anteriormente, e se volta contra a população ao fundamentar o Estado que exerce um poder regulador sobre as liberdades individuais. Ademais, se interpretada como fruto da racionalidade, a vontade geral já seria também, para Rousseau, derivada de um processo de degeneração da humanidade – que é menos natural quando mais racional. Relacionar a vontade geral à liberdade também a relaciona a um direito fundamental por natureza, e cumpre o papel teórico de resguardá-la. Mas a prática não corresponde à teoria se trouxermos à luz o conceito de ideologia em Marx e Engels.

A partir do conceito marxiano de ideologia, entendida como uma falsa consciência da realidade, podemos fazer uma leitura mais crítica do contrato rousseauiano: a própria formação da vontade geral só é possível porque as pessoas tomam a consciência de que ela representa a liberdade coletiva, que organizada em sociedade, defende seus interesses por meio de sua soberania. Porém, essa consciência é alienada. Como vimos em Olgária Matos e Galvano Della Volpe, o



indivíduo alienado abandona o ser e entrega-se ao parecer. E assim, a vontade geral *parece* a vontade de todos, mas é a vontade de alguns legitimada pela totalidade – e posteriormente, no curso da história da democracia representativa, a ideia de totalidade foi dando lugar a de maioria no que tange à legitimação das instituições civis. Assim, a consciência que a população em geral tem de sua participação política, mais uma vez, por meio da vontade geral e sua soberania, é uma falsa consciência de liberdade que legitima a dominação.

Diante do que fora exposto, a primeira conclusão possível é a de que o debate está aberto e incompleto. Jean-Jacques Rousseau é considerado, por um lado, revolucionário e um arauto da democracia, um autor que considerava a participação política como fundamento de uma sociedade civil organizada e que busca uma boa vida para seus cidadãos, e o fazia muito antes do tema se tornar uma reivindicação mínima de cidadania para qualquer pessoa nas sociedades contemporâneas. Tendo falecido mais de uma década antes do marco da Revolução Francesa, é até hoje considerado um de seus maiores ideólogos.

É, entretanto, justamente por ser considerado tão influente na política das décadas, e por que não séculos, posteriores à sua obra, que Rousseau tornou-se alvo da crítica de diversos pensadores na Filosofia Política. Reinhart Koselleck não poupou a *vontade geral* ao caracterizá-la como um fundamento ditatorial da soberania, identificando o problema da perda da liberdade que se transforma em instrumento de dominação daqueles mesmos que a constituem. Ainda que reconheça certo caráter revolucionário na teoria de Rousseau em relação a seus antecessores, a partir de Koselleck é possível concluir que as consequências de suas ideias não são tão positivas quanto parecem ser os seus fundamentos. Ademais, a democracia de Rousseau apresenta todas as possibilidades de se tornar um regime de demagogia, se recorrermos a terminologia clássica, e mostra-se suscetível a dominação ideológica quanto pensamos no conceito dentro da literatura marxiana e marxista.

De qualquer maneira, podemos concluir apenas que, enquanto estivermos diante da realidade que escancara uma sociedade repleta de desigualdades, injustiças

e perspectivas tão baixas de efetiva mudança, o pensamento de Rousseau não deixará de ser atual para aqueles que buscam compreender a vida social. Pois quanto mais seu pensamento corresponder com a realidade, mais certeza teremos de que pensar o fim das desigualdades é compreender que construímos a sociedade a partir delas, e que a busca por cessá-las passa pelo exercício da soberania que a vontade geral permite aos homens. E se, por outro lado, os críticos estiverem certos e a teoria rousseuniana for de fato uma teoria burguesa da sociedade, ainda será necessário recorrer ao autor para que possamos compreender quais as origens da dominação, como se edificou uma sociedade desigual, e porque o afastamento de sua natureza, sua alienação, fez dos homens seres capazes de sustentar uma sociedade construída para explorá-los.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. Abril Cultural, 3ª Edição. São Paulo, SP. 1988.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a economia política e do contrato social*. Tradução: Maria Constança Peres Pisarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 214 p. (Coleção clássicos do pensamento político).

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a economia política*. Tradução: Maria Constança Peres Pisarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Vozes de Bolso).

\_\_\_\_\_. *Discours Sur L'Origine Et Les Fondements De L'Inégalité Parmi Lés Hommes*. Gallimard. Paris, France. 2006.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. Abril Cultural, 4ª Edição. São Paulo, SP. 1987.

\_\_\_\_\_. *Du Contrat Social*. Texte Original. Aubier. Paris, France. 1943.

\_\_\_\_\_. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Prefácio de Bernard Gagnebin. Paris, France: Librairie Générale Française, c1983. 319 p. (Le livre de poche).

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BATTISTI, César Augusto. *A natureza do mecanicismo cartesiano*. Revista Peri, UFSC. v. 02, n. 02, 2010. p. 28-46. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/833>

BURLAMAQUI, J. J. [*Principes du droit naturel et politique*] English: The principles of natural and politic law/Jean-Jacques Burlamaqui; translated by Thomas Nugent; edited and with an introduction by Petter Korkman. Liberty Fund, Inc. Indianapolis, Indiana. 2006.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau and Marx and Other Writings*. First published in Italian as *Rousseau e Marx* by Editori Riuniti, Rome 1964. Tradução e comentários de

John Fraser. Lawrence and Wishart Ltd. Londres. 1978.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução: Natalia Maruyama. São Paulo, SP: Discurso Editorial: Barcarolla, c2009. 662 p. Inclui bibliografia. ISBN 9788598233420 (Barcarolla).

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “*Democracia, liberdade e igualdade*”. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira do (Org.). *A Constituinte em debate*. São Paulo: Sofia, 1987.

\_\_\_\_\_. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. Discurso Editorial, São Paulo: SP. 1997.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989. [2. ed. Prefácio de Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Discurso; Humanitas, 2007.]

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie Et Politique: Lês principes du système de Rousseau*. Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, France. 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. (Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). 1. ed. São Paulo: AbrilCultural, 1974. Col. Os Pensadores.

INSTON, Kevin. *Rousseau and radical democracy*. Continuum International Publishing Group. New York, USA. 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2016.

KRITSCH, Raquel. Natureza, razão e sociedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau. Revista Espaço Acadêmico - Orgs.: Antonio Ozaí da Silva e João Alberto da Costa Pinto. v. 10 n. 118. p. 78-91. Março, 2011.

LEVINE, Andrew. *The General Will – Rousseau, Marx, communism*. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP 40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA. 1993.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Ed. Peter Laslett. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques*

*Rousseau*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1968.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

McDONALD, Christie. HOFFMANN, Stanley. Editores: *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MATTOS, Olgária C. F. *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo, MG Editores Associados, 1978.

MONTEAGUDO, Ricardo. Direito natural e política em Rousseau. *Ethic@*, v. 10, n. 1, p. 27-41, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/115293>>.

\_\_\_\_\_. Contrato, Moral e Política em Rousseau. Editor: João Hobuss Editores associados: Breno Hax Jr. (UFPR), Luís Rubira e Robinson do Santos *Dissertatio* [31], 63 – 76. Publicado em 2010-07-01. Disponível em <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/issue/view/530>>.

PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat Social*. Collection Philosophies. 1<sup>o</sup> édition: 2000, décembre. Presses Universitaires de France: Paris, 2000.

PRADO JR., Bento. *A Retórica de Rousseau e outros Ensaios*. Organizado por Franklin de Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

PUFENDORF, Samuel, Freiherr von, 1623-1694. [De officio hominis et civis] English: On the duty of man and citizen according to natural law / Pufendorf: edited by James Tully: translated by Michael Silverthorne. Cambridge University Press, 1991.

RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*. The Cambridge Companion To Philosophy. Cambridge University Press. Cambridge, England. 2001.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação* [online]. 2007, v. 30, n. 2 [Acessado 9 Janeiro 2023], pp. 219-234. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200014>>. Epub 03 Mar 2008. ISSN 1980-539X. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200014>.

SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom* (Continuum Studies In Philosophy S.). Published by Continuum International Publishing Group – Academy. London: New York, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *Emblemas da Razão*, trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de Sete Ensaios sobre Rousseau / Jean Starobinski; tradução de Maria Lúcia Machado. - São

Paula: Companhia das Letras, 2011.

TRACHTENBERG, Zev M. *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture* First published 1993 by Routledge, 11 New Fetter Lane, London. This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2003.

NGUYEN, Vinh De. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau - Présenté à l'origine comme thèse (de doctorat de l'auteur — Université d'Ottawa), 1985 sous le titre : L'anthropologie de Rousseau.* Presses de l'Université du Québec, Canada: 1991.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Translated by Derek Hanson. PUBLISHED BY THE PRESS SYNDICATE OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE. Cambridge: United Kingdom, 2002.

WOLIN, Sheldon S. *Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought* / Sheldon S. Wolin — Expanded ed. 1960, 2004 Princeton University Press.