

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

**O REPUBLICANISMO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: UM IDEÁRIO
POLÍTICO E MORAL**

FABIO ANTÔNIO DA SILVA

Curitiba

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

FABIO ANTÔNIO DA SILVA

O REPUBLICANISMO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: UM IDEÁRIO
POLÍTICO E MORAL

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de Mestre
em Filosofia, no curso de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão

Curitiba

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Silva, Fabio Antônio da

O republicanismo de Jean-Jacques Rousseau : um ideário político e moral / Fabio Antônio da Silva– Curitiba, 2013.

107 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Rodrigo Brandão

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. República. 2. Filosofia francesa. 3. Virtude. 4. Igualdade.
5. Liberdade. I. Título.

CDD 194



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 90 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao sexto dia do mês de março do ano de dois mil e treze, às nove horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Renato Moscateli (UFG), Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Rodrigo Brandão, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Fabio Antônio da Silva, intitulada "**O republicanismo de Jean-Jacques Rousseau: um ideário político e moral.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Rodrigo Brandão. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovado" do mesmo ~~HABILITANDO-O~~ ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 06 de março de 2013.

Dr. Rodrigo Brandão
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



Renato Moscateli
Dr. Renato Moscateli
Primeiro examinador
UFG

Maria Isabel Limongi
Dra. Maria Isabel Limongi
Segundo examinador
UFPR



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 90 de 06/03/2013

Mestrando: Fabio Antonio da Silva

Título da Dissertação "O republicanismo de Jean-Jacques Rousseau: um ideário político e moral."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Rodrigo Brandão (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Renato Moscateli (UFG) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Maria Isabel Limongi (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	9,5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Rodrigo Brandão
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Renato Moscateli
Primeiro examinador
UFG

Dr. Maria Isabel Limongi
Segundo examinador
UFPR

- § 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.
- A = Excelente = 9,0 a 10,0
 - B = Bom = 8,0 a 8,9
 - C = Regular = 7,0 a 7,9
 - D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço ao Professor Dr. Rodrigo Brandão pelas orientações, pela confiança e, principalmente, pelas palavras de incentivo e motivação tão importantes para elaboração desta dissertação.

Não poderia deixar de agradecer as contribuições dos demais professores do departamento, em especial ao Dr. Luiz Sérgio Repa, avaliador em minha banca de qualificação, e a Dra. Maria Isabel Limongi, avaliadora em minha banca de qualificação bem como na defesa da presente dissertação.

Ao professor Dr. Renato Moscatelli (UFG) pelas contribuições via site do GIP ROUSSEAU e a cuidadosa avaliação em minha banca de defesa, as quais foram de fundamental importância para elaboração da versão definitiva da presente dissertação.

Aos colegas de mestrado pelas ricas observações durante a disciplina de dissertação. Aos colegas das Oficinas de Tradução com os quais aprendi muito durante nossos trabalhos nas manhãs de sábado. E, como não podia deixar de lembrar, aos colegas do Grupo de Estudo das Luzes, não só pelas contribuições como pelas palavras de incentivo.

À secretaria da pós graduação, em especial à Marianne Nigro e Áurea Junglos sempre prestativas e atentas as datas e todos os procedimentos burocráticos, dando apoio e incentivo.

Agradeço aos colegas de trabalho do Colégio Agrícola Estadual de Toledo que sempre torceram por minhas conquistas acadêmicas.

E, finalmente, à todos meus amigos e à toda minha família. Em especial à minha amada esposa Vânia Passaroti Maciel, sem a qual nada faria sentido.

RESUMO

Esta dissertação trata das noções de república, virtude, igualdade e liberdade presentes na obra de Jean-Jacques Rousseau. A partir do cotejo aos textos mais conhecidos do pensador genebrino, bem como a referência a fragmentos, textos marginais e o auxílio de comentadores, este trabalho tem por objetivo demonstrar que esse ideário republicano, que constitui a articulação destas noções, exerce uma significativa renovação na tradição do pensamento político que a historiografia contemporânea denomina 'republicanismo'. Dissertando sobre os conceitos de república, igualdade, liberdade e virtude, privilegiando, respectivamente, a análise de três textos de Jean-Jacques Rousseau: *Discurso Sobre a Desigualdade Entre os Homens*, *Do Contrato Social* e *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*; com a análise da origem da noção de república e seus usos até o século XVIII - sobretudo pelos autores que figuram como referências nos textos de Rousseau - indicamos de que maneira podemos afirmar que o 'republicanismo' do genebrino constitui um ideário político e moral.

Palavras chave: república, virtude, igualdade, liberdade.

ABSTRACT

This dissertation deals with the notions of republic, virtue, equality and freedom present in the work of Jean-Jacques Rousseau. From the collation of the known texts of Genevan thinker, and the reference to fragments, marginal texts and the aid of commentators, this paper aims to demonstrate that Republican ideas, which is the articulation of these notions, exerts a significant renovation in tradition of political thought that contemporary historiography calls 'republicanism'. Disserting on the concepts of republic, virtue, equality and freedom, focusing, respectively, the analysis of three texts by Jean-Jacques Rousseau: *Discourse on the Inequality*, *The Social Contract* and *Discourse on the Sciences and Arts*, with the analysis of the origin of the notion of the republic and its uses until the eighteenth century - especially by the authors listed as references in the writings of Rousseau - indicate in what manner we can say that 'republicanism' the Genevan is a political and moral ideal.

Keywords: republic, virtue, equality, freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A REPÚBLICA DE ROUSSEAU	17
1.1 ROUSSEAU: POR UMA SOBERANIA POPULAR	23
1.2 ROUSSEAU CIDADÃO DA REPÚBLICA DE GENEBRA.....	27
1.3 IGUALDADE	31
1.3.1 DESIGUALDADE FÍSICA E DESIGUALDADE MORAL E POLÍTICA.....	32
1.3.2 ROUSSEAU: PELA IGUALDADE DA LEI.....	41
1.4 LIBERDADE	43
1.4.1 LIBERDADE NATURAL E LIBERDADE CIVIL.....	44
1.4.2 O RESULTADO DO PACTO.....	48
2. A MORALIDADE REPUBLICANA E A VIRTUDE.....	51
2.1 ENTRE A MORAL E A POLÍTICA.....	52
2.2 NICOLAU MAQUIAVEL E A VIRTUDE.....	54
2.3 UMA VIRTUDE POLÍTICA: MONTESQUIEU	60
2.4 ROUSSEAU: POR UMA VIRTUDE MORAL E POLÍTICA.....	62

3	DA ORIGEM ANTIGA DA REPÚBLICA AO REPUBLICANISMO DA	
	HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA	75
3.1	ANTIGOS E MODERNOS.....	80
3.2	O REPUBLICANISMO COMO CONCEITO POLÍTICO.....	91
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

A obra filosófica de Jean-Jacques Rousseau, considerada por alguns leitores como assistemática, ou até mesmo contraditória, só poderá ser bem compreendida quando respeitada a pluralidade das formas e abordagens utilizadas pelo autor genebrino para expressar suas ideias. Do discurso acadêmico, passando por cartas, diálogos, romances epistolares e tratados filosóficos; para além das diferentes expressões literárias estão os diferentes campos de atuação de cada texto.

Ainda assim, respeitando as particularidades de cada obra, como o auditório para o qual o texto é endereçado, Rousseau, mesmo escrevendo sobre diferentes temas, afirma estar sempre fiel aos mesmos princípios¹. É possível, por isso, que identifiquemos estes princípios em diferentes textos do autor, seja analisando-os isoladamente, seja em sua relação com a totalidade da obra do genebrino.

Essa afirmação inicial, que por si não resolve as aparentes contrariedades presentes na complexa gama de ideias que se constitui o pensamento rousseauiano, já nos fornece uma ferramenta para identificar um princípio constante na obra do genebrino e que é o objeto desta dissertação.

Desde os escritos que tiraram Jean-Jacques Rousseau do anonimato até seus últimos textos a defesa das instituições republicanas sempre esteve

¹ Na Carta a Christophe de Beaumont de 18 de novembro de 1762 Rousseau afirma ter procurado se colocar entre aqueles autores que, uma vez tendo estabelecido claramente a opinião sobre determinado assunto seus escritos "se explicam" uns pelos outros, garantindo que seus últimos escritos "sempre" pressupunham "os primeiros". (ROUSSEAU, 2004, p.37).

presente. Por vezes como um ideal a ser perseguido, em outros momentos como uma necessidade prática para a constituição de uma sociedade bem ordenada, essa defesa da república feita por Rousseau constitui um ideário político e moral que desperta o interesse de nós leitores do século XXI, assim como fizera com os leitores do século das luzes.

Por isso é possível encontrar essa defesa dos ideais republicanos refletida nos acontecimentos históricos que seguiram a publicação das obras de Rousseau (como fazem os que indicam a presença desses princípios republicanos do genebrino nos ideais da revolução francesa, por exemplo), é preciso, antes de mais nada, que se faça um esforço para separar aquilo que há em seus escritos daquilo que seus leitores fizeram deles.

Ao lermos livros como *Du Contrat Social*² somos afetados por um conjunto de prejuízos e rotulações legados dos mais de duzentos e cinquenta anos que nos separam de sua primeira edição, os quais podem promover leituras tendenciosas que, como nos mostra Robert Derathé, ajudam a melhor compreender o passado e o presente da França "mas, se não falseiam, quase não esclarecem o verdadeiro pensamento do autor"³.

Se tomarmos o Contrato Social assim como Derathé afirma que esse texto é considerado na França, ou seja, como o "Evangelho da Revolução de 1789", vamos ser compelidos a explicar "as polêmicas entusiastas excitadas" no Contrato Social pelos acontecimentos revolucionários posteriores à sua elaboração.

² *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique*, publicado em 1762, que de agora em diante chamarei *Contrato Social*.

³ Assim Robert Derathé se refere ao tratar de trabalhos como de Parodi-Lassere, Mercier, Meynier, Lenormant, Izoulet e Del Vecchio, afirmando que a "abundante literatura consagrada ao Contrato Social" tem sua origem no "diálogo infindavelmente renovado entre partidários e adversários de Rousseau, entre os que o consideram revolucionário e os que o fazem aristocrata, entre os que o inclinam para o coletivismo e os que o vêem como o campeão do individualismo" (DERATHÉ, 2009, p.30).

No entanto, mesmo se precavendo deste prejuízo, os debates políticos aflorados pela revolução francesa tornam “impossível abordar seu estudo com inteira serenidade, sem a intenção de atacar ou de defender, por meio dele [do *Contrato Social*] um certo ideal político, sem buscar tomar posição frente aos problemas que preocupam nossa época” (DERATHÉ, 2009, p.30).

É possível tomar o republicanismo presente no *Contrato Social* como parte do fundamento teórico das tomadas de posições durante o período revolucionário (que, com o abandono do plano inicial de instituir uma monarquia constitucional, acabou por inaugurar o governo republicano francês)⁴, trato aqui, no entanto, de indicar peculiaridades deste republicanismo de Rousseau que - ao fazer uso de termos comuns ao léxico utilizado pelos autores valedores da instituição republicana - agrega novos significados e novos conceitos a essa tradição do pensamento.

Este estudo não pretende abarcar a totalidade destes princípios e conceitos, ou mesmo todos os escritos que diretamente afetaram nosso autor. A trama complexa que constitui a totalidade da obra de Rousseau, assim como, a vasta gama de referências - desde Platão até Montesquieu - a qual recorre o genebrino com sua formação quase autodidata, constitui-se um horizonte muito maior do que nos cabe tratar aqui.

Nosso recorte parte da definição dada por Rousseau para o termo república e busca explorar conceitos com os quais podemos caracterizar o aspecto republicano do pensamento político de Rousseau. Um vez que aproximar Rousseau das ideias republicanas tem se mostrado um expediente

⁴ “A solução republicana tornou-se [...] uma parte fundamental do cotidiano político. A língua recriada pelos iluministas em seus passeios pela Antiguidade, transformada por Rousseau, que a ela forneceu uma gramática rigorosa e inovadora, tornou-se um código obrigatório quando o Antigo Regime ruiu definitivamente” (BIGNOTTO, 2010, p. 23).

muito produtivo para melhor entender o sentido e os paradoxos⁵ da filosofia rousseauiana.

Newton Bignotto nos mostra que para compreendermos as “tensões” e os “paradoxos” presentes na obra de Rousseau não basta afirmar que: “Seus elogios do passado, sua crítica da filosofia iluminista e seu desgosto com a corrupção das instituições e costumes da sociedade que observava levaram-no à elaboração de uma filosofia política que firmou as bases sobre as quais se ergueu o republicanismo francês”. No entanto, mostra que tomar a obra de Rousseau, especificamente o Contrato Social, a partir de seus aspectos republicanos nos auxilia a explorar muitos desses “paradoxos” e “tensões”⁶.

Renato Moscateli, ao abordar o aspecto republicano de nosso autor, afirma que a “ideia republicana de liberdade como não dominação” permeia as concepções de Rousseau e a partir disso evidencia peculiaridades da teoria política do autor genebrino frente ao legado do Barão de Montesquieu⁷.

Luca Alici, por sua vez, trata de “uma interpretação de chave não individualista do republicanismo, que circunda a ideia rousseauiana de comunidade e identidade” [minha tradução]⁸.

Há também estudos que indicam a obra política de Rousseau como um desvio na tradição republicana, como quer Philip Pettit⁹. O filósofo

⁵ "Estamos diante de um conjunto de dispositivos de medida e ao lado de numerosos procedimentos retóricos de combate, dos quais o ‘paradoxo’, que consiste justamente numa composição, junção de opostos, é o mais significativo. O paradoxo contra a *doxa* ou contra o preconceito: eis aí no plano da escrita a palavra de ordem. O paradoxo, ao nível do próprio texto, é um curto-circuito da representação linear. Mais precisamente: trata-se de combater especificamente os ‘preconceitos’ da casta filosófica ou o preconceito do saber discursivo” (Luiz Roberto Salinas Fortes, *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau* 1997, p. 93).

⁶ *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*, 2010, p.88.

⁷ *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*, 2010, p.155.

⁸ Rousseau e Il Republicanesimo, 2003.

irlandês vê na defesa da soberania popular um populismo que coloca Jean-Jacques Rousseau como uma temerária variação da tradição republicana de origem romana.

Todos esses e demais estudos que nos serviram não só de referência como fonte de inspiração, apresentam leituras que nos mostram o republicanismo como uma tradição de pensamento a qual podemos filiar um número muito vasto de autores e que alinhar Rousseau aos demais autores republicanos pura e simplesmente não esclarece a obra do autor genebrino se não identificamos as particularidades desta defesa da moral e das instituições republicanas.

Desde seu *Discours sur les sciences et les arts*¹⁰, mesmo essa não sendo uma obra propriamente política, o autor do Contrato Social já demonstrava uma preocupação política ao identificar a “ordem social” como responsável pela degeneração dos homens e apontar a necessidade da mudança desta para fazê-los virtuosos. Com o *Discours sur inégalité*¹¹, e sua denúncia da degeneração do homem natural, que culmina na instauração dos “grilhões” da humanidade, a desigualdade política se apresenta como um daqueles obstáculos ao exercício da liberdade, criados por constituições não republicanas. Visto que liberdade e igualdade - como lemos no *Contrato Social*¹² - são os dois principais objetivos do governo republicano.

Na presente dissertação procurei mais do que apenas filiar Jean-Jacques Rousseau a corrente do pensamento político aqui designada

⁹ Republicanismo: una teoría sobre la libertad y El gobierno, 1999.

¹⁰ *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, que alcançou o prêmio da academia de Dijon, em 1750, sobre a seguinte questão, proposta pela mesma academia: *o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?* Texto que de agora em diante chamarei simplesmente de *Primeiro Discurso*.

¹¹ *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), que de agora em diante me refiro como *Segundo Discurso*.

¹² ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap. XI, Os Pensadores, vol. 1, 1999, p. 127.

republicana, apontar a original contribuição do autor genebrino nas resignificações dos conceitos utilizados para defender a instituição republicana como única legítima.

Nosso ponto de partida para esse trabalho consiste em compreender aquilo que Rousseau procurava significar quando empregava a polissêmica palavra *república*.

1. A REPÚBLICA DE ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), nascido na República de Genebra, teve uma infância conturbada¹³. Órfão de mãe, e separado do pai - que teve que abandonar sua pátria por conta de uma confusão com um militar francês¹⁴ - o jovem Jean-Jacques foi criado por tutores até os 15 anos quando, cansado de maus tratos, fugiu dos limites de Genebra e assumiu uma vida seminômade que terminou levando-o a viver na França.

Ainda que os primeiros anos de sua vida tenham lhe enchido de lembranças lúgubres¹⁵, sua devoção às instituições políticas de Genebra e o amor à leitura¹⁶ adquiridos nesse período contribuiriam para formação de seus princípios políticos e sua defesa das instituições republicanas.

Se os dados biográficos de nosso autor não nos podem servir como conclusão de um estudo acerca de seus desenvolvimentos teóricos sobre a república, é certo que se mostram um profícuo ponto de partida, não só para

¹³ "Custei a vida a minha mãe e o meu nascimento foi a primeira das minhas desgraças" (ROUSSEAU, Confissões, 2008, p.31).

¹⁴ "Meu pai teve um conflito com um Sr. Gautier, capitão na França e aparentado no Conselho, esse Gautier, insolente e covarde, deitou sangue pelo nariz, e, para se vingar, acusou meu pai de ter pegado na espada dentro da cidade. Meu pai, que queriam prender, obstinou-se em reclamar que, de acordo com a lei, o acusador merecia tanto a prisão quanto ele; e não o conseguindo, preferiu sair de Genebra, expatriar-se para o resto da vida, a ceder em assunto em que a honra e a liberdade lhe pareciam comprometidas" (ROUSSEAU, Confissões, 2008, p.35).

¹⁵ "Cheguei assim aos dezesseis anos, inquieto, descontente de mim e de tudo, sem gosto pela minha situação, sem os prazeres da minha idade, devorado por desejos cujo objetivo ignorava, chorando sem motivos para lágrimas, suspirando sem saber porquê, enfim, acariciando ternamente minhas quimeras já que nada mais via ao meu redor que as equivalesse" (ROUSSEAU, Confissões, 2008, p.59).

¹⁶ "Não sei como aprendi a ler; lembro-me apenas das minhas primeiras leituras e do efeito que me fizeram: é o tempo de onde marco, sem interrupção, a consciência de mim mesmo" (ROUSSEAU, Confissões, 2008, p.32).

absorvermos o contexto histórico e geográfico que de algum modo influenciou a elaboração da obra de Rousseau, como para afastar possíveis relações exageradas entre a vida e a obra do pensador genebrino.

Se, é verdade que foi o amor por Genebra que inicialmente ascende a chama republicana em Rousseau, não é, por outro lado, verdade que para compreender as exigências de sua república ideal basta mirarmos as estruturas políticas da Genebra dos tempos de Jean-Jacques. Para compreender as definições dadas pelo autor genebrino ao termo república não podemos deixar de recorrer ao seu mais famoso texto político *Du Contrat Social* (1762).

Essa obra, que é parte dos esforços de Rousseau para elaboração de sua pretensa *Institutions Politiques*¹⁷, assume em sua conclusão seu caráter parcial¹⁸ - algo bem compreensivo se levarmos em consideração a ampla questão que nosso autor se propôs investigar: "Qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor em suma?" (ROUSSEAU, *Confissões*, 2008, p.370) – nem por isso deixa de nos oferecer um esboço das fundações do Estado republicano "em sua base".

A definição da república ideal - que resulta da tentativa de responder a questão supracitada - se configurará (diferente daquilo que se poderia

¹⁷ "Entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que, na minha opinião, seria o selo de minha reputação, eram as minhas *Instituições Políticas*. Já havia treze ou catorze anos que tivera a primeira ideia dele, quando em Veneza, tive oportunidade de notar o erro desse governo tão gabado" (ROUSSEAU, *Confissões*, 2008, p.370).

¹⁸ "Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc." (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Os Pensadores, vol. 1, 1999, p. 243).

esperar) não como uma forma de governo específica, mas como um conjunto de princípios que tornam um Estado legítimo. Pois, para Rousseau, essa primeira questão se aproximava muito desta outra: "Qual é o governo que, por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei?" (ROUSSEAU, *Confissões*, 2008, p.370)

Essa busca pela definição rousseauiana de república nos leva a um trajeto teórico articulado, que tem sua origem no pensamento político dos antigos e terá seus reflexos em uma vertente do pensamento político moderno, o qual a historiografia contemporânea denomina *Republicanismo*. Se, para entendermos a defesa que nosso autor faz das instituições republicanas é preciso compreender o significado dado por Rousseau ao termo república, é preciso, também estar familiarizado com os termos empregados em seus textos para bem compreendê-lo. E, além de estar atento ao novo uso que o pensador dá a conceitos já conhecidos da filosofia, é preciso nos atentar para usos diversos que o mesmo termo assume em diferentes textos do autor.

Segundo Luiz Roberto Salinas Fortes, é só no *Contrato Social* que Rousseau resolve a imprecisão quanto ao termo *república*, que o comentador identifica na *Carta a D'Alembert* de 1758:

República, no *Contrato*, não será uma "forma de governo", mas designará a constituição política legítima. No caso da *Carta* e de Genebra, embora se utilize da expressão "forma de governo", acreditamos que Rousseau está pensando muito mais na própria constituição e não apenas no modo de organização do executivo. "República" e "Democracia" são, aliás, identificadas no texto. Mais adiante, lemos ainda a

propósito de Genebra, como mostra o contexto: "(...) mas em uma *democracia* onde os *súditos* e o *soberano não são senão os mesmo homens considerados sob diferentes relações*, logo que o menor número predomina em riquezas sobre a maioria, é preciso que o estado pereça ou mude de forma" (*Carta*, p.218). No *Contrato* a palavra "democracia" designará apenas uma "forma de governo" (*Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*, p.182, nota 2, 1997).

Na república que vemos descrita no *Contrato Social* o Estado republicano deixa de ser um regime específico, podendo se configurar nas diversas formas de administração; e é essencialmente a legitimidade deste Estado de leis que faz com que este possa ser designado republicano:

Chamo pois de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público, e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap. VI, Os Pensadores, Vol. 1, 1999, pp.107-108).

O governo se torna *legítimo* na medida em que sua autoridade é exercida sob "o consentimento daqueles sobre os quais se exerce, assim como só pode ser justa a sociedade na qual cada um dos seus membros participa da soberania" (SALINAS FORTES, *Rousseau: da teoria à prática*, p.73, 1976).

Para Jean-Jacques Rousseau a república, enquanto produto do pacto social legítimo, pode ser equiparada ao antigo conceito de *cité*¹⁹:

“Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade [cité] e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. VI, Os Pensadores, Vol. 1, p.71, 1999).

A república, assim definida, corresponde à pessoa pública que se forma no ato do pacto social, quando cada indivíduo se dá completamente ao todo e submete aos padrões coletivos os impulsos individuais²⁰. E, não obstante a desigualdade física ou natural:

¹⁹ Como nos mostra a tradutora Lourdes Santos Machado: “Difícilmente o vocábulo português cidade recobrirá o significado específico visado por Rousseau, que sem dúvida se apoiou na diversificação, em francês, entre *cité* e *ville*’. Mais próximo do sentido do texto estaria o grego *polis*, mas carregaria consigo inevitáveis implicações históricas” (In ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Os Pensadores, Vol. 1, p.71, 1999).

²⁰ “A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração

“o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap. IV, Os Pensadores, Vol. 1, pp.97-98, 1999).

Estabelecida sobre semelhante igualdade moral e política, e garantindo que os atos soberanos sejam expressão da vontade geral - por meio da exigência da participação dos cidadãos na coisa pública - a república engendra a liberdade moral²¹ e constitui um Estado de leis que garante o interesse público.

A definição que encontramos em *Do Contrato Social* para o termo *república* é a junção de uma realidade idealmente projetada (direito: leis como podem ser) com a realidade historicamente erigida (fato: homens como são)²². A nosso ver, Rousseau opera uma resignificação do termo *república*,

apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII, Os Pensadores, Vol. 1, p.77, 1999).

²¹ Superior a liberdade natural na medida em que é a “...única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII, Os Pensadores, Vol. 1, 1999, p.78).

²² “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. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Preâmbulo, Os Pensadores, Vol. 1, 1999, p.51).

coadunando as definições dos antigos e dos modernos, dando ênfase a exigência da legitimidade das instituições.

Nessa breve tentativa de iluminar a república rousseuniana nos deparamos com uma série de outros conceitos dos quais não podemos lançar mão de precisar seus significados como: soberania, governo, povo, vontade geral, lei, legislador.

1.1 ROUSSEAU: POR UMA SOBERANIA POPULAR

A soberania popular para Jean-Jacques Rousseau é a única a legitimar os compromissos civis assumidos pelos contratantes no pacto social. O duplo papel (súdito/soberano) assumido pelos indivíduos no momento do pacto social faz com que a soberania popular não só seja possível como seja uma exigência para a legitimidade da constituição do Estado²³.

Assim como seus predecessores Rousseau define a soberania como absoluta, intransferível e indivisível, no entanto, faz uma reinterpretação desse termo, com sua exigência popular, agregando a ele novas características.

"Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como

²³ "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 compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.VII, Os Pensadores, Vol. 1, p.73, 1999).

já disse, o nome de soberania" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.IV, Os Pensadores, Vol. 1, p.95, 1999).

O caráter absoluto da soberania, derivado da própria etimologia da palavra (do latim *superānu*: que está por cima), encontra em Rousseau uma exigência dos termos do contrato social:

“O poder soberano continua, pois, a ser insuperável, isto é absoluto. A soberania absoluta, não obstante, longe de representar uma potência adversa à liberdade individual, como afirmava, entre outros, Hobbes, passa a ser entendida como resultado da associação de todos os particulares e, por isso mesmo, como uma força incapaz de afetar a seus próprios elementos constitutivos sem a si mesma afetar-se” (Lourival Gomes Machado, *In Do Contrato Social*, Livro I, Cap.VII, Os Pensadores, Vol. 1, nota 3, p.74, 1999).

A força do poder soberano é reencaminhada por Rousseau a generalidade dos indivíduos contratantes de modo que somente a vontade geral seja observada no exercício do poder:

“A primeira e mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos [livro II do Contrato Social] é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.I, Os Pensadores, Vol. 1, p.85, 1999).

Nos atendo aos princípios que essa passagem estabelece, mesmo uma sociedade governada por uma monarquia pode, assim, estar fundada em princípios republicanos. O príncipe, conformando sua vontade à vontade do povo e concentrando a "força pública do Estado" e a "força particular do Governo", estabelece a monarquia como a espécie de constituição na qual pelo "menor esforço" produz a "ação mais considerável". "Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor, não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais facilmente domine as outras" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro III, Cap. VI, Os Pensadores, 1999, p.158).

Assim, ainda que a "admirável retidão intelectual de Rousseau"²⁴ admita a monarquia, inspirado em Platão, nos pergunta o genebrino: "se o rei é por natureza uma pessoa muito rara, quantas vezes a natureza e a sorte concorrerão para coroá-lo?" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro III, Cap. VI, Os Pensadores, 1999, p.158)

As formas de governo não se confundem com o soberano, aquelas são definidas, em um primeiro momento, pelo número de mãos que esse último confiará o poder executivo: depositando nas mãos da maioria dos cidadãos constitui-se uma *democracia*; nas mãos de alguns cidadãos, constitui-se uma *aristocracia* e nas mãos de um só cidadão, constitui-se uma monarquia.

Essa divisão tradicional das formas de governo, assumida por Rousseau, só contempla uma precisa distinção teórica, uma vez que os exemplos da história mostram que destas três formas combinadas surgem diversas formas mistas. Procurar a forma de governo por excelência é para o genebrino uma

²⁴ Pois, segundo Lourival Gomes Machado: "pessoalmente adverso ao regime monárquico, aceita-o, teoricamente ao menos, como uma das formas possíveis de governo legítimo"(Lourival Gomes Machado, In *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.VII, Os Pensadores, Vol. 1, nota 1, p.157, 1999).

busca vã²⁵ uma vez que o correto seria buscar encontrar a forma adequada para cada povo em cada tempo.

A definição rousseauiana de república se refere muito mais à vontade que orienta a administração pública do que à sua forma de organização. O contrato que estabelece o soberano, no qual todos os particulares envolvidos na constituição da sociedade se comprometem com o bem comum, não se confunde com a instituição do governo que é fruto de uma lei estatuída por este mesmo corpo político, que se auto investiu 'soberano'.

Ao identificar a liberdade do corpo político com a dos particulares e sua efetiva participação na instituição das leis fundamentais, a república ideal de Rousseau não se aproxima de um ideal democrático por ser, por princípio, avessa ao governo monárquico, mas por exigir a vontade geral, da qual a virtude, a igualdade e a liberdade são caracteres²⁶, e a qual encontra na soberania popular o seu alicerce.

²⁵ No Fragmento conhecido como *Fragment sur la liberté* Rousseau chega a afirmar tratar-se de uma das "*plus grandes chimères de la Philosophie*"[maiores quimeras da filosofia].

²⁶ "A soberania da vontade geral não pode ser confundida com os mecanismos jurídicos, sempre precários, destinados a assegurar o exercício dessa soberania. Que todos os membros da associação participem da elaboração das leis é, antes de tudo, apenas uma fórmula destinada a permitir a manifestação autêntica da vontade geral. Esta fórmula, por ela mesma, não é, entretanto, suficiente para assegurar o predomínio do interesse público. Se os outros caracteres da vontade geral não estão presentes – e sobretudo, a *virtude* dos membros da associação – a deliberação pública não exprimirá adequadamente o interesse da comunidade. Para que a maioria possa realmente exprimir o interesse comum, a condição *sine qua non* é que 'todos os caracteres da vontade geral estejam ainda na pluralidade'. O atributo essencial da vontade geral é que ela é a vontade que dirige, por definição ao bem da comunidade. E que por conseguinte, não pode ser senão a vontade deste corpo moral constituído pela comunidade. O que significa que não pode existir onde não existe este corpo moral. A vontade geral não pode existir onde não existe um corpo de cidadãos. Se não pode haver liberdade onde a vontade geral não seja soberana, não pode haver soberania da vontade geral onde não houver cidadãos. '*la patrie – lemos na Economia Política – ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens...*'" (SALINAS FORTES, Rousseau: da teoria à prática, 1976, p. 91)[a pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos].

1.2 ROUSSEAU CIDADÃO DA REPÚBLICA DE GENEBRA

Jean-Jacques Rousseau, *cidadão de Genebra*, como o autor procurou ser conhecido, provocou, por isso, leituras que viram sua defesa das instituições republicanas como fruto da devoção à sua cidade natal²⁷. Tais interpretações se baseiam em passagens em que o próprio Rousseau indica ter “pensado apenas em sua pátria” ao escrever o *Contrato Social*, portanto, “é na constituição de Genebra que seria preciso buscar a fonte de seus princípios políticos” (DERATHÉ, 2009, p.33)²⁸.

Essa tese visa diminuir o alcance da obra política de Rousseau: “Pois, se Rousseau só escreveu consoante Genebra e para Genebra, não é evidente que o *Contrato Social* não teve no espírito do autor o alcance universal que seus admiradores querem emprestar-lhe?” (Idem, *Ibidem*, p.33). Pelo contrário, Rousseau vê seu *Contrato Social* como “um livro universal, ‘um livro para todos os tempos’”, com ele o genebrino “não sonha menos com a ‘felicidade do gênero humano’ do que com de seus [con]cidadãos” (Idem, *Ibidem*, p.35).

²⁷ Para Robert Derathé, a relação Rousseau e Genebra, feita por alguns eruditos, tenta “explicar o pensamento de Rousseau pelo ambiente no qual ele passara seus anos de infância e ao qual permaneceu durante tanto tempo muito vinculado” (DERATHÉ, 2009, p.32).

²⁸ Essa tese (defendida por Jules Lemaître, A. Sorel, E. Champion e Lanson) é refutada por Derathé de duas formas. A primeira, aos moldes da argumentação de John Stephenson Spink, mostra que: “no momento em que compôs o *Contrato Social*, Rousseau não conhecia, ao menos conhecia muito pouco, a constituição de Genebra”. A segunda comparando os princípios do *Contrato Social* com os da constituição de Genebra: “fazendo este estudo – de ordem jurídica – percebemos que é difícil encontrar pontos comuns” (DERATHÉ, 2009, p.34).

Quanto às passagens que serviram de fundamento para a elaboração da tese supracitada, Derathé nos mostra que “Rousseau mudou de opinião sobre o governo de Genebra, uma vez tendo-o estudado seriamente” (Idem, *Ibidem*, p.34).

Não se pode, mesmo tendo em vista o panegírico que constitui a dedicatória do *Segundo Discurso*, afirmar que Rousseau se inspirou na constituição de Genebra para aferir, a partir dela, sua concepção de república. O que Rousseau assinala é “a conformidade que acreditou encontrar mais tarde entre seus princípios e as instituições do governo de Genebra” (Idem, *Ibidem*, p.36). As correspondências de Rousseau confirmam isso:

“Atingido pelas conformidades que encontro entre a constituição de governo que decorre de meus princípios e a que existe realmente em nossa República, propus-me dedicar-lhe meu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade*” (ROUSSEAU, Carta à Perdriau, 28 de Setembro de 1754, *In DERATHÉ*, 2009, p.36).

Ainda que encontremos o voltar-se de Rousseau para sua cidade natal, vemos - como nos mostra J. S. Spink - que a Genebra real é distinta daquela projetada por seu pátrio:

“[Rousseau] formou seu ideal da vida simples, virtuosa, espartana, a antítese da civilização parisiense. Em seguida, ele voltou-se, em espírito, para Genebra, onde acreditava encontrar a realização de seu ideal” (Rousseau et Genève, *Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau*

dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIII^e siècle, pour servir d'introduction aux Lettres écrites de la Montagne, In DERATHÉ, 2009, p.36).

Logo após a “mudança de opinião” a respeito de Genebra, quando os genebrinos condenaram a *Profissão de fé do vigário Saboiano* e recusaram o *Contrato Social*, nos diz Derathé, “Rousseau acusará os pastores de ‘não amar mais sua religião’ e [irá] declarar que não há mais pátria e que as instituições de Genebra não existem mais” (Idem, Ibidem, p.37).

Numa comparação entre as instituições de Genebra e os princípios políticos defendidos por Rousseau vemos que o *Contrato Social* conduz Rousseau a “conclusões opostas às dos juristas do partido governamental genebrino, tornando o conflito inevitável” (DERATHÉ, Idem, Ibidem, p. 41).

Os textos de Rousseau confirmam essa interpretação uma vez que na VII Carta das *Cartas escritas da montanha*, a respeito da força do Pequeno Conselho²⁹ como árbitro supremo das leis de Genebra, Rousseau afirma que os *Cidadãos e Burgueses* estão entregues “sem defesa à mercê de vinte e cinco déspotas: os atenienses, pelo menos, tinham trinta” (ROUSSEAU, *Cartas Escritas da Montanha*, Carta VII, 2006, p.362).

Segundo Derathé, se olharmos o que Rousseau escreveu na *Dedicatória do Discurso sobre a desigualdade* vemos que os “magistrados

²⁹ O governo de Genebra consistia nesta época em três conselhos, o menor dos quais, o Pequeno Conselho (vinte e cinco membros), sendo o mais influente. A assembleia geral estava inativa.

íntegros” desse texto se tornam, na carta de 1764, os “vinte e cinco déspotas”³⁰.

Rousseau se posiciona, pleiteando o restabelecimento das assembleias gerais periódicas, ao lado dos burgueses, entre os adversários do partido governamental. Mas, segundo o intérprete, “na realidade, ele só aplicava ao governo de Genebra um princípio que havia formulado no *Contrato Social*”³¹ (Idem, Ibidem, p.47).

O comentador nos mostra que isso “permite compreender melhor porque o *Contrato Social* foi condenado em Genebra. Rousseau podia, sem dúvida, protestar de boa-fé e invocar o caráter filosófico e abstrato de seu livro, mas este não iria deixar de fornecer aos burgueses uma arma temível contra o partido governamental” (Idem, Ibidem, p.49).

Com isso Derathé nos mostra que Rousseau havia se enganado em seu “panegírico” feito à Genebra, “e vendo-a por meio de sua imaginação” acreditou encontrar nela a realização de seu ideal (Idem, Ibidem, p.49)³².

Não podemos, por isso, deduzir que o ideal republicano de Rousseau seja fruto de sua origem genebrina, uma vez que seus princípios políticos em muito divergem daqueles que se viam aplicados em Genebra no século XVIII.

³⁰ “Rousseau não podia confessar mais ingenuamente que ele tinha se enganado inteiramente sobre a República de Genebra e a natureza de seu governo. Sua pátria, isto é, a cidade democrática de Genebra, só existiu em sua imaginação” (DERATHÉ, 2009, p. 47).

³¹ Livro III, Cap. XIII: “é preciso que haja assembleias fixas e periódicas...”

³² Segundo Auguste Émile Faguet: “como quando, amando uma pessoa, atribuímos a ela a qualidade que ela menos tem, mas que nos é cara, e a qual gostaríamos tanto de nela encontrar que a encontramos” (In DERATHÉ, 2009, p.50).

1.3 Igualdade

Mesmo na organização da *polis* grega a igualdade já figurava como uma das ideias basilares da relação entre os cidadãos. Escreve Hannah Arendt que para os gregos a igualdade constituía “a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados” (ARENDT, 2009, p.42).

No entanto, tal igualdade aplicava-se exclusivamente aos atores políticos que não constituíam a generalidade dos indivíduos da *polis*, tratava-se assim de uma igualdade política fundada sobre uma concepção de desigualdade natural (que impedia mulheres, escravos e estrangeiros de gozar de tal liberdade).

Mesmo na república romana a igualdade parece assim estar fundada em uma desigualdade. Vemos o próprio Cícero, em *Da República*, exaltar o carácter igualitário do regime misto e sua salutar contribuição para a longevidade da república³³; essa igualdade, no entanto, trata do equilíbrio que esse regime estabelece entre as diferentes castas de cidadãos que compunham a república romana: plebeus e patrícios. Os quais, entre si, pressupõem uma desigualdade naturalizada.

³³ “É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande carácter de igualdade, necessário aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza” (CÍCERO, *Da República*, I, XLV, 2001).

No século XVII os teóricos da escola do direito natural trataram de tornar a igualdade um atributo natural entre todos os homens³⁴, no entanto, tal igualdade está vinculada ao estado de natureza, estado abandonado com a instituição do estado civil. A igualdade natural tornava-se assim um atributo do homem natural que deveria ser abandonado para a instituição do Estado.

Em Rousseau, de outro modo, a igualdade se tornará uma das exigências para a instituição do Estado legítimo. Ao elucidar a origem da desigualdade entre os homens, aponta para uma igualdade fundada no seio da sociedade nascente, capaz, até mesmo, de minimizar os efeitos das desigualdades naturais: “das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”.

Em seu *Segundo Discurso* Rousseau responde a seguinte questão: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?*

1.3.1 DESIGUALDADE FÍSICA E DESIGUALDADE MORAL E POLÍTICA

Ao lermos o *Segundo Discurso*, texto em que Rousseau se propõe iluminar os fundamentos da sociedade, o genebrino nos mostra que ao

³⁴ Mesmo Maquiavel, que foi uma das fontes do caráter republicano da obra de Rousseau, ainda não havia buscado generalizar o princípio de igualdade: “Se lembrarmos o capítulo 55 do livro I dos *Discursos* [Sobre a Primeira Década de Tito Lívio], a igualdade é uma das condições para o estabelecimento do regime republicano. Maquiavel não se refere, nesse trecho, a uma igualdade absoluta que apagaria as diferenças sociais e econômicas, mas a uma certa homogeneidade no modo de vida dos cidadãos e a seus efeitos políticos” (ADVERSE, Trans/Form/Ação, p.43, 2007).

examinar esses fundamentos "os filósofos" tiveram a necessidade de "voltar até o estado de natureza". Porém, "nenhum deles chegou lá". Uns por supor no homem em estado de natureza "a noção de justo e injusto". Outros por supor um natural direito de propriedade. Outros ainda por inicialmente delegarem a autoridade ao mais forte, fazendo nascer o Governo dessa autoridade sem antes se perguntar pelo tempo em que a própria noção de autoridade era ignorada pelos homens³⁵.

O método hipotético de reconstrução da história da humanidade é apresentado por Rousseau como uma ferramenta capaz de nos colocar diante do que há de natural no homem³⁶. Afirmando ser esse o único modo de conhecer "a origem primeira das diferenças que distinguem os homens"³⁷ o autor nos apresenta uma história conjectural que propõe despir o homem de toda característica social para nos mostrar que entre *desigualdades* naturais/físicas e políticas/morais são estas últimas que carecem de nossa investigação³⁸.

O estudo do homem original que Rousseau nos apresenta se propõe superar dificuldades "que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas"³⁹. Tal estudo, que é a base para

³⁵ ROUSSEAU, Segundo Discurso, Os Pensadores, Vol. 2, p.52, 1999.

³⁶ O método hipotético de Rousseau é objeto de um debate acadêmico revitalizado recentemente pela publicação do livro *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale e politique* de autoria de Gabrielle Radica em que a intérprete propõe entender esse método conjectural como uma mescla de história e gênese, onde esta última é radicalizada para explicar não só o conhecimento e o direito – como em Hobbes – mas também a moral, a cultura, as instituições e a própria natureza (Paris, Champion, 2008).

³⁷ ROUSSEAU, Segundo Discurso, Os Pensadores, Vol. 2, p.44, 1999.

³⁸ "Não se pode perguntar qual a fonte da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra" (ROUSSEAU, Segundo Discurso, Os Pensadores, Vol. 2, p.51, 1999).

³⁹ ROUSSEAU, Segundo Discurso, Os Pensadores, Vol. 2, p.48, 1999.

afirmativa do homem naturalmente livre e igual perante o seu semelhante; resulta em um diagnóstico do processo histórico pela qual se deu a desigualdade entre os homens⁴⁰.

Segundo este diagnóstico uma das características distintivas presente no espírito humano, é a liberdade, que assim como a “perfectibilidade”⁴¹ é anterior a razão. É a qualidade de “agente livre” que caracteriza a espécie humana, “e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”⁴². Só o espírito humano é capaz de escolher entre aceitar ou resistir ao estímulo natural. Essa qualidade de agente livre somada a capacidade de se aperfeiçoar, que estavam virtualmente presentes no homem em puro estado de natureza⁴³, são despertadas pelas mudanças ambientais que forçam os homens a buscar sua sobrevivência de um modo diferente do que se dava em sua condição original⁴⁴, é nesse ponto em que

⁴⁰ "O estado de natureza, escreve Derathé, é essencialmente um estado de independência . Admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais. Esse princípio, que a maior parte dos partidários da teoria do direito divino nega, é contudo comum a todos os filósofos da escola do direito natural. Rousseau tem perfeita consciência de que ele enuncia um lugar-comum quando afirma, por sua vez, que os homens são naturalmente iguais" DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, p. 197, 2009.

⁴¹ “[A perfectibilidade] é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.65, 1999).

⁴² ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.64, 1999.

⁴³ "Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade"(ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.75, 1999).

⁴⁴ "a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.84, 1999).

as faculdades intelectuais do homem conseguem se desenvolver e a razão entra em plena atividade⁴⁵.

Embora seja este um estado pré-moral, Rousseau crê que podemos perceber entre "as primeiras e mais simples operações da alma humana" dois princípios anteriores a razão, dos quais derivam "todas as regras do direito natural"⁴⁶.

Este estado de liberdade natural permite ao homem fazer tudo que suas limitações físicas alcançam, entretanto, estes princípios (que são em verdade sentimentos), norteiam o agir do homem isolado: o "amor-de-si" e a *pitié* [piedade/comiseração]. A primeira está presente em todas as espécies e se trata do instinto de preservação que faz com que o indivíduo zele por sua própria vida. A segunda é a repugnância natural que os homens sentem ao presenciar o sofrimento de um ser sensível⁴⁷.

⁴⁵ Luca Alici em sua investigação sobre o caráter republicano da obra de nosso autor afirma: "Rousseau é leitor de Aristóteles, e da influência do segundo sobre o primeiro nos interessa principalmente dois aspectos: a ideia de natureza humana, que emerge principalmente nos dois *Discursos*, e a convicção segundo a qual se é humano só depois de ser cidadão, como é sublinhado no livro I do *Manuscrito de Genebra*. Todo o itinerário teórico de Rousseau do *Primeiro Discurso* ao *Contrato Social* é animado na verdade pela persuasão de que a passagem do 'homem natural' ao 'homem civil' comporta a perda da 'inocência' original, e, sobretudo, a plena realização da potencialidade humana em sociedade. O ingresso no 'corpo político' constitui a atuação e o comprimento da 'perfectibilidade' que distingue a 'constituição humana'" (ALICI, 2003 [nossa tradução]). De nossa parte, ainda que reconheçamos a presença de Aristóteles nos escritos do genebrino, cremos que, diferente do filósofo de Estagira, Rousseau não vê na constituição da sociedade um *telos* a ser perseguido por se tratar da finalidade para qual todas as ações humanas tendem. Ela é, conforme nos apresenta Rousseau, o remédio para o mal que constituiu a saída do estado de natureza.

⁴⁶ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.47, 1999.

⁴⁷ "Desse modo, não se é obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não são unicamente ditados pelas lições tardias da sabedoria e, enquanto resistir o impulso interior natural da comiseração, jamais fará mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo a sua conservação, é obrigado a dar a preferência a si mesmo" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.47, 1999).

O homem naturalmente livre é o homem isolado, no processo de desenvolvimento das luzes e da sociedade, o “amor-de-si” se degenera em “amor próprio” (egoísmo/preferir a si em prejuízo dos outros) e a influência natural da *pitié* não é mais suficiente para garantir a segurança da espécie.

Foi necessária uma série de desenvolvimentos e a gradual aproximação e degeneração dos homens⁴⁸ para que a sociedade civil de fato se instaurasse⁴⁹. A consolidação da ideia de propriedade que surge como fundamento da sociedade civil é resultado de um desenvolvimento de ideias precedentes⁵⁰: a criação dos abrigos (cabanas, casas), a instituição da família, a divisão dos trabalhos, o desenvolvimento da metalurgia e da agricultura, a posse (baseada na força, no direito do primeiro ocupante, ou enquanto resultado do trabalho), além da paralela constituição da própria linguagem⁵¹, formam os desenvolvimentos que lentamente tiraram o homem

⁴⁸ Milton Meira do Nascimento, em seu artigo *Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau*, nos mostra que ainda que a construção do Estado apareça como um remédio para conter a degeneração da espécie humana, usado em dosagem equivocada “*il rendra encore plus grave le processus de dégénérescence et déclencherà la perte total de la liberté*” (p. 04, 1998).

⁴⁹ É o que mostra Rousseau na Segunda Parte do Segundo Discurso.

⁵⁰ “Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já 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. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.87, 1999).

⁵¹ Postumamente publicado, o *Essai sur l'origine des langues*, ou *Ensaio Sobre a Origem das Línguas no Qual se Fala da Melodia e da Imitação Musical*, que se estima ter sido composto durante a quinta década do século XVIII, constitui-se um texto em que Rousseau coaduna em uma só linha interpretativa “a transformação do homem pela sociedade, a formação e a evolução das línguas, e o desenvolvimento da expressão musical”. Sob forte influência do Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos, que Condillac editara em 1746, Rousseau descreveu a “evolução da mente partindo dos estágios simples e diretamente ligados a fenômenos biológicos – ideias simples que resultariam de simples percepções – para chegar a etapas de maior complexidade – ‘ideias complexas’ resultantes da ‘reunião ou coleção de várias percepções’ -, a fim de chegar a definição final e extensiva do entendimento, ao mesmo tempo que firmavam o termo inicial da evolução das línguas numa base biológica, que corresponderia às interjeições arrancadas ao aparelho fonador pelos impulsos instintivos mais simples. Como sempre, Rousseau procura sublinhar que, no viver

de um estado de paz e tranquilidade das paixões e levaram-no á uma situação insustentável onde se instaurou aquilo que Rousseau denominou “pacto dos ricos”.

O pacto dos ricos surge como uma resposta para minimizar esse verdadeiro estado de guerra⁵² em que nada além da força, o trabalho como marca, ou de um vago direito de primeiro ocupante, garante a posse. O rico, detentor de mais posses, vendo a própria vida e seus bens ameaçados, propõe uma associação⁵³.

Essa proposta constitui um estabelecimento político que aparentemente garante a paz e a liberdade de todos, mas na verdade estabelece a desigualdade e faz com que o rico legitime a posse, tornando-a reconhecida pelos demais por meio da convenção da propriedade. Forja-se assim um segundo engodo. Se o primeiro foi declarar: “Isto é meu”⁵⁴. O novo engodo institui um regime de leis que protege a primeira usurpação e além de

como no falar, o homem só superaria esses modos espontâneos para ascender a formas mais complexas se motivações poderosas a tanto o movessem. E, nessa linha geral de desenvolvimento da mente, da linguagem e da vida humana, insere a evolução da música" (Lourival Gomes Machado, Introdução ao *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, Os Pensadores, Vol. 1, pp. 248-250). Sobre esse ponto ver Evaldo Becker: *Política e Linguagem em Rousseau e Condillac*, revista KRITERION, Belo Horizonte, n. 123, Jun/2011, pp.49-74.

⁵² “A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.98, 1999).

⁵³ “Unamo-nos”, disse-lhes, “para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.100, 1999).

⁵⁴ “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p. 87, 1999).

garantir que os pobres não atentem contra os bens dos ricos faz com que aqueles defendam os interesses destes últimos⁵⁵.

Os fracos - que nesse estágio de desnaturação correspondem aos pobres - oprimidos e muitas vezes escravizados, não oferecem grande resistência a esse pacto que condena a igualdade e a liberdade⁵⁶.

A desigualdade moral e política se constitui, portanto, em três momentos: 1 ) na divisão entre ricos e pobres e a institui o da propriedade, 2 ) na divisão entre poderosos e fracos; e 3 ) com a perda da liberdade e institui o do pacto entre senhor e escravo⁵⁷.

A lei do mais forte, diferente do que vemos na tradi o do pensamento político,   apresentada por Rousseau como fim de um processo histórico e não o início deste. A constitui o do governo se tornou legítimo apenas na medida em que instituiu leis que regulamentaram a desigualdade moral ou

⁵⁵ "Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destr iram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpa o sagaz um direito irrevogável e para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho,   servidão e   miséria. Vê-se com facilidade, como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.100, 1999).

⁵⁶ "Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que alias tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambi o para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens do estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhes os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.100, 1999).

⁵⁷ Contraposta a concep o rousseauiana de liberdade como ausência de domina o.

política⁵⁸. Porém, tais leis são contrárias às leis da natureza, que não permitem desigualdade salvo aquelas físicas e espirituais⁵⁹.

(...) a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não ocorre, juntamente e na mesma proporção, com a desigualdade física – distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário (ROUSSEAU, Segundo Discurso, Os Pensadores, Vol. 2, p.116, 1999).

Ao falar em direito natural Rousseau assume a presença dos autores jusnaturalista em seu método⁶⁰, no entanto, a radicalização de sua história conjectural mostrará que os jusnaturalistas justificam o direito pelo fato, e ao

⁵⁸ Que dependem: "de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.51, 1999).

⁵⁹ "... que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma" (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.51, 1999).

⁶⁰ "Quem quer que tenha lido seriamente Grotius e Pufendorf nas traduções de Barbeyrac e leu, em seguida, atentamente o Contrato social e o Discurso sobre a desigualdade, percebe que essas duas obras contêm uma multidão de alusões às teorias sustentadas pelos juristas" (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, p. 57, 2009).

mesmo tempo demonstrará que a justiça, o direito e a moral, são aquisições históricas.

Rousseau manifesta seu desacordo com os Enciclopedistas e com o artigo Direito Natural de Diderot. Essa tomada de posição fez com que o classificassem de artificialista. A contenda entre vários estudiosos de direito natural nunca esclareceria suficientemente qual a verdadeira base das relações sociais. Grócio, sem dúvida, enunciando uma "sociabilidade" que levaria os homens a viverem em sociedade, "ainda que Deus não existisse", avançara o mais que permitia a cultura iluminista. Concorreu, pois, para a efetiva laicização do direito natural, mas nem pelos seus escritos, nem pelos seus discípulos e continuadores (nenhum dos quais o igualou com força de penetração e interpretação), fica-se sabendo, ao certo, se esse conceito de sociabilidade por qualquer motivo ultrapassava a condição de mero instinto humano, isto é, de elemento puramente individual. Rousseau, aceitando prontamente a concepção individualista, dispõe-se a apurar até que ponto se pode, com propriedade, falar de lei natural, visto que a palavra lei já implica uma regra consciente e voluntária; conseqüentemente, busca saber até onde ia a confusão entre, de um lado, o liame natural, originário, fundamental e universal, e, de outra parte, as regras resultantes das convenções sociais e que, a seu ver, são artificiais, tardias, derivadas e particulares (Lourival Gomes Machado, in ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, Os Pensadores, Vol. 2, p.46, 1999).

1.3.2 ROUSSEAU: PELA IGUALDADE DA LEI

Se por um lado não há outra possibilidade de pensar a origem da sociedade além da convenção, o contrato social, tal como aconteceu (pacto dos ricos) não passa de um engodo, visto que todo pacto feito entre povo e governo é um engodo.

Vemos com *Do Contrato Social* que o único pacto verdadeiramente legítimo é o do povo com o soberano. E para alcançar um contrato social legítimo, e um sistema de legislação adequado, Rousseau nos mostra que os dois objetivos principais que devem ser perseguidos são: "A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.XI, Os Pensadores, Vol. 1, p.127, 1999).

A república que se institui com o pacto social, que o genebrino apresenta em *Do Contrato Social*, antes de legitimar a desigualdade natural, tem o papel de substituir toda desigualdade pela igualdade moral e política⁶¹.

"(...) quanto à igualdade não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja

⁶¹ "(...) o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.IX, Os Pensadores, Vol. 1, p.81, 1999).

distanciado de qualquer violência e nunca se exerça em virtude do posto e das leis e, quanto a riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e crédito e, nos pequenos, moderação de avarizia e da cupidez" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.XI, Os Pensadores, Vol. 1, p.127, 1999).

Se há uma igualdade política garantida pelo pacto, não se ignora os diferentes "graus de poder e de riqueza" existentes no estado.

A instituição da lei tal como de fato se deu, com o pacto dos ricos, instituiu a desigualdade que resulta da dominação do poderoso sobre o fraco. No entanto, só por meio da lei se pode anular essa dominação e instaurar a igualdade necessária ao exercício da liberdade.

A definição da lei é, desde o prefácio do *Segundo Discurso*, uma das obstinações de Rousseau:

Para além dos antigos juriconsultos romanos - que entendiam a lei como "expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados visando à sua conservação comum" - e dos modernos - para os quais é "impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico" (ROUSSEAU, *Idem*, p.46) – o genebrino demonstrou que a lei da natureza difere da lei do Estado e que não é por raciocínios metafísicos que alcançamos a primeira, no entanto, nos mostra em *Do Contrato Social* que: "dada a falta de sanção natural, [as naturais leis da justiça] tornam-se vãs para os homens". Disso decorre a necessidade de "convenções e leis para unir os direitos aos

deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.VI, Os Pensadores, Vol. 1, p.106, 1999).

1.4 LIBERDADE

No *Segundo Discurso* Rousseau evidencia o caráter natural da liberdade: desde a natureza humana que o fez um agente livre até o momento em que um pacto social que legitimou a lei do mais forte usurpou toda liberdade e instaurou a desigualdade moral e política. A partir desse diagnóstico podemos melhor compreender a famosa passagem que abre o *Contrato Social*:

“O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. I, Os Pensadores, Vol. 1, p.53, 1999).

Obra em que Rousseau se propõe estabelecer os princípios do direito político capazes de garantir a liberdade e a igualdade, que, como vimos, constituem os objetivos de todo governo legítimo.

Se a palavra liberdade (*liberté*) é recorrente nas páginas de Rousseau, sua preocupação se endereça em geral para a liberdade que é fruto de uma

convenção humana, ou seja, uma liberdade moral e política, em uma palavra, civil.

1.4.1 LIBERDADE NATURAL E LIBERDADE CIVIL

Se, ao estabelecer o princípio da sociedade civil na convenção, Rousseau retoma a estratégia do jusnaturalismo⁶², suas conclusões serão originais⁶³. Derathé admite a dificuldade em determinar as leituras políticas de Rousseau, no entanto, aponta suas principais influências (além de Platão) com Hobbes, Locke, Grotius e Pufendorf.

Os representantes da escola do direito natural chegaram à conclusão de que os homens se submetem a uma autoridade política ou por necessidade ou voluntariamente. No primeiro caso sua origem é a conquista e os homens vencidos se submetem ao poder que se impõe para terem suas vidas salvas, preferindo a servidão à morte. No segundo caso sua origem é um acordo voluntário que define os que se tornarão súditos e os que serão chefes.

⁶² Em especial, segundo Derathé, “foi nos ‘livros científicos’, isto é, nos tratados de direito natural, que Rousseau extraiu o essencial de sua erudição” (DERATHÉ, 2009, p. 57). Ou seja, nos escritos de Grotius e Pufendorf, que com suas teorias de Estado acabaram arruinando completamente a doutrina do direito divino.

⁶³ “Foi principalmente pela audácia de suas conclusões que o Contrato Social marcou uma guinada na história da filosofia política. Mas pelas matérias que trata, pelo método que seguiu, pelo espírito mesmo do livro, Rousseau se vincula a todos aqueles que antes dele tentaram determinar qual é a origem e quais são os fundamentos do estado ou, como se dizia então, da sociedade civil” (DERATHÉ, Rousseau e a ciência política do seu tempo, p. 57, 2009).

Rousseau nos mostra que nessas conclusões existem dois equívocos. No primeiro caso não há a legitimação do Estado e a autoridade política se instaura não por um direito fundado na convenção, mas por um falso “direito do mais forte”⁶⁴.

Mesmo no segundo caso, onde há uma entrega voluntária do povo a um líder, Rousseau aponta um impedimento moral, e mesmo natural, ligado à ideia de liberdade:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. IV, *Os Pensadores*, Vol. 1, p.62, 1999).

Supondo que as posições jusnaturalistas, em especial a de Grotius, estivessem corretas, há um equívoco anterior a esses dois pontos. Rousseau nos mostra que antes de se “examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da

⁶⁴ “A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. III, *Os Pensadores*, Vol. 1, p.59, 1999).

sociedade” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.V, Os Pensadores, Vol. 1, p.68, 1999).

Disto se enuncia o “problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”. Ou seja: “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” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.VI, Os Pensadores, Vol. 1, pp.69-70, 1999).

Não se pode, no entanto, confundir a liberdade civil⁶⁵ que o contrato social garante com aquela liberdade anterior a essa associação⁶⁶.

É a renúncia a liberdade natural que instaura e garante a equidade do contrato e funda a liberdade convencional com:

“(…) a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap.VI, Os Pensadores, Vol. 1, p.70, 1999).

Porém, como se pode alienar à liberdade natural e ao mesmo tempo permanecer tão livre quanto antes?

⁶⁵ “(…) e a propriedade de tudo que possui”. (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro I, Cap. VIII, Os Pensadores, p.77).

⁶⁶ “(…) e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar” (ROUSSEAU, *Idem*).

O autor nos mostra que o pacto legítimo não se configura em uma simples alienação senão uma troca vantajosa: "de uma modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro II, Cap.IV, Os Pensadores' Vol. 1, p.98, 1999).

Para que vigore esse "direito invencível", como nos mostra o Capítulo III, do Livro I do *Manuscrito de Genebra*:

(...) é preciso que, independentemente do consentimento dos particulares, o soberano tenha algumas garantias de seus engagements perante a causa comum. O juramento é ordinariamente a primeira dessas garantias; mas como ele é tirado de uma ordem de coisas totalmente diferente, e todos modificam como quiser, segundo suas máximas internas, a obrigação que lhes é imposta, conta-se pouco com ele nas instituições políticas; prefere-se garantias mais reais, tiradas da coisa mesma. Assim, o pacto fundamental implica tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força a todos os outros: quem recusar obedecer a vontade geral a isso será coagido pelo corpo todo (ROUSSEAU, In Derathé, 2009, p.334).

1.4.2 O RESULTADO DO PACTO

Para Rousseau tentar encontrar uma forma de governo em que apenas pela força das leis os cidadãos possam ser iguais, livres e virtuosos se configura uma quimera, no entanto, há uma forma de constituir o corpo político⁶⁷ que garante as "condições de possibilidade de uma associação

⁶⁷ "O corpo político é uma forma de relacionamento entre os particulares que se designa união. O ato encerra, assim, uma promessa de união e seu resultado é uma unidade. Nossa tarefa é, então, a de explicar o conceito de união". Escreve Luiz Roberto Salinas Fortes. "Nem todo ato de colaboração entre indivíduos constitui necessariamente um ato de associação. Uma mera soma de forças está aquém de uma verdadeira união. O que é que define positivamente a união? Ela tem a forma da República. Mas o curioso deste contrato é que a união é a própria obrigação. Dá-se uma associação quando há "alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade". Há união quando se verifica essa alienação total. Se essa alienação for parcial, se não partir de cada um dos membros da associação, se não envolver a totalidade dos seus direitos e se não se fizer em benefício da comunidade toda, teremos uma mera agregação e não uma união. O corpo político se produz concretamente quando se cumpre a obrigação ou se dá a alienação total: não surge magicamente a partir da mera declaração, por mais solene que seja, ou do engajamento verbal. A suposição de Rousseau, neste texto, é a de que entre a promessa e o seu cumprimento não existe nenhuma distância; o cumprimento decorre imediatamente da simples manifestação das intenções, já que não se coloca nesse plano jurídico o problema de saber se as intenções serão ou não cumpridas. Elas são supostas já cumpridas. O que não nos impede de estabelecer esta distinção, necessária para compreendermos em toda a sua profundidade este ato originário. A verdadeira dimensão deste ato é dada pela cláusula do contrato, fórmula jurídica que descreve formalmente o fenômeno social complexo que Rousseau também chama de união. Recorrendo a ideia do Contrato, transportamo-nos para o interior deste fenômeno que aparece, então, como uma obrigação contraída por aqueles que se unem. O que é outra maneira de dizer que a união entre os homens não é natural. Mas dizer isto não é ainda determinar o conteúdo desta união o conteúdo da associação que dela resulta. Este conteúdo é dado pela cláusula do contrato que supomos cumprida. O corpo político é, assim, a realidade social que surge com o cumprimento da" (...) "cláusula do contrato ou, por outras palavras, assim como a união, enquanto ato, tem a forma do contrato, assim também seu resultado tem a forma de uma República. A cláusula do contrato designa, sob a forma de obrigação dos participantes, o ato de união de que resulta a associação. A ideia de contrato é utilizada, assim, como instrumento para discriminar os elementos constitutivos e necessariamente presentes em todas as associações ou, ainda, as condições de possibilidade de toda associação verdadeira" (SALINAS FORTES, *O Paradoxo do Espetáculo: poética e política em Rousseau*, pp.86-87, 1997).

verdadeira": a república⁶⁸. Ainda que esta não se limite a uma forma de governo, podemos designá-la como o único corpo político legítimo, o único capaz de garantir a liberdade civil.

Se a ideia de república se confundia (como vimos com Salinas Fortes) com a ideia de democracia, vemos com *Do Contrato Social* que esta última é apenas uma das formas legítimas de governo: assim como a monarquia, a aristocracia eletiva e o governo misto⁶⁹.

Portanto, o legado republicano de Rousseau não se define pela defesa de uma forma de governo específica, antes pela exigência da ação de uma vontade específica, a vontade geral. Vontade esta que não se confunde com a vontade da maioria ou a soma das vontades particulares. Entendida como a vontade que subjaz todos os interesses presentes na república, é ela que - independente dos mecanismos que ofereçam as "garantias" dos "engajamentos perante a causa comum" – se apresenta como condição para o pacto legítimo. Disso resta uma questão que Salinas Fortes já evidenciara:

Como atingir o alvo principal que é o de criar as condições efetivas para que se concretize o querer geral como um querer dominante? Como fazer para que o interesse geral prevaleça efetivamente sobre os interesses particulares e as tendências egoístas? A resposta é simples: suscitando nos

⁶⁸ Que, como nos lembra C. E. Vaughan, figurava no subtítulo da primeira versão de *Du Contrat Social, ou Essai sur la forme de la république*. (The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, Vol. 1, nota 57, p.86, 1915).

⁶⁹ "Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração" (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro III, Cap.IV, Os Pensadores, Vol. 1, p.150, 1999).

membros da comunidade o “amor à pátria”, fazendo dela objeto de um culto sagrado. (FORTES, Luis Roberto Salinas. Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau. p.126, 1997).

Entenderemos melhor a resposta dada por nosso ilustre comentador na medida em que evidenciamos a ligação necessária estabelecida por Rousseau entre moral e política em sua defesa da instituição republicana e que, em grande parte, está ligada à interpretação dada ao termo virtude desde os primórdios da tradição do pensamento político que aqui designamos "republicanismo".

2. A MORALIDADE REPUBLICANA E A VIRTUDE

Para ilustrar a presença do léxico gramatical republicano que se fazia presente no século XVIII - e que “encontrou nos anos decisivos da Revolução o terreno fértil para se desenvolver, ocupando por fim um lugar de destaque no cenário político”⁷⁰ – Newton Bignotto utiliza a figura emblemática de Charlotte Corday.

Charlotte, assassina confessa de Marat⁷¹ durante a revolução francesa⁷², espantou o público pela serenidade com que se dirigiu para a guilhotina. Ela que afirmara: “Para os modernos, existem poucos patriotas que sabem morrer por seu país; quase tudo é egoísmo. Que triste povo para formar uma república”⁷³.

Acreditando fazer um favor à nação, Charlotte assassinou aquele que julgava ser um inimigo da pátria. Mesmo ciente de sua condenação à morte acreditou, inspirada nas leituras de Plutarco, exercer a virtude de heróis que como Brutus colocaram o interesse da *res publica* acima da própria vida⁷⁴.

⁷⁰ BIGNOTTO, 2010, p.15.

⁷¹ Jean-Paul Marat, aquele que com a publicação de listas de "inimigos do povo" em seu jornal *L'ami Du peuple*, levou muitos políticos à guilhotina durante a Revolução francesa.

⁷² Episódio que ficou eternizado na obra de Jacques-Louis David: *Marat assassiné*.

⁷³ *Le Procès de Charlotte Corday*, In Actes Du Tribunal révolutionnaire, p.57, Org. Gérard Walter, citado por Newton Bignotto, 2010, p.15.

⁷⁴ "(...) na carta a M. de Franquières, Jean-Jacques exemplifica sua concepção de virtude recorrendo à figura de Lúcio Júnio Brutus, o lendário fundador da república romana, líder dos que depuseram o rei Tarquínio, o Soberbo, em 509 a.C. Eleito cônsul do novo regime, Brutus teve logo de enfrentar uma conspiração que pretendia restaurar a monarquia. Entre os conspiradores estavam seus filhos Tito e Tibério, os quais foram presos e condenados à morte, como traidores da república, pelo próprio cônsul. Sobre isso, Rousseau escreveu: 'Brutus fazendo morrer seus filhos podia ser apenas justo. Mas Brutus era um pai terno; para fazer seu dever, ele dilacerou suas entranhas, e Brutus foi virtuoso'" (MOSCATELI, Por que o

Estes valores e as ideias republicanas foram resgatados durante o período da revolução francesa, sobretudo pelas referências às antigas repúblicas como a romana. Exemplo disso são os quadros de Jacques-Louis David que retratam passagens históricas que exaltam a virtude republicana dos romanos⁷⁵.

Porém, antes da Revolução, as ideias republicanas - como virtude e liberdade - já tinham seu lugar; tidos como valores republicanos, ocupavam parte do debate teórico político do período.

Sobrevive uma amizade republicana, um sentido republicano do dever, um orgulho republicano mesmo em um mundo agora mudado, até mesmo no próprio coração do Estado monárquico, na corte, no mais profundo ânimo de homens que poderiam parecer completamente integrados ao mundo do absolutismo (VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, In Newton Bignotto, 2010, p.26).

2.1 ENTRE A MORAL E A POLÍTICA

Essa moralidade republicana e incondicional defesa da virtude – como vimos exemplificado no caso Charlotte Corday – nos leva a uma distinção espinhosa entre o âmbito moral e o âmbito político.

Ainda que o âmbito moral, assim como o da política, trate da ação ou da práxis humana, a diferença entre eles pode ser evidenciada em virtude de um princípio ou critério diverso de justificação e avaliação das respectivas ações, e que, em consequência disso, o que é obrigatório em moral, não se pode dizer que o seja em política.

Emílio não é o cidadão republicano III, disponível em: http://giprousseauofil.blogspot.com.br/2012/05/porque-emilio-nao-e-o-cidadao_09.html, 2012).

⁷⁵ Como no quadro *Les Licteurs rapportant à Brutus les corps de ses fils* [Os lictores trazendo a Brutus os corpos de seus filhos] de 1789, que retrata o fato relatado por Plutarco.

Essa distinção deve-se ao fato de que as ações políticas, resultado de decisões que tem em vista toda a comunidade política, que não são avaliadas por uma norma moral, mas pelo resultado (positivo ou negativo) alcançado por meio destas ações.

De outro modo as ações morais são avaliadas por critérios que levam em consideração as normas morais vigentes e que as definem como boas ou más antes mesmo de avaliados seus resultados.

Rousseau coaduna o caráter moral e político em sua resignificação da virtude. União que permeia toda a defesa dos princípios republicanos de Rousseau a qual, por isso, se apresenta como um ideário político e moral. E, como vimos anteriormente, tem como base a sobreposição da vontade geral à vontade particular.

Para compreender plenamente essa resignificação da virtude e o fundamento de nossa hipótese de trabalho, além de uma distinta definição entre moral e política, se faz necessário lançar nosso olhar sobre a virtude e seu papel em diferentes contextos históricos.

A virtude tem um papel importante nas antigas repúblicas e recebe novas acepções durante o desenvolvimento da tradição do pensamento que aqui identificamos como republicana. Se ela chegava a ser a depositária da garantia da recuperação dos estados corrompidos, como mostrou a confiança que Cícero depositava nos *optimates*, a virtude - que os antigos acreditavam poder encontrar naqueles que exerciam as funções públicas nas repúblicas – recebeu novo uso com o advento da cristandade.

Com o uso do termo relegado à descrição das qualidades daqueles que mantinham uma vida casta, austera e, portanto, empenhadas na

salvação da alma: a virtude se afastou da esfera política e passou a figurar o discurso religioso.

Porém, seria inocência crer que seu sentido político fora totalmente esquecido, uma vez que tal sentido foi resgatado pelos autores da renascença italiana. Como vemos na obra de Nicolau Maquiavel: autor que fez do termo uma espécie de paradigma para política moderna.

2.2 NICOLAU MAQUIAVEL E A VIRTUDE

Ao traduzir a obra de Maquiavel muitos optam por manter o termo italiano *virtù*, marcando assim a especificidade que este carrega na obra do autor florentino. A relação da *virtù* com o conceito de *fortuna* pode servir como eixo central na compreensão do pensamento maquiaveliano, aqui nos servirá apenas para compreender parte das resignificações dadas ao conceito de virtude no pensamento político europeu nos séculos que precedem Rousseau.

“A fortuna seria nas especulações dos autores da Antiguidade Clássica e dos contemporâneos de Maquiavel, o acaso, o indeterminado, a boa ou má sorte. Era representada, na Roma Antiga, pela deusa de mesmo nome que, com sua cornucópia, presenteava os homens de *virtù* com seus mais preciosos bens: honra, glória e poder. Entretanto, malgrado todo o seu domínio sobre os acontecimentos humanos, a fortuna não era vista como uma força maligna e inexorável, mas uma boa deusa que se deixava seduzir pelos homens valorosos” (BARROS, 2010, p.92).

Tal ideia contrapunha o pensamento hegemônico do período que precedeu a renascença italiana, onde “o triunfo do cristianismo” associava a “*fortuna* a um *poder cego* e incontrolável que, sempre implacável, é a força divina atuando para manter os homens em adoração às glórias do Reino de Deus” (Idem, p.53).

Ao estabelecer o controle da fortuna como algo plausível, Maquiavel não só rememora os escritores romanos e se opõe à tradição cristã como abre espaço para a *virtude* e seu campo de ação: “Ou seja, o homem de *virtù* saberá agir de modo a conservar seu poder apesar do caráter indeterminado do universo político. Nem sempre terá êxito; na maioria das vezes não vencerá; há, contudo, um campo de ação que estará sob o seu controle, permitindo-o confrontar os humores da sorte” (Ibidem, p.54).

Essa contraposição entre *virtù* e fortuna⁷⁶, e o modo particular com o qual Maquiavel se posiciona, torna-se parte importante do humanismo cívico italiano. Ao voltar sua atenção sobre o domínio da *virtù* em detrimento daquele da fortuna Maquiavel indica a *virtù* como aquilo que permite fugir às forças do acaso⁷⁷. No entanto a influência daquilo que foge do alcance da previsão humana pode surpreender até os homens mais “prudentes e valorosos” como César Bórgia, que “não obstante houvesse feito tudo quanto devia fazer” a “força de extremos reveses da sorte” somadas ao seu único

⁷⁶ Que remonta desde Aristóteles, passando por Cícero, até a sistematização de Boécio em *A consolação da Filosofia*: obra que cristalizou para o mundo ocidental a imagem dessa contraposição, onde o exercício da *virtù* se apresenta inerente ao confronto com a fortuna (BIGNOTTO, 1991, pp. 141-154).

⁷⁷ Pois para Maquiavel ainda que a “fortuna seja árbitra de metade de nossas ações”, esta mesma fortuna “nos deixa governar quase a outra metade” (MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Cap.XXV, p.100, 2009).

deslize (consentir com o papado de Júlio) causaram sua "ruína definitiva (MAQUIAVEL, O Príncipe, Cap.VII, pp.42-47, 2009).

.A *virtù* para Maquiavel se apresenta muito mais por seus efeitos do que nos atos em si mesmos. O caráter mutável da *fortuna* faz com que só com o domínio do fluxo do tempo a *virtù* seja capaz de se sobrepor à sua influência, por isso não devemos nos espantar se os atos de *virtù* possam significar fugir a certas normas de conduta⁷⁸.

No entanto, não nos apressemos em condenar a *virtù* de Maquiavel como uma qualidade política que se distancia de qualquer moral. "É crucial", afirma Barros, "que seu guia não seja seu interesse privado"; se assim o for os feitos não trarão glória. "Esta só é conseguida se o interesse da pátria", que coincide com a liberdade dos cidadãos e a independência do estado, "for posto acima das mesquinhas tão corriqueiras no campo político" (BARROS, 2010, p.58).

Mantendo, de forma geral, uma unidade de pensamento no que diz respeito ao exercício da *virtù* tanto por um príncipe quanto por um cidadão de uma república, a especificidade do segundo caso oferece-nos o emprego da virtude tal qual aqui se tem buscado:

"Se os príncipes são lançados num mundo de contingência que é igual para todos, não contam com as mesmas armas para o exercício da *virtù*. O que, num primeiro momento, é igual para todos, rapidamente se transforma diante da

⁷⁸ "Embora implique um certo saber, a *virtù* não é, como queria Petrarca, o resultado de uma boa preparação para a vida em comum. Ela designa a capacidade de estar presente no mundo, de saber apreender a ocasião, de saber se modificar, de saber agir contra toda a tradição" (BIGNOTTO, 1991, p150).

peculiaridade da solução dos conflitos de classe. É nessa hora que as repúblicas, fruto de uma adesão dos homens a um desejo de liberdade e às instituições que os exprimem, revelam-se muito mais fortes para resistir aos ataques do tempo. Essa diferença, Maquiavel faz questão de dizer, não advém da natureza dos indivíduos que compõem cada forma social. Todos revelam igual dificuldade em mudar com o tempo e por isso se transformam em presas fáceis da fortuna quando os tempos são adversos. Numa república, no entanto, os homens não agem como indivíduos, como atores individuais que devem representar seu papel sem o concurso de outros recursos que a própria virtù; eles agem como o produto de sua virtù e da forma política que os criou. Por essa razão nosso autor diz que ‘... daí nasce que uma república tem maior vida e conserva a boa fortuna mais tempo do que um principado, porque pode adaptar-se melhor às mudanças do tempo, pelo recurso à diversidade de seus cidadãos’[Discorsi,III, 9]” (BIGNOTTO, 1991, pp. 152-153).

Ainda que neguemos relegar essa *virtù* ao campo da imoralidade não se pode negar, mesmo privilegiando os *Discorsi*, a mudança de orientação gerada por Maquiavel na medida em que essa virtude do político deixa de ter o caráter do tradicional sentimento de boa vontade em todas as ações e passa a representar uma prudência prática (de interesse do estado na medida em que é o senso mais precioso para o governante/cidadão). Essa *virtù* ainda pode ser entendida como uma releitura do republicanismo clássico, mas sua orientação não vem de um conjunto de valores a respeito do que é moralmente bom ou ruim como se tinha na virtude dos antigos. Ela trata de uma capacidade de se adaptar as circunstâncias (*fortuna*) Essa virtude, portanto, se aproxima da virtude antiga para contrapor a virtude cristã

e, ao mesmo tempo, se afasta desta para compor uma concepção moderna de virtude.

O século XVIII conheceu a virtude na ambígua concepção que ora era usada no sentido religioso e ora aparecia vinculada a moral dos antigos. A obra de Maquiavel e sua concepção de *virtù*, salvo leituras oblíquas como a de Rousseau⁷⁹, chegam até os iluministas carregadas de preconceitos que até hoje estão presentes na expressão “maquiavélico”⁸⁰. Por essa razão, ainda que o autor florentino participe do movimento antropocentrista da renascença, da qual o iluminismo é tributário, não podemos dizer que figure como referência direta para a concepção de virtude na França iluminista. Mesmo Rousseau, que lia o Príncipe de Maquiavel como “o livro dos republicanos”, não repetirá *ipsis litteris* a concepção de virtude do secretário florentino. Se, não encontramos na obra do genebrino referências a *virtù* tal qual definimos anteriormente, não se pode negar que a referência a virtude e liberdade na república romana que Rousseau busca nos *Discors*⁸¹ servirá de fonte para a elaboração de sua própria concepção de virtude.

Maurizio Viroli nos oferece um diagnóstico das diferenças que norteiam as obras desses dois autores, não apenas no significado empregado por cada um destes ao conceito de virtude, mas no uso de uma “linguagem republicana” em diferentes abordagens:

⁷⁹ “Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes aos povos. O Príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro III, Cap. VI, Os Pensadores, Vol.1, p.159, 1999).

⁸⁰ O que pode ser constatado ao lermos o verbete *Maquiavelismo* escrito por Diderot para a Enciclopédia, no qual tal termo é definido como a “arte de tyrannizar” (DIDEROT. In *La historia de la filosofia em la Enciclopedia*. Vol. 2, p.317,1987).

⁸¹ “Parece, disse Maquiavel, que no meio dos assassinios, das proscricões, das guerras civis, nossa república se tornou mais poderosa; a virtude de seus cidadãos, seus costumes, sua independência tiveram mais efeito para reforçá-la do que todas essas dissensões o tiveram para enfraquecê-la. Um pouco de agitação dá mais vigor às almas, e o que faz verdadeiramente a espécie prosperar é menos a paz do que a liberdade” (ROUSSEAU, Livro III, Cap. IX, *Os Pensadores*, Vol. 1, nota1, p.172, 1999).

Maquiavel e Rousseau – escreve a tal propósito Viroli – falaram a mesma linguagem republicana. Todavia, ainda que a imagem de uma república bem ordenada presente em um e no outro tenha as mesmas características, as abordagens revelam a diferença: Maquiavel se põe o problema de realizar concretamente, não de justificar racionalmente, a república; Rousseau dedica a sua obra política principal ao problema da justificação racional da república e só ocasionalmente se interroga sobre o modo concreto de instaurar uma constituição política republicana. Maquiavel e Rousseau ambos pertencem a tradição republicana moderna e foram defensores da ideia republicana da política como a arte de fundar e preservar uma república. Foram, todavia, republicanos de modo diverso e suas ideias sobre o significado e sobre a possibilidade de uma república revela desvios importantes dentro da tradição republicana (VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, p.186, [nossa tradução] In Luca Alici, 2003).

Aldo Maffey reforça a impressão de que é a busca pela justificação moral o que caracteriza o uso da "linguagem republicana" feita por Rousseau. E nos lembra que a diferença entre esses dois autores, que é fruto de suas diferentes orientações teóricas, deve-se também aos diferentes períodos da história nos quais esses autores viveram:

“Maquiavel penetra no XVIII transformando o príncipe em legislador por meio de uma mediação entre a tradição empírico-realística corrente no XVI e aquela jusnaturalista-

racional desenvolvida no XVII [...]. Rousseau, aceitando a prática maquiaveliana, se preocupa em dar uma justificação moral ao modo como opera o autor d'O Príncipe, se apresentando como anel de conjugação entre Alberico Gentili, Francis Bacon e a tese romântico-liberal que encontrará expressão poética n'Os Sepúlcros de Ugo Foscolo" (MAFFEY, Aldo. *L'idea di stato nell'illuminismo francese*, pp. 61-62 [nossa tradução] In Luca Alici, 2003).

2.3 UMA VIRTUDE POLÍTICA: MONTESQUIEU

Mesmo no século XVIII de Rousseau o termo virtude ainda denotava uma polissemia entre o caráter religioso, o moral e o político. Montesquieu - um dos responsáveis pela introdução de conceitos republicanos, como o da virtude, no debate político dos iluministas – a exemplo dos republicanos ingleses do XVII - esforçou-se por distinguir os diferentes sentidos da virtude, como vemos na Advertência que abre *Do Espírito das Leis* (1748):

“Para a inteligência dos quatro primeiros livros desta obra, deve-se observar que o que chamo de virtude na república é o amor à pátria, ou seja, o amor à igualdade. Não é uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política; e este é o motor que move o governo republicano, como a honra é o motor que move a monarquia. Logo, chamei de virtude política o amor à pátria e à igualdade”.

Para Rousseau seu predecessor francês foi hábil ao identificar a virtude moral presente nas repúblicas como de um tipo específico de virtude que não se confunde com as qualidades morais necessárias ao homem de

bem ou ao bom cristão, no entanto, negligenciou o fato desta virtude moral ser um princípio basilar, não apenas nas repúblicas democráticas, mas em todos os Estados bem constituídos⁸². A crítica de Rousseau à tipologia dos governos utilizada por Montesquieu se sustenta na afirmativa rousseauiana de que um Estado bem constituído é todo aquele em que o povo é soberano o que para o Barão se restringe aos Estados democráticos. As afirmações quanto a virtude moral descritas por seu predecessor mostram que Rousseau, ainda que se mostre original em sua abordagem republicana, é tributário não só do secretário florentino como do Barão francês na construção desse ideário político e moral.

Em *Do Espírito das Leis*, texto do iluminista Montesquieu lemos que a virtude política na república é um sentimento de devoção à pátria análogo ao sentimento religioso, mas que, como deixou claro o Barão, não se trata de uma "virtude cristã".

“A virtude numa república, é algo muito simples: é o amor pela república, é um sentimento e não uma série de conhecimentos. Tanto o último dos homens de Estado quanto o primeiro podem possuir esse sentimento. O povo, uma vez que tem boas máximas, a elas se atém por mais tempo que as chamadas pessoas de bem. Raramente a corrupção começa por ele. Frequentemente extrai da mediocridade de seus conhecimentos um apego mais forte pelo que está estabelecido. O amor pela pátria acarreta a pureza dos costumes, e a pureza dos costumes acarreta o amor pela pátria. Quanto menos podemos satisfazer nossas paixões individuais, tanto mais nos entregamos às gerais. Por que os monges amam tanto a sua ordem?

⁸² “Eis por que um autor célebre estabeleceu a virtude por princípio da república, pois todas essas condições não poderiam subsistir sem ela. Mas, por não haver feito as distinções necessárias, a esse belo espírito frequentemente faltou justeza e algumas vezes clareza, e não percebeu ele que, a autoridade soberana sendo a mesma em todos os lugares, deve o mesmo princípio vigorar em todo estado bem constituído, embora mais ou menos, é verdade, segundo a forma de governo” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Livro III, Cap. IV, Os Pensadores, Vol. 1, p.151, 1999).

Exatamente pelo que elas têm de insuportável. Seu regulamento os priva de todas as coisas em que se apoiam as paixões comuns. Resta pois essa paixão pelo próprio regulamento que os mortifica. Quanto mais austero for ele, isto é, quanto mais lhes restringir as inclinações, tanto mais força dará às que lhes deixa” (Montesquieu, *O Espírito das Leis*, Livro V, capítulo II, 1995).

O republicanismo de Rousseau se distancia do renascentista florentino e ao mesmo tempo se aproxima⁸³, como ocorre com seu contemporâneo Montesquieu, autores aos quais Rousseau recorre para estabelecer sua concepção de virtude política. A virtude que vemos descrita desde os primeiros escritos de Rousseau mostra que o âmbito moral, dos costumes e das instituições sociais, estão de tal forma relacionados que não podemos falar de virtude moral sem pensarmos em seu caráter político, ou vice-versa.

2.4 ROUSSEAU: POR UMA VIRTUDE MORAL E POLÍTICA

O *Primeiro Discurso*, texto que de certa forma tira Jean-Jacques Rousseau do anonimato, e contém o germe de todo seu sistema, nos mostra que a história humana foi marcada por uma degeneração que levou o homem da simples existência a uma vida policiada onde vemos “a aparência de todas

⁸³ “Maquiavel penetra no XVIII transformando o príncipe em legislador por meio de uma mediação entre a tradição empírico-realística corrente no XVI e aquela jusnaturalista-racional desenvolvida no XVII [...]. Rousseau, aceitando a prática maquiaveliana, se preocupa em dar uma justificação moral ao modo como opera o autor d’O Príncipe, se apresentando como anel de conjugação entre Alberico Gentili, Francis Bacon e a tese romântico-liberal que encontrará expressão poética n’Os Sepúlcros de Ugo Foscolo” (MAFFEY, Aldo. *L’idea di stato nell’illuminismo francese*, pp. 61-62 [nossa tradução] In Luca Alici, 2003).

as virtudes, sem que se possua nenhuma delas” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.1, p.191, 1999).

A evocação da virtude no *Primeiro Discurso* nos aponta um descompasso desta e os costumes dos homens em sociedade, enquanto expõe a utilização das ciências e das artes como forma de perpetuação dos corpos políticos viciosos que foram historicamente erigidos.

Ao responder negativamente a questão proposta pela academia de Dijon, Rousseau se opõe ao pensamento iluminista que dominava a vida intelectual do século XVIII. Ao depositar no domínio do conhecimento racional a esperança de que esse constitua uma ferramenta capaz de estabelecer no seio da sociedade uma ordem tal qual aquela que observamos no cosmo, os iluministas viam o reestabelecimento das ciências e das artes, operado pela Renascença, como o início de uma nova era: a época dos filósofos e dos déspotas esclarecidos (Lourival Gomes Machado, In ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.1, p.177, 1999).

Jean-Jacques Rousseau, de outro modo, verá no primado da virtude, contrário a primazia dos saberes teóricos e conhecimentos abstratos, o caminho para o aprimoramento dos costumes e a ordem social⁸⁴.

⁸⁴ Arlei de Espíndola nos mostra essa defesa da primazia da virtude moral tem como uma de suas fontes teóricas os escritos do pensador romano Sêneca (*Rousseau e Sêneca: o primado da virtude*, In Jean-Jacques Rousseau: gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade, pp. 66-83, 2010).

O *Primeiro Discurso* trata de indicar as causas da degeneração dos costumes e definhamento moral que Rousseau observava entre seus contemporâneos. Ao indicar o reestabelecimento das ciências e das artes como uma dessas causas, porém:

"Rousseau não deseja passar a seu leitor a ideia de que o saber teórico é absolutamente pernicioso, de que as ciências e as artes são completamente danosas, merecendo, por isso, ser relegadas a inexistência. O que ele pretende é convencê-lo de que a virtude tem um papel na vida moral dos indivíduos que supera aquele que é desempenhado pelas luzes de seu espírito" (ESPÍNDOLA, p.68, 2010).

"Não é em absoluto a ciência que maltrato", nos dirá Rousseau, "é a virtude que defendo⁸⁵ perante homens virtuosos" (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.1, p.185, 1999).

Virtude que, analogamente ao vigor físico, pode ser mais facilmente encontrada na rusticidade que na polidez⁸⁶. Além de apontar o descompasso entre ser e parecer essa denúncia da aparência, e o paralelo entre força e virtude, nos dá uma das definições rousseauianas do conceito que aqui procuramos desvelar: "A aparência não é menos estranha à virtude, que

⁸⁵ Victor Goldschmidt nos mostra que Rousseau coaduna as regras da lógica ao procedimento dos oradores e por meio disto revela um aspecto próprio do gênero jurídico, ou - segundo a classificação dos discursos de Aristóteles - próprio do discurso apodídico (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Ed. J. Vrin, Paris, 1983. p.22-25).

⁸⁶ "é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo" (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.191, 1999)

constitui a força e o vigor da alma” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.191, 1999)⁸⁷.

A falsa aparência de força presente nos luxuosos trajes cortesãos está em sintonia com as falsas demonstrações de amizade expressas naquilo que Rousseau chamou de “polidez e urbanidade” destes indivíduos. A sinceridade, tema tão caro nos escritos do genebrino como na *Julie ou la Nouvelle Héloïse*⁸⁸, aparece aqui como uma virtude esquecida por seus contemporâneos, assim como o amor à pátria é trocado por um dissimulado apaziguamento dos ódios nacionais e assim: “Haverá excessos proscritos, vícios desonrados, mas outros serão honrados com o nome de virtude” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.192, 1999).

Rousseau indica essa degeneração da virtude⁸⁹ ligada ao cultivo das ciências e das artes. Assim, o que faz, para o autor, sucumbir à servidão e ao vício impérios poderosos como do Egito, da Grécia e a própria Roma foram seu abatimento físico e moral provocados pela mudança nos costumes influenciados pelo cultivo das ciências e das artes. E, contraposto a isso, nos apresenta os “costumes de pequeno número de povos que, preservados desse contágio de conhecimentos maus, por suas virtudes construíram a própria felicidade e constituem exemplo para as demais nações” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.194, 1999).

⁸⁷ Definição que é retomada por Rousseau no *Emílio*: “Meu filho, não existe felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude” (Emílio, Livro V, p.656).

⁸⁸ “O grande tema da Nova Heloísa é o da virtude e dos meios para alcançá-la. Julie, em uma de suas últimas cartas a Saint-Preux, declara: ‘Eu amei a virtude desde minha infância e cultivei sempre a razão’. Os dois eixos da vida de Julie são também aqueles do livro, que parecem girar de forma quase obsessivas em torno das dificuldades para se seguir um caminho virtuoso e sobre as diversas configurações sociais que impedem o retorno dos homens à transparência da condição original” (BIGNOTTO, 2010, p.121).

⁸⁹ Que em sua origem, na vida simples e rústica, representava a sinceridade, a força, a liberdade e o amor à pátria.

Inspirado em Montaigne, Rousseau indica os antigos persas e os próprios romanos, em sua época simples e rústica, como alguns dos representantes desta minoria. Os primeiros por sua educação e suas instituições políticas garantirem o culto à virtude e estes últimos pela celebração das virtudes dos trabalhadores e dos soldados impedirem o avanço do culto às ciências e às artes que estão atreladas ao elogio da vida ociosa.

Uma comparação entre duas cidades antigas é apresentada pelo genebrino para que se entenda esse paralelo entre o desenvolvimento das ciências e das artes e a perda da virtude. De um lado temos Atenas que “tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos”⁹⁰, onde os vícios se introduziram conjugados com as belas-artes, e de outro Esparta, “essa cidade tão célebre pela sua feliz ignorância quanto pela sabedoria das leis, essa república antes de quase-deuses do que de homens”⁹¹ donde os artistas e sábios eram expulsos⁹².

Em seguida, Rousseau nos mostra que o mesmo que ocorria em Atenas passou a ocorrer em Roma quando as ciências, as artes e a dialética chegaram pelas vozes dos filósofos e oradores gregos, e, conseqüentemente, o desprezo ao trabalho na agricultura e o descuido com a disciplina militar fez os cidadãos se esquecerem do amor à pátria e à liberdade. “Até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude;

⁹⁰ J.-J. ROUSSEAU, Primeiro Discurso, Os Pensadores, vol.2, p.196, 1999.

⁹¹ Idem, p.195.

⁹² Reconhecendo, no entanto, que alguns sábios atenienses souberam se resguardar do vício, Rousseau aponta um elogio à ignorância supostamente feito por Sócrates (a quem atribuí, assim como fizera o oráculo, o posto de mais sábio dos homens) como mais uma prova que o cultivo das ciências e das artes não nos leva a verdade e a virtude. Antes são as ações desse sábio que devem ser observadas. Sócrates que nunca escreveu um livro e deixou “como único preceito a seus discípulos e a nossos descendentes, o exemplo e a memória de sua virtude” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.197, 1999).

tudo se perdeu quando começaram a estudá-la” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.197, 1999).

Por meio dessa diversidade de exemplos históricos apresentados por Rousseau, o traço mais constante da virtude como "força e vigor da alma" pode ser compreendido como bravura militar. No entanto, se as ciências e as artes foram responsáveis pelo desaparecimento das qualidades guerreiras, não teria o reestabelecimento destas contribuído para a paz entre os homens? Para responder essa objeção, originalmente feita por Lessing, Victor Goldschmidt nos mostra que não basta recorrer a *virtus romana* para entendermos a virtude como força da alma (*Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, p.61, 1983).

Essa definição rousseauiana é, segundo o comentador, uma conjunção entre estoicismo e platonismo com a qual Rousseau se desfaz do quadro das virtudes cardinais.

Assim, a força da alma é a mais heroica das virtudes, porém mais que isso, em Rousseau, a força da alma é a fonte de todas as virtudes que compõem o heroísmo, servindo, no *Primeiro Discurso*, para definir a virtude em geral (Idem, p.64).

Segundo Goldschmidt essa origem estoica se apresenta na autonomia e autarcia atribuídas por Rousseau à força da alma. Já a força da alma que vemos designada como *coragem* na *República* de Platão é absorvida por Rousseau tomada não como *uma* das virtudes cardinais, senão como a virtude cardinal. A coragem era uma virtude política para Platão, em Rousseau assim também o será, pois, para o genebrino, todas as virtudes nascem das relações que a sociedade estabelece entre os homens (Ibidem, Idem).

Esta caracterização da virtude mostra que, assim como o aperfeiçoamento do corpo demanda esforço, é preciso mérito, e mesmo um esforço moral para se alcançar a condição de virtuoso:

“Na busca do homem por essa condição que se define mais propriamente como ‘a força e o vigor da alma’, o passo inicial, conforme Rousseau, deve mostrar-se pelo empenho de endurecer seu corpo, de ampliar sua força física, de conservar sua saúde, e de aumentar sua coragem. Seguindo o caminho trilhado por Sêneca e os outros estóicos, nosso autor entende que é a disposição para o combate, própria dos membros das grandes corporações militares, que precisa ser trabalhada inicialmente, sob pena de o indivíduo não poder subsistir diante da dureza da vida” (ESNPÍNDOLA, 2008, p60).

O fomento ao desenvolvimento preliminar dessa força física de inspiração militar, que pode nos levar a leituras belicistas, se mostra “conivente com o curso da natureza”, na medida em que “molda o homem para curvar-se com sucesso diante dos reclamos de sua alma quando se dirige no momento oportuno ao cultivo de sua dimensão interior” (Idem,p. 61).

Porém, como entender esse resgate sem acabarmos por concordar com aqueles que vêem em Rousseau um belicista?

Ainda que polêmico⁹³, parece-nos adequado recorrermos aqui ao *Discours sur la vertu des héros*⁹⁴, texto de Rousseau em que são comparadas as qualidades dos sábios e dos conquistadores na tentativa de identificar aquela virtude que é mais necessária ao herói.

Se por um lado as virtudes moderadas dos sábios os transformam em seres nas quais não identificamos a ausência de virtudes, o que nos faria elegê-los virtuosos por excelência, o brilho daquelas virtudes presente nos heróis se converte em maiores benefícios públicos.

Assim, a falta de alguma virtude em determinado herói é compensada pela admiração pública que outra qualidade lhe propicia. Este herói pode, nos dirá Rousseau nesse texto, por meio da força, fazer primeiro com que se suporte o jugo das leis para que depois se submeta à autoridade da razão. No entanto, antes que nos apressemos em condenar o herói ao posto de um absolutista egocêntrico, Rousseau nos lembra que desvinculadas de qualquer interesse pessoal, as virtudes heróicas não visam outra coisa senão a felicidade comum. Como podemos ver raros são estes homens como raras são as circunstâncias nas quais suas ações heroicas são exigidas. Reconhecendo que a virtude heroica não é, por assim dizer, uma virtude moralmente perfeita, mas que pode render muita felicidade para um povo; Rousseau busca, dentre todas as virtudes que podem caracterizar o herói aquela que lhe é excelente.

Partindo do senso comum Rousseau lança como hipótese a bravura guerreira como essa virtude. Porém, se tal habilidade marcial for mesmo o

⁹³ Na medida em que foi objeto de uma publicação ilícita e, mesmo depois, quando incluído na edição das obras completas de 1782, contava com uma advertência em que o próprio Rousseau admitia a fragilidade do escrito.

⁹⁴ Texto que ainda não recebeu nenhuma edição em português, presente no Tomo I das Obras Completas de Rousseau publicado pela Librairie Dalibon, Paris, de 1826, pp. 160-184.

objeto da admiração dos povos, como podemos aceitar que é pela destruição dos homens que os benfeitores do gênero humano são identificados?

A bravura guerreira com seus possíveis efeitos pode muito bem acabar por gerar crimes e sua necessidade restrita a circunstâncias muito específicas não pode constituir a virtude cardinal do heroísmo.

Além disso, os talentos militares nem sempre são suficientes para garantir grandes reputações, na medida em que muitos vencidos em batalha, ou mesmo homens que nunca tocaram em armas, acabaram como gloriosos heróis.

Após um exame da coragem, temperança e mesmo o amor à pátria, Rousseau designa como mais adequadas virtudes: ao estadista a prudência; ao cidadão a justiça; ao filósofo a moderação. E aos heróis a força da alma.

A força da alma dá a constância na ação e a partir dela todas as outras virtudes emanam, uma alma forte é mesmo capaz de discernir a realidade da aparência. Dona de si a alma forte é firme em seus objetivos evitando as ilusões.

Em seu panegírico da força da alma Rousseau afirma ser dentro dos próprios homens que se encontram seus maiores inimigos. A conquista dessa virtude é o que permitiria resolver a tensão entre indivíduo e cidadão, e o dever não mais seria um fardo da lei, antes uma expressão da própria vontade.

Com isso vemos que a inspiração militar não faz de Rousseau um belicista necessariamente. Ainda assim, há uma devoção exigida do indivíduo para a coletividade que faz com que não possamos desacreditar de antemão leituras que veem isso como uma das fontes do totalitarismo moderno

(sobretudo após Robespierre se valer das obras de Rousseau ao instaurar a política do terror durante a Revolução francesa).

No entanto, uma leitura livre de preconceitos percebe que nesse ponto Rousseau se aproxima dos republicanos da renascença ao valorizar a presença do indivíduo na esfera pública e, mais do que uma supressão do indivíduo ao coletivo, a defesa da virtude cívica feita pelo genebrino mostra que sua preocupação principal está na formação moral dos cidadãos como nos mostra o *Primeiro Discurso*:

“Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras”, por produzirem o efeminamento e o cultivo das atividades ociosas, “ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.209, 1999). O alerta que Rousseau faz aqui é para aquela que será uma das ideias centrais em seus textos sobre educação: a primazia da educação moral – ensinando aos jovens, sobretudo, os deveres cívicos – antes da formação científica.

Para Rousseau os filósofos seus contemporâneos não passam de inimigos da virtude. Na medida em que minam os fundamentos da fé e: “Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.205, 1999). Mais preocupados em se manter em evidência estão, em geral, se opondo a opinião pública não por amor a verdade ou à virtude. Estão, outrossim, como os artistas, sempre sedentos por aplausos de seus contemporâneos.

Na denúncia da degeneração moral que Rousseau identificava na Europa de seu tempo outro símbolo da perda da virtude. Trata-se do luxo que, se por um lado é um “indício certo de riquezas”, é sempre oposto aos

bons costumes. “E”, perguntar-nos-á Rousseau, “que se tornará a virtude, desde que seja preciso enriquecer a qualquer preço?” (idem). Assim, continua ele: “Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, e os nossos só falam de comércio e de dinheiro” (ibidem).

Voltando o olhar para os exemplos dos estados pobres, rústicos, sem luxo, virtuosos e vitoriosos do passado, Rousseau espera: “Que nossos políticos se dignem, pois, a suspender seus cálculos para refletir sobre esses exemplos e que aprendam, de uma vez por todas, que com o dinheiro se tem tudo, salvo costumes e cidadãos” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, Os Pensadores, vol.2, p.206, 1999).

Se Rousseau responsabiliza o cultivo das ciências e das artes pela degeneração moral e perda da virtude, reconhece que é só através do sábio controle de instituições legitimamente constituídas que se pode suprimir os abusos e encaminhar a sociedade para a busca da virtude.

A crítica que Rousseau endereça a Atenas, enquanto fonte de todas as ciências e as artes que foram restabelecidas na renascença pode ser estendida ao Século das Luzes na medida em que se mostra um continuador desse movimento de resgate do culto às ciências e as artes. Para além da crítica aos antepassados e aos contemporâneos, Rousseau visa um resgate da virtude cívica.

Vemos, assim, que o elogio à virtude guerreira dos espartanos, persas e romanos não consiste de modo algum em uma apologia ao belicismo.

Trata, de outro modo, do elogio ao cultivo da virtude cívica e ao modo como tais povos formavam seus cidadãos⁹⁵.

Estando no estado social a preservação de nossa bondade natural já não basta para que tenhamos uma vida feliz. É necessário, por isso, que busquemos a vida virtuosa daquele que: “É capaz de vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela” (ROUSSEAU, *Emílio*, Livro V, p.657).

As provocações com as quais Rousseau encerra seu *Primeiro Discurso*⁹⁶ nos fazem ver que é preciso que aprendamos as lições de *Emílio*: “Sê, agora, livre de fato; aprende a te tornares teu próprio senhor; governa teu coração, Emílio, e serás virtuoso” (ibidem).

A virtude, tal qual se apresenta em diferentes autores da tradição republicana, recebe uma série de definições particulares a cada período histórico e autor a que se recorre. Assim como a própria ideia de república, a virtude republicana carrega uma ambiguidade historicamente erigida.

A dificuldade em definir o sentido objetivo utilizado por diferentes autores da tradição republicana, em Rousseau, soma-se a uma “dificuldade de encontrar um sentido único para virtude”, uma vez que: “Há entre o indivíduo e o cidadão uma tensão que não parece ser inteiramente resolvida senão em momentos muito especiais da história” (BIGNOTTO, 2010, p. 109).

⁹⁵ No capítulo XII das *Considerações sobre o governo da Polônia* Rousseau propõe que o sistema militar deva ser semelhante ao dos romanos com as tropas formadas pelos próprios cidadãos, ressaltando que se trata de formar soldados para defender a nação, e não para empreender conquistas externas, conciliando, desse modo, o cultivo da arte militar ao patriotismo como requisito para garantir a liberdade do Estado (ROUSSEAU. *Œuvres Complètes*. Tome V; Ed. P. Dupont, Paris, 1823. pp.340-352).

⁹⁶ “Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?” (Pensadores, vol.1, p.209).

Se considerarmos essa tensão a partir da oposição fundamental entre *homem natural* e *homem civil*, que encontramos em Rousseau, ela aparecerá, como nos mostra Natalia Maruyama, sob a forma de uma “divergência entre as inclinações naturais e os deveres”⁹⁷.

A força e vigor da alma, de onde emanam todas as virtudes, é produto de um exercício contínuo do privilégio ao bem comum frente aos desejos particulares. Se no estado de natureza os primeiros princípios (que o genebrino identifica como o amor de si e a piedade) garantiam o bem agir dos indivíduos, o estado social exige um aparato constitucional capaz de fomentar o desenvolvimento da virtude para que isso ocorra.

A virtude não será propriamente o amor à pátria mas, como nos mostra o *Discours sur l'économie politique*⁹⁸, é o amor à pátria o meio mais eficaz para tornar o cidadão virtuoso, uma vez que o homem virtuoso é aquele que em tudo conforma sua vontade particular à vontade geral.

Entre o individualismo e o patriotismo a virtude pode assumir expressões ambíguas, no entanto, encontra na consciência o norte de seus atos. Se, como em seus predecessores, o caminho que leva Rousseau a conceitos como a virtude é o retorno aos antigos, a forma como o genebrino relaciona tais conceitos – como igualdade e liberdade - e agrega a estes novas concepções é o que configura seu particular ideário republicano⁹⁹.

⁹⁷ “Essa diferença entre o ‘homem selvagem’ e o ‘homem policiado’ é análoga àquela que aparece no Emílio por meio dos pares de termos ‘unidade numérica’ e ‘unidade fracionária’; ‘existência absoluta’ e ‘existência relativa’, para caracterizar, respectivamente, o homem natural e o homem civil. De um lado, temos o homem natural, ‘unidade numérica’ e ‘absoluto total’, ‘que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante’ e, de outro, o homem civil, ‘unidade fracionária’, cujo ‘eu’ só pode ser entendido como parte da ‘unidade comum’ e cujo valor reside em sua relação com o corpo social” (MARUYAMA, 2001, p. 25).

⁹⁸ *Discurso Sobre Economia Política* de 1755.

⁹⁹ “Em Rousseau, o apelo ao mundo antigo combina-se com a demanda de uma compatibilidade entre as práticas de ações do mundo público e os ditames da consciência. O

3 DA ORIGEM ANTIGA DA REPÚBLICA AO REPUBLICANISMO DA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Para melhor compreender essa resignificação é preciso voltar nosso olhar para o sentido original da palavra república, o sentido que possivelmente Rousseau tenha encontrado na literatura. Seus escritos autobiográficos comprovam que foi o amor à literatura greco-romana que, já na infância, formaram seu "espírito livre e republicano"¹⁰⁰. E é propriamente nessa origem, onde se confundem o mundo helênico com o mundo romano, que encontramos a fonte etimológica da palavra república.

Ao pensarmos os debates clássicos sobre república, do latim *res publica*, somos remetidos à experiência romana¹⁰¹. No entanto, Sergio

cidadão ativo encontra na arena pública o terreno para exercer sua virtude, inclusive na forma radical da cidadania militar, mas mantém a consciência como o lugar no qual a conformidade de seu eu com suas ações e o sentido das virtudes podem ser descobertos" (BIGNOTTO, 2010, p. 108).

¹⁰⁰ "Adquiri um gosto raro e talvez único, nessa idade [7 a 11 anos]. Sobretudo Plutarco tornou-se a minha leitura favorita. O prazer que eu tinha em o ler sem cessar curou-me um pouco dos romances; e depressa eu preferia Agísilaus, Brutos e Aristídes, a Orondate, Artamênio e Juba. Dessas interessantes leituras, das conversas que elas produziam entre mim e meu pai, formou-se esse meu espírito livre e republicano, esse caráter indomável e altivo que não suporta jugo nem servidão, que me atormentou durante toda a vida e nas situações menos próprias a lhe dar vazão. Entretido continuamente com Roma e Atenas, vivendo, por assim dizer, com os seus grandes homens, filho eu próprio de uma república e filho de um pai cuja mais forte paixão era o amor da pátria, inflamava-me ao exemplo dele; supunha-me grego ou romano; tornava-me a personagem cuja a vida lia; a história dos lances de coragem e intrepidez que me impressionavam punha-me os olhos brilhantes e a voz forte" (ROUSSEAU, Confissões, 2008, pp.32-33).

¹⁰¹ Ao parafrasear Pettit, Renato Moscateli escreve que: "a tradição republicana é proveniente da Roma antiga, onde estava ligada de modo particular à figura de Cícero. Ressuscitada mais tarde na Renascença, ela encontrou uma expressão bastante forte no

Cardoso indica uma precedência conceitual grega presente no léxico fundamental da política (do grego *politeia*). Somos remetidos, nesse caso, à experiência da *polis* grega. Assim também, o termo latino *res publica* - “na sua significação mais imediata, a coisa pública, de todo o povo, a esfera dos interesses comuns, do bem comum” (*Que república?* 2000, p.32) - é a tentativa de uma tradução do termo grego *politeia*. Termo que, na prática e no pensamento grego, era usado com “o sentido de ‘regime de governo’, de ‘constituição política’¹⁰², pensada como a forma de organização das magistraturas ou poderes que conformam e governam a vida da cidade” (Idem).

Assim, a palavra *politeia*, ainda restrita ao uso grego do termo, já evidenciava uma polissemia. Ao ser traduzida para a linguagem latina levou consigo, além do sentido de “bem comum” (que, como veremos, tanto exigiu da virtude dos cidadãos e heróis romanos), a preocupação, que já existia nos textos dos pensadores gregos (como nos de Aristóteles), de definir a *politeia* como a forma de administração pública por excelência. Tomar essa constituição política como sendo própria ao regime republicano contribuiu para que, em certos momentos, a república também fosse vista como uma forma de governo específica, ou seja, um governo misto:

“Na medida em que o regime misto procura corrigir as distorções instauradas por cada um dos regimes reais, de modo que sendo mais incluyente não defere o poder a

pensamento constitucional de Maquiavel e contribuiu para que algumas repúblicas italianas concebesssem a si mesmas como as primeiras organizações políticas modernas da Europa” (2010, pp.151-152).

¹⁰² Norberto Bobbio em *A Teoria das Formas de Governo*, afirma que *politeia* aparece na obra de Aristóteles como correspondente da palavra *politia* “(termo que traduz ‘*politeia*’ sem traduzi-lo) significa ‘constituição’ – é um termo genérico, não-específico” (1997, p.57).

nenhuma das facções que compõem ou rasgam a pólis – riqueza, força, nascimento – nesta medida, ele contribui para um estado de coisas que lembra a época em que Cronos¹⁰³ governava os homens e pode, portanto, ser considerada como expressão da inteligência, como Politeia, o melhor regime” (MIRANDA FILHO, 1996, p16).

Com o historiador grego Políbio se estabeleceu a teoria das formas de governo que "fixou termos" na história da filosofia política. O governo misto, apresentado por Políbio¹⁰⁴ como regime capaz de melhor resistir à natural degeneração dos governos, aparece como solução em sua teoria dos ciclos (*anaciclo*). Nesta o historiador, assim como a tradição política que lhe precedeu afixara, classifica três formas puras de governo: monarquia, aristocracia e democracia¹⁰⁵. Estas formas puras são seguidas de suas degenerações: tirania, oligarquia e oclocracia¹⁰⁶. As formas de governo, segundo Políbio, se sucedem na história alternadamente entre formas puras e degeneradas que, partindo da monarquia, até a oclocracia, forjam um ciclo

¹⁰³ "N'As Leis [Platão] (...) nos conta que houve [um] tempo em que os homens viviam numa espécie de idade de ouro, felizes numa sociedade afluente e sem trabalho. Como eram então governados? Nossos governantes eram então não homens mas semideuses (daimons), seres de uma raça superior e mais divina. Cronos fez então para nós o que hoje fazemos com os rebanhos e animais domésticos, pois não fazemos bois dirigir bois ou cabras dirigir cabras, mas exercemos sobre eles a autoridade de nossa raça que lhes é superior. Graças assim à filantropia divina, reinava entre os homens a paz, a sólida justiça e éramos sobretudo preservados das guerras civis" (MIRANDA FILHO, Idem).

¹⁰⁴ Ainda que Políbio não use a expressão "constituição mista" é a este ideal da constituição dos Antigos que ele se refere, sendo o primeiro a descrever esse ideal grego aplicando-o em Roma.

¹⁰⁵ Essa tipologia em pouco altera aquilo que Platão e Aristóteles haviam utilizado. "A única observação que podemos fazer é de natureza terminológica: Políbio chama 'democracia' a terceira forma, que Aristóteles tinha denominado 'politia'; quer dizer emprega o termo 'democracia' com conotação positiva, ao contrário de Platão e Aristóteles" (BOBBIO, 1997, p.66).

¹⁰⁶ Do grego *oclos* (multidão, massa, plebe) ocupando o posto que seus antecessores reservaram à democracia, trata-se do governo popular em sua forma corrompida.

histórico o qual apenas o surgimento de uma nova forma de governo pode oferecer saída.

A sétima forma de governo apresentada por Políbio em suas *Histórias* é justamente o governo misto¹⁰⁷, forma que agrega características das três formas puras (monarquia, aristocracia e democracia), exemplificada historicamente pela constituição de Roma¹⁰⁸.

Aproximadamente cem anos depois, em *Da República* de Marcus Túlios Cícero (106 - 46 a.C.), encontramos o elogio à constituição romana e ao governo misto, acompanhado da teoria dos ciclos¹⁰⁹. Se Platão e Aristóteles estão no horizonte conceitual de Cícero, Políbio foi quem fixou os termos de grande parte da “configuração mais usual e instrumentalizada pelo pensamento político” acerca da república como um regime de governo misto (CARDOSO, 2000, p.45). Cícero - considerando a República uma reunião do povo por meio de uma lei que visa o bem comum (CÍCERO, *Da República*, I,

¹⁰⁷ “A composição das três formas de governo consiste no fato de que o rei está sujeito ao controle do povo, que participa adequadamente do governo; este, por sua vez, é controlado pelo senado. Como o rei representa o princípio monárquico, o povo o princípio democrático e o senado o aristocrático, o resultado dessa combinação é uma nova forma de governo, que não coincide com as três formas simples retas – porque é composta-, nem com as três formas corrompidas – porque é reta” (BOBBIO, 1997, p.70).

¹⁰⁸ “A razão porque Políbio enuncia a tese da excelência do governo misto é a seguinte: ele considera como exemplo admirável desse gênero de governo a constituição romana, na qual os ‘órgãos... que participavam do governo eram três’ (os cônsules, o senado e as eleições populares)” (Idem).

¹⁰⁹ “Desses três sistemas primitivos, creio que o melhor é, sem disputa, a monarquia; mas, ela mesma é sempre inferior à forma política que resultaria da combinação das três. Com efeito, prefiro, no Estado, um poder eminente e real, que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão. É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessário aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza. Os primeiros elementos, de que falei antes, alteram-se facilmente e caem no exagero do extremo oposto. Assim, ao rei sucede o tirano; aos aristocratas, a oligarquia facciosa; ao povo, a turba anárquica, substituindo-se desse modo umas perturbações a outras. Ao contrário, nessa combinação de um governo em que se amalgamam os outros três, não acontece facilmente semelhante coisa sem que os chefes do Estado se deixem arrastar pelo vício; porque não pode haver pretexto de revolução num Estado que, conforme cada um de seus direitos, não vê sob seus pés aberto o abismo” (CÍCERO, *Da República*, I, XLV, 2001).

XXV, 2001) - concordará com o historiador grego em eleger o governo misto como o regime republicano por excelência.¹¹⁰

Além de diferir a república da monarquia – para qual a república romana originalmente surgira como solução¹¹¹ - como da aristocracia e da democracia; Cícero também nos mostrou que, para definir a república, não basta lançar o olhar sobre o princípio do governo (consequentemente de um, de alguns ou do povo), é preciso observar a finalidade do governo (bem comum).

Cerca de três décadas depois de Cícero ter assim estabelecido em termos filosóficos o conceito de república, a instituição romana que servira de inspiração ao orador converteu-se em um império. No entanto, o modelo romano de república seria continuamente revisitado nas especulações teórico-políticas que separam o século XVIII de Rousseau e o republicanismo clássico dos antigos.

¹¹⁰ “Quase sempre o pior governo resulta de uma confusão da aristocracia, da tirania facciosa do poder real e do popular, que às vezes faz sair desses elementos um estado de espécie nova; é assim que os Estados realizam, no meio de reiteradas vicissitudes, suas maravilhosas transformações. O sábio tem a obrigação de estudar essas revoluções periódicas e de moderar com previsão e destreza o curso dos acontecimentos; é essa a missão de um grande cidadão inspirado pelos deuses. Por minha parte, creio que a melhor forma política é uma quarta constituição formada da mescla, e reunião das três primeiras” (CÍCERO, Da República, I, XXIX, 2001).

¹¹¹ Tendo em vista que a república romana foi a forma de organização do poder que sucedeu a expulsão do rei Tarquínio, o Soberbo, em 509 a.C.

3.1 ANTIGOS E MODERNOS

Durante o período que ficou conhecido como Idade Média a influência da religião cristã e o poder político e social da Igreja Católica estavam presentes em todos os âmbitos da vida na Europa desse período. A filosofia que antes era marcada pela tradição do pensamento greco-romano passa, desde a conversão do imperador romano Constantino I ao cristianismo (Séc. IV), a sofrer forte influência do pensamento judaico-cristão.

Não se pode reduzir um período tão vasto da história da humanidade e sua produção filosófica a uma forma restrita de pensamento. No entanto, como nos mostra Newton Bignotto, podemos ter um panorama geral da filosofia política desse período a partir do seguinte dado:

“Embora não possamos reduzir o período [da Idade Média] a apenas um autor e uma maneira de compreender os assuntos humanos, não podemos desconhecer que, para uma boa parte da filosofia medieval, a forma de vida superior era daqueles que se dedicavam à contemplação das verdades eternas e às obras de glorificação de Deus. Homens dedicados à ação e a tratar da organização das instituições das cidades eram importantes apenas na medida em que garantiam a ordem e a paz, para que aqueles que se dedicavam a contemplação pudessem viver de forma digna e sem perigo excessivo. A ação política era necessária, mas representava a escolha de uma forma de vida inferior e degradada em relação à vida religiosa” (BIGNOTTO,

Introdução aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de Nicolau Maquiavel, pp. XXIII-XXIV, 2007).

Se os debates políticos, apresentados anteriormente, presentes nas obras de Platão, Aristóteles, Políbio, Cícero e demais autores da Idade Antiga, como Tito Lívio, haviam sido relegados aos cuidados daqueles que se dedicavam a uma “forma de vida inferior”, seu valor e seu conteúdo serão resgatados pela Renascença italiana, movimento cultural que de certa forma inaugura o pensamento político da Idade Moderna.

“Desde o século XIII as discussões em torno da melhor organização institucional para as cidades dominaram o pensamento de juristas, filósofos e mesmo professores de retórica. As cidades italianas estavam em geral submetidas ao poder do Império, mas essa dependência não significava que não gozassem de relativa liberdade em face dos poderes muito enfraquecidos do imperador, beneficiando-se da disputa constante entre o Império e a Igreja Católica. Nesse quadro, era necessário encontrar uma saída para a ordenação institucional, que ao mesmo tempo refletisse o equilíbrio precário de forças que dominavam a Itália e respondesse ao desejo afirmado por muitas cidades de se governar independentemente. Muito cedo a referência a escritores da Antiguidade e a discussão sobre a origem das instituições políticas se beneficiaram do recurso a autores que até então haviam sido deixados de lado pelos pensadores medievais, como Tito Lívio, ou eram conhecidos vagamente, como Aristóteles e Platão” (Idem, pp. XXII-XXIII).

A partir das obras de autores como Petrarca (1304-1374) recorrer aos textos dos antigos para pensar os problemas políticos de seu tempo tornou-se uma prática entre os pensadores renascentistas. No entanto, esse resgate renascentista dos antigos não se deu imune das especificidades da época. Ao reler as obras dos antigos a maioria dos autores italianos colocou forte ênfase na ideia de *vivere civile*¹¹² para resgatar o valor da ação política.

Com isso, os debates sobre a construção de um espaço político onde esse *vivere civile* possa ser exercido abriu caminho para que se tome a liberdade política como um dos aspectos da república mais valorizados pelos modernos¹¹³.

Nicolau Maquiavel ao fazer esse retorno aos antigos - me refiro aqui aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, especificamente os primeiros dezoito livros desta obra, também conhecidos como *Pequeno tratado das Repúblicas* - insere-se nessa tradição republicana, agora renascentista, colocando forte ênfase sobre a ideia de liberdade política que via descrita na história da república romana.

Pela reiterada vinculação da república à liberdade política (chegando a usar tais termos como sinônimos), Maquiavel terá seus reflexos nos autores

¹¹² O termo *vivere civile* trata-se do modo de vida das antigas repúblicas defendido pelos renascentistas como Salutati que “já havia sentido que a verdadeira ruptura com pensamento escolástico se dava pela opção por uma ‘vida ativa’” (BIGNOTTO, 1991, p. 39).

¹¹³ “Desde Salutati, todas as discussões sobre a vida na ‘polis’, assim como sobre suas instituições, giraram em torno da questão da liberdade, de tal forma que acreditamos poder afirmar não somente que esse tema ocupou lugar central no universo ideológico florentino, mas que ele é a chave para compreender o humanismo cívico” (BIGNOTTO, 1991, p.45).

que darão sequência a essa tradição do pensamento¹¹⁴, assim como na obra de Rousseau¹¹⁵.

De sua origem romana até chegar à pena de Rousseau a palavra república, foi usada com conotações variadas:

(...) na Idade Média, fala-se em *Respublica Christiana* e, no século XVI continua a se usar república como sinônimo de constituição política e Estado. No século XVI, Jean Bodin, intitula de *Os Seis Livros da República* (1576), sua teorização e defesa da soberania, ou do absolutismo monárquico, e Thomas More de *De Optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, essa sua obra desconcertante, originalmente publicada em latim, em 1516. Isso, apesar de Maquiavel ter proposto pouco antes, como vimos¹¹⁶, uma classificação binária e, portanto, nova, das formas de governo, passando a aristocracia a ser uma das modalidades de república, sendo a outra a república democrática, tal como fará depois, em 1748, também Montesquieu em *Do Espírito das Leis* (FLORENZANO, Modesto. *República [na segunda metade do século XVIII – história] e Republicanismo [na segunda metade do século XX – historiografia]*, 2004, pg. 02).

¹¹⁴ Q. Skinner usa ainda o termo *vivere libero* para se referir a liberdade republicana presente na obra de Maquiavel e que, segundo o comentador, foi uma das fontes da “teoria neo-romana” presente em autores ingleses do século XVIII (pp.26-39, 1999).

¹¹⁵ “(...) no século XVIII o retorno ao passado grego-romano não significou necessariamente a migração para o republicanismo. No caso de Rousseau, no entanto, esse trajeto se deu na mesma direção de seus predecessores italianos, os quais ele não cessou de elogiar, sobretudo quando se referia a Maquiavel” (BIGNOTTO, 2010, p.88).

¹¹⁶ “Todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens, foram e são repúblicas ou principados’, lê-se no primeiro parágrafo do primeiro capítulo de O Príncipe, de Maquiavel, que é de 1513” (FLORENZANO, Modesto. *República [na segunda metade do século XVIII – história] e Republicanismo [na segunda metade do século XX – historiografia]*, 2004, p. 01)

O século dos iluministas de forma geral, apesar de ser tributário em grande medida à renascença italiana, trouxe, com todas as contribuições do século XVII¹¹⁷, um novo olhar sobre a república.

Um dos marcos da introdução das ideias republicanas no XVIII francês é Montesquieu. Usando o recurso do retorno aos antigos, em *Considerações sobre as causas da grandeza e decadência dos romanos*, Montesquieu faz da comparação da república romana com as nações modernas uma ferramenta para introduzir importantes temas para o debate político que o sucedeu como o valor atribuído à igualdade, à liberdade e ao direito de participar da vida pública, em outras palavras o valor dado à virtude cívica¹¹⁸.

Se, ao fazer esse retorno às instituições republicanas de Roma, Montesquieu identifica suas qualidades e se torna um dos principais responsáveis pelo fomento do debate em torno das repúblicas no XVIII francês; ele não deixa de identificar suas falhas:

A ele interessava descobrir, como bom iluminista, as causas da decadência de um dos povos mais poderosos que já existiram. Na sua lógica, ao juntar a potência de seus

¹¹⁷ Ainda no século que precedeu o iluminismo francês, nos diz Mário Miranda Filho, autores como James Harrington, John Milton e Algernon Sidney, conhecidos como “*classical republicans*”, combatiam o direito divino recorrendo à tradição republicana (Politeia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico, 1996). Porém, não nos parece terem exercido influência nos escritos de Rousseau; como as referências à Montesquieu, Maquiavel e à escola do direito natural, que encontramos no *Contrato Social* evidenciam.

¹¹⁸ No entanto, Montesquieu não pretendia recuperar uma “virtude miraculosa que fizesse parte do legado das repúblicas antigas”. Bignotto nos lembra ainda que: “O filósofo francês estava interessado em investigar a história, em desvendar seus segredos, e não em construir um mito ou inventar um mundo que fosse inacessível aos homens de sua época” (2010, p.31).

exércitos com os desejos sem freios de expansão, os romanos teriam gestado sua própria morte. É nessa mistura de força com vontade de expansão que se escondia a chave para o desaparecimento da república romana (BIGNOTTO, 2010, p.32).

Há interpretações que procuram fazer deste método de Montesquieu a antítese do de Rousseau. Nessas interpretações, enquanto o autor d' *O Espírito das Leis* "recorre aos registros históricos e tem como objeto as origens e as manifestações empíricas das diferentes formas de governo. O outro desprezando a história, busca na natureza a fonte do direito e apresenta uma concepção puramente jurídica da constituição política dos estados" (MOSCATELI, 2010, p.20). No entanto, Renato Moscateli indica pontos de contato entre o autor do *O Espírito das Leis* e o autor *Do Contrato Social*, uma vez que:

Rousseau cruzou as estradas dos domínios intelectuais do barão de Montesquieu em diversos momentos, percorrendo temas e questões que ele já havia indagado, quer se tratasse da influência das causas físicas e morais na formação dos diferentes caracteres humanos, das relações entre as leis dos Estado e suas condições concretas de existência, dos meios constitucionais e das instituições benéficas à liberdade civil, ou ainda, das conexões íntimas entre a corrupção dos costumes e a decadência política (2010, p.21).

O debate político do século XVIII francês, constituído por muitos dos autores que entraram para a história daquele país como fomentadores do movimento revolucionário, não nos permite deduzir que todos tenham reivindicado à república. Caso que se aplica a Montesquieu assim como a Voltaire. Pois, ao contrário dos autores renascentistas como Maquiavel:

“... as considerações de Voltaire sobre a liberdade mostram que ele estava longe de adotar a ideia da liberdade política como participação nos negócios públicos, cara aos humanistas italianos. Seu ponto de partida continua a ser a associação da liberdade com a vontade. Suas observações iniciais [no verbete igualdade do *Dicionário Filosófico*] o conduzem de volta ao tema da tolerância e da intolerância por meio de reflexões sobre a liberdade de pensamento” (BIGNOTTO, 2010, p.84).

Mesmo em *Ideias Republicanas por um Membro do Corpo*¹¹⁹ o filósofo da tolerância parte da questão do despotismo, mas concentra suas críticas ao poder dos religiosos dentro do Estado.

“A bem da verdade, nas questões mais diversas Voltaire faz intervir seu combate à religião. Ele pensava que grande parte dos males da sociedade estavam ligados a superstição, ao fanatismo religioso e ao poder que as

¹¹⁹ Texto escrito em 1762 por ocasião da publicação do Contrato Social, que é, segundo Rodrigo Brandão, “geralmente esquecido ou desconsiderado”, e no qual, pode-se “entrever uma imagem de um Voltaire republicano” (2009, p.709).

religiões detinham nos estados e sobre a consciência das pessoas” (BRANDÃO, 2009, p.697).

É preciso lembrar que para os iluministas, como Montesquieu, Voltaire e muitos dos autores da *L'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*, ainda que defensores de ideais republicanos como igualdade e liberdade, a república parecia algo difícil de ser realizada na modernidade¹²⁰.

Os exemplos de repúblicas de que dispunha o século XVIII se reduziam às pequenas repúblicas como a de Genebra. Fato que contribuía para a ideia de que as repúblicas só podem ser almeçadas em estados reduzidos¹²¹. Já a constituição inglesa, com sua monarquia parlamentar, despertava grande admiração desses pensadores, para os quais a exigência da virtude, presente na república dos antigos, parecia-lhes um problema insolúvel.

Ainda que Montesquieu tenha identificado a virtude como um sentimento de amor à república e a igualdade, para os modernos o valor do indivíduo se apresenta de forma bem diversa daquele dado ao indivíduo da república romana, exigir tal amor à pátria e tal comprometimento com o bem

¹²⁰ Além disso, “é preciso cautela na interpretação do sentido da referência à tradição republicana num momento em que ninguém, muito menos Voltaire, aposta na derrota pura e simples da monarquia por um partido republicano” (BIGNOTTO, 2010, p.67).

¹²¹ “... todo mundo naquela altura do século XVIII, estava convencido de que o tempo das repúblicas já passara, como demonstravam tanto o fracasso da experiência republicana inglesa do século XVII, quanto, desde o século anterior, a decadência e o definhamento das cidades-livres na Itália e na Alemanha (constituindo os cantões montanhosos da Suíça, e a Holanda dotada de um príncipe hereditário, casos muito particulares, ou excêntricos, para serem levados em conta). O século XVIII era um tempo de prosperidade econômica e de grandes Estados e as repúblicas, como demonstravam a Antiguidade clássica e a Idade Média tardia, tinham que ser pobres e pequenas; pobres, porque a riqueza e o luxo corrompiam a virtude cívica, e pequenas, porque essa era a única maneira de permitir e garantir que todos os cidadãos, concebidos como proprietários e guerreiros, participassem da vida política”(FLORENZANO, Modesto. *República [na segunda metade do século XVIII – história] e Republicanismo [na segunda metade do século XX – historiografia]*, 2004, p. 08).

comum parecia-lhe uma quimera.

Preocupação que, mais tarde, no século XIX, se verá presente na teoria das duas concepções distintas de liberdade apresentada por Benjamim Constant, crítico da revolução francesa¹²². Tal teoria, reavivada no século XX por Isaiah Berlin¹²³, apresenta Rousseau como um defensor do resgate da liberdade dos antigos mesmo em tempos modernos, para estes críticos, essa foi a causa de muitas confusões e distúrbios do período revolucionário. Ainda que Constant assevere suas críticas ao uso das ideias rousseauianas feitas por Mably, Rousseau é apresentado, como fará explicitamente Berlin, como um dos inimigos da verdadeira liberdade¹²⁴.

As fontes antigas, que pudemos entrever a presença no conceito rousseauiano de república, serviram a Constant como argumentos para uma leitura que faz do pensador genebrino um defensor de uma constituição política própria das antigas república romana e polis grega.

"Sistema que", escreve Constant, "conforme as máximas da liberdade antiga, quer que os cidadãos sejam completamente dominados para que a nação seja soberana, e que o indivíduo seja escravo para que o povo seja livre". Para o crítico esse sistema político, que crê que tudo deve ceder frente à vontade coletiva, propõe compensar as "restrições aos direitos individuais" pela "participação no poder social" (CONSTANT, 1985, pp.17-18).

O anacronismo indicado por Constant está no fato de que:

¹²² *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. In Filosofia Política (pp.9-25). Trad. Laura Silveira. Ed. L&PM, Porto Alegre, 1985

¹²³ *Dois conceitos de liberdade*. In Quatro ensaios sobre a liberdade (pp.134-175). Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

¹²⁴ *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Org. Henry Hardy (pp. 49-74). Ed. Gradiva, Lisboa, 2005.

A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Conseqüentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política.

Conclui-se daí que nenhuma das inúmeras instituições, tão aplaudidas, que nas repúblicas antigas, impediam a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos (CONSTANT, 1985, p.18).

Para Isaiah Berlin, em sua atualização de tal teoria, a liberdade dos modernos se apresenta como liberdade negativa: aquela identificada nas obras dos chamados pensadores liberais (Locke, Smith, Mill). Podemos entendê-la, em suma, como não interferência, onde se é: "... livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros" (BERLIN, *Dois conceitos de liberdade*. 1981, p.136).

Trata-se de uma concepção de liberdade notadamente moderna, na medida em que: "Condorcet já tinha observado que o conceito de direitos individuais não existia nas concepções legais dos romanos e dos gregos; o mesmo parece ocorrer com os judeus, os chineses e todas as outras civilizações antigas que tem vindo à luz desde então" (Idem, p.141).

O segundo significado do conceito liberdade, chamado por Berlin de liberdade positiva, que era atribuído aos antigos, tem sua origem: "no desejo do indivíduo em ser seu próprio amo e senhor" (Ibidem, p. 142). Isso, nos mostra o autor, pode não passar de um conjunto de conceitos que não difere

muito da liberdade “negativa”. No entanto, nos adverte Berlin:

(...) os conceitos "positivo" e "negativo" de liberdade desenvolveram-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com o outro (Ibidem, p.141).

Esse choque a que se refere o autor se dá no século XIX, na disputa entre liberais, defensores da liberdade do tipo negativa (que privilegia o direito à propriedade e os direitos individuais), e republicanos, defensores da liberdade do tipo positiva (que privilegia a participação ativa dos cidadãos na esfera pública).

No entanto, cremos que a liberdade republicana de Rousseau não consiste apenas naquilo que Constant caracterizou como liberdade dos antigos (ou liberdade positiva, como quer Berlin): na medida em que não se limita ao exercício coletivo da soberania, tendo a lei como salvaguarda do poder arbitrário, e a garantia dos direitos individuais (liberdade dos modernos para Constant, e negativa para Berlin).

É propriamente como uma terceira via entre antigos e modernos que compreendemos a defesa das instituições republicanas de Rousseau. A prova histórica da existência da virtude, para Rousseau, estava nas antigas repúblicas, era a liberdade positiva dos romanos e espartanos que era capaz de fomentar a virtude. Porém, ao colocar a fundação da república na perspectiva do pacto social, Rousseau resguarda os direitos individuais da

liberdade negativa, na medida em que o tanto "... quanto pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade", pois cabe à vontade geral estabelecer o limite entre o público e o privado¹²⁵.

3.2 O REPUBLICANISMO COMO CONCEITO POLÍTICO

O tema da república que se articula com os conceitos de virtude civil, liberdade política e bem comum é identificada na corrente do pensamento político que a historiografia atual denomina: republicanismo.

O republicanismo¹²⁶, como conceito político, pode ser considerado de formação recente, uma vez que, como mostra Luca Alici¹²⁷, seu uso conquistou espaço no debate político a partir dos anos setenta do último século com os trabalhos de J.G.A. Pocock, o qual propôs uma continuidade teórica após o humanismo florentino (de Maquiavel). Segundo Pocock, essa continuidade pode ser identificada em autores anglófonos e revolucionários norte americanos (em especial Harrington).

¹²⁵ ROUSSEAU, Do Contrato Social, Livro II, Cap. IV, Os Pensadores, Vol. 1, 1999, pp.95-96.

¹²⁶ "O que caracteriza basicamente esse republicanismo é a convicção de que a liberdade individual não pode ser dissociada da liberdade do Estado, de modo que a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos se torna uma exigência, assim como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política" (ADVERSE, Trans/Form/Ação, 2007, p.34).

¹²⁷ Rousseau e il reppublicanesimo, Boletino Telematico di Filosofia Politica, Pisa, 2003.

Para J.G.A. Pocock¹²⁸ é o resgate da ideia aristotélica do *zoon politikon* que anima tal tradição republicana: o cidadão de Maquiavel e dos republicanos norte americanos não é outro senão aquele de Aristóteles; a vida política, assim, pensada como a plena realização do indivíduo, nos encaminha a uma noção compartilhada do bem comum.

Esse resgate da ciência política de Aristóteles que, para Pocock, caracteriza o humanismo cívico florentino, demonstrou-se, segundo o autor, mais flexível e adequada graças aos fenômenos sociais dos séculos XVII e XVIII. Tal perspectiva, identificando o homem honesto e probo na figura do cidadão, transporta a virtude para a esfera pública, que se desenvolve na dupla dependência entre a virtude do indivíduo e a virtude de seus concidadãos. Os cidadãos associados para realização de uma *politéia* – no caso romano: uma *res publica* - acabam se identificando com a própria virtude.

Quentin Skinner¹²⁹ oferece uma leitura diversa: desvinculando o republicanismo da matriz aristotélica o autor põe o foco no legado do republicanismo da tradição romana. Identificando uma teoria republicana bem definida que já vem sendo anunciada desde a Itália do século XIII, a qual se inspira no pensamento romano – Cícero, Lívio, Sallustio – e se propaga pelo Ocidente antes da filosofia prática aristotélica. Nesta teoria a liberdade individual é compartilhada com a virtude civil, sem apresentar o homem como um *zoon politikon*, mas como um ser exposto à ‘corrupção’, um ser que tende a descuidar dos deveres para com a coletividade.

¹²⁸ El Momento Maquiavélico: El Pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Trad. Esp. Marta Vazquez-Pimentel e Eloy García; Ed.TECNOS, Madri, 2008.

¹²⁹ As fundações do pensamento político moderno. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

Para Luca Alici, podemos identificar a interpretação do republicanismo de Pocock como *republicanismo clássico* e a de Skinner como *republicanismo cívico*. Disputa que se dá sobre a possibilidade de uma concessão compartilhada de bem comum e de uma ideia da comunidade política como lugar de realização do homem, que Pocock aceita, ao passo que Skinner rejeita.

Se para Pocock o que marca o republicanismo é a concepção da liberdade como puro exercício de participação dos cidadãos nos assuntos públicos, para Skinner os escritores republicanos não são pensadores como os aristotélicos, ou seja, esses não sustentam mais que somos seres morais dotados de certo fim determinado. Assim, não somos livres no sentido mais preciso do termo apenas quando esse fim se realiza. Para o historiador de Cambridge, nos ensaios dos anos oitenta¹³⁰, a divergência entre republicanos e liberais não versa sobre o significado da liberdade, mas essencialmente sobre os meios necessários para conservar e garantir a liberdade mesma¹³¹.

Esse debate recebe nova visada com as contribuições do filósofo irlandês Phillip Pettit¹³², o qual sustenta que a liberdade republicana constitui uma terceira família dentro das concepções de liberdade: se a liberdade negativa se configura como ausência de interferência, a liberdade dos republicanos se apresenta mais como ausência de domínio por parte dos outros.

¹³⁰ *Liberdade antes do liberalismo*. Ed. UNESP, São Paulo, 1999.

¹³¹ Há, no entanto, uma mudança notável na perspectiva de Skinner após a intervenção de Pettit, como nos mostra Luca Alici (2003). Para uma comparação sintética entre as interpretações desses autores ver Ricardo Silva, *Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit*. In Revista Lua Nova, pp.151-194, São Paulo, 2008.

¹³² *Republicanism: una teoría sobre la libertad y El gobierno*. Trad. Esp. Toni Domènech; Ed. Paidós Iberica Ediciones, Barcelona, 1999.

Para Pettit pode-se dar dominação sem a interferência porque, para tanto, é necessário simplesmente que qualquer um tenha a capacidade de interferir arbitrariamente nos seus negócios; não é necessário que alguém interfira efetivamente¹³³. Pode haver, também, a interferência sem dominação na medida em que interferência não comporta a necessidade do exercício da capacidade de interferir de maneira arbitrária, apenas o exercício de uma faculdade pouco limitada¹³⁴. Pettit fala da concepção republicana da liberdade como uma terceira via entre a ideia de liberdade negativa, como conceito que reclama a oportunidade, e a ideia positiva de liberdade, como conceito que encaminha ao exercício.

As rotas traçadas pelos teóricos *neo-republicanos*¹³⁵ divergem, como vemos, daquelas traçadas pelos teóricos liberais, no entanto, defrontados com a teoria política *comunitarista*¹³⁶ os republicanos *neo-romanos* unem-se aos liberais na crítica aos *comunitaristas* e republicanos *neo-atenienses*.

Ainda que esses debates toquem os princípios republicanos de Jean-Jaques Rousseau, Philip Pettit associa o genebrino a um *desvio populista* dessa tradição de pensamento. Esse descrédito dado ao aspecto republicano

¹³³ "Assim, por exemplo, um escravo cujo senhor costume abster-se de empregar seu poder é capaz de viver quase sem interferências da parte dele, muito embora continue, a todo o momento, sujeito a vontade arbitrária de seu dono" (*Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século das luzes*. EDPUCRS, Porto Alegre, 2010. p.152).

¹³⁴ "(...) certas interferências que não resultam em dominação, que respeitam os interesses e as opiniões das pessoas afetadas, ou então que são postas a serviço dos interesses delas. Neste sentido, a lei pode ser um tipo de interferência que não lesa a liberdade, contribuindo, na verdade, para sua efetivação" (Idem).

¹³⁵ Uma pelo republicanismo denominado clássico (também chamado de *neo-ateniense*) de Pocok, que radicaliza o aspecto da liberdade positiva; outra do republicanismo cívico (também chamado *neo-romano*) de Skinner e Pettit, que acentua o princípio de liberdade como não-domação.

¹³⁶ Teoria ligada a autores que: "recorreriam ao apelo, em maior ou menor grau, a uma idéia de liberdade que deita suas raízes no modelo da pólis grega. O *zoon politikon* aristotélico se torna livre na medida em que realiza sua essência comunitária" (SILVA, 2008, p.164)

de Rousseau pelo teórico irlandês deve-se a uma leitura equivocada de Pettit que confunde *vontade geral* com *vontade da maioria*¹³⁷.

Se, para Pettit, o populismo se expressa pelo princípio de que sendo respeitada a regra da maioria o sucesso da comunidade política estará garantido; por essa mesma definição, podemos dizer que Rousseau não se enquadra ao desvio populista, visto que "jamais aderiu a esse princípio".

Com isso podemos, diferente do que creia Pettit, afirmar Rousseau como um dos legítimos defensores da liberdade republicana que o filósofo irlandês apresentara como uma terceira via entre liberdade negativa e positiva.

Pettit coloca mais uma objeção a aproximação que aqui fazemos entre Rousseau e o republicanismo em uma entrevista concedida a revista *Éthique et Économique*¹³⁸, afirmando que o pensador genebrino encontra-se em um intersecção entre a tradição *romana* – que coloca ênfase na liberdade como não-dominação - e a tradição medieval - que apresenta a comunidade política como uma "*corporatio*" (entidade que pode atuar como uma única pessoa, mesmo contendo em si pontos de vistas e finalidades, bem como direitos e obrigações, distintas). Com isso o filósofo irlandês quer mostrar que Rousseau deriva sua imagem da soberania popular de uma tradição independente dos princípios republicanos, o que, para Pettit, pode levar a uma tirania da maioria, que, como nos mostra Renato Moscateli, não passa de uma confusão feita pelo irlandês entre vontade geral e vontade da maioria.

¹³⁷ Como nos mostra Renato Moscateli em *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*, 2010, pp.156-157.

¹³⁸ Disponível em <http://ethique-economique.net/Volume-3-Numero-2.html>

Quanto a referência a tradição medieval, que Pettit identifica na obra de Rousseau, vemos que ela se baseia em uma interpretação dos escritos do pensador genebrino que valoriza o entendimento da sociedade civil como um corpo político - expressão que foi usada nas teorias medievais e também pelos contratualistas modernos (tal como Hobbes). No entanto, a referência de nosso autor a tradição medieval da “*corporatio*”, a nosso ver, não o afasta propriamente da tradição republicana, antes expõe uma das contribuições feitas por Rousseau a essa tradição do pensamento político.

Simplesmente filiar Rousseau ao republicanismo não basta para entendermos a totalidade dos princípios políticos do genebrino, no entanto, alinhar nosso autor a essa corrente política, que se define pelo princípio da liberdade como não-dominação e se orienta pelo paradigma das virtudes cívicas, nos permitem traçar um roteiro de investigação para compreendermos essa resignificação que nosso autor exerce no léxico republicano¹³⁹. O conjunto das ideias republicanas de Rousseau se articula a partir do conceito de liberdade que: "fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força das leis é o bem máximo de que podem desfrutar os indivíduos em uma sociedade bem ordenada"¹⁴⁰.

Lemos no artigo *Économie politique* de 1755 que é somente à *Lei* que os homens devem a justiça e a liberdade, esse "órgão salutar da vontade geral" capaz de "reestabelecer no direito a igualdade natural entre os

¹³⁹ Esse léxico republicano ao qual nos referimos corresponde as: “questões como as da virtude, do patriotismo, da liberdade e da soberania popular [que, como nos mostra Newton Bignotto] encontraram lugar e puderam ser discutidas [no XVIII francês]. O vocabulário da vida pública foi sendo paulatinamente enriquecido, sem que aqueles que recorriam a ele compartilhassem necessariamente da crença de que a forma republicana de governo fosse a solução para os problemas cada vez mais evidentes das grandes monarquias europeias” (BIGNOTTO, 2010, p.26).

¹⁴⁰ VIROLI, Maurizio. Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society", In Renato Moscateli, Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século das luzes, 2010, p.157.

homens"¹⁴¹. A força da lei, no entanto, só ganha, efetivamente, vigor com o exercício da virtude daqueles que se comprometem ao contrato social.

E, ainda na *Économie politique*, Rousseau nos mostra que para termos homens virtuosos devemos começar por despertar o amor à pátria nos cidadãos¹⁴². Ser virtuoso, por sua vez, significa condicionar a vontade particular às diretrizes da vontade geral. O que, em absoluto, pode ser confundido com se submeter à uma vontade arbitrária e particular, pois isso anularia a condição de igualdade necessária para a garantia da liberdade.

A defesa do ideal republicano de Rousseau se articula, assim, tornando imbricadas a virtude, a igualdade e a liberdade. Conceitos que orientarão nosso trabalho sobre três dos textos mais célebres de Rousseau: *Primeiro Discurso*, *Segundo Discurso* e *Do Contrato Social*. Recorreremos a outros textos de Rousseau para, assim como indica Renato Moscateli¹⁴³, não nos deixar levar pela ideia fixa de uma unidade que ignore as “múltiplas facetas” presentes na obra do genebrino.

Cremos, no entanto, ser possível visualizar um conjunto de conceitos, que se desdobram destes três primeiros (virtude, igualdade e liberdade), o qual podemos definir como ideário republicano de Rousseau. Um ideário que,

¹⁴¹ "C'est à la Loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté; c'est cet organe salubre de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes; c'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maxims de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même" (ROUSSEAU, In C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Vol. 1, p.189, 1915).

¹⁴² "Voulons-nous que les peuples soient vertueux? commençons donc par leur faire aimer la patrie" (ROUSSEAU, In C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Vol. 1, p.193, 1915).

¹⁴³ " (...)fazer o cotejo entre os conceitos que foram apresentados pelo filósofo nos muitos textos publicados ao longo das décadas de sua atividade intelectual, à procura não apenas das continuidades que existem entre eles, mas também das modificações que possam ser encontradas em suas diferentes exposições" (MOSCATELI, *Por que o Emílio não é o cidadão republicano II*, disponível em:http://giprousseauifil.blogspot.com.br/2012/05/porque-emilio-nao-e-o-cidadao_09.html,2012).

além de indicar a unidade dos princípios que obedecem os diversos escritos de Rousseau, mostra uma reunião do âmbito moral e político enunciada pelo autor desde o *Primeiro Discurso*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esse cotejo das obras de Rousseau, pelo qual procuramos elucidar o uso dado pelo autor a termos comuns ao denominado "léxico republicano", especificamente república, virtude, igualdade e liberdade – termos que, como vimos, só podem ser melhor compreendidos em sua relação com alguns dos principais conceitos utilizados pelo genebrino como: pacto social, lei, soberania e vontade geral – podemos elaborar, à guisa de conclusão, algumas assertivas sobre o caráter republicano presente na obra de nosso autor.

A primeira e mais forte impressão que mantemos após nosso trajeto é a de que o republicanismo, presente nos textos de Rousseau consultados em nossa pesquisa, se constitui uma doutrina filosófica que procura coadunar o âmbito moral e político em um ideário capaz de servir de referência para a instituição de um corpo político legítimo.

Se, ao nos debruçarmos em textos como *Do Contrato Social* – que de certo modo contém os elementos dessas diretrizes republicanas – não esgotamos a série de dificuldades que se impõem ao leitor que procura encontrar uma continuidade, e mesmo uma unidade de pensamento, entre as várias exigências do estado ideal rousseauniano; construímos um quadro geral desse ideário que nos permite melhor considerar esse republicanismo e as leituras que se fazem dele.

Por exemplo, a análise do republicanismo presente na obra de Jean-Jacques Rousseau feita por Luca Alici, que nos mostra a presença das leituras de Aristóteles e Maquiavel no pensamento político de nosso autor o que faz emergir "*uma interpretação de chave não individualista do*

republicanismo, que circunda a ideia rousseauniana de comunidade e identidade e que não se deve prestar, por sua morfologia interna, a acusação de organicismo, ao passo que resulta em algo próximo do conceito de comunitarismo" (*Rousseau e il reppublicanesimo*, 2003, nossa tradução).

De nossa parte, cremos que o republicanismo presente na obra de Rousseau, para além de uma defesa da liberdade como uma terceira via entre o que ficou conhecido como aspecto positivo e negativo desse conceito, nos oferece uma interpretação do republicanismo como uma terceira via entre as concepções comunitaristas e individualistas.

Se a corrente comunitarista¹⁴⁴ se aproxima de Rousseau por ver a plena realização do homem no seio da comunidade, se afasta dele ao tomar essa realização como um fim natural para o qual todos os homens tendem. Uma vez que é necessária uma desnaturação do homem (principal tarefa do legislador¹⁴⁵) para torná-lo apto a vida social.

No início de nosso trabalho vimos com Derathé que é a tensão entre os comentadores - que fazem de Rousseau, ora um defensor de um individualismo sem limites, ora um fervoroso profeta do estado total - o que alimenta as polêmicas acerca de nosso autor. Segundo nossa leitura é justamente por não se encontrar em nenhum desses extremos que o genebrino oferece, ainda hoje, suplementos para debates acerca de seu posicionamento político.

¹⁴⁴ Essa corrente de pensamento surgida no final do século XX como alternativa ao liberalismo individualista por certo carece de uma análise mais detida de sua configuração e seus valedores, no entanto, fazemos essa breve referência não para esgotar ou mesmo evidenciar esse tema, apenas para exemplificar a aplicação de nosso diagnóstico às leituras feitas da obra de Jean-Jacques Rousseau.

¹⁴⁵ Personagem necessária no momento de fundação da república com função definida e temporária, a qual não tratamos aqui por entender que se desdobraria em pesquisa diversa do recorte que delimitamos para nosso trabalho.

Classificações do conceito de liberdade a partir da qual se alinha Rousseau a outros autores que podem ser definidos como defensores de uma liberdade positiva (antiga), mostram-se muito mais propensas a obscurecer que esclarecer o real sentido da teoria política rousseauniana e é no estudo das particularidades da obra do pensador genebrino frente a correntes do pensamento político, como o republicanismo, que passamos a entender o valor dos textos de nosso autor e suas principais contribuições à história do pensamento.

Ao explorar o republicanismo rousseauniano constatamos a preocupação sempre presente do autor em coadunar o âmbito moral ao âmbito político de modo que, ainda que se possa identificar momentos em que o genebrino trata de uma virtude civil e outros de uma virtude moral, é preciso estar atento para o fato que o surgimento da moralidade é concomitante ao surgimento da política na história da degeneração humana: uma e outra estão imbricadas assim como o valor da lei precisa estar refletido na probidade dos cidadãos.

Ao final de nosso trajeto teórico acerca deste republicanismo não se pode dizer que encerramos as interpretações possíveis sobre esse aspecto da obra de Jean-Jacques Rousseau. Aquilo que avançamos nos estudos rousseaunianos só mostram o quão vasta é a possibilidade de leituras da obra do pensador genebrino. Se com essa dissertação iluminamos questões importantes na compreensão da teoria política, sem dúvidas deixamos outras ainda na penumbra.

Após essa visão geral da teoria republicana e dos princípios políticos de Rousseau caberia ainda um questionamento sobre a aplicação destas diretrizes tomando como base os textos práticos de nosso autor como *Considerações sobre o governo da Polônia* e o *Projeto de constituição para a Córsega* além de passagens em demais textos onde o autor se detém as

questões mais ligadas ao 'ser' que ao 'dever ser' da instituição republicana. O que esperamos cumprir com a continuidade desta pesquisa que se iniciou com a presente dissertação de mestrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

BODIN, Jean, **Les six livres de la République**. 2a. reimpressão da edição de Paris 1583. Aalen : Scientia Verlag, 1977.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Ed. Ridendo Castigat Mores, 2001. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/darepublica.html>.

DIDEROT, Dennis. **Maquiavelismo**, *In* La historia de la filosofia em la Enciclopedia. Vol. 2, Ed. Horgori, Barcelona, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____ **O Príncipe**. Trad. Lívio Xavier. Ed. Escala, São Paulo 2009.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. 2ª Edição. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Completes**. Tome V; Ed. P. Dupont, Paris, 1823.

_____ **Júlia ou a Nova Heloísa**. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Ed. Unicamp, Campinas. São Paulo, 1994.

_____ **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. Trad. Lourdes Santos Machado; *In* Coleção Os Pensadores: Rousseau - Vol. 1 (pp. 45-243). Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1999.

_____ **Discurso Sobre as Ciências e as Artes**. Trad. Lourdes Santos Machado; *In* Coleção Os Pensadores: Rousseau - Vol. 2 (pp. 167-216). Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1999.

_____ **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado; *In* Coleção Os Pensadores: Rousseau - Vol. 2 (pp. 05-150). Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1999.

_____ **Carta a Christophe de Beaumont.** Trad. José Oscar de Almeida Marques; Clássicos da filosofia: Caderno de tradução n.8. IFCH/UNICAMP. Campinas, 2004.

_____ **Cartas Escritas da Montanha.** Trad. Maria Costança Peres Pissarra. Ed. EDUC: UNESP. São Paulo, 2006.

_____ **Emílio ou Da educação.** Trad. Roberto Leal Ferreira. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADVERSE, Helton. **Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade.** Trans/Form/Ação, São Paulo, 30 (2): 33-52, 2007. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732007000200004&script=sci_ar_text (Acesso: 17/09/2009).

ALICI, Luca. **Rousseau e Il Republicanesimo.** Boletino Telematico di Filosofia Politica, 2003. <http://bfp.sp.unipi.it/art/alici.html> (Acesso: 17/09/2009).

ARENDT, Hannah. **A condição Humana.** 10ªed. Ed. Forense universitária, Rio de Janeiro, 2009.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade.** In *Quatro ensaios sobre a liberdade* (pp.134-175) Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

_____ **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade.** Org. Henry Hardy (pp. 49-74). Ed. Gradiva, Lisboa, 2005.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano.** Ed. Loyola, SP, 1991.

_____ **Uma sociedade sem virtudes?** In *O esquecimento da política.* Org. Adauto Novaes (pp. 83-106). Ed. Agir, Rio de Janeiro, 2007.

_____ **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII.** Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2010.

BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 lições sobre Maquiavel**. Ed. Vozes, Petrópolis, 2010.

BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo**. Tradução de Sérgio Bath; Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

BRANDÃO, Rodrigo. **Rousseau Contra o Seu Tempo**. In *Antologia de Textos Filosóficos*. Organização de Jairo Marçal; (pp. 565-576). SEED, Curitiba, 2009.

_____. **Voltaire: Filosofia, Literatura e História**. In *Antologia de Textos Filosóficos*. Organização de Jairo Marçal; (pp. 692-715). SEED, Curitiba, 2009.

CARDOSO, Sérgio. **Que república?** In *Pensar a República*. Org. Newton Bigotto (pp. 27-48). Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2002.

CASSIRER, Ernest. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. Ed. UNESP, São Paulo, 1999.

CONSTANT, Benjamim. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Trad. Laura Silveira, In *Filosofia Política*. Org. João Quartim de Moraes; (pp.9-25). Ed. L&PM, Porto Alegre, 1985.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. Ed. Barcarolla, São Paulo, 2009.

ESPÍNDOLA, Arlei de. **Ensaio de leitura de escritos filosóficos clássicos em torno da reflexão ética e política**. Ed. Nova Harmonia, São Leopoldo, 2008.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade**. Ed. Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2010.

FLORENZANO, Modesto. **República** (na segunda metade do século XVIII – história) e **Republicanism** (na segunda metade do século XX – historiografia), 2004.

FORTES, L.R.S **Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau**. Ed. Discurso Editorial, São Paulo, 1997.

_____ **Rousseau: da teoria á prática.** Ed. Discurso Editorial, São Paulo, 1976.

GOLDSCHMIDT, Victor **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau.** Ed. J. Vrin, Paris, 1983.

MARQUES, José Oscar de Almeida. **A questão da liberdade na filosofia de Jean-Jacques Rousseau.** Texto apresentado no II Seminário Farias Brito, realizado pelo Centro de Filosofia Brasileira e o programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCS-UFRJ de 23 a 24 de setembro de 2008. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Liberdade.pdf>

MIRANDA FILHO, Mário. **Politeia e Virtude: as origens do pensamento republicano clássico.** Texto de referência da conferência realizada no IEA no dia 24 de junho de 1996. Disponível em: www.iea.usp.br/artigos.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes.** Ed. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2010.

_____ **A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau.** In Revista Princípios, v.15, n. 24, p.59-79 jul./dez, 2008. Disponível em: www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/principios/article/view/425

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Le Legislatteur et l'écrivain Politique chez Rousseau.** In: 20th World Congress of Philosophy. *Proceedings*. Boston, 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliNasc.htm> (acesso em 05/09/10)

PETTIT, Philip. **Republicanism: una teoría sobre la libertad y El gobierno.** Trad. Esp. Toni Domènech; Ed. Paidós Iberica Ediciones, Barcelona, 1999.

POCOCK, J. G. A., **El Momento Maquiavélico:** El Pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Trad. Esp. Marta Vazquez-Pimentel e Eloy García; Ed.TECNOS, Madri, 2008.

RADICA, Gabrielle **L'histoire de la raison: Anthropologie, morale e politique** Ed. Champion, 2008.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. ***O discurso da virtude e a crítica da corrupção moral causada pelas artes***. In: SILVA, Genildo Ferreira da (Org.). Rousseau e o Iluminismo. pp. 135-154, Ed.Arcádia, Salvador, 2009.

SIMPSON, Matthew. ***Rousseau's Theory of freedom***. Ed.Continuum, Nova York, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

_____. **Liberdade antes do liberalismo**. Ed. UNESP, São Paulo, 1999.

STAROBINSKI, Jean. **Le remede dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières**. Ed. Gallimard, Paris, 1989.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - Mestrado
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 14 de outubro de 2013

Prof. Doutor Rodrigo Dias

Assinatura: 