

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UNIR)
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS (NCH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)**



NIVALDO JÚNIOR DE MATOS RANGEL

O CONCEITO DE AUTONOMIA NA OBRA *CONTRATO SOCIAL* DE ROUSSEAU

Porto Velho, RO

2022

NIVALDO JÚNIOR DE MATOS RANGEL

O CONCEITO DE AUTONOMIA NA OBRA *CONTRATO SOCIAL* DE ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen

Porto Velho, RO

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia
Gerada mediante informações fornecidas pelo autor

R196c Rangel, Nivaldo Júnior Matos

O conceito de autonomia na obra Contrato Social de Rousseau / Nivaldo Júnior Matos
Rangel. – Porto Velho, RO, 2022.

105 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Fundação Universidade Federal de Rondônia

1. Autonomia. 2. Controle social 3. Rousseau I. Konzen, Paulo Roberto II. Título.

CDU 101

Bibliotecário Marcelo Garcia Cardoso CRB 11/1080

NIVALDO JÚNIOR DE MATOS RANGEL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

O CONCEITO DE AUTONOMIA NA OBRA *CONTRATO SOCIAL* DE ROUSSEAU

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen (UNIR - Orientador)

Prof. Dr. Renato Moscateli (UFG - Examinador Externo)

Prof. Dr. Márcio Secco (UNIR - Examinador Interno)

Prof. Dr. Clarides Henrich de Barba (UNIR - Examinador Interno)

Porto Velho, RO, 29.04.2022, 15h

Resultado: Aprovado

Dedico este trabalho à minha querida mãe, Antônia Eunice, que foi estrutura motivação para realização deste tão amado sonho; à minha esposa, Ariane Gato, e ao meu filho Emanuel Francisco, por ser a minha base, meu aconchego, razão do meu esforço; aos meus companheiros nesta fase importante da minha vida acadêmica; ao meu orientador, sem o qual seria impossível realizar este trabalho; aos meus alunos, que sejam cada dia mais ilustrados pelas luzes da sabedoria; por fim, a todos os que lerem a pesquisa em busca do aprimoramento intelectual, que encontrem a autonomia que liberta o ser humano da tutela alheia.

AGRADECIMENTOS

A Deus primeiramente, por ser o mantenedor de tudo e por ter dado aos seres humanos os engenhos e as faculdades ímpares na natureza que proporcionam oportunidade do uso da razão. Obrigado imensamente por dar-me a capacidade de melhoramento intelectual necessário ao esclarecimento.

Aos meus familiares pela dedicação e pela compreensão nos momentos em que me ausentei; eis aqui o fruto desta ausência. Agradeço muito a minha esposa Ariane por ter insistido, pois sem sua cobrança, seu apoio e sua ajuda, realmente não teria chegado à conclusão deste trabalho. Obrigado família.

Aos meus mestres, que desde a educação básica me ensinaram os primeiros princípios éticos e aguçaram o ímpeto do progresso intelectual. Mais especificamente os Profs. Drs. do PPGFIL – UNIR que no decorrer do curso compartilharam os seus conhecimentos, suas informações e seu aprendizado. Em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen, pela paciência e dedicação. Sua orientação foi primordial para que a pesquisa ficasse pronta.

Aos amigos que conheci e também me ajudaram a percorrer o curso, serei eternamente grato por tudo, espero poder manter contato. E aos meus alunos, especialmente a turma de 2019. Um dos motivos pelos quais busco sempre ser mais esclarecido é poder dedicar-me mais ao esclarecimento de quem ainda precisa da orientação para alcançar a autonomia. Eu não existiria enquanto professor, se não houvesse alunos dispostos a aprender.

RESUMO

O conceito de autonomia foi amplamente discutido em todo o período da Modernidade, em especial durante o período em que o Iluminismo era a corrente de pensamento levada em conta pela maioria dos filósofos. Assim, durante o “Século das Luzes”, vários pensadores trataram acerca do conceito de autonomia, enquanto auto legislar-se, sobretudo filósofos ligados à ética e política. Um dos expoentes do Iluminismo, Rousseau desenvolveu, em sua teoria política, uma relação intrínseca entre autonomia e a plena participação política do cidadão no soberano, isto é, no corpo político ou no conjunto de pessoas que, unidas em contrato, formam a sociedade. O objetivo desta pesquisa é desenvolver reflexões acerca do conceito de autonomia e sua importância no contexto da teoria filosófica expressa no *Contrato Social*, de Rousseau. Ao analisar a obra, é possível afirmar que a autonomia gera implicações na organização social proposta pelo pensador genebrino. Seguindo esse questionamento, segue-se uma breve análise do movimento iluminista e do Iluminismo rousseauiano propriamente dito. Pode-se dizer ainda que elementos como cidadania, educação civil, igualdade, liberdade, patriotismo e até mesmo a vontade geral, que são fundamentais para a compreensão do contratualismo de Rousseau expresso no *Contrato Social*, têm ramificações do conceito de autonomia e são por isso implicações, ou seja, consequências naturais desse conceito basilar. Para isso, a pesquisa está embasada em uma revisão de literatura de estudos publicados sobre o tema e a análise da obra *Contrato Social*. Em suma, a dissertação demonstra como a autonomia é basilar na visão rousseauiana para a “saúde” do corpo político e sua própria manutenção enquanto pessoa moral, em contrapartida, a falta da mesma causa a morte do soberano.

Palavras-Chave: Autonomia. *Contrato Social*. Rousseau. Política. Soberano.

ABSTRACT

The concept of autonomy was widely discussed throughout the period of Modernity, especially during the period when the Enlightenment was the current of thought considered by most philosophers. During the “Century of Lights”, several thinkers dealt with the concept of autonomy, while self-legislating, especially philosophers linked to ethics and politics. One of the exponents of the Enlightenment, Rousseau developed, in his political theory, an intrinsic relationship between autonomy and the full political participation of the citizen in the sovereign, that is, in the political body or in the set of people who, united in contract, form society. The objective of this research is to develop reflections on the concept of autonomy and its importance in the context of the philosophical theory expressed in Rousseau's *Social Contract*. When analyzing the work, it is possible to affirm that autonomy generates implications for the social organization proposed by the Genevan thinker. Following this questioning, a brief analysis of the Enlightenment movement and the Rousseauian Enlightenment itself follows. It can also be said that elements such as citizenship, civil education, equality, freedom, patriotism and even the general will, which are fundamental to the understanding of Rousseau's contractualism expressed in the *Social Contract*, have ramifications of the concept of autonomy and are therefore implications, that is, natural consequences of this basic concept. For this, the research is based on a literature review of published studies on the subject and the analysis of the work *Social Contract*. In short, the dissertation demonstrates how autonomy is fundamental in Rousseau's vision for the "health" of the political body and its own maintenance as a moral person, on the other hand, the lack of the same cause the death of the sovereign.

Keywords: Autonomy. *Social Contract*. Rousseau. Politic. Sovereign.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CONTEXTO HISTÓRICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E DE SUA OBRA <i>CONTRATO SOCIAL</i>	12
2.1 SOBRE O AUTOR, A OBRA E O ILUMINISMO	12
2.2 OS IDEAIS POLÍTICOS DO ILUMINISMO PRESENTES NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU EXPRESSA NO <i>CONTRATO SOCIAL</i>	21
3 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA OBRA <i>CONTRATO SOCIAL</i>	37
3.1 O ESTADO DE NATUREZA E O PACTO SOCIAL DE ROUSSEAU	37
3.2 A VONTADE GERAL: EXPRESSÃO MÁXIMA DA AUTONOMIA DOS CIDADÃOS UNIDOS EM CONTRATO	45
3.3 A LIBERDADE COMO AUTONOMIA NO PACTO SOCIAL	61
4 EDUCAÇÃO PÚBLICA COMO PROMOTORA DO ESCLARECIMENTO E GERADORA DA AUTONOMIA E DA CIDADANIA	71
4.1 VIRTUDE CÍVICA E PATRIOTISMO: UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIAL DA EDUCAÇÃO CIVIL	72
4.2 A EDUCAÇÃO PÚBLICA E A AUTONOMIA	81
4.3 A EDUCAÇÃO COMO MEDIADORA ENTRE A VIRTUDE CÍVICA E A AUTONOMIA	86
4.4 AUTONOMIA E EDUCAÇÃO NO COMBATE À DESIGUALDADE	88
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
6 REFERÊNCIAS	97

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo busca analisar a relação entre o conceito de autonomia apresentado na obra *Contrato Social* de Rousseau e suas implicações dentro da proposta de pensamento desenvolvido por ele em sua obra. A autonomia está presente em vários elementos do seu *Contrato Social* e no cerne das estruturas políticas que facilitariam a instalação da liberdade civil do ser humano, bem como sua perpetuação na sociedade desenhada como escala de referência por Rousseau. Nesse sentido, busca-se elucidar quais conceitos presentes na obra *Contrato Social* podem ser compreendidos como implicações dessa autonomia e, além disso, ver qual a importância desses mesmos conceitos para a estruturação do devido entendimento político-filosófico na obra de nosso autor. A análise é importante porque é através da apropriada compreensão do conceito de autonomia que podemos entender suas implicações, sendo essas implicações basilares para a filosofia rousseauiana que, por sua vez, foi importante não só no “Século das Luzes” como é também pertinente na sociedade atual.

No *Contrato Social*, Rousseau não apresentou apenas um conceito de liberdade, mas dentro da obra o pensador esclarece a existência de duas: a liberdade civil e a liberdade moral. A autonomia é um fator importante para o desenvolvimento e amadurecimento da liberdade em suas formas de manifestação dentro da obra *Contrato Social*, como será apresentado a seguir.

Assim sendo, nosso objetivo principal é responder a seguinte pergunta fundamental: Qual é o conceito de autonomia na obra *Contrato Social* de Rousseau e qual sua importância? Para isso, faremos uma revisão de literatura acerca do que publicaram alguns intérpretes de Rousseau, buscando também argumentos na própria obra aqui estudada.

Inicialmente, convém registrar e destacar que Rousseau não usa literalmente o termo “autonomia” em sua obra, mas fala de auto legislar-se, de ser senhor de si mesmo, de obedecer só a si mesmo, de não se sujeitar sem seu consentimento, etc. Por exemplo, ele afirma: “cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode sob pretexto algum sujeitá-lo sem seu consentimento” (ROUSSEAU, 2006, p. 129); além disso, ele ressalta que cabe “acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que prescreveu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 2006, p. 26). Inclusive, ao falar sobre o “pacto social” e sobre a “liberdade de cada homem”, primeiro, ele cita a “dificuldade”: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si

mesmo e permaneça tão livre quanto antes”; e, logo depois, ainda declara: “Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social” (ROUSSEAU, 2006, p. 20-21). Assim, fica claro o uso da noção ou do conceito de autonomia, enquanto auto legislar-se ou como faculdade ou direito de se governar por si mesmo ou de se reger por leis próprias, na obra *Contrato Social* de Rousseau.

Na seção dois, intitulada “Contexto histórico de Rousseau e da obra *Contrato Social*”, dada a pertinência de elementos do Iluminismo na obra *Contrato Social*, analisaremos o ambiente ao qual Rousseau pertenceu e como este pode ter influenciado sua obra, sobretudo tendo presente a nossa questão da autonomia. É importante compreender a sociedade francesa setecentista, bem como os principais ideais do Iluminismo da época em que Rousseau publicou sua obra, pois com esse conhecimento em mente é possível verificar quais problemas o contratualismo expresso na obra *Contrato Social* visa problematizar e referenciar e como a escala de referência ali proposta pode ter sido concatenada sob a ótica do Iluminismo.

A seguir, na seção três, com o título “Elementos fundamentais da obra *Contrato Social*”, estão os subsídios da escala de referência contida no *Contrato Social* para toda e qualquer convenção social que seja ordenada para possibilitar a autonomia, criando um ambiente para que a participação política se desenvolva e ganhe a importância. A partir do estado de natureza, analisaremos a construção filosófica do contrato rousseauiano, que busca resolver esse problema. Depois do contrato instalado e o Estado estabelecido, a liberdade que auxiliou o ser humano a sair do estado de natureza passa a ocupar o cerne do processo de legislação¹, que é feito em assembleias pelos cidadãos. Assim, o ato de se auto legislar é o que garante a igualdade moral e de direito². Essa condição, por sua vez, é o principal elemento da sociedade civil rousseauiana unida em contrato.

Na seção quatro, intitulada “Educação como promotora do esclarecimento e geradora da autonomia e cidadania”, faremos uma análise de como a educação “constrói”, de certa forma, desde as bases, as condições necessárias para que os indivíduos possam exercer plenamente a cidadania ao legislar. Ali, verificaremos que entender devidamente o conceito de autonomia é fundamental para uma compreensão total do contratualismo de Rousseau, já que sem autonomia

¹ O processo de legislação apresentado no *Contrato Social* se dá quando os cidadãos se reúnem em assembleias para deliberar; em Rousseau, só há legitimidade em uma lei, se esta for escolhida por aqueles que serão submetidos a ela, de forma que ninguém negaria sua própria vontade espelhada na vontade geral.

² “Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental a substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por conta da convenção e de direito” (ROUSSEAU, 2006, p. 30).

o homem não alcança o elemento mais almejado quando é um cidadão da república, a saber, a liberdade civil.

Assim, dentro do *Contrato Social*, Rousseau idealiza a autonomia como uma versão aprimorada da liberdade que é herança, em algum grau, do estado de natureza, já que é uma condição inata do homem ser livre, pois, segundo Rousseau (2006, p. 129), “cada homem” nasceu “livre e senhor de si”. Mas, a liberdade também é fruto da educação, quando esta se propõe a ser libertadora, condição necessária a um pacto verdadeiro, além de ser uma das práticas mais importantes para a atividade política em seu modelo republicano de organização social. Assim, em maior ou menor grau, as implicações da autonomia estão presentes em todos os quatro livros que compõem a obra *Contrato Social*.

Além disso, a obra *Contrato Social* é considerada a “Bíblia da Revolução Francesa”³, segundo Russell (1957, p. 608). Assim, se admitimos um raciocínio de que o soberano⁴ da maioria das nações não é personificado e nem é um cargo em si, mas sim uma entidade formada pela união do chamado corpo político (de cidadãos unidos em assembleia) e movimentado pela execução das leis por outro poder independente, admitimos que há contribuições do pensamento de Rousseau nesses preceitos, pelo menos em algum grau. No caso, sobretudo no que se refere à autonomia no processo de escolha das leis, que, por conseguinte, gera inclinação dessas mesmas leis para o bem comum, sendo essa lógica similar ao conceito de vontade geral apresentado na obra *Contrato Social*. Portanto, a filosofia de Rousseau deixou um imenso conjunto de ideias como verdadeiro legado ao pensamento político, de sorte que sua análise é pertinente até a atualidade.

Na conclusão, veremos as constatações adquiridas com a revisão de literatura e os argumentos apresentados no decorrer do texto. Assim, veremos que Rousseau ainda é atual e seus pensamentos ainda podem ajudar uma humanidade que precisa, mais do que nunca, de esclarecimento e pensamento crítico para não se deixar levar pela heteronomia, mas sim pela autonomia. Por fim, iremos ainda referenciar devidamente todas as obras pesquisadas para a construção desse texto filosófico.

³ Conceito difundido amplamente em manuais filosóficos, que aparece pela primeira vez no volume IV da *História das obras Filosóficas* por Bertrand Russell, onde se lê: “O *Contrato Social* tornou-se a Bíblia da maioria dos líderes da Revolução Francesa, mas, sem dúvida, como é o destino das Bíblias, não foi lido com cuidado, sendo ainda menos entendido por muitos de seus discípulos”. (RUSSELL, 1957, p. 608).

⁴ Rousseau define soberano como o conjunto de pessoas que, unidas em contrato, formam a sociedade. Logo, soberano não é o Chefe de Estado ou de Governo, sequer é a personificação do governante da nação, mas o “corpo político” que detém a soberania. A soberania é popular e não está nas mãos de ninguém, mas só se manifesta pela vontade geral. Logo, ao tratar soberano, no *Contrato Social*, estamos tratando do corpo político, da pessoa moral que é formada pelos poderes de governo e se manifesta pela vontade geral.

2 CONTEXTO HISTÓRICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E DE SUA OBRA *CONTRATO SOCIAL*

A seção dois busca contextualizar os principais elementos históricos que circundavam Rousseau à época em que sua filosofia política foi desenvolvida. O objetivo principal dessa parte é entender melhor os porquês de o conceito de autonomia ser uma das implicações mais importantes de sua obra *Contrato Social*. Para entender a lógica da obra, é necessário ter em mente o contexto histórico da então França estamental absolutista no período pré-revolucionário e os principais ideais defendidos pelo movimento iluminista ao qual nosso autor estava ligado. É pertinente fazer essa exposição não por apreço à História em si, mas por necessidade de uma compreensão dos elementos políticos apresentados por Rousseau em seu *Contrato Social*, que, apesar de usuais na atualidade, estão profundamente arraigados ao Estado francês setecentista e aos questionamentos filosóficos do “Século das Luzes”.

É importante ressaltar que Rousseau é um dos expoentes do Iluminismo, mas que é um dos iluministas mais relutantes do movimento e que ele não compactua com alguns conceitos e entendimentos dos *philosophes* do Século das Luzes. O pensador de Genebra até chega a romper com o chamado círculo dos enciclopedistas e alguns de seus colegas iluministas.

2.1 SOBRE O AUTOR, A OBRA E O ILUMINISMO

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), apesar de nascido em Genebra⁵ (um dos cantões da Confederação Helvética), viveu a maior parte de sua vida no reino da França durante o século XVIII. Nosso autor vivenciou sua infância e meados da adolescência em Genebra, mas seu amadurecimento político ocorreu ao longo dos anos em que passou em outros lugares, sobretudo na França e em Veneza. Ali Rousseau começa a desenvolver seus próprios pensamentos sobre os principais fundamentos da política, seja do ponto de vista prático, quando foi secretário da embaixada francesa em Veneza (1743-1744), seja do ponto de vista teórico, por meio das muitas leituras de obras políticas que realizou.

⁵ “No século XVIII, Genebra era governada de acordo com um conjunto de Éditos originalmente aprovados em 1543, os quais eram, em sua essência, meramente a codificação de práticas herdadas da Idade Média. Segundo os éditos, o poder em Genebra era distribuído entre quatro corpos: o Conselho Geral, o Conselho dos Duzentos, o Conselho dos Sessenta e o Conselho dos Vinte e Cinco (ou Pequeno Conselho)”. (BERTRAM, 2015, p. 95).

É bastante perceptível a admiração que Rousseau tem por sua terra natal⁶. Em duas de suas mais importantes obras, o *Contrato Social* (1762) e o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), Rousseau faz declarações de como é feliz por ser genebrino e como Genebra, em algum grau, é uma inspiração para sua escala de referência de legitimidade política. É possível notar o carinho que Rousseau nutre por Genebra em suas declarações e, mais ainda, alguns aspectos importantes da estrutura genebrina de poder, que ele provavelmente considera pertinentes ao trato político de questões relacionadas à legitimidade, liberdade e igualdade:

Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima à lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos particulares? Procurando as melhores máximas, que o bom senso possa ditar acerca da constituição de um Governo [...]. (ROUSSEAU, 1973, p. 223).

Rousseau, em certo ponto de suas *Confissões* (1782), parece demonstrar até mesmo arrependimento em ter saído de sua tão amada Genebra, imaginando sua vida na simplicidade daquela terra, usando as palavras do próprio autor, sem tantas misérias. A verdade é que sua saída de Genebra se deu por motivos que não tinham relação apenas com política, mas teve que evadir-se de Genebra ainda muito jovem muito mais por questões religiosas. Na adolescência, o genebrino conheceu mais profundamente os dogmas do catolicismo:

Teria sido bom cristão, bom cidadão, bom pai de família, bom amigo, bom operário, bom homem em tudo. Teria amado a minha profissão, talvez a honrasse, e depois de ter vivido uma vida obscura e simples, mas lisa e branda, teria morrido tranquilamente no seio dos meus. Esquecido em breve, sem dúvida, teria ao menos sido chorado durante o tempo que se lembrassem de mim ... Em vez disto ... que quadro vou eu pintar? Ah! não nos antecipemos a contar as misérias da minha vida. (ROUSSEAU, 1964, p. 51).

Isso fez com que Rousseau buscasse residir em um país não-reformado, uma nação católica: “Ele abandonou a cidade aos dezesseis anos, em 1728, e, devido à sua conversão ao catolicismo, perdeu todos os seus direitos de cidadania” (BERTRAM, 2015, p. 98). Em seguida, foi empregado como secretário de uma aristocrata do interior, a baronesa de Warens, uma nobre francesa que tinha origem em um cantão da Confederação Helvética:

⁶ Por outro lado, não se pode esquecer que essa relação de Rousseau com Genebra não foi apenas de admiração. Nas *Cartas escritas da montanha*, de 1763, ele analisou cuidadosamente as leis e instituições da cidade para argumentar que, apesar de ter uma boa constituição política, na prática a república genebrina havia sido corrompida por uma pequena elite, a qual conseguiu controlar o Estado para garantir que apenas seus interesses particulares prosperassem.

Louise Eleonor de Warens era uma menina da casa dos La Tour de Pil, nobre e antiga família de Vevay, cidade do cantão de Vaud. Muito nova, tinha casado com Monsieur de Warens, da casa de Loys, filho primogênito de Monsieur Villardin, de Lausana. O casamento não fora muito feliz, e Madame de Warens, sem filhos e impelida por qualquer desgosto doméstico, aproveitou a ocasião em que o rei Vitor Amadeu se achava em Evian para atravessar o lago e vir lançar-se aos pés do príncipe, abandonando assim o marido, a família e a sua terra, por uma loucura bastante semelhante à minha, e que também chorou todo o tempo. (ROUSSEAU, 1964, p. 57).

Assim, foi a baronesa de Warens, até onde se sabe, quem lhe mostrou “as luzes”, ensinando os princípios da filosofia e o apreço à leitura⁷. Aparentemente, no período em que residiu com a baronesa, Rousseau leu bastante e aprendeu diversas áreas. Tornou-se maduro em vários sentidos. Tanto é que suas primeiras publicações ocorreram nesse período de convivência com a madame Warens. A importância dessa parte da biografia de Rousseau está no fato de que a relação entre Rousseau e a baronesa, até onde se sabe, foi a inspiração ao estudo e escrita do pensador, bem como o início de suas habilidades com assuntos científicos.

Foi com a senhora de Warens também que Rousseau teceu sua primeira relação amorosa, ele tornou-se amante da baronesa em 1733 (DENT, 1996, p. 15). Ser amante da madame foi tanto o motivo de inspiração para o desenvolvimento do jovem Rousseau acerca do ser humano quanto de sua saída de Chambéry. O próprio Rousseau descreve o bem que Warens lhe fez em suas *Confissões*:

Os que negam a simpatia das almas que expliquem, se puderem, como é que logo na primeira entrevista, à primeira palavra, ao primeiro olhar, Madame de Warens me inspirou não somente a mais viva afeição, como uma perfeita confiança que nunca veio a desmentir-se (ROUSSEAU, 1964, p. 59).

Rousseau fez da França, seu país-residência, e de Chambéry, seu refúgio, pois começou ali a produzir músicas e poemas à medida que sua escrita melhorava, afetando também seus objetivos e suas ambições. Porém, o romance com a madame de Warens esfriou em 1738, após esta arrumar um segundo amante. Rousseau, magoado, apressou-se em mudar de Chambéry.

Em 1740, mudou-se para Lyon, onde iniciou nova fase na vida, tornando-se preceptor dos filhos de Jean Mably, em que teve sua primeira experiência com o ato de educar. Segundo Dent (1996, p. 15), esse período de preceptoría possibilitou o contato com alguns dos grandes nomes do Iluminismo francês, já que Jean Mably era primo de Jean d’Alembert (1717-1783) e irmão de Etienne Bonnot Condillac (1715-1780), sendo estes iluministas de primeira grandeza.

⁷ “O aprendiz *gauche* e gaguejante que havia chegado à porta de madame de Warens, completamente desprovido de educação formal, foi gradualmente transformado num jovem apresentável” (STRATHERN, 2004, p. 9).

A partir daí, Rousseau começou a elaborar todo um projeto para tornar-se um filósofo bem-sucedido e, talvez pelo contato com os iluministas, resolveu em 1742, após ter o contrato de preceptoría rescindido pelo Sr. Mably, ir morar em Paris. Mas, pouco depois, um evento levou Rousseau a passar uma temporada em uma das mais importantes repúblicas aristocráticas italianas, a saber, a de Veneza:

[...] Em junho de 1743, aceitou o cargo de secretário do novo embaixador francês em Veneza, o conde de Montaigu, embora isso o tenha afastado de Paris. O relato de Rousseau sobre o serviço em Veneza, como apresentado no livro VII de *As confissões*, é provavelmente fidedigno em sua maior parte. (DENT, 1996, p. 16).

Tanto Genebra quanto Veneza aparecem na obra *Contrato Social*, daí a relevância de relatar também esse período da vida de Rousseau. Apesar de as duas Cidades-Estados serem classificáveis usando a própria obra *Contrato Social* como referências de aristocracias eletivas, a preferência do pensador sempre foi pela concepção de governo praticada pelo Cantão de Genebra. É possível notar essa preferência do filósofo pela organização genebrina de governo aristocrático na crítica que faz aos venezianos:

Rousseau descreve a aristocracia hereditária como a pior de todas as formas de governo e a aristocracia eletiva como a melhor, mas ressalta, em uma nota de rodapé, que se o método de eleição dos magistrados não for devidamente submetido à lei desejada pelo soberano, haverá uma transformação inevitável de uma forma na outra. Essa degeneração aconteceu em Veneza e, conforme Rousseau afirma, só foi evitada em Berna por causa da extrema sabedoria de seu senado. (BERTRAM, 2015, p. 103).

Assim, podemos identificar a preferência por Genebra no quesito democracia na seção Das Eleições, do livro IV do *Contrato Social*, quando Rousseau fala sobre os defeitos do governo veneziano e aponta o exemplo genebrino como uma verdadeira aristocracia. É fato que, por outras vezes, Veneza é citada na obra, mas neste momento é quando fica justificada a motivação pela qual os venezianos não tinham um bom governo; por exemplo, segundo Rousseau (2006, p. 132):

Em qualquer verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem, mas uma carga onerosa que não se pode, com justiça, impor mais a um particular que a outro, [...] na aristocracia o príncipe escolhe o príncipe e o governo se conserva por si mesmo; nela os sufrágios são bem adequados. O exemplo da eleição do doge de Veneza, longe de destruí-la, confirma tal distinção. Essa forma combinada convém a um governo misto, pois é um erro tomar o governo de Veneza por uma verdadeira aristocracia. Se o povo não tem ali nenhuma parte no governo, a própria nobreza é constituída pelo povo.

Retornando ao cerne da questão, a experiência veneziana de Rousseau durou somente até o ano seguinte (1744), quando, por desentendimentos constantes com o seu chefe, nosso autor retornou à França. Ali, na capital do Reino, o filósofo teve contato mais verdadeiro e

profundo com os iluministas mais célebres e pôde, a partir de então, ver como o Estado francês desse período era dotado de contrastes e pôde estruturar ideias contrárias a um governo verdadeiramente legítimo. Conforme Strathern (2004, p. 11):

Naquela época, a França era a maior e mais poderosa nação da Europa, mas continuava, em sua maior parte, rural e atrasada. A disseminação do conhecimento era vista como a única maneira de trazer o país para o mundo moderno. A França vivia sob o autocrático *Ancien Régime*, com o indolente Luís XV e sua corte de 20 mil poderosos reinando a partir do gigantesco palácio de Versalhes, um pouco ao sul de Paris.

Passando pela experiência de Veneza e analisando o contexto da França estamental, Rousseau identifica que, nas formas de governo, há “uma relação direta entre o nível de afastamento do estado de natureza e o tipo de administração: a democracia, opção dos que viviam mais próximos da igualdade natural, estava no ponto oposto à monarquia, fruto da desigualdade já bastante avançada” (MOSCATELI, 2009, p. 69). Assim, há uma sintetização desse ideal no *Contrato Social*, em 1762. Como veremos no decorrer dessa pesquisa, ao teorizar o “dever-ser” que é o *Contrato*, Rousseau não só muda a concepção de direito político, mas também de alguns aspectos éticos e do papel social da educação ao propor a autonomia como base de uma sociedade:

Ninguém pode ser emancipado, autônomo, livre e detentor de direitos em uma sociedade injusta. Do mesmo modo, que ninguém alcançará autonomia se não desenvolver duas disposições, talentos e faculdades. A pauta de educação, naquele momento, coincidirá com a busca de uma sociedade mais justa e aprimorada – quer seja do ponto de vista político, quer seja do ponto de vista ético. (BOTO, 2011, p. 250).

As suas obras de 1762⁸ tiveram um efeito colateral duplo, pois desagradaram tanto os pensadores iluministas quanto os defensores dos Estamentos e do Clero. A partir dessa infâmia que conseguiu com suas publicações e de uma série de desentendimentos com os *philosophes*, parecia que nada mais havia na França para o pensador. Mas as publicações da década de 1760 trouxeram uma situação complexa, pois não foram só as autoridades da França, mas também as da Confederação Helvética que começaram a perseguir Rousseau, impossibilitando-o de voltar a Genebra. Além disso, as autoridades eclesiásticas estavam buscando explicações sobre a *Profissão de fé do Vigário Saboiano* contida em *Emílio ou da Educação*. O excerto questionava dogmas como o pecado original e incitava a ideia dita herética de uma “religião natural”. *Contrato Social* e *Emílio ou da Educação* haviam encerrado um ciclo na vida de Rousseau.

⁸ Além da obra *Contrato Social* também a obra *Emílio ou da Educação*.

A fase seguinte da vida de Rousseau (1766-1770), tão curta como quase todas as outras, é também marcada por relações ásperas e desentendimentos constantes: sua estadia com o grande nome do Empirismo/Iluminismo britânico, David Hume (1711-1776). O psicológico de Rousseau estava entrando em parafuso com as perseguições impostas a ele. Depois de alguns anos vagando entre esses dois Estados, Rousseau viu uma oportunidade de voltar a poder falar em público sem represálias e talvez recomeçar sua vida como filósofo. Em 1766, David Hume, em uma de suas viagens, encontra Rousseau e o convida a passar um tempo com ele em Londres, longe daquele cenário calamitoso que o rodeava. Rousseau, sem nenhuma outra alternativa, aceita.

A parceria entre Rousseau e Hume durou pouco, mas foi intensa. Pelo que se sabe, foi bem barulhenta e cercada de acusações de ambos os lados, embora se imagine a disputa de ego enorme que ambos possuíam, vale lembrar da divergência filosófica que ambos tinham (cf. TAYLOR, 2020, p. 11). David Hume não só “salvou” Rousseau da perseguição e o colocou novamente no foco dos “holofotes” da filosofia setecentista, como o auxiliou financeiramente também. Segundo Taylor (2020, p. 11), o pensador empirista se prestou ao papel de convencer o Rei inglês, George III, a conceder uma pensão vitalícia a Rousseau. Isso poucos meses depois de o ter conhecido em 1766. No entanto, tamanha amizade logo tornou-se troca de farpas. Algo mudou, ao que parece, pois o genebrino não conseguiu manter-se “devidamente comportado, como um britânico polido deveria”, sobretudo durante os jantares e eventos. Hume, em poucas semanas, estava aborrecido e envergonhado com as grosserias do genebrino⁹. Outro fator determinante para o fim dessa estadia no mínimo desastrosa foi o isolacionismo sistêmico de Rousseau, o que acirrava sua paranoia e aumentava sua mania de perseguição. Quanto mais isolado, mas suscetível a “Jean-Jacques” Rousseau ficava e as mudanças de “personalidades” chegaram a realmente assustar o anfitrião do genebrino. Hume elogiou Rousseau por seu “amor pelo retiro filosófico”, mas que “o isolacionismo de Rousseau era uma marca de sua perturbação”, que ele era “um ‘filósofo selvagem’ cuja solidão não era socrático”, algo não elogiável, mas “bestial” (cf. TAYLOR, 2020, p. 11). Como todo britânico, o pensador escocês tentou ser o mais político e diplomata possível, mas um de seus partidários ironizou Rousseau de tal forma que não houve mais remédio à relação dos dois:

Veio a público no final de 1766, um dos partidários de Hume descreveu Rousseau como um orangotango (Rousseau argumentou notoriamente que o homem no estado de natureza era um tipo de macaco), enquanto o London

⁹ Conforme Costa (2013, p. 184): “Rousseau não apenas nunca se rebaixava ao ponto de pedir desculpas por suas indelicadas extravagâncias, como buscava fazer-se amável justamente por sua falta de amabilidade através de um apelo a que compreendessem que suas aparentes grosserias se deviam exclusivamente aos imperativos da alma Jean-Jacques, esse selvagem interior que, às vezes, lhe aflorava sem que o escritor Rousseau pudesse evitar.”

Chronicle trazia uma caricatura retratando Rousseau como um selvagem vestido de pele de urso, o que Hume achou adequado. Não é difícil para entender a hostilidade de Hume: ele havia sido traído. Além disso, ele sabia que Rousseau estava escrevendo suas *Confissões* e isso o deixou em pânico, então contra todos conselhos de seus amigos, ele publicou um relato ‘conciso e genuíno’ de sua briga. Mas havia mais do que isso, como podemos ver quando olhamos ainda mais nas relações dos dois homens com a solidão. (TAYLOR, 2020, p. 11, tradução nossa¹⁰).

No ano seguinte (1767), Rousseau deixou a Inglaterra sem maiores explicações, “abandonando” Hume em Londres, voltando a Paris. Apesar da tumultuada relação, ao que parece, os dois filósofos aparentemente não nutriam ódio um do outro, tendo até tecido elogios um ao outro na década seguinte.

Em 1770, Rousseau fez um projeto para a reforma da constituição polonesa então vigente. O acordo era traçar um tratado político que fosse factível, algo que fosse menos epistemológico do que o *Contrato Social* e mais simplificado. Assim, dessa “encomenda” saiu uma de suas mais importantes obras na década de 1770, a saber, as *Considerações sobre o governo da Polônia*, de 1772.

Na década final de sua vida, o psicológico de Rousseau começou a abalar-se com as perseguições constantes vindas até mesmo de alguns iluministas. Segue-se momentos de nomadismo e seus escritos passam para obras com características mais literárias, menos filosóficas, apesar de conter muito sobre psicologia; assim, suas três últimas obras são um conjunto de análises sobre sua vida e teoria filosófica:

Nos próximos anos, Rousseau passará por vários locais, inclusive a Inglaterra, onde é hospedado por Hume, só retornando à França em 1767. Continua a escrever e ganha a vida copiando partituras musicais. Escreve algumas obras em que reavalia seu trabalho e a si mesmo, como Rousseau, juiz de Jean-Jacques (Rousseau *juge* de Jean-Jacques ou Dialogues) e suas *Confissões* (*Les Confessions*), cuja leitura pública nos salões de Paris foi proibida em 1771. Cada vez mais, se afasta da vida social. Nos seus últimos anos de vida, vivendo no campo, dedica-se à redação dos *Devaneios do caminhante solitário* (*Rêveries du promeneur solitaire*), obra que fica inacabada. Em 1778, instala-se em Ermenonville, onde falece, em dois de julho. (GALLO, 2012, p. 218).

A obra de Rousseau só foi apreciada definitivamente após sua morte nas décadas de 1780 e 1790 pelos movimentos que as incorporaram, isto é, o Iluminismo e o Romantismo.

¹⁰ “As the quarrel went public in late 1766, one of Hume’s supporters described Rousseau as an orangutan (Rousseau had famously argued that man in the state of nature was a type of ape), while the London Chronicle carried a cartoon portraying Rousseau as a bearskin-clad savage, which Hume thought apt. It isn’t hard to understand Hume’s hostility: he had been traduced. Also, he knew that Rousseau was writing his *Confessions* and this panicked him, so against all advice from his friends he published a ‘concise and genuine’ account of their quarrel. But there was more to it than this, as we can see when we look further into the two men’s relationships to solitude.” (TAYLOR, 2020, p. 11, tradução nossa).

Apesar disso, ainda nas décadas em que estava vivo, havia publicações de Rousseau, principalmente a parte romântica, que eram muito conhecidas e lidas, sendo um exemplo *Júlia ou a Nova Heloísa*, que teve um êxito quase que imediato pouco depois da sua publicação, em 1761. Quanto ao pensamento político do autor, é fato que somente após a disseminação feita por Robespierre (1758-1794) e outros agentes da Revolução Francesa, nas duas últimas décadas do século XVIII, ocorreu uma proeminência muito maior do que recebera nas décadas de 1760 e 1770.

É bem verdade que, na prática, a teoria proposta na obra *Contrato Social* tornou-se um norteador da política francesa nos primeiros momentos após a Revolução Francesa. Além disso, podemos afirmar que a própria Revolução Francesa e seus desdobramentos têm características que remetem ao que o pensador iluminista propôs em seus escritos¹¹; assim, para o bem ou para o mal, a obra *Contrato Social* tem profunda relação com a primeira república francesa e com o pensamento jacobino e, ainda, com a política exercida por Robespierre nos primeiros anos de seu governo ditatorial:

Alcunhado “Bíblia da Revolução Francesa”, “*Do Contrato Social*” (1762) exerceu relevante influência sobre a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e transformou-se em obra norteadora dos movimentos insurgentes que abalaram os continentes europeu e americano a partir da segunda metade do século XVIII. Inspirou, sobretudo, os grandes lemas do pós-tomada da Bastilha (14 de julho de 1789), momentos de concretização, no plano fático, das ideias propostas por Rousseau. (COELHO; FARIAS, 2020, p. 68).

Além disso, convém tentar voltar a 1762, agora para contextualizar o Estado francês. Entre os séculos XVI e XVIII, o Reino da França foi uma Monarquia Nacional Estamental e, de acordo com Coggiola (2013, p. 289-291), tinha três Estamentos. O primeiro estamento era formado pelo Alto Clero, que tinha em muitos aspectos pensamentos convergentes com os nobres em relação às reformas pregadas pelo Iluminismo.

O segundo estamento era a própria nobreza, os que tinham títulos nobiliárquicos vitalícios e hereditários, a sociedade palaciana-cortesã e os altos funcionários públicos, bem como a alta burguesia. Esses estamentos sociais viviam às custas do Estado, lançando mão do tesouro, seja por pensões ligadas aos títulos nobiliárquicos, seja por cargos públicos vitalícios. Para especificar, vale dizer que, dentre o funcionalismo público, só faziam parte da nobreza os servidores do Estado e os membros da burguesia que haviam recebido títulos nobiliárquicos, não sendo todos. Era algo normal na sociedade francesa setecentista, que os burgueses do mais

¹¹ De acordo com Wokler (2012, p. 113, *apud* COELHO; FARIAS, 2020, p. 68-69): “durante a Revolução Francesa, os princípios do Contrato Social passariam a ser considerados como o Decálogo da nova república da França”.

alto escalão buscassem junto ao monarca esses títulos para desfrutar do status social que eram conferidos aos portadores de nobiliarquia. E na contramão de alguns, havia nobres que não dependiam de pensões concedidas pelo Estado, pois possuíam suas próprias rendas obtidas com suas terras, como o Barão de Montesquieu (1689-1755), só para citar um exemplo mais famoso.

O terceiro estamento era formado por todo o restante da sociedade: a baixa burguesia, camponeses com variadas dimensões de propriedade de terra e os que não tinham posses, os chamados *sans-culottes*, os trabalhadores liberais, camponeses com propriedades pequenas, artesãos e prestadores de serviço em geral. Seguindo essa lógica, podemos identificar o terceiro extrato social como o mais diversificado de todos, com várias diferenças e um papel social pouco nítido nessa organização de Estado.

Apesar de muitas diferenças entre os pensamentos dos filósofos iluministas e a diversidade de entendimentos nas ideias contidas em suas obras, em uma sociedade como a francesa do século XVIII, algumas propostas políticas de reforma eram atrativas ao terceiro estamento. Já que esse Estado era a classe estratificada mais heterogênea entre as três e que tinha objetivos distintos, mas em comum o mesmo desejo por mais participação nos desígnios do governo.

Os pensamentos iluministas, sobretudo dos expoentes Rousseau, Montesquieu e Voltaire (1694-1778), ainda que diversos entre si, foram velozmente difundidos no território francês, fazendo com que o Reino da França se tornasse rapidamente o epicentro das ideias iluministas. Após a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), ficou claro que o Antigo Regime tinha graves falhas e que a crise do reino era realmente relacionada ao sistema socioeconômico de Estamentos; foi quando o Iluminismo começou a tomar forma:

Em meados do século XVIII, a França é o Estado mais poderoso da Europa continental, dotado com um amplo potencial estratégico demográfico e uma emanção centralizada de comando régio. Contudo, o conservadorismo associado ao Antigo Regime debilita o emprego prático dos seus recursos com um efeito que sobressairá durante a Guerra dos Sete Anos. (PINTO, 2019, p. 48).

A guerra em questão foi uma enorme derrota para a França, pois o país perdeu toda a “Nova França” (região que englobava parte do Canadá e Louisiana e algumas ilhas das Antilhas), várias feitorias na África e Índia. Não bastasse essa crise, o governo francês resolveu empenhar-se para ajudar os colonos da América britânica a lutarem por sua independência a partir de 1776 e isso agravou a crise, que colocou a França em uma recessão sem precedentes, cuja culminância foi a Revolução de 1789.

Assim, várias ideias iluministas eram uma parte da proposta que os revolucionários poderiam pretender, pois significava uma alternativa à sociedade estamental. Tratando de Rousseau, sua obra *Contrato Social* visa criticar elementos importantes do governo estamental, do direito divino dos reis e do poder eclesiástico, ao propor um estado de natureza pacífico, em que o mando unilateral e a liderança personificada não existiriam. As críticas ainda chegavam à própria estrutura do Estado, ao tratar sobre o governo e suas prerrogativas e extensões, dando um novo significado à palavra soberania.

No entanto, para entender o conteúdo da obra *Contrato Social*, devemos entender como sua estrutura pode ter sido afetada por conceitos do Iluminismo francês. É o que vamos esclarecer na subseção que se segue, em que serão sumarizadas as principais ideias comuns à maioria dos filósofos iluministas e os ideais políticos pretendidos pelo movimento; assim sendo, a seguir, vamos analisar quais dessas ideias e quais desses ideais ficaram expressos na obra *Contrato Social* de Rousseau.

2.2 OS IDEAIS POLÍTICOS DO ILUMINISMO PRESENTES NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU EXPRESSA NO *CONTRATO SOCIAL*

O pensamento que segue a linha conceitual do Iluminismo ou Esclarecimento em si é amplo dentro da filosofia, sendo que podemos aferir que suas ideias mais comuns são atemporais e expansíveis, enquanto teoria político-filosófica. Alguns elementos do pensamento da maioria dos iluministas podem até mesmo ser encarados como filosofia de vida ou ideário político. Nesse sentido, pode ser aplicado a qualquer pessoa, povo, Estado, nação ou país que necessite do processo de Esclarecimento ou Iluminismo:

Entrar na maioria é uma obrigação incondicional que a própria razão exorta a cada sujeito. Servir-se do próprio entendimento é, em última análise, autoemancipação, condição indispensável para a efetivação da liberdade. Assim sendo, o *Aufklärer* possui uma função importante na dimensão pública, a saber, usar a crítica para contribuir no progresso estatal. Para isso, vai dizendo Kant, é necessário que o Estado forneça a possibilidade do uso público da razão, isto é, deixar o esclarecido falar livremente aos cidadãos. Por conseguinte, a crítica, fundada sempre na razão, será a prova de fogo das leis promulgadas pelo Estado, fazendo este progredir para o melhor. O progresso do Estado é legal, pois está localizado no âmbito externo. Logo, a história é o palco de sua construção. (BRESOLIN, 2008, p. 5).

Todavia, apesar de filosoficamente amplo como destacado acima, dentro da História das ideias normalmente identificamos o termo “Iluminismo” designando o contexto intelectual

específico do século XVIII (e talvez parte do século XVII na Inglaterra), contexto que é também chamado de “Século das Luzes”. Levando em conta a periodicidade, a produção de filosofia iluminista viu o seu auge no século XVIII e, predominantemente, no pensamento francês, britânico e alemão. Conforme Pinker (2018, p. 26):

Convencionalmente, situamos o Iluminismo nos dois últimos terços do século XVIII, embora tenha brotado da Revolução Científica e da Idade da Razão no século XVII e extravasado para o apogeu do liberalismo clássico na primeira metade do século XIX.

Resumidamente, podemos entender tal conceito como um processo universal de elevação da razão e a esperança no progresso, a fim de emancipar sociedades e indivíduos através do processo de esclarecimento. Durante esse período de um século e meio (levando em conta apenas o contexto histórico), houve um movimento relacionado à promoção da cultura, à divulgação de conhecimento científico e ao consenso de que a população em geral precisava ter acesso à informação, a fim de, assim, ser dotada da autonomia necessária à cidadania:

O Século das Luzes foi assim chamado também por se pensar que o homem seria capaz, através da razão, de iluminar-se, emancipar-se de dogmas, preconceitos, influências religiosas e ter acesso mais amplo à cultura. Essa era vista como um dos instrumentos que auxiliariam o homem a emancipar-se. O maior acesso e envolvimento cultural poderiam promover a igualdade e a almejada iluminação/emancipação. (PINHEIRO, 2009, p. 9).

Porém, Rousseau rompe com alguns desses ideais que são os mais comuns dentre os pensadores iluministas; aliás, há divergência de Rousseau com vários pensadores do chamado Iluminismo francês, justamente pelas suas críticas fortes quanto ao que outros *philosophes* acreditavam, como, por exemplo, o predomínio da razão como guia em âmbitos como a moral e a política, e a ideia de progresso, o que se vê muito claramente no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Assim, não há na obra de Rousseau um olhar esperançoso sobre os progressos que os povos já tinham realizado ou ainda estavam por realizar, e sim uma concepção de que a história, de modo geral, é um caminho que leva à decadência. Veremos essas divergências mais a fundo quando formos analisar a versão rousseuniana de pensamento iluminista:

No interior da filosofia da ilustração, no entanto, temos um nome que se diferencia dos demais: Jean-Jacques Rousseau. Alguns tentam enquadrá-lo como mais um filósofo iluminista e outros o tratam como um “estranho” no ninho do iluminismo. Se o iluminismo manifestou uma primeira versão da concepção de mundo burguesa na esfera filosófica abordando as questões sociais, então naturalmente Rousseau deveria ser um representante da burguesia, tal como os outros. No entanto, são visíveis as diferenças entre ele e os demais iluministas. (VIANA, 2005, p. 2).

Destoando dos outros expoentes do movimento, Rousseau era extremamente avesso ao individualismo presente na maioria das obras de pensadores iluministas contemporâneos a ele. Uma boa parte dos iluministas eram pensadores liberais, com ideias voltadas a direitos naturais como sendo direitos individuais, e a liberdade como sendo uma liberdade subjetiva. A ideia de função dentro da sociedade do Estado e seu governo perante a sociedade, para esses pensadores liberais, era um pouco diferente do que pretendia Rousseau com seu *Contrato Social*. Longe de ser um liberal, o pensador genebrino prima pelo poder da soberania popular como alicerce da sociedade, que seria o reflexo de seu soberano, o povo reunido em assembleia.

Além disso, há que se destacar que apesar de ter um pensamento em que se pode ponderar sem prejuízo que era, de certa forma, burguês, o *Contrato Social* é divergente com vários tratados políticos iluministas. Inclusive houve embates entre Rousseau e alguns outros iluministas, e até mesmo empiristas, como é o caso de Hume.

Rousseau era um representante do romantismo e assim não se encaixava no racionalismo do iluminismo. Sua concepção política também não era idêntica a dos iluministas, pois se tinha elementos em comum com o liberalismo, também possuía elementos diferentes, alguns até mesmo antagônicos. Rousseau, então, era um representante da burguesia, mas diferente. Também estava inserido no mundo da filosofia da ilustração e até participou do projeto coletivo da Enciclopédia, mas nem por isso se furtou a embates com os iluministas, principalmente Voltaire. (VIANA, 2005, p. 2).

No entanto, para entender a crítica de Rousseau a alguns elementos do Iluminismo, precisamos analisar os elementos comuns entre a maioria dos pensadores da “Filosofia das Luzes” na França setecentista. Para isso, seguiremos elencando as principais características do pensamento francês. Assim, por exemplo, dentro do Iluminismo, podemos encontrar algumas características do Humanismo renascentista da Idade da Razão associadas à aversão às superstições da religiosidade excessiva e ao senso comum como única base cultural de um povo, da mesma forma que propostas políticas em prol da emancipação dos próprios cidadãos que formam um Estado. De tal modo, usando um preceito comumente utilizado por vários pensadores setecentistas, o Iluminismo buscava livrar a sociedade das amarras que haviam sido autoimpostas por ela mesma. Diante disso, Iluminismo não é somente um período ou um processo em isolado, mas uma fórmula de libertação da ignorância:

Mas, o movimento conhecido como Iluminismo foi idealizado para que o ser humano conseguisse sua emancipação do comando de seus tutores, fazendo uso do próprio entendimento sem a ajuda de outrem. Com isso, o Iluminismo queria principalmente se rebelar contra a obscuridade das épocas anteriores, usando a autonomia do uso da razão (das luzes da razão). Neste sentido, para a libertação de sua consciência moral dos preceitos e fórmulas impostos socialmente, é necessário usar da própria racionalidade, investigando e

procurando a verdade de forma a evoluir. (OLIVEIRA & KONZEN, 2018, p. 271).

Todavia, para cumprir com o propósito de estabelecer o esclarecimento universal, é necessário que haja engajamento entre a sociedade e o governo em prol da divulgação das ciências. Foi exatamente o que houve em alguns lugares durante o “Período das Luzes” no século XVIII. Uma vez iniciado, o processo leva ao progresso dos sujeitos e ao aprimoramento social e governamental. De acordo com Morin (2005, p. 25):

Trata-se de uma época de grande desenvolvimento das ciências físicas, químicas e biológicas. Impõe-se então a ideia de que o universo seria totalmente inteligível (inteligibilidade absoluta expressa pelo demônio de Laplace [1749-1827], que imaginou um ser dotado de faculdades mentais superiores capaz de conhecer não apenas todos os acontecimentos do passado, mas também todos os acontecimentos do futuro). A Razão guia a humanidade na direção do progresso e assim o Progresso torna-se a lei inexorável da história.

Para entender a relação entre razão e progresso, temos que entender como esses dois preceitos eram entendidos pela maioria dos pensadores iluministas. O progresso dentro do Iluminismo tem algumas particularidades em relação ao entendimento de outras correntes filosóficas. No consenso geral, temos uma ideia crítica do progresso tal como nos é apresentado: por exemplo, que o progresso agride a natureza e é nocivo às relações sociais mais igualitárias ao associá-lo com a versão industrial do capitalismo que é “selvagem”. Enfim, boa parte da ideia contemporânea de “progresso” parte da máxima de que este é algo mais a ser combatido do que a ser incentivado. Contudo, o progresso esperado pelos “ilustrados” era diferente, pois a visão desse preceito na tradição iluminista está mais relacionada à natureza dos seres humanos e da política. Ou seja, mais voltada à moralidade do que à aplicabilidade dentro de um contexto de evolução tecnológica em si:

Não devemos confundir a crença iluminista no progresso com a romântica crença oitocentista em forças, leis, dialéticas, lutas, desdobramentos, destinos, idades do homem e poderes evolucionários místicos que impeliriam a humanidade sempre para cima, em direção à utopia. (PINKER, 2018, p. 30).

Fica esclarecido, portanto, que o ideal de progresso iluminista diverge do que foi percebido pelos filósofos oitocentistas, que já viveram em um contexto mais industrial e capitalista do que os pensadores setecentistas. Sobre o progresso, Rousseau não esperava que este acontecesse por meio do esclarecimento, tal como outros pensadores franceses criam. As obras do genebrino, ao contrário disso, trazem problemáticas sérias inerentes à vida em sociedade, que por si só já prejudicam o aprimoramento estatal. Por exemplo, o expresso no livro III da obra *Contrato Social*, é que um povo que consegue se ordenar bem politicamente é

algo extremamente raro. Escassos foram as sociedades que conseguiram se aproximar do ideal republicano ou do *dever-ser* citado no *Contrato*. Identificamos nominalmente na obra os bons exemplos de ordenamento político dos romanos, espartanos e alguns povos do Ocidente, e apenas por determinado tempo.

Por isso, a obra *Contrato Social* não traz um projeto político em si, ao menos um “manual” que poderia ser aplicado em qualquer época e lugar, tal como para resolver os graves problemas da França setecentista, algo que vários Iluministas acreditavam ser possível. O *Contrato Social* busca apresentar uma escala de referência com elementos para a legitimidade de um governo, procurando mostrar como deveria ser um Estado legitimamente republicano e quais os elementos formadores do mesmo. Outro aspecto diverso é que Rousseau não acreditava que a burguesia deveria ser o alicerce dessa reforma e menos ainda que o Estado devesse abrir mão do poder de interferência em certas searas que alguns iluministas defendiam; por fim, Rousseau não tinha a razão como dogma, mas sim como faculdade do ser humano que dependia das relações sociais para se desenvolver nas pessoas:

Rousseau é um autor singular nesse cenário filosófico e político, tendo assumido características especiais, pois se, por um lado, combate o Antigo Regime, é crítico em relação à nova ideologia emergente naquele momento. Sua posição foi de reserva e independência em relação ao Iluminismo que ele censurava por elevar a razão à “categoria de verdadeira deusa”. (VIEIRA, 1997, p. 44).

Assim, Rousseau é tido por vários intérpretes como um “proto-romântico” e, de fato, há elementos em sua filosofia que podem ser considerados como sendo conceitos precursores do Romantismo. No entanto, apesar de romper com alguns ideais do Iluminismo, por exemplo, ao dar valor às emoções, às paixões e aos desejos, sobretudo às inclinações naturais, e apresentar ideias contrárias a elementos fundamentais do liberalismo, como ainda veremos e, por isso, podendo até ser considerado como precursor do Romantismo¹², essa dicotomia é tida por alguns como “Iluminismo relutante” e é notória em sua própria obra:

Finalmente, compreender a obra de Rousseau a partir dessas tensões (razão X sentimento; educação privada X educação pública; soberania popular X legislador) é que permite também vê-la como um movimento constante de afirmação e crítica ao Iluminismo. Ainda que não exatamente nesses termos, esse movimento pode ser encontrado em vários intérpretes do autor. Nesse sentido, entendo que a ideia de um Iluminismo relutante, tomada a partir de tensões que se manifestam sob diferentes aspectos, pode ser pensada também

¹² “O movimento romântico não esteve, em seus começos, ligado à filosofia, embora dentro de pouco tempo passasse a ter relações com ela. Com a política, através de Rousseau, esteve vinculado desde o princípio. Mas, para que possamos compreender seus efeitos políticos e filosóficos, temos de considerá-lo em sua forma mais essencial, ou seja, como uma revolta contra as normas éticas e estéticas estabelecidas. A primeira grande figura do movimento é Rousseau, mas, até certo ponto, só expressou tendências já existentes”. (RUSSELL, 1957, p. 588).

a partir da tradição brasileira de intérpretes do pensamento de Rousseau. (SILVA, 2014, p. 52).

O pensamento de Rousseau realmente diverge de seus pares não só na concepção de progresso como em diversos aspectos, porém tem em seu cerne elementos fundamentais para ser compreendido como iluminista de fato. A obra *Contrato Social* é seu tratado político e o texto em que podemos vê-lo tratar os temas aos quais ele se propõe a filosofar com uma lógica iluminista de fato. As principais críticas do pensador estão no uso da razão, na finalidade do progresso e na construção do organismo político, sendo que todos esses temas acabam se relacionando com sua concepção divergente de autonomia e serão tratados, por isso, no decorrer dessa pesquisa. O que se nota no seu pensamento é uma “[...] luta apaixonada que Rousseau travou contra sua época; pois Rousseau, mesmo levantando-se contra a filosofia do Iluminismo, mesmo levando a melhor sobre ela, continuou sendo um verdadeiro filho desse Iluminismo que combatia” (CASSIRER, 1992, p. 361).

Como supracitado, é justamente no preceito de progresso que os iluministas tinham, que Rousseau embasou suas principais críticas, pois, para ele, de nada adiantaria um progresso meramente intelectual. Afinal, se a sociedade não saísse da corrupção e se o aprimoramento humano também não se convertesse em aprimoramento estatal, então o Iluminismo não teria realizado o verdadeiro progresso. Ou seja, se a sociedade também não sofresse o processo de esclarecimento de nada adiantaria pessoas esclarecidas:

Rousseau se destacou entre os filósofos do “Século das Luzes” por suas críticas ao processo de evolução da ciência, assim como pela condição do povo nas questões político-sociais. Assim, afirmaria acidamente que a ciência e a ideia de progresso incontestes, promulgada por pensadores desde o século XV e aprofundada no pensamento iluminista, havia se corrompido. Para ele, ela não tinha produzido avanço significativo para a sociedade ao todo. Entretanto, isto não caracterizaria como uma recusa, mas sim com o intuito de um aprimoramento de seu ideal. (MELO; DONATO, 2011, p. 254).

Voltando ao mote desta seção, essa ideia do progresso danoso, portanto, germinou já em um momento posterior ao Iluminismo clássico, quando esse já se diluía em Positivismo, Romantismo e Idealismo, ou seja, pelo século XIX em diante. Assim, afirma Morin (2005, p. 21-25), o Romantismo é a junção tardia dos elementos que foram rejeitados pelo Iluminismo. Nessa lógica, o progresso iluminista não é tão utópico quanto bradavam os românticos, nem tão aguerrido quanto pensavam os positivistas. O progresso iluminista é, portanto, uma aceleração dos engenhos e das faculdades das pessoas após a aquisição da autonomia, ou seja, após a emancipação destas de seu estado servil em relação ao governo absoluto e de sua tutela lógica em relação ao poder eclesiástico:

Deste modo, o futuro desse progresso se caracteriza pela aceleração que se poria à nossa frente e ao seu caráter desconhecido. A aceleração tornar-se-ia uma tarefa de planejamento temporal, principalmente a partir do século XVIII e pós-Revolução, onde o vetor fundamental da moderna filosofia da história seria o cidadão emancipado do absolutismo e da Igreja. (MELO; DONATO, 2011, p. 252).

Portanto, progresso é emancipação e desenvolvimento humano, político e intelectual. A tecnologia viria em consequência, porém, pessoas verdadeiramente emancipadas não teriam problemas em discutir a eticidade do uso de tais tecnologias de formas menos agressivas. A partir dessa constatação, vemos que o pressuposto iluminista para progresso é uma esperança depositada em organismos, tais como instituições e institutos para promover o esclarecimento social, o melhoramento intelectual dos povos e também o aprimoramento dos Estados:

Em vez de tentar moldar a natureza humana, a esperança de progresso do Iluminismo concentrava-se em instituições humanas. Sistemas criados pelo homem, como governos, leis, escolas, mercados e organismos internacionais, são um alvo natural para a aplicação da razão em prol do melhoramento da nossa espécie. Nesse modo de pensar, o governo não é uma autorização divina para reinar, um sinônimo de “sociedade” ou um avatar da alma nacional, religiosa ou racial. É uma invenção humana, aceita tacitamente em um contrato social, criada para ampliar o bem-estar dos cidadãos, coordenando seu comportamento e dissuadindo as pessoas de certos atos egoístas que podem ser tentadores em termos individuais, mas pioram a situação de todos. (PINKER, 2018, p. 30-31).

Posto o progresso, segue-se a reflexão acerca da razão: em uma versão caricata do Iluminismo, temos a ideia de que esses pensadores defendiam uma razão absoluta que supera a religião e que amplamente criticavam a crença em Deus e na Igreja, imaginando o divino e as instituições eclesiásticas como atrasos ao esclarecimento. Ao contrário desse consenso, quando analisados mais a fundo, a maioria dos iluministas não eram contrários à ideia de um Deus, menos ainda defendiam a inexistência da religião, antes o contrário disso, pois uma esmagadora maioria desses filósofos eram teístas ou deístas¹³:

Entretanto, nem todos os pensadores iluministas eram ateus. Alguns eram deístas (em contraste com os teístas): para eles, Deus pôs o universo em movimento e então deixou de interferir, permitindo que se desenvolvesse de acordo com as leis da natureza. Outros eram panteístas que usavam “Deus” como sinônimo de leis da natureza. Mas poucos apelavam para o Deus legislador e milagroso das Escrituras. (PINKER, 2018, p. 27).

¹³ “O deísmo foi uma doutrina prevalecte entre os iluministas franceses, alemães e italianos, que postulava uma religião natural ou racional fundada não na revelação histórica – que caracterizava a religião revelada –, mas na manifestação natural e direta da divindade à razão humana. A religião, nessa medida, não contém e não pode conter nada que seja irracional, e, dando-se a revelação pela via racional, a revelação histórica se faz dispensável. Desse modo, se ao Esclarecimento é correto associar uma atitude crítica à religião cristã, não o é associar-lhe um ateísmo, visto que mesmo Voltaire designava-se “teísta” – e o teísmo, variante do deísmo, negava a revelação, atribuindo a Deus tão-somente as características passíveis de lhe ser imputadas pela razão”. (KRIEGER, 2020, p. 210).

No caso de Rousseau especificamente, podemos ter um vislumbre de seu pensamento em relação à religião em uma parte de sua obra *Emílio ou da Educação* denominado *Profissão de fé do vigário saboiano*. Ali o pensador traz sua argumentação em defesa de sua crença, expondo diversos entendimentos pelo seu personagem, vigário saboiano, para fundamentar sua crença em Deus, a começar pela observação da existência da ordem no universo, a qual sugere a existência de uma vontade inteligente responsável por esse ordenamento. Todavia, a definição das crenças pessoais de Rousseau também não é tão simples. Certamente, havia elementos de deísmo nelas, ou de uma religião natural, mas ele próprio se declarava cristão, ainda que o seu cristianismo diferisse significativamente de outras versões pregadas pelas igrejas da época.

Posto isso, vemos que Rousseau não só acredita em Deus como professa em seus escritos sua crença em uma “religião natural”¹⁴; assim, também alega em outra importante obra, o *Contrato Social*, que a religiosidade tem papel social. Vemos tal concepção no capítulo VIII do livro IV, em que Rousseau disserta sobre a necessidade de uma “religião civil”, em que os seus preceitos seriam cancelados pelo Estado (ROUSSEAU, 2006, p. 157-162).

Com base nisso, é possível concordar com a premissa de que Rousseau era deísta em sua vida particular, assim como o descrito em suas obras, e que a maioria de suas influências e influenciados dentro do Iluminismo francês ou eram teístas ou eram deístas. Sobre isso, Russell (1957, p. 508) afirma:

[...] O Deus dos teólogos, desde Aristóteles até Calvino, é Deus cuja atração é intelectual: Sua existência resolve certos enigmas que, de outro modo, criariam dificuldades de argumentação quanto à compreensão do universo. Esta Deidade que aparece no fim de um raciocínio, como a prova de uma proposição em geometria, não satisfaz a Rousseau, que voltou a uma concepção de Deus que tinha mais afinidade com a dos Evangelhos.

Porém, o Iluminismo primava pelo esclarecimento racional como elemento superador do senso comum, que para a esmagadora maioria desses filósofos era irracional. Essa visão colocava as superstições e o pensamento ligado ao conhecimento sem base racional no campo dos preceitos sociais que deviam ser combatidos para que o esclarecimento universal ocorresse. Assim, muitos iluministas não pregavam o fim da religião ou a não existência de Deus.

A fundamentação do conceito de razão humana acima do pensamento eclesiástico está justamente na necessidade da emancipação humana rumo à autonomia. Esses filósofos em sua

¹⁴ “[...] Refiro-me à religião natural de Rousseau como um "instrumento crítico" para julgar os argumentos do partido religioso e do partido filosófico, ressaltando porém que o vigário não é imparcial: muito embora ele não menospreze os efeitos sociais nocivos da religião (como a intolerância) e demonstre uma espécie de ceticismo quanto às verdades reveladas, ainda assim revela uma certa empatia pelo partido religioso na medida em que rejeita as doutrinas dos materialistas da época, argumentando que, ao final das contas, o fanatismo é um mal menor do que o ateísmo.” (KAWAUCHE, 2012, p. 15).

maioria tinha uma crença de que a razão dos seres humanos poderia, independente de auxílio divino, ter consciência da potência do sujeito na construção de seu próprio curso de vida, ou seja, o homem seria detentor do seu próprio destino e com poder de moldar seu lugar na sociedade independente de um ser privilegiado ou não:

O pensamento iluminista tem como fundamentos a crença no poder da razão humana de compreender nossa verdadeira natureza e de ser consciente de nossas circunstâncias. O homem, então, cria ser o detentor de seu próprio destino, formulando o racionalismo e contrariando as imposições de caráter religioso, sua “razão” divina de existir, e os privilégios dados à nobreza e ao clero – ainda predominantes à época (séculos XVII e XVIII). (MELO; DONATO, 2011, p. 252-253).

Assim, quanto à religião, a maioria dos filósofos do Iluminismo até defendia sua existência, mas que esta não tinha poder de mando no senso dos fiéis, ou seja, o pensamento religioso não poderia chocar-se com o raciocínio científico, mas os dois teriam que conviver. Para que essa convivência fosse possível, os pensadores defendiam que as superstições fossem deixadas de lado e que a crença fosse a mais “racional” possível.

Com isso, podemos dizer que, à época de Rousseau e dos seus pares iluministas, eram os religiosos católicos e protestantes menos esclarecidos, sobretudo do Baixo Clero, que mais difundiam todo tipo de superstições e de irracionalidades para a sociedade. Porém, a má condução da filosofia pelos prelados e clérigos não anula a crença em Deus, nem a religiosidade por ela mesma, menos ainda a importância da existência da Igreja e de seus ordenamentos:

Se existiu algo que os pensadores do Iluminismo tiveram em comum foi a exigência de que se aplicasse vigorosamente o critério da razão para entender o mundo, em vez de recorrer a geradores de ilusão como a fé, o dogma, a revelação, a autoridade, o carisma, o misticismo, o profetismo, as visões, as intuições ou a análise interpretativa de textos sagrados. (PINKER, 2018, p. 26).

Portanto, para grande parte dos iluministas, a crítica principal não era a religião propriamente dita, mas a influência ou interferência desta no uso da razão e nos desígnios do Estado. Os indivíduos precisam ter autonomia para usar livremente sua razão como medida para seus progressos intelectuais e na política como medida para exercer a cidadania. Rousseau aderiu a essa corrente em partes¹⁵. no entanto, as relações entre religião e política são mais complicadas do que isso no caso do pensamento do genebrino, pois na obra *Contrato Social* pode-se notar a ideia da adoção de uma profissão de fé civil, que todos os cidadãos teriam de

¹⁵ “Rousseau não nega a revelação, pois a encontra na Bíblia e na passagem de Jesus Cristo na terra. O que ele nega é a revelação feita a alguns homens que, com base nela, acreditam-se nos enviados de Deus e iniciam a missão de proselitismo. Além disso, uma vez instituídas essas religiões, surge um novo problema: esses enviados ou a hierarquia da igreja pretendem-se colocar na posição de intermediários entre Deus e os homens. Essa postura de representação religiosa parece abominável para Rousseau.” (ALMEIDA JUNIOR, 2008, p. 76).

seguir. Pode-se ver nisso a religião sendo mobilizada a serviço da política, tal como na atuação do Legislador, cujo trabalho passa pelo recurso à religião, no início da vida política do Estado, a fim de persuadir os cidadãos a aceitarem as leis que lhes são propostas.

Apesar das divergências, é possível afirmar sem prejuízos que vários pensadores do Iluminismo francês, e em alguns aspectos até mesmo Rousseau concordava com a emancipação do Estado, mas não discordava da influência positiva que a religião poderia ter na vida dos cidadãos e no valor que esta poderia ter para a convivência cívica entre os membros da sociedade. Portanto, a profissão de fé, seja ela qual for, em Rousseau, deveria ser incentivada pelo Estado, mas que poderia, ainda assim, fazer bom uso da religião.

Logo, a razão deveria ser o novo baluarte da moralidade. Segundo o pensamento da maioria dos iluministas, a moral social deveria pautar-se em conceitos civis e não necessariamente em ornamentos eclesiais. Em Rousseau, vemos isso manifesto na reflexão feita na obra *Contrato Social* acerca do papel do monarca em um Estado Confessional e sobre como este papel, ainda que importante, contribuía para a separação entre Governo e Clero. Ao manter a mesma chefia, esta se esvaziava, fazendo com que cada um dos ministros de cada seara não interviesse na outra:

Entre nós, os reis da Inglaterra converteram-se chefes da Igreja, e o mesmo fizeram os czares; com esse título, porém, tomaram-se mais ministros que senhores, adquiriram mais o direito de mantê-la do que de mudá-la. Não são legisladores, mas apenas príncipes. Onde quer que o Clero constitua um corpo, é, em sua alçada, senhor e legislador. Existem, pois, dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo que alhures. (ROUSSEAU, 2006, p. 159).

Segundo essa lógica do *Contrato Social*, os membros do Clero não deveriam mais ser aceitos nos assuntos de Estado. Assim sendo, Rousseau parece entender os Estamentos como uma reminiscência do antigo sistema socioeconômico, isto é, o feudalismo. As mudanças históricas do século XVIII mudaram as estruturas sociais em suas bases, porque agora a economia política estava se transformando no capitalismo industrial.

Analisando essa conjectura, alguns pensadores do “Século das Luzes” começaram a desenvolver tratados para hipotetizar como as economias mudariam os seus comportamentos. Muitos entendiam que o Estado deveria aprimorar-se para adaptar-se a essa nova realidade econômica. Nesse contexto surgem propostas para buscar separar a Igreja do Estado, buscando um fundamento civil no governo e deixando os desígnios econômicos nas mãos da burguesia:

A revolução científica foi acompanhada de uma revolução ideológica intimamente relacionada com as profundas modificações ocorridas na ordem econômica provocadas pela Revolução Industrial. O movimento iluminista, que exaltava os valores da razão, deu base ideológica para as mudanças

promovidas pela burguesia. Os filósofos iluministas atacavam as instituições feudais e a Igreja, que era considerada seu sustentáculo. [...] a burguesia havia obtido a hegemonia política mediante apoio do operariado e do campesinato para a consolidação de seu projeto político para a instituição de um novo regime econômico e social. (VIEIRA, 1997, p. 44).

Entretanto, na contramão desses pensadores favoráveis a um governo burguês com matriz econômica no capitalismo industrial e no liberalismo econômico clássico, houve pensadores iluministas que eram favoráveis a outros modelos socioeconômicos ou que tinham seus próprios preceitos para a economia política em si. Rousseau fazia parte desse segundo grupo, pois, em seus tratados políticos, o genebrino mostrou-se a favor de um sistema econômico de base agrícola, sem a predominância do latifúndio e com um comércio que se baseava na venda de excedentes como sustentáculo dos governos de soberania popular. Essa é mais uma das especificidades de Rousseau que vão na “contramão” de uma esmagadora maioria dos filósofos do Iluminismo.

Em *Tratado sobre Economia Política* (1755), podemos ver parte desse preceito expresso quando o genebrino descreve que “uma das funções mais importantes do governo é impedir a extrema desigualdade das fortunas” (ROUSSEAU, 2003, p. 22). Dessa forma, podemos notar como a crítica à desigualdade, tanto econômica quanto social, e ao luxo das sociedades está presente dentro do conjunto de fatores que escravizam ao ser humano, impedindo a autonomia e a liberdade naturais a todos desde o nascimento. E que é função do governo promover o controle desse fator escravizante que causa tanto prejuízo à liberdade.

Assim sendo, a autonomia está presente no processo de esclarecimento dos povos. Esta é uma consequência principal da diminuição da influência da Igreja e do Estado Absoluto na vida dos cidadãos. A laicidade na vida pública e a religiosidade passando para a esfera privada, sem dúvida é uma das mais perceptíveis contribuições do Iluminismo para a Modernidade. Isso, no entanto, não significa que a ideia de religião não seja apreciada pelos iluministas, pois a maioria dos pensadores professavam alguma crença e alguns defendiam o Estado confessional. Este último era o caso específico de Rousseau.

Dentro do *Contrato Social*, é tratada a separação entre Estado e religião quase que no entendimento da maioria dos iluministas, ou seja, ao governo civil não interessa a religião professada pelo cidadão, menos ainda os dogmas dessa mesma, e nem a ela os assuntos de Estado. Por outro lado, ao cidadão é importante que ele professe alguma religião até como uma espécie de aporte moral e apreço à disciplina, que são características muito importantes para a vida cívica:

O direito, que o pacto social confere ao soberano sobre os súditos, não ultrapassa, como vimos, os limites da utilidade pública. Portanto, os súditos só devem ao soberano contas de suas opiniões na medida em que estas interessam à comunidade. Ora, ao Estado importa que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado, nem aos seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (ROUSSEAU, 2006, p. 164-165).

Em *Contrato Social*, vemos que o cidadão tem autonomia para professar sua fé sem interferência do governo, exceto se ferir preceitos da profissão de fé civil, e que sua fé pessoal não deve interferir em suas decisões políticas. Ora, isso é um sinal claro de autonomia. Nessa sequência, é possível afirmar que a autonomia é uma conquista dos cidadãos no processo de esclarecimento universal e que, na vida pública, eles podem usar a razão criticamente para contribuir com o aprimoramento de sua sociedade:

Importante esclarecer que, desde o advento do Renascimento, com a afirmação do humanismo (o homem como centro de tudo, em substituição ao divino), a convergência das sociedades modernas foi no sentido de uma crescente laicidade da vida pública e ainda de uma sensível diminuição tanto das crenças, quanto das práticas religiosas. Tanto o Iluminismo quanto o liberalismo trataram de reforçar esse processo, ao apontarem a relevância da razão e da autonomia da vontade pessoal. O cientificismo e o movimento positivista, no século XVIII, promoveram ainda mais esse afastamento da religião do Estado e do espaço público. (PEREGRINO, 2019, p. 149).

Assim, vimos que o progresso, o uso da razão, o fim do absolutismo e o esclarecimento dos povos necessariamente passa, segundo o pensamento de vários iluministas, pela separação entre Estado e Igreja e, mais precisamente, entre governo e religião. Conceituados esses verbetes, vemos a solução proposta pela maioria dos iluministas, sendo incluso nosso autor: uma palavra comum em praticamente todas as teorias “esclarecidas” é o entendimento de que a educação precisa sair do ambiente privado e das mãos do Clero. Esse instituto formador precisa, de acordo com os “pensadores das luzes”, ser bem de Estado e desprendido da influência eclesiástica:

A laicização é o aspecto principal dentro do tema abordado, um exemplo de que, abstraindo o que há de específico em cada região, reinado, país, existem características comuns. A intenção de se pensar a educação de forma mais acessível a um maior número de pessoas, o início da obrigatoriedade do ensino, a passagem do ambiente privado para o público, mesmo que não perdurem durante todo o tempo, são outras características que independem de divisões geopolíticas. (PINHEIRO, 2009, p. 7).

Como supracitado, o conceito de autonomia fazia parte do ideário iluminista e foi utilizado por muitos filósofos dessa corrente. Entretanto, na obra *Contrato Social* de Rousseau, essa autonomia ganha condição de movimento e o *status* de verdadeira base de sustentação da

sociedade civil, ou seja, as implicações da autonomia são as legitimadoras sociais mais importantes da obra, pois sem autonomia não há legalidade nem legitimidade ao Estado.

No pensamento rousseauiano, a autonomia é um dos sinais que diferencia o Estado republicano do despótico. Guardar a liberdade dos cidadãos em uma sociedade civil é a principal característica do governo republicano. Com isso, dentro do Iluminismo podemos, guardadas as devidas especificidades de um filósofo para outro, conceituar autonomia da seguinte maneira:

Assim sendo, a autonomia é que impõe as máximas que o indivíduo deve seguir, ou seja, em seu pensamento acredita numa racionalidade que investiga como funciona o saber. Os iluministas tinham como princípio de suas ideias que tudo deveria passar por uma análise crítica para ser entendido verdadeiramente. (OLIVEIRA & KONZEN, 2018, p. 276).

Os conceitos apresentados na obra *Contrato Social* são uma escala de legitimidade das sociedades, que busca escalonar os Estados através dos critérios apresentados sobre um governo legítimo. Portanto, para os governos que não se enquadram nos critérios do *Contrato Social*, ali estão algumas ideias para um aperfeiçoamento filosófico do próprio Estado e das relações de poder, que tem como um dos pilares a autonomia.

Porém, na obra *Contrato Social*, ao falar de elementos sobre autonomia relacionados ao funcionamento do próprio soberano, Rousseau afirma que a liberdade dos cidadãos precisa ser cerceada pela vontade geral. Dessa forma, os ordenamentos civis do Estado rousseauiano devem limitar a liberdade dos cidadãos para que não ocorra de os indivíduos prejudicarem uns aos outros. O contrato rousseauiano, portanto, é válido somente quando cria o Estado e seu governo fundindo liberdade e limites:

À primeira vista, autonomia e cidadania parecem encaixar-se facilmente e perfeitamente no modelo contratualista. Afinal o contrato é concebido para promover a desejada reconciliação entre liberdade e algemas, entre autonomia e lei. A autonomia política, isto é, a cidadania viva de cada um, impõe a estrutura de todas as ações do Estado. (HERB, 2019, p. 113).

Assim, o aprimoramento gradual do Estado almejado pelo pensador iluminista é necessário, pois há sociedades que vivem um pacto que não condiz com a plena relação social e participativa, que só é possível depois do amadurecimento racional desencadeado pela vida social, pautada na autonomia dos cidadãos e na possibilidade de legislar sem a heteronomia. Afinal, as sociedades baseadas no contrato ilegítimo são instáveis e desiguais, cujos pilares não são benéficos, já que são a propriedade usurpada e a escravidão pelo dinheiro e poder, conforme expresso em Sabino (2015, p. 38):

Assim, na medida em que o indivíduo abandonou a condição que vivia no estado de natureza, perdeu-se a si mesmo, por conseguinte, perverteu as

qualidades essenciais que naturalmente afloravam naquele estado. Para Rousseau, a vida em sociedade implica mudanças que deturparam o comportamento humano para adequá-lo ao novo contexto marcado pela desigualdade, consequência da propriedade privada, pelo egocentrismo, pelas paixões que tendem a exacerbar, pela competição que frequentemente é a semente da violência, enfim, por um virtual estado de guerra generalizada.

A autonomia é o elemento diferenciador entre uma organização social de um governo autoritário, o qual se baseia nas mesmas bases do estado do direito do mais forte dos indivíduos, que vivem de forma violenta e desigual, e um governo republicano, em que o contrato prima pelo esclarecimento universal de seus membros pela instrução para a autonomia. Sendo o progresso meramente econômico e científico na primeira forma de sociedade, este progresso é inútil ao ser humano e o desenvolvimento de algo ruim. Na sociedade do *Contrato* leva-se em conta que, sendo livres, os seres humanos podem criar uma forma realmente assertiva de progresso rumo à igualdade, já que o progresso por si só traz uma série de problemáticas consigo. O ser humano em estado natural vivia feliz, sem esperar, sem temer, mas, o progresso fez com que este se enchesse de preocupações e necessidades artificiais:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, [...] se tenha examinado se há mais virtudes do que vícios entre os homens civilizados; ou se suas virtudes são mais proveitosas do que funestos seus vícios; ou se o progresso de seus conhecimentos constitui compensação suficiente dos males que se causam mutuamente à medida que se instruem sobre o bem que deveriam dispensar-se; ou se não estariam, na melhor das hipóteses, numa situação mais feliz não tendo nem mal a temer nem bem a esperar de ninguém ao invés de ter-se submetido a uma dependência universal e obrigar-se a receber tudo daqueles que nada se obrigam a lhe dar. (ROUSSEAU, 1973, p. 257-258).

Vemos que, em Rousseau, a relação do progresso com o desenvolvimento humano é quase sempre negativa, já que quanto mais “civilizado” o ser humano é, mais longe na natureza bem-ordenada ele fica. Ora, com o progresso aparecem vícios e virtudes como admite o trecho do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, mas parece haver mais vícios do que virtudes.

Apesar dessa visão crítica e ter até mesmo um sentimento cético em relação às vantagens que o ser humano poderia ter com o progresso de seus engenhos e faculdades, o que realmente torna Rousseau muito diverso de seus pares iluministas é essa ideia de que o progresso, em muitos aspectos, é danoso ao ser humano. No entanto, podemos dizer que, ao menos em relação ao aspecto da autonomia, Rousseau encontra uma convergência com alguns dos “filósofos das luzes”, ao lançar mão do entendimento de pensadores do Iluminismo francês:

O progresso não necessariamente nos torna melhores, nem autônomos, pelo contrário, é muito frequentemente acompanhado pela decadência moral. Para

ele, o progresso da razão calculista é um dos indícios da corrupção. Essa oposição entre moralidade e progresso não deve ser interpretada no sentido primitivista. Rousseau não propunha a volta ao estágio pré-social. A ideia de recuperar o contato com a natureza é uma forma de escape da dependência calculista do outro, por meio da fusão entre razão e natureza. (ZATTI, 2008, p. 24).

As críticas ao progresso feitas por Rousseau são uma importante contribuição do pensador para o Iluminismo, já que trazem elementos para uma reflexão mais aprofundada sobre o progresso. As desvantagens enxergadas pelo pensador na ideia de universalidade do progresso, mostram a importância da autonomia do indivíduo; além disso, a ideia de que a moralidade deveria acompanhar o aprimoramento dos engenhos e das faculdades dos homens, produzindo a autonomia é uma importante contribuição dessa crítica ao progresso.

Apesar da sua ideia de religião civil, podemos notar em seu *Contrato Social* algumas críticas acerca da ligação da Igreja com o Estado¹⁶, enaltecendo a legitimação da soberania popular e o enaltecimento da autonomia como prática da liberdade. O filósofo traz, ainda, a responsabilidade da educação para o governo¹⁷, tirando-a dos prelados e das ordens religiosas:

Rousseau tem o intuito da formação de um homem que saiba viver em sociedade, que tenha uma boa conduta moral e que também possa agir politicamente. Em suma, ao tematizarmos a necessidade da educação das paixões humanas e da vontade no *Emílio* de Rousseau defendemos que da vontade depende diretamente da orientação das paixões, de modo a desenvolver a consciência moral do educando. (BIAZUS, 2015, p. 10).

Os cidadãos precisam exercer a moral para uma plena cidadania e, autonomamente, lançar mão da vontade livre de amarras religiosas e agremiações depois de um processo de amadurecimento político. No entanto, tal amadurecimento político é algo excepcional à regra. Rousseau afirma que se os povos fossem esclarecidos ao ponto de conseguirem, por si mesmos, darem-se boas leis, então eles não precisariam da orientação do Legislador descrito na obra.

Entretanto, no mesmo livro II do *Contrato Social*, fica descrita a necessidade de o Legislador guiar o povo em direção à ordem civil, dando-lhe as leis e instituições mais apropriadas à vida livre. Pode-se até entender que, com o passar das gerações, os novos cidadãos

¹⁶ “Então tudo mudou de figura: os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretenso reino do outro mundo tornar-se, sob a direção de um chefe visível, o mais violento despotismo desse mundo. Entretanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um eterno conflito de jurisdição que impossibilitou a existência de qualquer boa política nos Estados cristãos, e jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer.” (ROUSSEAU, 2006, p. 158).

¹⁷ É necessário evitar a mistura indevida das ideias de educação pública e educação doméstica expostas por Rousseau. De fato, em textos nos quais ele fala da educação pública para formar os cidadãos de um Estado republicano, tais como o verbete *Economia política* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau coloca a educação como uma tarefa do governo. Porém, no *Emílio*, o que se tem é uma educação doméstica, e nela não se trata de uma função do governo, mas de um preceptor que trabalha a serviço particular da família de seu aluno.

passariam por um processo de aquisição do espírito público necessário a uma soberania bastante consciente de seu papel para com o soberano. Isso, porém, não é algo que o filósofo considerava que poderia ser facilmente atingido. Dada essa dificuldade, fica implícita a importância de a educação prover a cidadania, a fim de que possa haver um Estado republicano:

A educação para a cidadania, pensada como um bem social e não apenas em benefício próprio, é uma ideia central na consolidação da pedagogia Iluminista e na necessidade de se pensar sobre a prática educativa naquele período. A ideia de que o homem é um cidadão, faz parte de um Estado e de que isso envolve obrigações e direitos, contribuiu para a discussão sobre o papel que a educação deveria ocupar dentro da sociedade que almejava “a luz”. Ser cidadão e perceber-se como tal significava de fato a passagem das trevas para as luzes (PINHEIRO, 2009, p. 8).

Portanto, a autonomia é uma problemática no pensamento rousseauiano em vários sentidos, já que a liberdade proposta por Rousseau é atrelada à moral e às convenções. Assim, a educação é uma aliada na promoção da liberdade e autonomia, como veremos a seguir. Por fim, o *Contrato Social*, apesar de ser uma obra atrelada normalmente ao Iluminismo, tem algumas críticas ao mesmo, principalmente em relação ao papel e à influência do Estado na vida do cidadão. Por isso, na sequência, buscaremos analisar elementos fundamentais da obra *Contrato Social* que tem a liberdade enquanto autonomia como preceito.

3 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA OBRA *CONTRATO SOCIAL*

Nessa seção, analisaremos elementos oriundos da obra *Contrato Social* e sua relevância para o conceito de autonomia intrínseco dentro do pensamento de Rousseau. Para tal, serão sumarizados componentes importantes da obra e de sua ligação com o conceito de autonomia. Para iniciar, buscaremos analisar o conceito de estado de natureza apresentado por Rousseau.

3.1 O ESTADO DE NATUREZA E O PACTO SOCIAL DE ROUSSEAU

Ao estudar o estado de natureza de Rousseau, salta aos olhos a forma como esse elemento é estruturado. Procuraremos ver as principais especificidades desse estado na teoria rousseauiana nesta subseção. Esse elemento é fundamental para entender o pacto social e, mais ainda, para a compreensão do conceito de autonomia na filosofia rousseauiana.

A hipótese de estado de natureza apresentada por Rousseau permite vislumbrar a interação dos seres humanos no início do que seriam “proto-comunidades” antes da instalação do pacto social. Identifica-se características naturais da autonomia, enquanto potencialidade, no homem natural dentro dessas interações entre agentes, mesmo que ainda não seja uma sociedade civil e que não haja envolvimento político entre os indivíduos. Nas obras em que trata do contratualismo (*Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de 1755, e *Contrato Social*, de 1762), Rousseau constrói uma narrativa com elementos que trazem uma aparente cronologia ao aperfeiçoamento das relações entre os seres humanos em estado de natureza: “A história da humanidade [...] conduziu o homem do estado de natureza, de linguagem nula e liberdade negativa, ao termo atual, de desigualdade social, no seu sentido mais amplo” (ITUASSU, 2002, p. 185).

Rousseau prima pela razão para legitimar o progresso rumo à sociedade civil, porém também reconhece a importância das inferências das paixões no caminho do ser humano rumo ao pacto social. Levando em conta o favorecimento das paixões que Rousseau admite, esse é um componente que se diferencia de alguns dos pensadores iluministas que foram seus contemporâneos, pois certos elementos expressos no *Contrato Social* são críticos à filosofia “das luzes”, quando o assunto é a primazia da razão sobre as paixões.

Sobre isso, lê-se em Pimentel (2010, p. 55):

Rousseau era um crítico do Iluminismo e via o ideal iluminista de progresso e felicidade com muita desconfiança. No Iluminismo de Rousseau, devemos ter

um desenvolvimento mental mais experimental e menos sistematizado, baseado também nos nossos sentimentos morais e não puramente em nossos sistemas de pensamento técnicos e racionais. Na verdade, a racionalidade procedimental depravou a nossa moral e nos enviou para mais longe da igualdade e da felicidade.

Posto isso, vemos que Rousseau não compactua totalmente com os ideais de progresso e de razão tal como foram idealizados por uma maioria dos iluministas setecentistas. A razão em Rousseau é também instrumento político; portanto, de modo particular a educação era parte da construção da razão, mas não a fonte dela: “Entende-se que a razão não deve estar no início do processo educativo, tal ideia vem na contramão daquilo que pensavam muitos autores de seu tempo [...]”. (WENDT; DALBOSCO, 2012, p. 237).

Assim, em Rousseau, a liberdade é a engajadora do esclarecimento dos indivíduos e do progresso da sociedade e, ainda, fator fundamental para a estruturação do governo na política. Rousseau destaca, no *Contrato Social*, a necessidade de o cidadão ter participação ativa nos caminhos que o Estado tomará. Já que, ao contrário do estado de natureza onde tudo era comum, no estado civil, a liberdade e a moral são frutos da lei:

No estado de natureza, em que tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi, e não reconheço como de outrem senão o que me é inútil. O mesmo não se passa no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei. (ROUSSEAU, 2006, p. 46).

Vemos a importância da lei, que se reforça no ser humano depois do pacto social. Para Rousseau, uma lei precisa vir diretamente da autonomia humana, precisa ser ratificada com total liberdade. Essa liberdade, intrínseca à autonomia, é algo da natureza do ser humano:

Essa liberdade comum decorre da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve consagrar a si mesmo, e, tão longo alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados à sua conservação, torna-se por isso seu próprio senhor. (ROUSSEAU, 2006, p. 10).

Ao tornar-se seu próprio senhor a partir da idade da razão, o ser humano experimenta a liberdade de escolha, que está acima das ações puramente instintivas do puro estado de natureza. A partir de então surge a necessidade de qualquer ordenamento necessariamente ser ratificado diretamente pelo ser humano no gozo de sua autonomia:

Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de liberdade, pelo uso que dela faz bem merece perdê-la. (ROUSSEAU, 2006, p. 114).

Rousseau desenvolve seu estado de natureza como uma hipótese em que o progresso do ser humano se assemelha a uma teoria cronológica¹⁸, embora não seja de fato uma narrativa histórica como o próprio autor sugere:

Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (ROUSSEAU, 1973, p. 242).

A intenção aparente de Rousseau com seu estado de natureza é desvencilhar o homem de seus atributos sociais, buscando deixá-lo com a “originalidade total”, dotado somente de suas paixões naturais e da liberdade natural mais comum a todos. No estado de natureza rousseauiano, portanto, temos um ser humano “selvagem” em uma existência em que a liberdade é muito mais uma independência:

À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem, e o conjunto das leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. (ROUSSEAU, 1973, p. 257).

Adiante no desenvolvimento do estado de natureza, mas ainda na condição pré-social, há a formação de povos baseados nas interações, pois os seres humanos se aglomeram com aqueles que têm costumes comuns a eles. Isso ocorre antes da formação da sociedade civil em si, porque não há relação política ou societária entre os agentes, apenas relações casuais de acordo com a conveniência. Vemos isso, por exemplo, afirmado no *Segundo Discurso* ou no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), a saber:

Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, consistiu no verdadeiro fundamento da sociedade. (ROUSSEAU, 2006, p. 19).

Assim, ocorre um percurso de transformação e aprimoramento. Deve-se ter cuidado com a teoria rousseauiana, já que essa abordagem de Rousseau sobre o puro estado de natureza, na qual se busca retirar do ser humano tudo aquilo que lhe foi artificialmente acrescentado pela vida em sociedade, seguida da narrativa hipotética sobre a passagem às relações sociais, é o que está no *Segundo Discurso* ou no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade*

¹⁸ “Nosso autor constrói hipoteticamente a história da humanidade para demonstrar o que teria levado o homem a destituir-se da liberdade e passado à condição da servidão, explicando que no estado de natureza as desigualdades seriam pequenas e pouco influentes e que o estado de sociedade é que aumentaria muito as desigualdades naturais, devido às desigualdades instituídas pelas convenções sociais. O homem torna-se mau ao transformar-se em ser social.” (BOLLIS, 2014, p. 50).

entre os Homens (1755). Rousseau apenas quer que sua hipótese leve o ser humano ao seu estado de natureza sem que este carregue consigo elementos do homem civil ao homem natural:

Enfim, todos falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. (ROUSSEAU, 1999¹⁹, p. 160-161).

A liberdade é uma característica presente no estado de natureza, já que esse é o período, segundo Rousseau, em que o ser humano mais gozou desse conceito. No entanto, a sua teoria contratualista precisa explicar a motivação de sair de um estado de maior liberdade para um estado em que o ser humano tem compromissos morais que limitam essa liberdade natural ou independência que se tinha anteriormente.

Rousseau faz de seu estado de natureza a formação hipotética de uma construção quase que social primitiva. Existem dois estágios nessa construção de Rousseau: o puro estado de natureza e o estado de relação comunitária. Na primeira parte do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, é teorizado um ser humano totalmente livre e independente, que não tem lastro social algum. Assim, o ser humano, em estado de natureza, não tem consciência de várias coisas e segue apenas as paixões mais básicas. Este ser humano tem uma independência e escolhe tudo aquilo que seus instintos lhe podem induzir a desejar. Este ser humano vive unicamente para comer, dormir e se reproduzir, como qualquer outro animal:

As paixões, por sua vez, originam-se de nossas necessidades, e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas conforme as ideias que se pode ter delas, ou pelo mero impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de qualquer tipo de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie; seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o descanso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo a dor, e não a morte, pois nunca o animal saberá o que é morrer, e o conhecimento da morte e de seus terrores é uma das primeiras aquisições que o homem fez ao distanciar-se da condição de animal. (ROUSSEAU, 1999, p. 175).

No segundo estágio, o ser humano deixa de ser mais próximo aos outros animais, ganha atributos mais específicos à medida que exerce sua liberdade e seu grau de progresso se acentua. Aqui vemos como Rousseau define as interações e a consciência da liberdade como principais fatores do desenvolvimento de suas faculdades intelectuais e de suas ideias e elemento para a distinção do ser humano dos demais animais. Portanto, a formação de ideias surge como uma das especificidades mais importantes desse período e, assim, a liberdade pode ser levada a um patamar maior:

¹⁹ A partir de agora, usaremos a edição de 1999, pois consideramos a tradução dessas partes mais pertinente.

Aliás, as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as aprende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas. (ROUSSEAU, 1973, p. 255)

Entretanto, essa fase do estado de natureza também traz o lado negativo, a deterioração na natureza pura do ser humano. Com o progresso dos engenhos e das faculdades e o acúmulo dessas habilidades, as pessoas começam artificialmente suas relações; antes, os seres humanos encontravam-se casualmente para sexo e por conveniência, sendo nada duradouro. Esse ser humano não vive mais sua natureza e, por isso, está distante de sua naturalidade:

Toda uma longa e lenta dialética intervém, então, onde, por força do acúmulo de tempo, os contatos forçados produzem a linguagem, as paixões e o comércio amoroso ou a luta entre os homens, até chegar ao estado de guerra. A sociedade nasceu, o estado de natureza nasceu, e a guerra também, e com eles se desenvolve um processo de acumulação e de mudança que literalmente cria a natureza humana socializada. (ALTHUSSER, 2005, p. 23).

Portanto, a corrupção ocorre a partir do momento em que o homem começa a ter interações mais constantes com seus semelhantes, e começa a construir laços sociais primitivos, apesar de não serem laços políticos ou civis, são relações sociais sem vínculos políticos que vão gradativamente corrompendo o ser humano e o escravizando. Assim, em Rousseau, o pacto é um compromisso recíproco entre o público e os particulares; resumidamente, é como se o “público” já existisse em algum grau e de algum modo, antes mesmo do pacto social definitivo que lhe dá origem, ao soberano:

Os homens, até então errantes pelos bosques, depois de adquirirem uma situação mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos e formam por fim, em cada região, uma nação particular, uniforme nos costumes e nos caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. (ROUSSEAU, 1999, p. 210).

Essa é, na teoria rousseauiana, a fase em que ocorre a formação das primeiras culturas, no entanto, não dos primeiros povos. Nessas organizações, não há um vínculo político unindo os indivíduos que compõem esses grupos. Para ser um “povo”, tão como o referido termo ocorre em *Contrato Social*, necessariamente deveria haver padrão moral, que só viria com as leis e com a convivência política entre os agentes. Rousseau toma, com esse argumento, possível abrir as portas para a posterior construção do contrato social pautado pela autonomia civil:

A primeira diferença entre Rousseau e os seus antecessores jusnaturalistas é a sua interpretação acerca do estado de natureza [...] Em Rousseau, há uma preocupação detalhada em construir, mesmo que de forma hipotética, um *telos* que impulsionasse o homem primitivo no sentido físico, metafísico e ético. (VASCONCELOS; FIALHO; LOPES, 2018, p. 212).

Verificamos que Rousseau usa essa construção do seu ser humano no estado de natureza para enaltecer seu objetivo principal, que tinha relação com a liberdade enquanto parte fundamental de todo ser humano, seja qual for sua condição ou seu estágio de progresso. Independente das interações com outros seres humanos, independente da formação de tribos e mesmo se for colocado o contrato social como forma de convivência entre as pessoas, ao contratar o pacto social, o ser humano ainda mantém sua liberdade, sendo uma pessoa continuamente livre:

Rousseau não quer que as coerções impostas pelo contrato social sejam vistas como restrições à liberdade, mas, ao contrário, como o meio pelo qual se garante a existência de uma forma de associação em que cada um obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim integralmente livre. (MARQUES, 2010, p. 105).

Rousseau propõe com sua escala de referência a modificação de fatores escravizantes, que surgiram após a saída do estado de natureza e com as interações cada vez mais constantes entre seres humanos, que levaram à sociedade com artificialidades de paixões e de desejos corruptores do ser humano. Assim, o contrato rousseauiano tenta propor um “dever-ser” para sanar essas lacunas e habilitar a autonomia do ser humano de jugo autoimposto pela corrupção da sua própria natureza:

No *Contrato Social*, Rousseau buscou resolver a questão de como alcançar a paz e estabilidade internas de uma comunidade sem apelar para o despotismo hobbesiano, fornecendo uma garantia contra as agressões e assegurando o respeito à vida e à propriedade, ao mesmo tempo em que preservava a liberdade política dos indivíduos. Para Rousseau, e ao contrário do que propunha Hobbes, o objetivo da vida em comunidade não é apenas atender aos interesses de sobrevivência e de uma vida confortável, mas é antes moral, ligado ao exercício autônomo da liberdade, fazendo com que a obediência à lei seja a obediência à expressão da vontade geral. Essa é a solução de Rousseau para o problema da política. (MARQUES, 2010, p. 23).

Para Rousseau, a liberdade é inalienável e não pode ser usada para barganha; logo, não é possível ao ser humano abrir mão de sua condição livre nem mesmo para fazer parte da sociedade civil. Dessa forma, o momento em que o contrato social rousseauiano se faz é justamente quando se completa o movimento de alienação (positiva²⁰), conforme palavras do

²⁰ O significado do conceito de “alienação” pode divergir dependendo da teoria de Filosofia Política ou Jusfilosofia em que é aplicado. Em Rousseau, esse termo tem similaridade com entrega, com associação, com “garantia”. Assim como se aliena bens em garantia de algum benefício vindouro, Rousseau apresenta a alienação ao contrato social como o “penhor” da liberdade natural em relação ao Estado, que dará em troca a liberdade civil, sendo esta última mais vantajosa. Portanto, Rousseau usa esse termo para exemplificar a livre associação dos sujeitos. Assim, dentro do pensamento rousseauiano é possível uma alienação positiva. Conforme Kochem (2017, p. 94): “Antes de poder se dar a um rei, diz Rousseau, o povo já é povo, no contrato social ao buscar este princípio, ele entende então que a alienação é positiva quando faz parte da fundação de uma sociedade, pois como já dito, é com base nesta alienação positiva que a sociedade se constitui e se mantém de forma justa”.

próprio Rousseau. Os sujeitos que formam o contrato devem firmar um acordo de obediência ao corpo político para assim formar o soberano:

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito. [...] bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de todo associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. (ROUSSEAU, 2006, p. 21).

Somente dessa maneira e unicamente nesse momento e nessas condições, a alienação pode ser permitida. Essa “alienação total” seria o penhor da liberdade, e não a subtração dela. Consequentemente, em Rousseau, não se perde nada alienando a liberdade natural ao Estado, pois se receberá por esse “depósito” a liberdade civil. Mais adiante, esse movimento será melhor explicado quando tratarmos das liberdades apresentadas no *Contrato Social* de Rousseau.

Porém, isso parece um paradoxo se levarmos em conta que a liberdade das pessoas não pode ser perdida ou trocada de forma alguma e, momentos depois na mesma obra, parece ser afirmado que os homens precisam alienar-se ao pacto social. Mas, a solução do filósofo para tal desafio é justamente a submissão ao soberano, do qual todos os pactuantes são membros. Dessa maneira, não se perde a liberdade, que se transmuta em autonomia civil:

Rousseau deixa claramente delimitada a tarefa filosófica proposta pelo seu “Contrato social”: explicar em que condições o contrato político de submissão universal ao poder da lei pode ser legítimo do ponto de vista das exigências da razão. Partindo da consideração da liberdade humana como um fato natural, Rousseau pretende compreender como o homem pode aliená-la ao poder do Estado e mesmo assim permanecer ainda livre. (FURTADO, 2013, p. 76).

Podemos encontrar nessa lógica a resolução do suposto paradoxo entre autonomia e submissão ou obediência, já que o pacto não é feito dos indivíduos para com um representante personificado na figura de uma assembleia de aristocratas, de um nobre, chefe de governo ou representante popular. No *Contrato Social*, a “alienação total” não é destinada a nenhum agente político em específico, logo, não podemos dizer que seja personificada. Afinal não há essa “figura” ou título que conduzirá unicamente por sua posição o movimento do corpo político por “procuração popular”, tendo poderes unicamente por ocupar um cargo. Certa despersonificação do corpo político é uma importante etapa da escala de referência apresentada por Rousseau, porque no pacto social de Rousseau a alienação não é feita em favor de uma pessoa particular, um indivíduo, e sim em favor de uma pessoa pública/moral formada pela união de todos os pactuantes. Nota-se em *Contrato Social* que é a união dos próprios contratantes em pacto que forma uma “entidade”, isto é, o soberano (corpo político ou pessoa moral):

No movimento da alienação de todos cria-se uma «pessoa pública», una, soberana, na qual todos individualmente considerados estão encarnados e da qual não podem separar-se. Assiste-se assim a um desdobramento importante na república (a «pessoa pública» ou corpo político) em Estado (quando pensada na sua dimensão passiva) e Soberano (quando ativa). Os indivíduos, pelo pacto, adquirem novas identidades: tornam-se povo, quando considerados coletivamente; cidadãos em particular, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. (COSTA, 2017, p. 50).

A única alienação possível ao ser humano sem que se desfigure sua condição de livre é o pacto social legítimo. Esse contrato precisa ser unânime, pois quem discorda dessa fundação social fica sendo como um estrangeiro: sem direitos pela ausência dos deveres, afinal fazer parte da sociedade implica em aceitar a pessoa moral. O pacto precisa ser aceito por todos para ser validado. De acordo com Rousseau (2006, p. 129): “Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo.”

Assim, para contextualizar devidamente o fim do estado de natureza e o início da sociedade civil, sem que se perca o ideal de liberdade que havia na condição natural, é importante dizer que a liberdade civil que o sujeito recebe após o pacto é um progresso da liberdade natural, que apenas parcialmente é alienada.

Na condição inicial, a liberdade era apenas física, destinada ao limite dos engenhos e das faculdades. Quando o pacto é feito e a liberdade torna-se civil, os preceitos de moralidade são acrescentados a ela. Essa é a vantagem primordial da liberdade civil em detrimento da liberdade natural, isto é, o conjunto de padrões morais que balizam as relações entre as pessoas. Assim, a liberdade natural acaba sendo alterada tornando-se autonomia.

À vista disso, percebe-se que, no contratualismo rousseauiano, apesar de abrir mão da liberdade natural parcialmente, para o ser humano há vantagens em aceitar o contrato social e viver dentro de uma sociedade civil. É importante ressaltar que, sem necessariamente ser feita uma barganha ou ver anulada sua liberdade ao alienar-se em sociedade, o movimento de alienação positiva garante, ao entregar voluntariamente a liberdade natural, o recebimento de forma impessoal de uma liberdade (civil e moral) melhor da sociedade civil:

Passamos a ser livres e autônomos porque podemos romper com a escravidão dos nossos desejos e viver sob uma lei que proporcionamos a nós mesmos. No estado natural o homem desfruta de uma liberdade natural que é física e não vai além de suas forças. No contrato social o homem renuncia a liberdade natural em favor da liberdade civil, que é circunscrita pela vontade geral. No estado civil o homem adquire liberdade moral, já que ele passa a obedecer à lei que ele instituiu a si próprio em vez de seguir o impulso. (ZATTI, 2008, p. 24).

Para ressaltar a importância do pacto, mas não sua obrigatoriedade, Rousseau cogita essa vantagem da moralidade e da liberdade civil sendo necessárias aos homens para estabelecer a autonomia. Ou seja, pactuar do contrato é revestir-se de uma lei maior que apenas a vontade particular, mas tendo autonomia, criar seus próprios ordenamentos sociais enquanto participe do exercício da soberania, o chamado estado social de direito:

Dessa forma, o homem abre mão de sua liberdade natural, mas não para se submeter a uma lei vazia, tal como a de um estado social corrompido, que de forma alguma deveria receber o nome de lei, pois que não passaria então de mero decreto de uma vontade particular. O estado social de direito vem na verdade transformar a liberdade natural do homem em liberdade civil, acrescentando-lhe o poder de estabelecer a si mesmo as leis a que deve obedecer. É esta precisamente a definição da liberdade em seu momento civil, que nada mais é senão autonomia, em seu sentido etimológico de legislar-se a si mesmo. (CARDOSO, 2006, p. 19-20).

Rousseau descreve a liberdade como uma faculdade do ser humano que o torna hábil a escolher para si algo diverso do que o instinto sugere. Com essa faculdade, o ser humano pode criar engenhos novos que não são determinados pela sua natureza. Assim, mesmo em estado de natureza, os indivíduos possuem a liberdade natural ou independência.

Em uma sociedade tal qual a expressa em *Contrato Social* por Rousseau, a liberdade dos cidadãos, não mais natural, mas agora civil, usando a autonomia, criam as leis do Estado (cf. MOSCATELI, 2008, p. 62). Por isso, a seguir, veremos mais aspectos sobre o conceito de vontade geral em Rousseau.

3.2 A VONTADE GERAL: EXPRESSÃO MÁXIMA DA AUTONOMIA DOS CIDADÃOS UNIDOS EM CONTRATO

Para entendermos o porquê de a vontade geral ser outro elemento relevante da obra *Contrato Social* relacionado à autonomia e os motivos pelos quais ela emerge como elemento distintivo à formação de um pacto que serve como referência de funcionamento do Estado que prima pela liberdade de seus cidadãos, primeiramente precisamos vislumbrar o significado desse conceito na Teoria de Estado rousseauiana. Podemos dizer, resumidamente, que a vontade geral é a expressão do poder soberano e um dos reguladores mais importantes do soberano e, além de reger seu poder, traz a certeza de que a liberdade dos sujeitos unidos em contrato seja respeitada pela sociedade e pelo governo civil:

O sucesso do pacto social seria nulo sem a submissão de todos à lei, e a lei é a expressão da vontade geral. O conceito de vontade geral é um dos mais importantes na arquitetura da teoria política de Rousseau e, igualmente, um dos mais complexos. De um modo amplo, pode-se dizer que a vontade geral é uma certa forma da vontade dos cidadãos manifesta em uma deliberação da qual todos eles devem participar; sendo sempre justa, ela tende sempre à utilidade pública. Obedecer à lei, portanto, equivale a ser livre. (MOSCATOLI, 2009, p. 85).

Entretanto, se faz necessário entender a paradoxal existência da vontade geral convivendo com a vontade da maioria, os desejos coletivos e individuais convivendo com o bem comum, que deve ser a finalidade primeira do Estado. A vontade geral só pode ser devidamente aplicada mediante o consenso de todos os cidadãos em obedecer às leis do Estado.

A vontade geral, para além da manifestação do desejo do soberano que precisa ser obedecida, tem o objetivo de esclarecer os limites da liberdade civil. Em sua obra *Contrato Social*, Rousseau tem o intuito de elucidar como o homem se entrega a um tratado social para formar o Estado e, mesmo assim, não o faz abrindo mão da sua liberdade, mas a amplia conquistando a autonomia civil:

Com o contrato social, a liberdade típica do homem natural é substituída pela liberdade civil. Esta, conforme as palavras de Rousseau, consiste em não contrariar a própria vontade, que, na sociedade do pacto rousseauiano, identifica-se com a *volonté générale*. A vontade geral, por sua vez, é o que ratifica as leis que deverão ser seguidas pela sociedade. (GOMES, 2006, p. 31).

Podemos encontrar argumentos em favor da vontade geral em todos os quatro livros que formam a obra *Contrato Social* de Rousseau, sendo essa uma das implicações mais elementares do conceito rousseauiano de autonomia. Inclusive, podemos qualificar a vontade geral como garantidora das motivações principais da sociedade civil, a saber, a igualdade e a liberdade:

O contrato social, ao considerar que todos os homens nascem livres e iguais, encara o Estado como entidade de um contrato no qual os indivíduos não renunciam a seus direitos naturais, no caso a liberdade, mas ao contrário, entram em acordo para a proteção desses direitos, que o Estado é criado para resguardar. (FARIAS JÚNIOR; SOBREIRA, 2012, p. 171).

A vontade geral se enquadra no movimento desse Estado para salvaguardar que todos os indivíduos unidos em contrato possam expressar sua autonomia. Logo, podemos entender esse conceito como a união das livres intenções e pensamentos que formam um único intuito da pessoa moral formada pelo pacto social, a saber, o soberano:

O Estado é a unidade e como tal expressa a "vontade geral", porém esta vontade é posta em contraste e se distingue da "vontade de todos", a qual é meramente o agregado de vontades, o desejo acidentalmente mútuo da maioria. (FARIAS JÚNIOR; SOBREIRA, 2012, p. 171).

A configuração rousseauiana de pessoa moral em sua teoria resolve o problema da liberdade; porém, esse soberano não-natural fica complexo em relação às configurações de soberanos personificados. Assim, é complicado entender e organizar os interesses e as intenções do corpo político, já que esse soberano é formado por agentes autônomos, que, por terem liberdade, podem querer coisas diferentes. Assim, quando se pensa em uma pessoa moral para legislar, podemos pressupor que por ser um corpo dotado de movimento como qualquer corpo natural teria também vontades:

Nessa conexão, a vontade geral não é outra coisa senão a “vontade do corpo político” entendido como “ser moral” – é a vontade do soberano. Como pessoa moral, o soberano teria uma vontade, em sentido análogo ao que ocorre com as pessoas naturais. (REIS, 2010, p. 12).

É possível afirmar, após analisar Reis (2010, p. 12), que a vontade do corpo político é sempre “geral”. Aqui cabe um questionamento crítico, pois o quão factível é essa afirmação? Pode-se questionar esse pensamento justamente na pretensão rousseauiana de que todas as vezes que a pessoa moral decide algo sobre a sociedade civil, está levando em consideração a vontade geral. Como mensuraríamos isso? Quem seria o responsável por verificar se o soberano está tomando sempre o objeto da lei como seu pressuposto de vontade? Assim sendo, os questionamentos insuflam uma abordagem crítica do preceito rousseauiano de vontade geral e se é possível uma vontade coletiva sem máculas individuais:

Quando afirmo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera súditos coletivamente e ações abstratas, nunca o homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode concedê-lo nomeadamente a ninguém. Pode criar diversas classes de cidadãos, e até especificar as qualidades que darão direito a essas classes, porém não pode concedê-lo nomeadamente a ninguém. Pode estabelecer um governo real e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear. (ROUSSEAU, 2006, p. 45).

Aqui existem alguns paralelos a serem feitos no que tange a escala de referência que é o *Contrato Social* e a prática aplicada desses elementos nos Estados reais. No âmbito dos princípios expressos no *Contrato Social* de Rousseau, é possível afirmar que a vontade do soberano sempre é geral; no entanto, em um contexto prático, as deliberações dos cidadãos no exercício da soberania podem, por vezes, ter algum nível de particularidade:

Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal. (ROUSSEAU, 2006, p. 37).

Rousseau faz sua autocrítica ao aceitar que na prática sua escala poderia não funcionar como o esperado o tempo todo. Entretanto, isso não representa por si só algo impraticável do dever-ser do filósofo, e sim das desarmonias inerentes à vida política dos povos, nas quais constantemente não se convergem interesses públicos e privados.

É realmente infactível na totalidade a aplicação da vontade geral tal qual é apresentada no *Contrato Social*, mas sobre sua aplicação, o genebrino cita a possibilidade de uma instituição fiscalizadora, uma espécie de tribuno, com a prerrogativa de proteger as leis e confirmar a vontade geral. O sentido aplicado desse tribuno, que lembra a atuação de instituições como as Supremas Cortes contemporâneas, possui a autoridade para decidir sobre a constitucionalidade ou legitimidade das leis aprovadas pelo Legislativo.

Mais adiante no *Contrato Social*, Rousseau assume também que ter vontades não é exclusividade do corpo político, porque as pessoas em suas individualidades também as têm. Assim, surge uma problemática com esse preceito rousseauiano: sendo os cidadãos, enquanto usam seus poderes políticos, membros do soberano, mas tão somente indivíduos naturais quando estão em suas atribuições normais na sociedade, então: onde ficam suas vontades particulares no cálculo decisório do soberano? Há de se convir que, enquanto pessoas, existem vontades particulares e isso torna-se um problema lógico.

Conforme Moscateli (2009, p. 86):

Esta definição é um tanto problemática porque nela Rousseau opõe inicialmente a vontade de todos – um simples somatório de interesses privados – à vontade geral, para em seguida dizer que a vontade geral nasce, em alguma medida, da soma desses mesmos interesses privados, desde que sejam retirados deles “os mais e os menos” que se anulam.

Podemos dizer que os cidadãos unidos em contrato podem divergir com a vontade geral em seus desígnios pessoais, já que há em toda e qualquer sociedade diversidades de funções cultural, religiosa e social. Levando em consideração essa pluralidade existente nas sociedades, é impossível que não haja diversidade de interesses e de vontades entre os particulares. Então, o que fazer em relação a esse problema?

Em primeiro lugar, vamos tentar ver uma solução dos primeiros questionamentos. Ora, para verificar o que é uma vontade geral no meio diverso de um Estado, convém analisar os interesses divergentes e calcular o que é geral e o que é particular. A resposta dada por Rousseau a esse cálculo racional é: “geral” são sempre as vontades que estejam conforme o bem do soberano, que é para o qual está voltado o objeto da lei²¹. Segundo Häuptli (2016, p. 38):

²¹ Vale ressaltar que o “objeto da lei”, levando em consideração a filosofia rousseauiana, é sempre o bem comum expresso pela vontade geral.

O interesse comum – direitos e deveres iguais –, a liberdade, a igualdade e o manutenção da justiça são os objetivos do contrato de Rousseau, porque ele defende que todos deveriam abrir mão de sua liberdade natural²² – presente no estado de natureza – para possuir uma liberdade mais estável e duradoura e, com isso também, o direito assegurado de tudo o que é seu.

Assim, a vontade geral, para Rousseau, é a guardiã da liberdade e da igualdade, que são as principais fontes da justiça na filosofia rousseauiana. A sociedade legítima de Rousseau é formada por esses dois pilares principais e constituída para promover o esclarecimento ou a educação. Temos na vontade geral uma importância estratégica para o modelo político defendido pelo iluminista genebrino, modelo esse guiado pela correta formulação das leis:

Lei, por sua vez, é toda norma que reúne a generalidade da vontade e a do objeto, ou seja, é o resultado de uma ordenação da vontade geral sobre um objeto que também seja de interesse comum de todos os cidadãos. (CONSANI, 2018, p. 100).

De certo que existem intentos que são de interesse público e têm de ser regulados pelas leis, sendo necessário que todos sigam a vontade geral. Todavia, nem todos os assuntos são de interesse comum, porque resta uma parte das vidas dos cidadãos que é privada. Nessa esfera, cada um pode decidir por si mesmo o que é melhor, de acordo com seus gostos e suas preferências pessoais. Sobre isso, Rousseau (2006, p. 39) afirma:

Mas, além da pessoa pública, temos que considerar as pessoas privadas que a compõe e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes delas. Trata-se, pois, de distinguir entre os respectivos direitos de cidadãos e do soberano, e dos deveres que os primeiros devem cumprir na qualidade de súditos, e o direito natural que devem gozar na qualidade de homens.

Logo, se um cidadão tem interesses em relação ao bem comum, projetos que visam toda a comunidade, intenções que levam em conta seus concidadãos e vontades que se submetem perfeitamente às leis da república, da coisa pública e/ou do interesse público, então ele está em conformidade com a vontade geral. Rousseau (2006, p. 48) chama de “república a todo Estado regido por leis, qualquer que seja sua forma de administração, porque só então o interesse público governa e a coisa pública significa algo. Todo governo legítimo é republicano”.

Portanto, a vontade geral é composta pela “intersecção” das vontades particulares, sendo levado em conta o que há de “comum” entre elas: de modo que o objeto da lei sempre seja

²² Deve-se atentar para o que Häuptli (2016) explica ao dizer “abrir mão da liberdade natural”. Na realidade, em Rousseau, a liberdade é inalienável e intrínseca à natureza de todo ser humano; assim, abrir mão aqui não significa, de forma alguma, perder a liberdade. Como já assinalamos, significa abrir mão da liberdade apenas em seu caráter natural e ilimitado em penhor, tendo em troca a totalidade da liberdade em sua forma civil. Ou seja, Häuptli ratifica o raciocínio aqui apresentado, já que exemplifica as vantagens de penhorar a liberdade natural para receber em troca a liberdade civil.

seguido e que as vontades particulares sejam respeitadas, mas o conjunto que forma a vontade geral seja soberano (cf. REIS, 2010, p. 25-27).

Portanto, não é só uma república *de facto* ou a forma preferida de governo de Rousseau, a aristocracia eletiva²³, que podem ser denominadas de “república”. A principal característica de um governo republicano, assim, está ligada ao objeto da lei e à igualdade entre os que as criam. Do contrário, segundo Häuptli (2016, p. 35): “A igualdade é aparente, e é ilusória sob governos que servem tão somente para que o rico fique mais rico e o pobre, mais pobre. E, nesse caso, as leis são sempre úteis aos que têm, em detrimento dos que nada têm.”

Dentro da escala de referência do *Contrato Social* de Rousseau, vemos explicado que “república”, enquanto conceito, não é em si um sistema de governo, e sim uma forma de Estado/ordem civil. Nesse modelo, o povo exerce a soberania. No governo, entretanto, tomamos apenas o Executivo. Este pode ocorrer de formas diferentes, dependendo das características de cada Estado. Então, seguindo essa lógica, até mesmo uma monarquia²⁴, se este for um Estado regido por leis criadas pela vontade geral, então se configuraria em um governo republicano. Diante disso, o Estado deve oferecer a possibilidade de legislatura aos seus membros ao passo que os cidadãos devem estar em conformidade com o soberano, submetendo totalmente as suas vontades particulares à vontade geral: “Não se trata da submissão a qualquer autoridade, mas à autoridade da lei, considerada legítima. Por essa razão, a liberdade não está igualmente atrelada a qualquer Estado, mas a um Estado legítimo, que é o republicano.” (CONSANI, 2018, p. 100).

Segundo Rodrigues Junior (2014, p. 198-199), o contrato feito para dar origem à sociedade civil cria simultaneamente a conformidade da vontade do homem (vontade particular) e do dever social (bem comum/vontade geral) perante às leis e à justiça. Rousseau, conciliando essas duas intenções, explica que a obrigação de cumprir as leis e a autonomia, que vem da liberdade de fazê-las, podem conviver através de uma força que as equilibra e esse dispositivo é a vontade geral, que tem forma despersonalizada e coletiva e é aplicada a todos os envolvidos no chamado pacto social:

Quanto à liberdade, pode-se dizer que os cidadãos a mantêm ao obedecer somente a si próprios, pois a vontade geral a qual todos devem respeitar nada mais é do que o interesse comum a cada um dos indivíduos que compõem o corpo político. No contrato social, o poder soberano estabelecido pertence a todos e somente o que este soberano homologar através da vontade geral se torna lei. O interesse comum fez com que os indivíduos se unissem, daí que tudo o que for de interesse comum – vontade geral – vira lei. (GOMES, 2006, p. 30).

²³ “Rousseau não esconde sua predileção pelo governo aristocrático eletivo” (CONSANI; KLEIN, 2017, p. 240).

²⁴ Este era um pensamento comum a vários pensadores iluministas. Vemos que o iluminismo viu vários de seus conceitos aplicados em Estados monárquicos, tendo como administradores os chamados “Déspotas Esclarecidos”.

Na obra *Contrato Social* de Rousseau, vemos que o pacto é inútil se os indivíduos não submeterem suas vontades particulares inteiramente à vontade do soberano e às leis, que saírem do movimento desse corpo político em direção ao bem comum. Ainda assim, para um bom funcionamento da vontade geral, os cidadãos não devem se comunicar para combinar seus votos de acordo com os interesses particulares deste ou daquele grupo, pois cada indivíduo deve votar segundo seu próprio entendimento sobre se a lei em questão é ou não voltada ao bem comum. Entretanto, se levarmos em conta qualquer sociedade que tenha existido e cuja legislação tenha sido obra de um colegiado, não há experiências concretas que tenham utilizado a chamada vontade geral plenamente:

A dificuldade que tenho em vista está em que, excetuado o caso da celebração do próprio contrato social, Rousseau não exige que a deliberação expressiva da vontade geral seja unânime, o que torna obscura a tese de que as divisões entre os membros que compõem o corpo soberano tornam inviável a determinação da vontade geral. Quero dizer que é difícil perceber de modo claro e distinto o que diferencia qualitativamente a divisão das opiniões dentro do corpo soberano quando o que lhe é pedido é uma decisão sobre assunto que envolva particulares identificáveis e quando a divisão sobrevém nos casos em que a decisão legislativa requerida é de caráter geral. (TORRES, 2020, p. 8).

Essa falta de clareza acerca de como se pode, livremente, identificar com a vontade geral ao apartar esta das vontades particulares somadas, isso é que torna o conceito em si mais um ideal regulador, do que algo praticável facilmente na materialidade. A resolução dada por Rousseau para esse “problema de identificação” é basear-se no bem comum:

[...] Rousseau trata de resolver essa dificuldade apelando para dois recursos analíticos. Em primeiro lugar postulando que, excetuados os casos perversos, os de divisão do corpo soberano em razão do caráter particularizado da decisão a tomar, as dificuldades que ocorrem nesse plano são de caráter puramente epistêmico, decorrentes da dificuldade de divisar qual seja, em circunstâncias diversas, o conteúdo, a especificação do interesse comum. Em segundo lugar sustentando que o parecer majoritário será o que terá identificado corretamente tal interesse, e seu voto expressando então a vontade geral. (TORRES, 2020, p. 15).

Dessa maneira, mesmo que haja diversidade de opiniões, observando as que convergem com o bem comum, teríamos a identidade da vontade geral. Isso implica que a maioria esmagadora da sociedade precisa saber o que é o bem comum, querer o bem comum e ter um forte vínculo político em prol desse interesse inclinado ao bem. A probabilidade da maioria da população de qualquer nação ter tais virtudes é muito baixa:

Rejeitando a força como garantia de algo ao indivíduo, em *Do Contrato Social*, Rousseau propõe que no estado civil o poder político seja entendido como fruto do povo e, dessa forma, o poder do soberano não perpassa os limites das convenções gerais e não podem existir interesses particulares. (HAÜPTLI, 2016, p. 40).

Esse argumento pode ser encarado como a ligação mais provável encontrada pelo contratualista genebrino para “obrigar a liberdade” sem que esta tenha prejuízo ao ser ajuizada em contrato. Assim, temos garantidos por leis os limites morais das liberdades dos particulares que formam o corpo político, à medida que temos um acordo do que é correto a todos, desde que os interesses e desejos particulares não afetem esse acordo:

Então, preciso abrir mão de minha liberdade de fazer tudo que os meus desejos pedem para que também um outro não possa ter uma liberdade ilimitada. Preciso abrir mão de prejudicar alguém para que também alguém não me prejudique. E essa opção sim é liberdade, pois é uma decisão racional de fazer aquilo que devo, e não somente aquilo que quero, o que na opinião de Rousseau é escravidão ao invés de liberdade. (HAÜPTLI, 2016, p. 39).

Por conseguinte, para Rousseau, a vontade geral é uma das principais propulsoras da autonomia e um dos elementos primordiais da escala de referência. Entretanto, mesmo sendo um dos pilares que sustentam o soberano, esse dispositivo é frágil e altamente volátil. Uma das formas de “matar” o corpo político, levando em conta o exposto na obra *Contrato Social*, é atacando seu “coração”, que, de acordo com o pensador de Genebra, é o Poder Legislativo:

O princípio da vida política repousa na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro, que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. O indivíduo torna-se imbecil e vive, mas, tão logo o coração deixa de funcionar, o animal morre. (ROUSSEAU, 2006, p. 107).

O corpo político gerado a partir do pacto social depende do respeito às leis oriundas da vontade geral para se manter vivo. Podemos dizer que, ao serem “forçados a ser livres”, os cidadãos encontram a verdadeira liberdade, isto é, a liberdade moral. Na sociedade civil, a única dependência dos cidadãos é para com o Estado, a dependência social de uns com os outros e de todos para com o poder econômico é anulada e a igualdade é garantida em consequência disso:

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constringido por todo corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois essa é a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência social, a condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (ROUSSEAU, 2006, p. 25).

Mas, já que para viver dentro da legitimidade da sociedade do *Contrato Social* é necessário aos indivíduos esforçar-se para convergir as vontades particulares à vontade geral, surge o questionamento: como podemos qualificar a vontade geral para segui-la? Identificar o

melhor para todos não é tarefa fácil, ainda mais em meio a tantas vontades diversas sempre cruzando-se o tempo todo, porém é a condição para que uma vontade seja geral.

A missão de encontrar o equilíbrio da sociedade para identificar o bem comum, que deve ser o objeto da lei, fica a cargo da própria população. Para Rousseau, o uso de representantes chega a representar a ruína do Estado:

Numa cidade bem dirigida, todos correm às assembleias; sob um mau governo ninguém quer dar um passo nesse sentido, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque sabe de antemão que a vontade geral não prevalecerá e porque, enfim, os cuidados particulares tudo absorvem. As boas leis permitem fazer outras melhores, as más conduzem a piores. Quando alguém diz, referindo-se a negócios do Estado: que me importa?, pode-se ter certeza de que o Estado está perdido. (ROUSSEAU, 2006, p. 113).

Assim, cogitar meros representantes significa atestar que o Estado vai mal, já que a população que precisa se ver representada parece não querer se envolver nos assuntos políticos. Para Rousseau, isso é um sinal de enfraquecimento do patriotismo e um forte indício de não realização da própria vontade geral em si:

O arrefecimento do amor à pátria, a atividade do interesse privado, a imensidão dos Estados, as conquistas, o abuso do governo fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação [...] a soberania não pode ser representada da mesma forma que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade geral não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio-termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. (ROUSSEAU, 2006, p. 113-114).

Por essa característica, a crítica à factibilidade da vontade geral que aqui se faz é pertinente, uma vez que, na maioria das vezes, essa vontade é “geral demais”, e sem diretrizes de como organizar sempre o entendimento para regularizá-la fica complicado organizar um Estado que seja maior que uma Cidade-Estado.

Alguns pensadores tecem, ao longo do tempo, críticas à vontade geral, é o caso do também iluminista Benjamin Constant. O pensador liberal, idealizador do poder moderador, questiona a vontade geral alegando que esta não é superior à vontade particular em relação a certos assuntos:

A direção dos assuntos de todos cabe a todos, isto é, aos representantes e aos delegados de todos. O que só interessa a uma fração deve ser decidido por essa fração, o que só tem relação com o indivíduo só deve ser submetido ao indivíduo. Nunca seria demais repetir que a vontade geral não é mais respeitável que a vontade particular, assim que sai da sua esfera. (CONSTANT, 2005 p. 102).

Para Constant havia muitos elementos na obra de Rousseau que poderiam ser usados para justificar despotismo, chegando a afirmar que “seu contrato social, tantas vezes invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os gêneros de despotismo” (CONSTANT, 2005, p. 10).

Uma das principais críticas de Constant a Rousseau é justamente o fato da liberdade civil em Rousseau chocar-se com a individualidade dos sujeitos, o que, para Constant, prejudica outro conceito importante para democracia, e que Rousseau diz defender, a igualdade. Para o crítico do *Contrato*, a vontade geral compele as pessoas quase que de forma absoluta, nesse sentido, a individualidade dos sujeitos fica comprometida em prol do Estado:

A noção de igualdade é para Constant um dos principais problemas do modelo político sugerido pelas reflexões de Rousseau, pois exigiria uma submissão quase que absoluta do indivíduo aos interesses do coletivo, tal como acontecia no mundo antigo. Constant resume essa situação despótica com a seguinte máxima: “que o indivíduo seja escravo para que o povo seja livre.” Ocorre que Rousseau, ao sustentar que a condição da igualdade política é fundamental para que exista a liberdade, tem como propósito evitar que haja submissão ou servidão entre os homens. (PIVA; TAMIZARI, 2010, p. 195).

Logo, na lógica de Constant, a vontade geral anula a subjetividade do sujeito colocando-o sob jugo do Estado, o que não seria, ainda que seja um Estado de soberania popular, diferente de uma “situação despótica” (PIVA; TAMIZARI, 2010, p. 195). Resumidamente, a liberdade civil de Rousseau não pode ser entendida como tal, já que as coerções das leis do Estado são muito maiores que as liberdades individuais.

É evidente que devemos entender que Benjamin Constant era um liberal, o que traz realmente um valor absoluto muito maior aos direitos individuais e à subjetividade do cidadão em contrato. Logo, a crítica se baseia no preceito de que o Estado não deveria depender da supressão das vontades particulares de seus cidadãos para ter um movimento efetivo. Quando o contrato propõe que a entidade coletiva que é o corpo político se movimente graças à alienação dos associados, isso é absurdamente invasivo de acordo com o que pensa Constant:

A essência do contrato é o desaparecimento das vontades particulares numa unidade que as absorve: os homens, enquanto particulares, se anulam para dar lugar a uma entidade coletiva que não é um simples agregado de forças, mas um novo ser, artificial, composto por aqueles que participaram do pacto associativo, um corpo moral ontologicamente distinto daqueles que contribuíram para a sua formação. O movimento dessa pessoa pública, chamada de república, provém da vontade geral, definida não como a vontade de todos, mas como a vontade do Todo, que manifesta o que há de comum entre todas as vontades particulares, sem que delas dependa. (ANDRADE; SAHD, 2017, p. 225).

Outro crítico de Rousseau foi o historiador das ideias Isaiah Berlin, que questionou a ideia de “forçar as pessoas a serem livres” que tratamos anteriormente. Nesse contexto, é uma enorme depravação do que Berlin entende por liberdade, lembrando que vários ditadores a começar pelos próprios jacobinos, passando pelos ditadores totalitários pensavam semelhantemente; afirma Berlin (2005, p. 72-74): “foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno”.

Por sua vez, o pensador Jacob Talmon critica Rousseau cunhando o termo “democracia totalitária” ao se referir ao modelo de república apresentado em *Contrato Social*. Para Talmon, a teoria da vontade geral é um atributo ambíguo, e pode ser usado para justificar governos ditatoriais, sendo um conceito perigoso:

Talmon, na construção de sua crítica, explora uma interpretação que coloca Rousseau no lugar de precursor do que o historiador chama de democracia totalitária. Segundo ele, o filósofo genebrino, em sua teoria fundamentada na noção da vontade geral e na soberania popular, produz um problema comum aos totalitarismos democráticos, o paradoxo da liberdade. Este paradoxo se expressa na insistência pela compatibilidade esperada entre indivíduos e uma ideia absoluta de existência social e política. Para Talmon, Rousseau desenvolve em sua teoria uma contradição perigosa que, por um lado, afirma que o indivíduo deve apenas obedecer a sua própria vontade e, por outro, assume que o mesmo está impulsionado a incorporar um objetivo ou ideia comum - e, se não o tiver, deve ser direcionado para tal. (TERNUS, 2021, p. 10-11).

Embora não pareça que fosse o objetivo de Rousseau praticar de fato boa parte do que é a escala de referência contida o *Contrato Social*, sendo a maioria dos elementos ali contidos, modelos de aprimoramento e não “planilhas” para a execução, a crítica a esse elemento se faz necessária, já que, em um primeiro momento, notaríamos estranheza em certos lugares em que se pondere colocar tais medidas como referência. Em um país com larga dimensão territorial, por exemplo, haveria enormes problemas em praticar o *Contrato* à risca mesmo aderindo a um modelo de confederação.

Até mesmo se inspirar na vontade geral é problemático. Se refleti-la como possibilidade de ser um elemento pacificador dos problemas institucionais, cairíamos em um problema de centralização estatal das instituições na condução das decisões de Estado:

[...] os próprios integrantes do conjunto social, além de se aperceberem de sua mútua dependência, também reconhecem que esta última cria um interesse comum na regulação estabilizadora de suas interações, que torna possível a instituição de um centro decisório colocado necessariamente acima de suas relações e cuja razão de ser só pode ser, essencialmente, a de tentativa determinar tal interesse comum, de zelar por sua identificação e promoção, por mais problemática e arriscada que seja a implementação desse desiderato. (TORRES, 2020, p. 26).

Assim, determinar o interesse comum parece muito complicado dentro de um conjunto social que seja diverso. A homogeneidade é fator determinante para o que uma sociedade aplique a vontade geral: “cabe lembrar que Rousseau, além de pensar a vontade geral como tendo que ser objetivamente efetiva, resultante da geração real de um dado povo como um ser coletivo” (TORRES, 2018, p. 76). Fica menos factível ainda aplicar essa vontade observando essa característica. Uma sociedade com mais de um credo, mais de uma etnia, mais de uma cultura, mais de um povo teria mais chances de insucesso ao aplicar a vontade geral, pois fica mais complexo que os interesses convirjam sem comunicação devido às diferenças. Saber o que é a vontade geral é realmente um dos pontos mais questionáveis de seus princípios do direito político que Rousseau visou colocar em prática quando publicou o *Contrato Social*, já que qualificar o que é o bem comum é o preceito-chave da legislação:

E o que qualifica essa vontade é seu objeto: geral, em um caso, particular, no outro. Mais importante, portanto, do que o sujeito a que se atribui à vontade – à pessoa moral do soberano ou à pessoa natural dos cidadãos – é o objeto a que ela se refere. E esse objeto não é outro senão o interesse ou o bem comum. (REIS, 2010, p. 13).

Esse bem comum é o melhor para o soberano, ou seja, melhor para o povo. Analisando essa máxima podemos chegar a um novo impasse: seria a vontade geral a “soma da maioria dos votos” como geralmente é a lógica para uma decisão “democrática”? Para Rousseau, não é tão simples. A vontade geral está acima da vontade da maioria, ela não é somente uma soma das vontades particulares, dividida pelo maior número de concordância entre os indivíduos:

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que a soma de vontades particulares. (ROUSSEAU, 2006, p. 37).

Na lógica do *Contrato Social*, a democracia se separa da república quando analisamos o conceito de vontade geral, pois os dois conceitos se apartam: a democracia por ela mesma é apenas como uma maioria dominando uma minoria, isso minaria o que o pensador define como “democracia verdadeira”²⁵, àquela que tem seu Legislativo ligado à vontade geral. A vontade

²⁵ “Analogamente, por mais que a regra da maioria possa justificar-se como instrumento de articulação entre os interesses pessoais e os coletivos, buscando sintetizar as ideias de liberdade e de igualdade, a corrupção de tal concepção pode conduzir a dois tipos de “tirania”: a da maioria e a da minoria. Especialmente visível em manifestações coletivas, a tirania da maioria caracteriza-se pelo cerceamento da palavra dissonante, pela intimidação de expressões contrárias ao fluxo hegemônico, pela submissão total às deliberações votadas, com o absoluto sufocamento dos ditames da consciência pessoal. De modo simétrico, por estranho que pareça, também é muito frequente uma configuração que poderia ser caracterizada como uma “tirania da minoria”, uma espécie de “síndrome dos coitadinhos”. Nesses casos, costuma ocorrer um deslizamento sutil do âmbito da necessária tolerância para com posições minoritárias para um outro em que sobressai a aparência de vitimização dos envolvidos [...]. Ironias à parte, o fato é que o cerne mesmo da ideia de democracia situa-se na garantia de

da maioria deve passar pelo crivo da vontade geral que leva em conta outros aspectos além da votação majoritária. Podemos ver essa crítica no próprio *Contrato*, conforme argumenta Rousseau (1973, p. 91):

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.

Ora, pensar que uma democracia se faz apenas com a maioria votante é ignorar que também há outros princípios basilares da democracia, tais como a liberdade e a igualdade, que devem ser garantidos a todos os cidadãos. Não raramente os votos depositados pela maioria podem ter sido motivados por componentes momentâneos e extremamente emotivos.

Sabe-se que há paixões individualistas nocivas e que, por vezes, elas prejudicam as deliberações públicas. Entretanto, como comenta Bernardi a partir do pensamento de Rousseau, “[n]ão é do processo cognitivo e procedimental de uma deliberação raciocinante, mas dos afetos coletivos ou paixões sociais pelos quais o indivíduo se sente ligado a uma comunidade, que procederá a consistência do vínculo social” (BERNARDI, 2010, tradução nossa²⁶). Com isso, vemos que existem algumas paixões oriundas da vida social que podem afetar a inclinação ao correto objeto da lei, ou seja, o bem-estar social. Portanto, é comum a vontade da maioria divergir da vontade geral, pois frequentemente a vontade da maioria é irracional e voltada a grupos ou facções:

Combinando-se tais ingredientes com a etimologia estrita da palavra “democracia” (governo do povo), tudo se encaminha no sentido de consolidar uma opção decidida pela vigência de alguma versão da regra da maioria. Seja a simples, a absoluta, a qualificada ou qualquer outro avatar, pouca diferença conceitual subsistiria, nesse elogio tácito da maioria. Mas as coisas não são tão simples assim. Sem dúvida, é necessário ouvir a voz do povo, é preciso notar suas manifestações indiciárias mais sutis. Mas não é possível ignorar os resquícios de irracionalidade frequentes em manifestações e decisões coletivas. (MACHADO, 2005, p. 283).

O grupo majoritário pode levar em conta no processo decisório a intenção de promover somente um interesse que lhe parece melhor ou mais conveniente para o intento daquela facção, mesmo que tal decisão se contraponha ao bem comum da república. Portanto, a formação de

participação, muito mais do que na simples eleição por meio de alguma regra procedimental como a da maioria”. (MACHADO, 2005, p. 276).

²⁶ “Ce n’est pas du processus cognitif et procédural d’une délibération rationnelle mais d’affects collectifs ou passions sociales par lesquels l’individu s’éprouve attaché à une communauté, que procéderait la consistance du lien social”. (BERNARDI, 2010, n.p, tradução nossa).

partidos e agremiações diversas tende a formar grupos dominantes que, em seu sentido mais degenerado, são classificadas por Rousseau como facções. Esses grupos com interesses semelhantes se juntam para minar a vontade geral e disfarçar seus interesses pessoais como interesses do corpo político. Rousseau vê nisso um perigo para a sociedade legitimada no contrato, como lemos no livro II da obra *Contrato Social*:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre na vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação a seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se então, dizer que já não há tantos volantes quantos são os homens, mas apenas tantos quanto associações. (ROUSSEAU, 2006, p. 37-38).

Para exemplificar como as associações prejudicam a vontade geral, é importante entender que ao tomarem as rédeas da interpretação dos desejos, elas autoproclamam-se “vontades gerais” de seus associados e personificam, através dos projetos e intentos que possuem, o corpo político que deveria ser desprovido de personificação. Para Moscateli (2015, p. 125), as facções provocam uma interferência desfavorável em um dos processos mais importantes do pacto proposto por Rousseau, pois elas atrapalham as deliberações. O soberano de Rousseau tem seu “pensar” nas deliberações feitas no processo legislativo e as facções prejudicam o cerne do processo atacando deliberadamente o “coração” do corpo político:

Afinal, quando os cidadãos passam a integrar tais grupos, eles deixam de votar segundo sua própria perspectiva a respeito do que é o bem comum de todo o Estado, pois adotam a defesa do que é o melhor para a associação da qual fazem parte. Logo, propõe Rousseau, o ideal é que essas associações não sejam admitidas no corpo político ou que sejam tão numerosas que sua força particular acaba se diluindo. (MOSCATELI, 2015, p. 125).

Ainda de acordo com Moscateli (2015, p. 136), essa intervenção das associações parciais no soberano é cumulativa e degenerativa, ao passo que quanto mais são permitidas, mais aumentam suas próprias influências em relação ao bem comum. Ora, a condição primordial para uma vontade ser efetivamente geral é que o objeto precisa ser o interesse comum. Vimos que tal interesse é teoricamente possível, mas para ser praticado necessita de condições muito específicas, o que torna o modelo tal como se apresenta quase que impraticável na esmagadora maioria das nações de seu tempo e atuais.

Mas, retomando a teoria expressa no pacto rousseauiano, vimos que o querer da nação é o desejo público. Logo, para que a vontade geral realmente seja colocada em prática, a pessoa a tomar essa vontade é a pessoa moral, não as agremiações particulares. Conforme lemos em Alves (2019b, p. 158): “Seguindo a reflexão de Rousseau, constata-se que as facções

comprometem a liberdade, pois alteram o cerne da vontade geral nas assembleias públicas ao serem conduzidas por uma vontade particular ou por vontades corporativas.”

Em Rousseau, a formação de facções degenera a moral e a coletividade autêntica, além de incentivarem a desunião e a intolerância ao inviabilizarem quaisquer interesses de quem não professa os discursos desses grupos ou quem não partilha dos mesmos pensamentos. Apesar de não serem classes sociais, facções também promovem as desigualdades e a estratificação, têm seus próprios desejos, funcionam como uma espécie de “Estamento” e tornam o bem comum algo “negociável”. Assim, a vontade que era inalienável passa a ter possibilidade de ser alienada de alguma forma e pior, em alguns casos, ser comprada em troca de vantagens entre os membros das facções:

É verdade que Rousseau estabelece muito claramente, como condição para a manifestação da vontade geral, que não apenas seu objeto seja geral (e não há objeto mais geral do que o bem comum ou o interesse geral), mas também que seu sujeito seja o mais geral possível: ela tem de “partir” de todos. No entanto, essa insistência na generalidade do sujeito é mais uma maneira de enfatizar o compromisso com uma ideia forte de igualdade do que um reforço da ideia de atribuir a vontade geral à pessoa moral do soberano. (REIS, 2010, p. 15).

Assim, um dos males mais perigosos provocados pela formação de parcialidades é que, ao propor programas individuais, fica prejudicada tanto a forma quanto o conteúdo da vontade do soberano. O corpo político onde ocorre a formação de facções tende a degenerar-se, assim a desigualdade retorna ao cenário. Como visto, na visão de Rousseau, a falta de igualdade provoca em uma sociedade a alienação do bem inalienável, ao qual o contrato social legítimo protege, a saber, a liberdade.

Nesse contexto, um dos fundamentos mais importantes do pacto se perde e uma das corrupções sociais mais tóxicas à ordem civil, a desigualdade social excessiva, espalha-se. A desigualdade impede uma sociedade ordenada, pois mina as instituições, corrompe os magistrados e desfigura o Legislativo matando a vontade geral. Em uma sociedade na qual a corrupção está bastante difundida, ele esclarece que não há as condições necessárias para uma ordem civil republicana ser fundada e prosperar. Ou seja, quando existe desigualdade, inexistem legitimidade e a sociedade se vê guiada pelo dinheiro e pelo luxo:

Rousseau salienta, além do mais, que o luxo torna os homens brandos e servis, e ao difundir a corrupção elide a virtude cívica. As diferenças antagônicas entre ricos e pobres abrem precedente também para que um cidadão passe a depender de uma vontade particular, podendo guiar um homem a trocar a sua liberdade pela riqueza de outrem, ou seja, se alguém encontra-se em posição de destituição material e vende-se a um homem rico, comprometendo-se a obedecê-lo, ele estará resignando a sua própria liberdade. (ALVES, 2017, p. 78).

Assim, a parcialidade de interesses provocada pelas agremiações corrompe os valores coletivos. Nas associações, os sujeitos podem obter vantagens que imaginam ser um bem comum, no entanto, enquanto cidadãos podem estar indo contra a vontade legítima. Ou seja, nesses indivíduos ocorre a deturpação moral dos desígnios da vida social. Os interesses superam o senso crítico em relação à coletividade. A facção passa ser o grupo ao qual o sujeito pertence e não mais a toda a sociedade:

No contrato social a vontade geral constringe a vontade particular a abrir mão de seus desejos inserindo a noção de dever. Na passagem do estado de natureza para o estado civil, o homem adquire moralidade, pode consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações. (ZATTI, 2008, p. 17).

Para Rousseau, sem a ideia de dever para com todos os membros do corpo político indiscriminadamente, o uso da autonomia é prejudicado, pois esta fica alheia à justiça. Sem a moralidade coletiva guiando-os, os cidadãos que fazem parte de grupos agremiados comprometem o bem comum sem perceberem. Assim, acreditando estarem corretos, os cidadãos agremiados ferem o corpo político:

Para tanto, esclarece Rousseau, a vontade peculiar a essas associações é composta de duas tendências: na visão dos partícipes, a vontade da associação configura-se em uma vontade geral; no tocante à sociedade como um todo, é reconhecida como uma vontade particular. O que implica em dizer que algumas deliberações dos indivíduos podem trazer benefícios para a associação parcial e igualmente serem nefastas para a sociedade política de maneira integral. Daí decorre que um indivíduo pode ser exemplar enquanto membro de uma sociedade parcial e, ao mesmo tempo, ser um péssimo cidadão. Tendo em vista que as pequenas sociedades estão sujeitas às gerais, o dever do cidadão deveria naturalmente antepor-se ao do indivíduo. (ALVES, 2019b, p. 156).

A dicotomia causada pelo indivíduo, que agremiado pode ter seus interesses garantidos, ao passo que como cidadão pode prejudicar uma parcela do corpo político ao priorizar os interesses da associação ao invés do comum, faz com que sendo bom para seu grupo, seja mau como cidadão. Assim, o movimento do corpo político fica comprometido, não há como movimentar-se corretamente, a originalidade dos desígnios fora alterada por indivíduos, que, agora, tendem a voltar-se contra o próprio organismo:

Essas alterações registram que a corrupção já penetrou na república e sua decadência se aproxima, declara o filósofo genebrino, pois a partir do momento em que o tecido social é desfeito e o interesse mais tacanho alardeia-se como se fosse o interesse comum, a vontade geral silencia. Nesses casos, os indivíduos passam a se orientar por propósitos particularmente ocultos e não mais decidem mediante o dever público de cidadão, chegando amiúde a venderem seus votos antes da realização das assembleias. (ALVES, 2019b, p. 161).

Enfim, para Rousseau, o dever precisa se colocar acima de qualquer singularidade com os demais concidadãos para que o corpo político tenha um movimento legítimo e, assim, possa ser entendido como soberano de todos. Esse dever para com o bem comum não pode ser colocado à disposição de ninguém, seja instituição, grupo ou pessoa. Ora, nosso autor chamará isso de virtude cívica:

Aquela que Rousseau denomina de virtude cívica, a qual, podemos supor, de antemão, se apresenta como um combustível imprescindível para mover os cidadãos em prol da defesa da liberdade e lhes conferir a maestria de deliberarem nas assembleias públicas em consonância com a vontade geral. (ALVES, 2017, p. 265).

Segundo o *Contrato Social*, facções são formas de minar o soberano com parcialidade, o que fere a primeira convenção do capítulo V do livro I e o próprio pacto apresentado no capítulo VI desse mesmo livro, já que ali está estipulado que não se pode alienar partes das liberdades e, por isso, não pode um homem servir a outro; ademais, não há nada o que se alienar a um particular, já que o contrato exige a alienação total de todos os indivíduos, de todos os direitos, ao soberano. A vontade geral está profundamente atrelada à liberdade civil limitada pela lei, que só é possível em sociedades sem agremiações:

A liberdade do cidadão tem seu nascimento no exato momento da instituição da vontade geral, visto que ela nada mais é que a vontade comum dos associados, pela qual se institui as leis sob as quais deve estar igualmente submetido o cidadão. (SILVA, 2008, p. 86).

Em consequência, vemos que a liberdade civil também é uma das implicações do conceito de autonomia na obra de Rousseau. Por isso, na sequência, dissertaremos sobre a importância desse outro elemento relacionado à autonomia, a saber, a liberdade.

3.3 A LIBERDADE COMO AUTONOMIA NO PACTO SOCIAL

Um dos objetos de reflexão de Rousseau ao escrever a obra *Contrato Social* foi definir como uma sociedade garantidora da liberdade poderia surgir de um pacto social que necessariamente teria que subjugar os membros. Ora, o próprio conceito de contrato social normalmente visava a entrega da liberdade em troca dos benefícios de uma sociedade civil. Como vimos acima, a vontade geral resolve boa parte do problema. Assim, neste subtópico, busca-se compreender como é a liberdade apresentada na obra e quais suas relações com autonomia.

Sobre a liberdade em Rousseau, afirma Nunes e Ladim (2018, p. 55):

Rousseau busca compreender a veracidade da liberdade do homem, criticando assim a sociedade que prende o homem como faz a sociedade francesa. Da mesma forma, o filósofo pretende descobrir como o homem pode manter sua liberdade diante do pacto social, tendo uma pergunta oculta acerca da verdadeira liberdade do homem.

Vimos que a liberdade do estado de natureza foi cerceada pela corrupção social, e esta, por sua vez, é personificada na celebração de um contrato social baseado sobretudo na propriedade e na desigualdade. A liberdade (natural ou civil) não é possível nesta sociedade fazendo com que as pessoas vivam de forma desigual, sendo todos, sem exceção, escravizados pelo efeito das riquezas, “que corrompe ao mesmo tempo ricos e pobres, uns pela posse, outros pela cobiça” (ROUSSEAU, 2006, p. 83):

Note-se, inicialmente, que Rousseau não faz uma distinção entre os oprimidos que estão a ferros e os opressores que os mantêm sob sujeição, como agradaria pensar às mentalidades revolucionárias. O que ocorre, nas sociedades existentes, é que todos estão igualmente na situação de escravos. (MARQUES, 2008, p. 3).

A pior de todas as formas de organização entre indivíduos é a corruptora, aquela que escraviza. A sociedade que é pautada pela escravização de seus membros e pelas inspirações pessoais das vontades particulares das classes mais influentes, esse pacto acirra as discrepâncias naturais e, partindo de uma desigualdade moral, faz surgir as desigualdades política e jurídica. Ora, a propriedade é a principal cerceadora da liberdade nessa sociedade:

A sociedade que surgiu com o estabelecimento da propriedade não tem como princípio a defesa da liberdade, da autonomia política e da igualdade em seus vários aspectos. O que está em foco são os acordos que sustentam a desigualdade moral e política com uma sociedade dividida entre ricos e pobres. (BARBOSA, 2018, p. 30).

Em Rousseau, a propriedade começou a corrupção humana ao tomar sua liberdade natural. A partir disso, outros males entraram na sociedade a ponto de não ser mais possível voltar ao estado de natureza. No entanto, mesmo sem possibilidade de retornar à condição onde o homem poderia mais independente, Rousseau desenvolve a tese de que, em estado civil, se pode recuperar um dos elementos benéficos mais importantes daquela condição, isto é, a liberdade, que é readquirida quando o contrato legítimo se celebra: “Rousseau, no *Contrato social*, nos diz que a total alienação de cada pessoa à comunidade toda é a condição para estabelecer uma sociedade igualitária e livre.” (SILVA, 2008, p. 65).

Além disso, em Rousseau, a liberdade tem variações de formas e de intensidades à medida que o raciocínio da obra *Contrato Social* vai avançando em sua reflexão. É importante dizer que todas elas representam a autonomia humana de alguma maneira e em algum momento,

mas que tem sua plenitude na liberdade moral. Em resumo, na obra *Contrato Social*, podemos identificar alguns tipos de liberdades distintas:

Por conseguinte, a noção rousseauiana de liberdade declina-se em vários níveis: como independência ou liberdade natural, como liberdade civil e política (convencional) e como liberdade moral, sendo esta última a que dá pleno sentido à segunda. A consideração moral da liberdade leva a estabelecer em sede de liberdade civil uma distinção qualitativa entre uma [falsa] liberdade que consistisse apenas em seguir os impulsos das paixões (e que, segundo o filósofo, não seria mais do que escravidão) e a verdadeira liberdade (entendida como o ser efetivamente senhor de si, o obedecer à lei que a si próprio se dá). (SANTOS, 2017, p. 322).

Essa operação moral que garante a liberdade atua como um ancestral do atual princípio da legalidade. A melhor forma de compreender toda essa manifestação de liberdade na obra *Contrato Social* é entender que o homem deve agir com autonomia, sendo senhor ou legislador de suas próprias leis:

Rousseau define liberdade, nessa obra, como a obediência que o homem deve à lei que se determinou a si mesmo, ou seja, a lei que ajudou a elaborar a partir do que há de comum nas vontades particulares. A liberdade, para o filósofo, torna o homem senhor de si mesmo, com autonomia da vontade, e não escravo, quando age por impulso. (BRIGHENTE; POI, 2013, p. 21756).

Assim, a liberdade é uma das implicações diretas do conceito de autonomia na obra *Contrato Social* de Rousseau. Quando a liberdade positiva é obstruída por outrem, temos o cerceamento da liberdade política e o impedimento da livre atuação civil (cf. BERLIN, 2002, p. 229). Em sociedade civil, a liberdade positiva é expressa na autonomia dos homens em criar as leis que eles irão obedecer, já que são necessários argumentos para sustentar as normas, como disserta Berlin (2002, p. 105): “Quando perguntamos por que um homem deve obedecer, estamos pedindo explicação do que é normativo em noções como autoridade, soberania, liberdade e a justificação de sua validade em argumentos políticos.”

A autonomia, como já vimos, é a capacidade de todo o ser humano de auto legislar-se. Por vezes, autonomia e liberdade convergem, se entrelaçam e são, às vezes, até considerados sinônimos. Entretanto, quando acirramos as interpretações notamos diferenças conceituais importantes, sobretudo no que tange as afirmações do final do livro I da obra *Contrato Social*, em que Rousseau afirma que o pacto social é uma constituição em vão se ele não for obedecido na íntegra ao se manifestar pela vontade geral, já que essa é a condição para que o soberano funcione como legitimador da liberdade (cf. ROUSSEAU, 2006, p. 29). Portanto, é evidente que Rousseau demonstra “restrições” ou “coerções” à liberdade natural individual para libertar o ser humano ou torná-lo um “homem livre”:

Ninguém negaria, é verdade, que a vida em sociedade exige restrições da liberdade de cada indivíduo para torná-la compatível com a liberdade dos demais. O que surpreende na afirmação de Rousseau não é que coerções devam ser impostas, mas que sejam elas, essencialmente, que tornem o homem livre. (MARQUES, 2010, p. 103).

Assim, poderíamos dizer que há um suposto paradoxo nesse raciocínio presente no *Contrato Social*, já que ao se tratar de um livro sobre liberdade, fala também de obediência quase que irreduzível às leis do soberano. Ora, esse dito paradoxo só existe realmente quando não se dá a devida acepção ao conceito de liberdade em Rousseau. É equivocado pensar que o iluminista defendia uma liberdade supostamente irrestrita por parte do indivíduo ou que as leis deveriam ser sempre questionadas.

A ideia de autonomia rousseauiana é justamente dar às leis um devido processo republicano de formação, a fim de que elas por si só signifiquem a expressão da liberdade e, assim, não possam ser questionadas, pois foram expressadas pela vontade geral. Portanto, para Rousseau, não se pode imaginar um “paradoxo” da liberdade *versus* obediência quando há uma lei que foi promulgada pela autonomia dos cidadãos unidos em contrato:

Mas – poder-se-ia dizer – tudo isto é um equívoco, porque se está tentando aplicar a Rousseau uma concepção de liberdade que não é a dele. Rousseau teria, supostamente, um conceito “diferente” de liberdade; e se chegássemos a entender qual é esse conceito, suas afirmações deixariam de soar problemáticas. (MARQUES, 2010, p. 108).

“Final, como compreender que as pessoas estejam vinculadas às outras e, ainda assim, continuem “tão livres como antes”? Bem, como já se sabe, a saída é a “vontade geral” do modo como Rousseau a explica” (LIMA, 2015, p. 3). Entendemos que Rousseau apresenta a solução para esse alegado “paradoxo da liberdade” como sendo a vontade geral. É nela que a liberdade civil se promove e ecoa na sociedade ilustrada no *Contrato Social*. Analisando corretamente o conceito-chave que é a vontade geral, e a relação desta com a liberdade civil e a autonomia, podemos perceber que o pensamento de Rousseau não é necessariamente paradoxal, já que o *Contrato Social*, enquanto escala de referência para os Estados, cumpre o papel de ser um “dever ser” político acerca da república.

Nesse sentido, é necessário entender a coerção e, em certa medida, dentro dos padrões, o Estado republicano proposto por Rousseau como uma forma necessária de manutenção da autonomia cidadã e da liberdade civil. O Estado da escala de referência de Rousseau prima pela liberdade e mais ainda pela concessão da autonomia. Isso só é possível administrando as fronteiras entre as liberdades dos cidadãos para promover igualdade. Assim, a república de Rousseau é um conjunto de liberdades reguladas pela vontade geral:

O ato de analisar separadamente cada um dos elementos que compõem a noção de liberdade, possibilitou a criação de um sistema investigativo mais eficaz e capaz de conduzir a um real entendimento da noção rousseauniana de liberdade, bem como da forma como se diferencia de outros conceitos a ela relacionados, como, por exemplo: o que tanto afinal pode ser considerado como uma coerção; o que a sociedade precisa garantir, prioritariamente, que seus integrantes conquistem; quem são os componentes do corpo político – se pessoas avulsas, isoladas ou cidadãos; e, por fim, em cada um desses conceitos, o paralelismo com os preconceitos existentes desde o período de Rousseau ajuda na visualização clara da república que, de fato, fora imaginada e idealizada por ele. (LIMA, 2015, p. 14).

No caso, pensar que o homem é um agente naturalmente livre implica em reconhecer que esse agente pode agir contra seus instintos, têm engenhos e faculdades que lhe permitem “desobedecer” a suas paixões. E assim, o homem, tendo consciência de sua liberdade, a usa para organizar seu próprio desenvolvimento. Esse “desenvolver” é uma característica ímpar do ser humano e é uma implicação direta da liberdade; quando em estado civil, essa liberdade se converte em liberdade civil; e, sendo a liberdade civil um dos principais conceitos relacionados à autonomia no *Contrato Social*, ela deve ser vista como algo benéfico ao ser humano, ainda que signifique subjugar-se às leis do soberano. Nesta sequência, foi a própria caminhada do ser humano rumo à formação social que o impossibilitou de voltar a ser livre como antes. Assim, a escala de referência, apresentada no *Contrato Social*, traz a problemática de como submeter-se ao Estado e, ainda assim, manter elementos intrínsecos da liberdade humana:

A liberdade permite que o homem aja na direção contrária à sua natureza, sendo capaz de, já no estado civil, torná-lo escravo. Porém, não é o caso de que, desta feita, se figure um novo homem; ao contrário, é o próprio desenvolvimento de suas características distintivas, como a liberdade e a perfectibilidade, que possibilita o afastamento de sua natureza ou, de outro modo, sua efetivação, matéria do *Contrato Social*. Então o homem desnatura-se, mas suas qualidades essenciais permanecem intrínsecas. (KOHN, 2013, p. 19).

Além disso, nunca é demais lembrar que o que se apresenta no *Contrato Social* é justamente uma experiência epistemológica, ou seja, é um discurso sobre o “dever-ser” de uma sociedade plenamente livre e promotora dessa liberdade. Aplicá-lo em sua totalidade é algo quase que infactível para o próprio Rousseau, quando afirma querer “na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”, isto é, “[...] unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas justiça e a utilidade. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me” (ROUSSEAU, 1973, p. 27). Portanto, o plano de implantar algo que possa realmente ser executado não consta diretamente no *Contrato Social*:

Se é certo que as divergências interpretativas não podem ser de todo anuladas, elas podem, contudo, ser atenuadas e matizadas, nomeadamente, caso se tenha em conta não só a complexidade da obra do filósofo como também alguns aspectos metodológicos da sua abordagem. Em primeiro lugar, o que se poderia chamar o estatuto epistêmico do discurso político do filósofo genebrino, que nos obriga, em cada caso e em cada obra, a averiguar o plano em que o seu autor se implanta: trata-se de um programa para ser executado efetivamente ou de uma conjectura hipotética? De fato, mais do que uma vez Rousseau expõe o seu pensamento político e social como se procedesse a uma experiência mental. (SANTOS, 2017, p. 307).

Ora, o “poder ser” das leis é justamente um dos elementos problemáticos no suposto paradoxo da liberdade. O “como as leis deveriam ser” sugere que Rousseau está criando uma hipótese reflexiva sobre os limites da obediência e as fronteiras da liberdade civil, tendo como principal delimitador à vontade geral. Assim, apesar de muitos considerarem “infactível” a reflexão rousseauiana, podemos verificar que, na realidade, ela serve para enriquecer o debate acerca da liberdade e da autonomia e mostrar, como já assinalado, uma escala de referência aos Estados reais, a fim de que estes possam se aproximar dessas referências conceituais:

Na mesma medida em que a vontade geral se apresenta como um conceito puramente abstrato e reflexivo, uma ideia reguladora para melhor conduzir o Estado, limita sob muitos aspectos a ação política e a factibilidade da prática legislativa. Ao mesmo tempo em que oferece mais vigor ao debate teórico da política, é limitada e insuficiente para solucionar todos os problemas da esfera prática desta área. (JACQUES, 2015, p. 76).

Uma vez que “cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento” (ROUSSEAU, 2006, p. 129); a esse ser humano liberto cabe ainda a virtude cívica, que é o comportamento moral do respeito à lei. Assim, essa obediência não prejudica a autonomia conquistada via pacto legítimo:

O homem livre, em Rousseau, é aquele capaz de escolher para si o que lhe for favorável, não deixando que ninguém o faça em seu lugar. Ele não precisa ser conduzido, pois é senhor de si mesmo, logo, não é escravo e, também, não é um opressor. (BRIGHENTE; POI, 2013, p. 21761).

Como vimos acima, na obra *Contrato Social*, a liberdade é delimitada três vezes, sendo duas delas dentro da sociedade civil. Nas duas ocorrências dentro da sociedade civil, enquanto fruto do pacto rousseauiano, nota-se que a liberdade civil e a liberdade moral é a mesma com intensidades diferentes, pois as vertentes de liberdade interagem a ponto de uma ser a expressão da outra:

A liberdade no contrato social de Jean Jacques Rousseau é vista de duas maneiras²⁷: a primeira como liberdade natural e atrelado a isso o direito

²⁷ Conforme dito, são três as intensidades de liberdade propostas por Rousseau no decorrer do caminho feito pelo ser humano rumo à autonomia. Uma liberdade, no entanto, fica apartada das outras duas, a liberdade natural, que

natural, e em um segundo momento como liberdade coletiva, sendo esta, a renúncia do estado de natureza por conta de uma vontade geral que rege a sociedade rousseuniana. (NUNES; LADIM, 2018, p. 53).

A autonomia é parte importante da vida cívica em Rousseau, pois é a expressão da liberdade dentro da sociedade civil, na qual os cidadãos gozam da independência em relação aos outros enquanto indivíduos, sem manter liame nos assuntos políticos. Portanto, a escala de referência proposta, no *Contrato Social*, leva em conta a possibilidade de assegurar a autonomia dos cidadãos nos assuntos políticos.

Assim, no *Contrato Social*, busca-se criar um pacto em que a liberdade civil seja um elemento fundamental da vida política. Além disso, a formação da sociedade elimina a liberdade natural, pois na vida social não cabe mais a total independência que caracteriza a liberdade natural; logo, é preciso mais do que somente uma organização civil. Para Rousseau, desigualdade moral e jurídica precisa ser extirpada e a propriedade precisa ser legitimada. Só assim os verdadeiros princípios do direito político se pautarão na liberdade e na igualdade:

A sociedade civil, para Rousseau, é imperfeita: Foi corrompida pela propriedade, e é produto da voracidade do homem, obra do mais rico e poderoso, que quer proteger seus interesses próprios. Assim, o Estado foi até aquele momento uma criação dos ricos para preservar a desigualdade e a propriedade, e não o bem comum. A saída rousseuniana para o impasse da desigualdade social e política na sociedade civil é a configuração de um Estado cujo poder reside no povo, na cidadania, por meio da vontade geral [...] assim apenas esse Estado, um Estado de Direito, fundado nas leis definidas pela vontade geral, seria capaz de limitar os extremos de pobreza e riqueza presentes na sociedade civil e promover educação pública para todos – meio decisivo para a livre escolha. (BEHRING; BOSCHETTI, 2006, p. 58).

Adiante nessa lógica de Rousseau, verificamos que é a liberdade que nos difere enquanto criaturas sensíveis das demais criaturas existentes, pois embora a consciência da liberdade seja essencialmente humana, a liberdade em si já o é. Lembremos da perfectibilidade, a faculdade que permite aos seres humanos se tornarem realmente diferentes dos outros animais e criarem regras de ação para si mesmos. É graças a essa faculdade que o ser humano tem o “poder” de se aperfeiçoar, de mudar seus rumos. Após certo ponto, a perfectibilidade permite ao ser humano adaptar-se de forma exponencial e crescente, desde o estado puro de natureza até estágios complexos de existência, autorrealizando-se. Rousseau deixa claro que apenas o ser humano é capaz de liberdade:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas

desconhece limites e ordenamentos, e a liberdade civil, sendo coletiva e subordinada ao Estado legítimo. Por fim, a liberdade moral, sendo essa a manifestação da autonomia no sujeito. A citação aqui posta trata de duas das três.

coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. (ROUSSEAU, 1973, p. 248-249).

Assim, diferente dos animais sensíveis, que são totalmente intuitivos e estão presos aos instintos, impossibilitados de agirem de forma livre, o ser humano goza da liberdade natural, sendo algo ímpar. Na filosofia rousseauiana, o que torna o ser humano único não é seu poder de pensamento, tampouco sua capacidade de raciocínio em si. Somos tão diferentes das outras criaturas pela capacidade de saber que somos livres e, partindo disso, viver conforme a autonomia de legislação própria, sendo senhores de nosso destino:

Para Rousseau, a liberdade é a mais nobre das faculdades do homem, é um dom que, tal como a vida, os homens obtêm diretamente da natureza, na sua qualidade de homens, e seria ofender a natureza e o autor da natureza renunciar ao mais precioso de todos os seus dons, um dom que coloca ao lado do da própria vida, pois sem liberdade a vida não é digna de ser vivida. (SANTOS, 2017, p. 317-318).

Ora, se o que nos torna seres humanos é essa capacidade única de agir com autonomia, perdê-la em algum momento, por quaisquer que sejam as razões, está fora de questão, não é algo possível, pois não há como negociar essa parte do que somos. Não se é de fato humano se não se é livre para agir autonomamente. Esse atributo é uma questão central do *Contrato Social*, já que a proposta é resgatar da natureza essa liberdade:

Com efeito, se a liberdade é o atributo natural por excelência do homem, e se como diz Rousseau constitui em sua diferença específica, então esse atributo deve estar presente nele em todas as condições existenciais em que possa se encontrar, pois a diferença específica é sua essência necessária. O que significa que, na falta desta, o homem deixa de o ser. (SILVA, 2008, p. 90).

Assim, por ser parte inerente e essencial do indivíduo, a liberdade está definitivamente impossibilitada de ser entregue a quem quer que seja, com ou sem intenção de fazê-lo. Assim, mesmo em um pacto social, não se pode abrir mão da autonomia, daí a diferença primordial do contratualismo rousseauiano e o porquê de a autonomia ser tão mais importante em sua versão de contrato social:

O homem é liberdade; somente através da liberdade se pode ser homem; a liberdade não somente é direito, mas também dever; sem liberdade não há moralidade e sem moral não há humanidade. É nesse contexto que Rousseau propõe legitimar liberdade, igualdade e soberania. As ideias reaparecem com grande força diante das extensões absolutistas do "direito divino dos reis", e cabe a Rousseau sintetizar todo o pensamento contratualista com sua própria versão. (DIAS, 2013, p. 72).

A autonomia é a representação racional da liberdade que os humanos herdaram do estado de natureza. O homem civil em um Estado que preza pelos elementos do *Contrato Social* é “tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2006, p. 20). Quando estava em estado de natureza, o ser humano era independente, porém só; passando à “república” do *Contrato Social*, o soberano que é a união de vários indivíduos em contrato preserva mais eficazmente a liberdade de seus membros do que eles conseguiam fazer individualmente. Portanto, no *Contrato Social*, propõe-se que a liberdade seja parte do soberano; por isso, Rousseau (2006, p. 20) procura: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes.”

Um dos principais objetivos do pacto expresso na obra *Contrato Social* é legitimar a liberdade e aplicá-la à sociedade civil sem prejuízo. Essa operação lógica levaria ao uso da autonomia como liberdade de discernimento político e moral dentro de uma nação firmada nos princípios de igualdade. O discernimento, por sua vez, levaria os indivíduos a moverem o soberano de acordo com a vontade geral. A isso podemos chamar autonomia legislativa, que é precisamente criar as leis que se vai obedecer:

Assim, o pacto social não deixa de considerar o autointeresse individual e visa produzir, em todos os seus membros, uma forma de liberdade que é definida como a própria ideia de autonomia, ou seja, obedecer à lei que o sujeito dá a si mesmo. (MOSCATELI, 2019b, p. 53).

Assim, Rousseau valoriza a liberdade ao ponto de colocá-la em seu contratualismo como a legitimadora do pacto social perfeito. Ou seja, as sociedades civis verdadeiramente legítimas são aquelas em que seus associados não abriram mão da liberdade e a continuam usando como autonomia no exercício da cidadania.

Para concluir, devemos enaltecer que a liberdade é fruto da política, no entanto, o movimento em prol da liberdade é demonstrado na emancipação através do Iluminismo. Seguindo esse raciocínio, o soberano precisa garantir que a educação seja em prol da autonomia, e agir pela diminuição das desigualdades financeiras entre os membros do corpo político. Somente assim a sociedade pode ser verdadeiramente igualitária:

Podemos antecipar que a moralidade defendida no *Contrato Social* consiste numa aprendizagem contínua que somente pode ser desenvolvida, mantida e garantida pelo exercício da Vontade Geral, e por uma educação apropriada, portanto é de cunho político e civil. Dessa maneira, o indivíduo pode assumir-se como “ser moral” e adquirir a “liberdade moral”, a única que o torna verdadeiramente senhor de si mesmo. (RUZZA, 2007, p. 11).

Há uma relação estreita entre a educação e a liberdade na sociedade proposta pelo *Contrato Social*. Como vimos, vontade geral é o exercício cívico da autonomia, que é legitimada pelo pacto social; mas, como usar tal dispositivo sem uma formação mínima? Por isso, faz-se oportuno analisarmos também a educação como uma das implicações pertinentes ao conceito de autonomia, devido a essa estreita relação entre o sucesso da vontade geral e um soberano esclarecido:

Nesse caso, a liberdade política somente pode ser alcançada a partir de uma política governamental que conjugue tanto uma educação pública que aponte para a igualdade dos indivíduos, quanto uma política de diminuição da desigualdade material dos seus cidadãos, isto é, da diferença em relação às posses e às riquezas. Essa política de diminuição da desigualdade de riquezas deve ter dois aspectos, ambos objetivando uma mudança gradual dessa diferença. (KLEIN, 2015, p. 280).

Com isso, a educação como formadora da autonomia tem uma importante função nas relações entre todos os membros do soberano, já que ela é a engajadora do sentimento nacional, a promotora do esclarecimento dos membros e a reveladora das características naturais que o ser humano necessita readquirir, sendo a mais importante delas a própria liberdade. Por isso, a seguir, veremos a relevância da educação para a política na nação que segue os princípios do *Contrato Social*.

4 EDUCAÇÃO PÚBLICA COMO PROMOTORA DO ESCLARECIMENTO E GERADORA DA AUTONOMIA E DA CIDADANIA

Nesta seção, procuraremos pesquisar e analisar sobre a educação pública²⁸ em Rousseau, em especial como promotora do Esclarecimento e geradora da autonomia e da cidadania, sempre fundamentado na vasta bibliografia disponível.

Rousseau demonstra interesse na formação de uma sociedade pautada na liberdade e na igualdade segundo as leis do Estado. A lei é importante para Rousseau, pois ela deveria habitar não só os costumes e a razão, mas, para ser fielmente obedecida, deveria habitar o sentimento dos cidadãos. Nosso autor dá um valor muito grande às emoções e, diferente dos demais iluministas ao seu redor, para Rousseau, não era unicamente a razão que formava o esclarecimento verdadeiro, mas as emoções dos homens teriam fundamental importância no comportamento e mais ainda na vida política.

A educação pública que ele recomenda não é voltada à propagação dos saberes tão valorizados pelos enciclopedistas, e sim à formação para a virtude cívica, isto é, o amor às leis e à pátria. Tem-se aí não uma organização das ações políticas com a finalidade de emancipação intelectual dos indivíduos em geral, e sim a defesa de comunidades políticas republicanas, preferencialmente pequenas e muito coesas com base em seus costumes e leis, ou seja, em seu caráter nacional próprio.

Essa visão faz o genebrino propor que a corrupção pode estar ligada à falta de amor pelas leis e pela própria pátria: “Até que a Lei reine no coração dos homens não poderá haver uma constituição boa e sólida; e enquanto o poder da legislação for insuficiente para isso, as leis serão sempre contornadas.” (ROUSSEAU, 2003, p. 225).

Por outro lado, esse elemento passional em relação à moral não está desprezado de sua teoria política. Na proposta do pensador existe uma ligação, pois, para que seja possível amar a lei, todos deveriam ter o poder de legislar sobre os desígnios do governo de seu próprio país, conforme defendido na seção anterior. Assim, nessa seção, veremos como a educação pode colaborar com a prática política da liberdade, a chamada autonomia cívica, que é a maneira pela qual as leis conseguem chegar ao coração dos indivíduos.

²⁸ O foco da seção é a educação pública na visão de Rousseau, sendo que a outra linha de reflexão do autor acerca da educação doméstica/privada, via preceptoria, tal como está configurada no *Emílio ou Da Educação*, não será analisada detidamente, dados os objetivos específicos e o recorte necessário à dissertação.

4.1 VIRTUDE CÍVICA E PATRIOTISMO: UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIAL DA EDUCAÇÃO CIVIL

Pensar na república proposta na obra *Contrato Social* sem idealizar a possibilidade de deixar a direção do Estado nas mãos dos cidadãos em condição de igualdade é impossível. Por isso, há uma necessidade de promover elementos para uma boa atitude cívica igualmente aos cidadãos da república, já que somente os cidadãos da república é que podem legitimar o próprio governo. Rousseau afirma, no seu *Contrato Social*, que de tempos em tempos o povo precisa admitir ou rejeitar o governo, a fim de que este não se torne ilegítimo:

Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar os filhos; estes nascem homens e livres; sua liberdade lhes pertence e ninguém, senão eles, tem direito de dispor dela. Antes de chegarem à idade da razão, o pai, em nome deles, podem estipular as condições para a sua conservação e bem-estar; mas não os dar irrevogável e incondicionalmente, pois tal doação é contrária aos fins da natureza ultrapassa os direitos da paternidade. Seria necessário, portanto, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que em cada geração o povo fosse senhor de admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então esse governo já não seria arbitrário. (ROUSSEAU, 2006, p. 14-15).

Ora, para cumprir uma missão tão complexa quanto essa de legitimar o governo com suas ações, identificar possíveis arbítrios e admitir o governo a partir de sua própria legislatura, os membros do soberano precisam ter noções mínimas de política, de ser patriótico e se inteirar dos assuntos públicos. A missão de instruir sobre esses elementos é inegavelmente do ensino. Assim, Rousseau dá destaque à educação:

Também merece destaque a importância que Rousseau atribuiu à educação das crianças para uma igualdade política. Partindo do pressuposto que a completa igualdade material é impossível e de que a mera igualdade jurídica e civil é insuficiente para garantir liberdade, o projeto de Rousseau acaba procurando algo intermediário, que poderia ser chamado de igualdade política, a qual ele vincula estreitamente com sentimentos patrióticos e com uma igualdade de costumes e hábitos, mas que, a meu ver, poderia ser pensada e restringida para um âmbito mais estreito, no sentido de uma atitude cívica em relação às leis do Estado e a compreensão do papel positivo do governo em relação às políticas públicas que assegurem cidadania a todos. (KLEIN, 2015, p. 281).

Autonomia como prática racional e política da liberdade em estado civil dentro da proposta de Rousseau, segundo Klein (2015, p. 288), pode ser entendida como o caminho para uma sociedade igualitária e verdadeiramente republicana. Podemos conceituar ao pautar a liberdade que ela é uma das implicações do conceito de autonomia no *Contrato Social*, já que esta está nas bases da vida social dos indivíduos:

O que Rousseau espera da comunidade humana não é que garanta ou aumente a felicidade do homem, nem seu bem-estar ou prazeres, mas que assegure a liberdade. A base da vida social é verdadeiramente na consciência da liberdade e na ideia do direito que esta consciência exige. (CORVÊLO, 2019, p. 53).

No *Contrato Social*, portanto, se propõe uma relação plena entre a igualdade e a cidadania. Os cidadãos, independente da desigualdade material, teriam a igualdade política garantida na medida em que fossem autônomos; assim, as diferenças financeiras e a isonomia jurídica, dois extremos, seriam ligadas pela igualdade política.

Rousseau analisa a sociedade de seu tempo e chega a um dilema fundamental, a saber: Diante de tanta heteronomia, como finalmente promover uma sociedade pautada na autonomia? O primeiro passo para a promoção da igualdade de direitos é a promoção da igualdade política. A solução é o contrato social firmado pelos indivíduos em convenção racional, como se vê no livro I do *Contrato Social*. O trajeto para tal convenção é a principal problemática e a esse problema Rousseau apresenta a educação como solução:

Jean-Jacques Rousseau, diante da sociedade setecentista, era um defensor da liberdade e da formação de um estado igualitário. Neste estado, as interações seriam permeadas por meio de um contrato, tendo em conta o caráter sociável do homem, visando a harmonia do corpo coletivo. Como caminho para se chegar à sociedade contratual, Rousseau faz uso da Educação e, ao fazê-lo, concebe as raízes da pedagogia moderna. (LORENZON; JORGE, 2011, p. 12).

Rousseau concebe sua proposta de ensino na tentativa de resolver o dilema da igualdade plena entre os homens expresso no *Contrato Social*. Tendo uma sociedade esclarecida, todos estariam dentro do mesmo processo de iluminismo, ou seja, haveria uma possibilidade geral de aprendizado. Ao criticar a concepção apenas instrumental-racional e enciclopedista de educação da maioria dos iluministas, Rousseau cria um modelo de ensino ímpar até então, uma proposta pedagógica que tem como objetivo a autonomia cívica, pautada em valores éticos e políticos. O objetivo não seria apenas formar sujeitos esclarecidos, mas também era formar cidadãos conscientes de seu papel no soberano:

Temos assim que o século do Iluminismo Francês produziu com Rousseau – um dos seus maiores críticos – uma educação em que as ciências não são o objetivo maior, mas apenas um meio para atingir os verdadeiros fins, aqueles políticos e éticos da sociedade. (FRANCISCO; CALÇA, 2018, p. 79).

Nosso autor apresenta em sua filosofia um conjunto de ideias pautadas em aspectos éticos sobre a educação, mudando o paradigma de que esta servia apenas para o aprimoramento intelectual dos que a buscavam, tampouco que as ciências serviam apenas a fins escusos a maioria das pessoas de uma nação.

Desde seu *Primeiro Discurso*²⁹, o pensador já havia alertado que o progresso da ciência por si só não era significativamente benéfico, antes corrompia a moralidade. Para além de simplesmente aprimorar o intelecto, o aprendizado teria que levar em conta os aspectos éticos da vida social, pois a sociedade que não tem autocrítica não pode progredir verdadeiramente. A ligação desse pensamento com a visão pedagógica do autor está justamente no questionamento da finalidade do ensino. Afinal, a proposta de Rousseau é um ensino com função social:

A liberdade, interpretada como positiva, é vista como autonomia, vinculada à vontade geral, na visão de Rousseau. Por isso o objetivo de formar o cidadão, uma vez que este não é escravo e nem súdito, mas soberano, numa sociedade que almeja o interesse público e não o privado, é viver numa sociedade civil igualitária, onde todos têm os mesmos direitos. (BRIGHENTE; POI, 2013, p. 21756).

Como Rousseau explica em textos como *Economia Política* (1755) e as *Considerações sobre o governo da Polônia* (1772), o processo de educação pública dos cidadãos deve ser conduzido pelos magistrados que fazem parte do governo/poder executivo, já que a sociedade necessariamente mantém a saúde do corpo político se for esclarecida dos seus deveres cívicos. Podemos entender que, ao formar o cidadão apto de amanhã para seu dever político, a educação é um dos pilares da república, forma do Estado legítimo em que o poder de escolha dos cidadãos sobre o bem comum é uma das bases:

A ação democrática, alicerçada na escolha racional, tem como pressuposto a possibilidade de autonomia da razão para optar entre as alternativas postas na vida civil. Conferir sentido à elaboração de uma sociedade democrática será, sob tal vertente, preparar escrupulosamente o tempo em que a liberdade fosse desfrutada: daí a instrução pública ser, aqui, pensada como projeto de aprimoramento do Estado-nação a ser formado (BOTO, 2011, p. 285).

Isso pode ser entendido como o argumento rousseauiano para a legitimação do papel que a instrução civil tem para a sociedade. Segundo Ruzza (2007, p. 33), a educação tem o intuito de conferir o discernimento necessário ao povo para que nenhum discurso possa enganá-lo ou dividi-lo. Conforme Lorenzon e Jorge (2011, p. 14), Rousseau propõe em sua filosofia da educação que o ensino precisa ser capaz de formar um indivíduo com autonomia, com uma moralidade capaz de ir além da superficialidade da sociedade. A educação, conseqüentemente, tem a função de revelar condições para a autonomia do homem, tirando-o do estado natural de liberdade não-conduzida:

O papel da educação seria de elevar a natureza do homem para além da animalidade, numa esfera onde existem leis. Em outras palavras, também podemos dizer que o papel da educação é tornar sociável a insociabilidade

²⁹ *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750).

contida no amor de si mesmo e no amor-próprio. Assim, o filósofo está na origem de concepções morais que fazem da liberdade autodeterminante a chave para a virtude. (ZATTI, 2008, p. 23).

Pode-se, com isso, admitir que a funcionalidade da sociedade civil republicana dentro da escala apresentada por Rousseau em suas obras perpassa pela educação cívica, que não somente liberta³⁰ o ser humano das desvantagens do estado de natureza, como abre sua capacidade necessária de esclarecimento ao domínio de todas as competências e as habilidades. Primeiramente, levando em conta Boto (2012, p. 242), a liberdade e a independência do sujeito do estado de natureza precisam ser levadas em conta quando se pensa na educação civil que vai preparar o ser humano para ser um cidadão da república. Afinal, a liberdade prevalece na sociedade proposta no *Contrato Social*. Essa liberdade precisa estar presente em todo educando, que necessariamente necessita ser compreendido pelos magistrados que conduzirão o processo de ensino como agente livre.

Para além da vida política, a educação também tem a função de preparar esse agente livre para a vida social. O indivíduo tem que deixar de ser o “todo perfeito e solitário” do estado de natureza e se transformar em um ser membro de uma coletividade, entender que é parte da república. Nesse sentido, a maioria das características do estado de natureza não continuam na sociedade civil, com exceção da liberdade. Assim, a educação deve promover a liberdade, mas ao mesmo tempo buscar o equilíbrio ao aguçar um sentimento de pertença a uma pátria e a necessidade de servir às leis de seu povo:

A educação nacional só é adequada a homens livres, pois só eles podem ter uma existência coletiva e são verdadeiramente disciplinados pela lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo são todos praticamente iguais; todos deixam a escola já preparados para a servidão. Aos vinte anos, um polonês deve ser um polonês, não um indivíduo de qualquer outra origem. Espero que leia sobre o seu país logo que aprender a ler; e que aos dez anos esteja familiarizado com todos os seus produtos; aos doze, com todas as suas províncias, estradas e cidades; aos quinze deve conhecer toda a sua história; aos dezesseis, todas as suas leis. (ROUSSEAU, 2003, p. 237)

Uma das relações entre a educação e o soberano fruto do contrato social é a necessidade de despertar o sentimento patriótico entre os concidadãos que formam o corpo político. Para Rousseau, a liberdade e a vontade geral são implicações importantes da autonomia na constituição e funcionamento da república escalonada em *Contrato Social*, mas sozinhas, tanto uma quanto outra são frágeis e não sustentam a união do soberano. Por isso, se faz necessário um elemento que transcende o individualismo para unir as diferentes classes, culturas e evitar

³⁰ “A liberdade humana é a base da educação natural e a ela se liga a razão, a consciência de si e a vontade. A liberdade não consiste em fazer o que se quer, nem se deixar levar pelos desejos.” (PIMENTEL, 2010, p. 60).

que as facções e o individualismo corrompam a sociedade. Esse elemento comum que tem o caráter passional proposto no início dessa seção é o patriotismo. O sentimento patriótico faz com que o amor à sua comunidade se torne um laço entre todos apesar das desigualdades:

Para o filósofo genebrino, os cidadãos devem estar conectados dentro do Estado por convenções jurídicas prescrevendo direitos e deveres iguais para todos, mas isso tem de ser reforçado por laços passionais que os levem a amar sua pátria e aqueles que a compõem, sentimentos que são cultivados pelos homens na medida em que eles se tomam membros de uma comunidade nacional dotada de um caráter particular. (MOSCATELI, 2019b, p. 60).

Sem o patriotismo, a ideia de pátria se esvazia e o próprio conceito de cidadão se perde em meio à alienação dos Estamentos, do absolutismo e da tirania. Ser consciente da própria cidadania é o primeiro passo para romper o mando de uns contra os outros, amar sua pátria; segundo Rousseau (2003, p. 17-20), é o primeiro passo para cultivar o sentimento de igualdade dentro da sociedade. Com o patriotismo, o cidadão passa a se interessar pelo seu próximo. Surge do patriotismo a sensibilidade com os conterrâneos, essa sensibilidade é importante fator para que uma sociedade funcional e igualitária possa se manter. Logo, o patriotismo é um dos fatores para a saúde e estabilidade do Estado. Ter um sentimento de união com os concidadãos faz com que o povo possa cumprir seu dever de legislar ao mesmo tempo que entenda os desígnios da vontade geral.

Aqui vamos tentar entender o pensamento de Rousseau ao propor uma educação com fins patrióticos e o motivo pelo qual o patriotismo como consequência da educação pode auxiliar na formação da vontade geral e, nessa lógica, ser uma das implicações da autonomia na filosofia rousseuniana. Podemos entender o sentimento de pertença à pátria como a representação passional do dever para com a lei, igualdade e liberdade:

Este é um ponto importante. Cabe à educação dar aos espíritos uma formação nacional, orientando seus gostos e opiniões de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade. Ao abrir os olhos pela primeira vez a criança deve ver a pátria, e até morrer nada mais deveria ver. Todo republicano autêntico recebeu com o leite materno o amor da pátria, ou seja, o amor à lei e à liberdade. (ROUSSEAU, 2003, p. 237).

Se é a nação que garante o sustento dos seus cidadãos, se essa mesma nação o defende dos agressores, dá direito, promove a lei, auxilia de diversas maneiras, respeitar esse Estado deve ser um dever moral de todos os cidadãos. É possível afirmar que vários contratualistas, em maior ou menor intensidade, demonstram características patrióticas ao demonstrar a ideia de que o contrato social que dá origem ao estado civil é, de alguma maneira, uma solução e, portanto, a nação e seu governo são benefícios deste contrato. Mas, para além do elemento contratual comum de Rousseau com os outros filósofos dessa corrente de pensamento, dentro

do contratualismo rousseauiano nomeadamente temos uma especificidade em relação ao sentimento patriótico, pois ele é uma consequência da sociedade verdadeiramente zelosa pela autonomia, pois o governo que coloca a autonomia em primazia, automaticamente deve promover nas bases o patriotismo:

Se considerarmos o contexto em que o genebrino escreveu suas obras – no qual, conforme ele próprio, parecia não haver mais pátrias nem cidadãos –, uma ênfase tão marcante na educação cívica patriótica tornava-se necessária, entre outros motivos, como estratégia para confrontar e criticar os malefícios do alheamento político de povos subjogados pelos governos despóticos que o autor enxergava como os mais comuns em seu tempo. (MOSCATELI, 2019a, p. 293).

A educação precisa lançar as bases do apego patriótico, já que a pátria é definida na filosofia rousseauiana como o conjunto de costumes, hábitos, governo e constituição. É dever do Estado promover a união patriótica através de uma educação que sirva para alimentar o carinho pela nacionalidade a qual se pertence:

Ora, não é difícil perceber que as teses sociais e políticas de Rousseau se aproximam dessa forma de conceber o papel do Estado na vida republicana. Como vimos, a educação dos cidadãos de uma dada comunidade tem a função primordial de inculcar neles as características que se espera de seus membros, o que inclui uma poderosa identificação com a nação, assim como valores, comportamentos, costumes e noções sobre o que significa uma vida digna. (MOSCATELI, 2019b, p. 61).

Assim, esse elemento passional é importante para Rousseau, pois é o sentimento que dá o direcionamento moral para o cumprimento dos deveres em relação ao soberano sem que isso configure tirania por parte do mesmo. Assim, vendo o cidadão, seu papel moral na constituição do Estado, salvaguarda-se a estabilidade e evita-se o sentimento de heteronomia em relação ao soberano. É importante que os cidadãos vejam o Estado como uma “mãe” gentil, e sigam as regras como as dadas por um “pai”. Seguindo essa lógica, a educação pública é fundamental para manter nos membros do soberano essa sensação de pertença:

Portanto, sob as regras prescritas pelo governo, e com magistrados instituídos pelo soberano, a educação pública é uma das regras fundamentais do regime popular ou legítimo. Se os filhos são criados em comum, no seio da igualdade, se são imbuídos das leis do Estado e dos preceitos da vontade geral, se são ensinados a respeitá-los acima de tudo, se estão cercados de exemplos e objetos que lembram constantemente a mãe gentil que os nutre a todos. (ROUSSEAU, 2003, p. 25).

Portanto, para Rousseau, educação necessariamente deve ser uma instrução para a moral e os costumes da nação a qual se educa. O educando precisa aprender a gostar de sua pátria; nesse sentido, é importante aguçar a paixão pela sua nacionalidade. De acordo com Alves (2019a, p. 75):

A república, aos seus olhos, deve se ocupar da formação das crianças a partir da infância se desejar ter bons cidadãos no futuro. Para tanto, não se deve almejar dissipar as paixões humanas; primeiramente, porque não é possível e tampouco razoável, e, em segundo, pelo fato de que um homem destituído de paixões não pode ser um bom cidadão. É fundamental fazer com que as crianças amem o que é realmente belo desde uma tenra idade e que a educação delas passe pelo crivo do hábito.

Fica claro que um dos papéis da educação é também cultivar hábitos e trazer o apreço pela rotina e deveres de um cidadão; assim, cabe à educação ensinar os futuros cidadãos a amar o dever e a desejar o cumprimento da lei. Rousseau entendia que as paixões deveriam atuar junto com a razão para levar os cidadãos a agirem virtuosamente no âmbito político; assim, o patriotismo é um elemento passional que é incentivado nos cidadãos da república. Visando a que aceitem os desígnios da república e o façam com o carinho e a honra que o soberano “merece”, por ser fruto do contrato social que protege e garante a conservação de seus membros:

O tratado social tem por finalidade a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins deseja também os meios, e esses meios são inseparáveis de certos riscos, e até de certas perdas. Quem deseja conservar sua vida a expensas dos outros também deve dá-la por eles quando necessário. Ora, o cidadão já não é juiz do perigo ao qual a lei quer ele se exponha, e, quando o príncipe lhe diz: “é útil ao Estado que morras”, deve morrer, pois foi somente graças a essa condição que até então viveu em segurança e que sua vida já não é apenas uma dádiva da natureza, mas um dom condicional do Estado. (ROUSSEAU, 2006, p. 43-44).

Ao homenagear Genebra na Dedicatória de seu *Segundo Discurso*³¹, bem como em seu *Contrato Social*³², Rousseau demonstra ser um dos adeptos da ideia de patriotismo que ele defende. O pensador é bem patriótico ao exaltar sua terra, demonstrando extremo carinho por sua nação, mesmo publicando e vivendo na França, ama Genebra e a reverencia. Quando jovem, fugiu da cidade por razões pessoais e, então, passou muitos anos em outros lugares, fazendo morada na França. Após a condenação do *Emílio* e do *Contrato Social* pelas autoridades genebrinas, foi ordenada a sua prisão caso ele entrasse na cidade, a fim de que fosse inquirido pelo que havia escrito nessas obras. Ainda assim, Rousseau parece ter apreço por sua pátria mesmo após ter os seus direitos de cidadão cassados. O orgulho do iluminista não se dá apenas por ter nascido na República de Genebra, mas ele se orgulha de poder fazer parte do soberano. A educação também está presente neste excerto da homenagem, pois o pensador afirma que o

³¹ “Teria desejado nascer num país em que o soberano e o povo só pudessem ter um único e mesmo interesse, a fim de que todos os movimentos da máquina sempre tendessem apenas da felicidade comum”. (ROUSSEAU, 1999, p. 136).

³² “Nascido cidadão de um Estado livre e membro do Soberano, por frágil que seja minha opinião nos negócios públicos, o direito de votar basta para impor-me o dever de instruir-me a esse respeito. Todas as vezes que medito sobre os governos, sinto-me mais feliz por encontrar sempre, em minhas reflexões, novos motivos para amar o meu país”. (ROUSSEAU, 2006, p. 7).

direito a voto implica em instrução a respeito da política. Assim, ligando novamente o ensino à política.

No pequeno parágrafo da introdução da obra *Contrato Social*, podemos perceber a notoriedade que a educação tem para a política no pensamento rousseauiano. Afinal de contas, é a partir dos cidadãos esclarecidos, autônomos e virtuosos que o movimento político do soberano se dá mais assertivamente e, para além disso, a implicação da educação para autonomia é também ser a promotora da convergência entre os interesses dos cidadãos e o respeito à vontade geral. Portanto, a instrução civil precisa ser um interesse de Estado, já que a saúde do soberano está ligada a esse elemento.

Aqui vale defender que a versão rousseauiana de patriotismo não é belicista ou heteronômica em sua essência, pois é uma forma de ensinar o homem a cumprir sua cidadania entendendo-a como virtude. Assim, a vontade particular desse cidadão que aprendeu a ser patriota irá convergir com a vontade geral, pois quando se ama a pátria, se quer o bem dela; logo, o bem comum de todos os concidadãos é o interesse de um verdadeiro patriota. Isso fica mais evidente em seu *Tratado sobre Economia Política* (1755), em que podemos ver exemplificado, pela primeira vez, a função social do patriotismo. Vejamos um trecho do prefácio escrito por Gelson Fonseca Júnior (2003, p. XIX) para a coletânea *Rousseau e as Relações Internacionais*, em que ele comenta as ideias de Rousseau:

Mas o que interessa aqui é o fato de que o "amor da pátria" é um dos caminhos para o aprendizado dos cidadãos no exercício da vontade geral. A vontade geral não se manifesta espontaneamente. É preciso um exercício ambíguo de uma "conformação livre" a seus ditames e, aí, o patriotismo é funcional. O patriotismo de Rousseau não é agressivo. É mais uma virtude moral, que nasce do interesse comum dos cidadãos, algo que se "sente".

O filósofo admite que o cidadão, uma vez tendo passado pela educação cívica, além da autonomia necessária para manter um pacto republicano e para convergir seus interesses com a vontade geral, terá uma virtude importante, pois ele se identificará com seus demais concidadãos ainda que estes não pertençam à sua classe, cultura, religião ou costumes, pois todos estarão ligados pelo laço da cidadania. Essa união sentimental entre os membros do corpo político garante a estabilidade da pessoa moral que é o soberano:

Com efeito, o patriotismo é o mais eficaz, porque, como já disse, todo homem é virtuoso quando a sua vontade particular em tudo se conforma com a vontade geral; quando queremos voluntariamente o que também querem aqueles a quem amamos. Parece que o sentimento de humanidade se evapora e enfraquece, quando abraça toda a humanidade; parece que não podemos ser afetados pelas calamidades ocorridas entre os tártaros ou no Japão do mesmo modo como nos afetam as que ocorrem nas nações da Europa. Para torná-lo ativo é necessário limitar em alguma medida o nosso interesse e a nossa compaixão. Como esse sentimento só pode ser útil para aqueles com quem

temos que conviver, é apropriado que nossa humanidade concentrada nos concidadãos receba um novo estímulo com o hábito de vê-los, e devido aos interesses comuns que os unem. (ROUSSEAU, 2003, p. 17-18).

Ao analisar o excerto não devemos, porém, entender o patriotismo rousseauiano como adestramento para os fins do Estado; afinal, isso seria confundir o pensamento iluminista emancipatório com as teorias nacionalistas surgidas no século seguinte ao que Rousseau viveu. Distinguir entre patriotismo e nacionalismo é um tanto complexo, já que a composição conceitual de ambos costuma se cruzar e se sobrepor com uma frequência constante. Se os nacionalismos geralmente buscam incentivar os sentimentos patrióticos, não são todos os discursos nacionalistas que promovem a hierarquização das nações, a xenofobia e a guerra. De fato, há uma variedade grande de nacionalismos. Apesar disso, quando se fala em nacionalismo, normalmente se ilustra que é a vertente nociva que propõe a ideia de que uma nação pode ser melhor que a outra; nesse caso, há possibilidade quase unânime de ocorrer, na educação, uma instrução instrumental e, na política externa, beligerância.

Apesar de haver quem associe o patriotismo rousseauiano ao nacionalismo totalitário, sendo “[...] que Rousseau é muitas vezes acusado de ser um inimigo da liberdade individual, e sumariamente incluído entre os defensores do "totalitarismo"” (MARQUES, 2012, p. 101), pode-se afirmar que Rousseau defende originalmente apenas o amor à pátria, sem prejuízo aos membros e sem a intenção de compreender sua própria nação como melhor que as vizinhas, ou seu povo como mais qualificado que os demais. Assim, Rousseau objetiva em seu *Contrato Social* a criação de uma identidade nacional forte que una os concidadãos para fins minimamente convergentes, tendo assim um bom aporte ao funcionamento da vontade geral, visando ao bom funcionamento do soberano. Não há nisso interesses expansionistas:

O primeiro objetivo da educação aparece nesse texto de Rousseau como sendo a identificação do homem particular com o seu povo, a identificação do indivíduo com o cidadão e a impregnação do indivíduo com a identidade nacional. É esse processo de identificação com a pátria que constituirá o lastro da disciplina pessoal, que por sua vez garantirá a verdadeira liberdade. (ALBORNOZ, 2006, p. 76).

Conforme Rousseau (2003, p. 27-28), a união entre o patriotismo, o respeito às leis, a submissão à vontade geral e uma boa moral são os elementos edificantes de uma verdadeira república; sem esses elementos, o risco da corrupção e da desigualdade aumenta, fazendo base a um governo tirânico. Para mais, é o ensino que, de acordo com Francisco e Calça (2019, p. 111), através da afeição pelos costumes da nação, garante que os adultos interajam politicamente com os demais cidadãos do soberano descrito no *Contrato Social* como corpo

político. Logo, a educação é o caminho para tornar as diversas classes de sujeitos que formam uma sociedade consentânea à formação do governo civil:

A educação natural deve tornar o homem próprio para todas as condições sociais, e, sobretudo, apto para a vida civil. Nesse sentido, “depois de ter-se considerado através de suas relações físicas com outros seres, de suas relações morais com os outros homens, resta-lhe considerar-se pelas relações civis com os outros concidadãos” (1999, p. 643). É o que Rousseau enfatiza ao final do *Emílio*, quando expõe um resumo do que será detalhado no *Contrato Social*, ou seja, os princípios do direito político, conhecimento necessário a todo aquele que queira desempenhar um papel benéfico para a sociedade da qual faz parte. (BECKER, 2009, p. 51).

Sendo assim, a educação é a principal responsável por duas das coisas mais importantes para a construção de uma sociedade legítima, a saber: a autonomia e o sentimento patriótico. Fazendo a ligação entre os cidadãos das mais diversas classes, o ensino civil promove a paridade de direito ao *Esclarecimento*.

4.2 A EDUCAÇÃO PÚBLICA E A AUTONOMIA

Posta a importância da educação e de sua relevância para a construção da virtude cívica e patriotismo, vamos analisar como um dos promotores da instrução pode colaborar com a formação de cidadãos autônomos. Esse promotor é a autoridade que lecionará aos futuros cidadãos da república.

Sendo a educação a mais importante atividade do Estado, as autoridades que conduzem essa atividade devem ser um exemplo a ser seguido pelos demais cidadãos e, principalmente, pelos que deles devem aprender sobre civismo. Rousseau recomenda que quem fosse lecionar deveria ter certa idade e experiência com a vida pública, que entendesse bem do funcionamento do soberano. Assim, a autoridade que conduzirá o ensino deve entender a missão de instruir como uma honra:

Nada direi sobre as autoridades destinadas a presidir tal educação, que é certamente a mais importante atividade do Estado. É fácil ver que se tais marcas da confiança pública fossem conferidas sem uma base sólida, se essa sublime função não fosse o honrado e agradável repouso da velhice, a recompensa do bom trabalho realizado, concedida àqueles que se desempenharam bem de todas as outras funções, a coroação de todas as honrarias, todo esse esforço seria inútil, e a educação um fracasso. (ROUSSEAU, 2003, p. 24).

Na proposta de Rousseau, o papel do educador dentro do projeto educacional rousseauiano é, de acordo com Corvêlo (2019, p. 12), preparar o jovem para a autonomia e a independência de raciocínio. A filosofia rousseauiana propõe que somos nascidos livres, iguais e dotados de habilidades e de raciocínios semelhantes, dotados apenas de desigualdades físicas. O papel do professor deve ser cuidar para que essas desigualdades físicas não sejam empecilhos para a igualdade civil futura do aprendiz. Outra função da autoridade que conduzirá o ensino é instigar o aprimoramento dos engenhos e das faculdades.

Entretanto, há elementos do ser humano que precisam de estímulos que só existem no ambiente social. Soma-se isso à necessidade moral de deixar que o indivíduo descubra como usar a própria autonomia, e encontre em sua liberdade o bem e a razão de ser. Ora, se é assim, por que então incentivar a orientação de um preceptor? Qual seria a função deste agente?

Historicamente o preceptor é o instrutor que leciona na modalidade que nos dias de hoje convencionou-se chamar de *homeschooling* (educação escolar em casa). Durante muito tempo, a preceptoria era o modo como a aristocracia educava seus filhos, já que muitas instituições e institutos direcionados à educação eram do clero e tinham rígidas normas morais, ou propriamente ditos conventos. Assim, caso os pais quisessem que os filhos fossem educados sem influências eclesiásticas ou tivessem mais liberdade no aprendizado, então teriam que contratar um preceptor para ensiná-los em casa.

A preceptoria era a forma mais comum de instrução dos filhos de pessoas com alto poder aquisitivo, com títulos nobiliárquicos ou pensionistas da Corte, pois tinham preferência em contratar preceptores a seus filhos. O próprio Rousseau teve esse ofício algumas vezes na vida, sendo que a mais famosa delas, no início dos anos 1740, rendeu uma de suas obras³³. Sobre essa experiência relata Boto (2011 p. 211):

Entre o pai e o preceptor firma-se um contrato. Rousseau destaca isso. Como preceptor, ele sublinha, para o pai da criança, que o contrato por ambos estabelecido suportará a delegação dos critérios sobre educação das crianças: o pai transferindo o poder para o tutor. Rousseau enfatiza a necessidade de haver concessão de direitos do pai para o preceptor.

Para entender a visão rousseauiana de educação, é necessário perceber que há uma defesa de dois ângulos do genebrino em relação ao ensino: a preceptoria ou educação privada e a educação pública, com suas diferenças. Em todo caso, o papel do educador, enquanto preceptor privado ou professor público, envolve elementos comuns ou iguais, como veremos a seguir.

³³ *O projeto para a educação do Senhor de Sainte-Marie* (publicado pós-morte em 1782).

Em Rousseau, é função do educador orientar o desenvolvimento dos jovens, sem prejudicar a autonomia, pois deve-se atentar para possíveis desvios das paixões, da imaginação, da formação de preconceitos e da aderência às opiniões alheias, de comportamentos tidos como perigosos e que devem ser evitados (cf. CORVÊLO, 2019, p. 30). O educador deve preocupar-se sempre para quão autônomas são as reflexões de seu educando, identificando possíveis influências heteronômicas em seus pensamentos.

Além disso, cabe ao educador orientar o aluno em seu desenvolvimento, não o instruir somente de forma enciclopédica. É possível notar a preocupação de Rousseau com a corrupção que a sociedade pode causar nos alunos, por isso há uma atenção toda especial para o papel pedagógico do educador no controle das inclinações do aluno. Ser conduzido pelas paixões é extremamente reprovável, uma vez que elas predis põem o aluno à escravidão, e aderir a opiniões sem embasamento ou sem crítica seria uma predisposição à heteronomia.

O combate aos vícios, no entanto, não pode se confundir com a heteronomia do ensino, já que o objetivo da educação civil rousseauiana é preparar os indivíduos para a cidadania³⁴. Apesar do ensino do educador, a relação entre este aluno e seu instrutor precisa ser mediada por uma autoridade baseada em uma característica legitimadora que seja coerente, a proposição do filósofo para tal questão é justificar a autoridade com a razão. O maior conhecimento do educador legitima sua autoridade:

A relação mestre-discípulo configura-se como um pacto de autoridade de um sobre outro, uma vez que mestre e discípulo são respectivamente sujeitos desiguais, em posições distintas e assimétricas (AQUINO, 1999), pelo lugar que ocupam diante do conhecimento. Por tal razão a autoridade será firmada como um termo médio na correlação entre amor e temor. Se o mimo não é educativo, também não será pedagógico ensinar pelo medo. (BOTO, 2012, p. 18).

Esse processo de preparação, no entanto, é um paradoxo, pois a educação por si só não garante a formação de cidadãos plenos apenas pela ação do educador, necessitando uma influência do Estado nesse processo. É importante que tais intervenções sejam sutis, pois o indivíduo precisa realmente desenvolver suas aptidões naturais livremente, tendo do educador apenas incentivo:

³⁴ *Emílio ou da Educação* (1762) foi lançado no mesmo ano e é entendido como uma obra que complementa o *Contrato Social* (1762), justamente por demonstrar como a autonomia deve ser incentivada nos jovens e como a cidadania precisa ser estimulada durante o ensino. Assim, *Emílio* é uma espécie de precedente do *Contrato Social*, já que a obra demonstra a formação de um cidadão pleno, à medida que o *Contrato Social* versa sobre a formação de um Estado pleno: “Temos assim o *Contrato Social* e o *Emílio*, no *corpus* de Rousseau, como obras decisivas e complementares de um mesmo pensamento político. Pensamento que se divide, de um lado, em princípios do direito (pautados antes pelo sentido profundo do que significa uma associação política) e, de outro lado, em máximas de política, que se expressam antes como uma sabedoria, uma arte política, a qual se pauta, por sua vez, por uma teoria do homem e de sua história.” (FRANCISCO; CALÇA, 2019, p. 219).

Com esse procedimento, a criança quase não se apercebe de que está recebendo instrução. Pensa que é tudo diversão e que está sendo ajustada a fazer o que seus poderes e inclinações nascentes a teriam, de qualquer modo, estimulado a fazer. (DENT, 1996, p. 117).

O educador é formador da civilidade ao mesmo tempo que busca instruir para a moralidade; porém, apesar do que há de ser ensinado, é necessário deixar aprender, isto é, não apenas transmitir conhecimento, mas mediá-lo. O que se percebe no pensamento pedagógico do genebrino, de acordo com Boto (2012, p. 228), é uma forte crítica ao sistema educacional vigente na época, sobretudo o tradicionalismo metódico dos então jesuítas. Rousseau declara que o ensino deve ser agradável e provocar uma boa sensação, ao invés de aborrecer:

É preciso manter os alunos sempre em suspenso, em lugar de submetê-los a um estudo aborrecido, de tal forma que nada compreendam do que é estudado, e o façam às pressas, por mera obrigação; devem ser feitos exercícios agradáveis, satisfazendo a necessidade do organismo que, ao crescer, precisa agitar-se, em uma atividade que neles não se limitará a isso. (ROUSSEAU, 2003, p. 239).

É importante dizer que o pensador vê na educação uma ferramenta para despertar a liberdade. Assim, o aluno não deve imaginar sua instrução como uma obrigação ou ter nela um enfadonho dever; isto é, o método repetitivo e exaustivo do então ensino jesuítico que tinha ordem e disciplina como única finalidade deveria ser revisto. Os professores deveriam repensar seus métodos e exercícios. No entanto, as críticas de Rousseau à educação enciclopédica, não implica dizer que o filósofo se posiciona contra a instrução tradicional, pois há critérios deste método que o pensador sugere que permaneçam:

Rousseau-preceptor não é contrário à formação de rotinas e de hábitos de civilidade. Formar a polidez, no entanto, não será tarefa precípua da instrução. Parece-lhe mais importante firmar o espírito e cultivar a retidão do caráter. Por isso, a ordem que o filósofo conferirá a suas finalidades pedagógicas será a seguinte: desenvolver sucessivamente coração, juízo e espírito. (BOTO, 2012, p. 18).

A formação da cidadania é, assim sendo, uma junção entre as orientações do educador e a influência nacional, pois o corpo político necessita de cidadãos aptos à cidadania. Nesse momento é importante salientar novamente as características dadas por Rousseau àqueles que deveriam conduzir a educação pública. O patriotismo é uma das características mais marcantes à autoridade que irá lecionar dentro do exposto no capítulo sobre educação das *Considerações*:

Os professores devem ser todos poloneses; se possível, casados e distinguidos pelo caráter moral, a probidade, o bom senso e as suas realizações. E depois de exercer com sucesso essa função durante alguns anos, que estejam todos destinados a ocupações menos trabalhosas e mais brilhantes, embora não mais importantes ou honradas – o que seria impossível. (ROUSSEAU, 2003, p. 238).

Então, a educação pública precisa ser conduzida pelos magistrados que fazem parte do governo/poder executivo para que seja legítima manifestação da pátria para com seus membros. Um governo legítimo prima pela educação, pois dela deve sair a construção de dois elementos distintos do ser humano civil, o “homem” (ser humano livre e dotado da autonomia) e o cidadão (pessoa patriótica e ciente dos seus deveres para com o soberano):

Mas quando Rousseau afirma no *Emílio* que não é possível fazer um homem e um cidadão ao mesmo tempo, ele pode estar expondo a angústia causada pela dificuldade de educar todo um povo para que este possa se unir e se transformar em um único corpo político. Esse deve ser um corpo político perfeito, no qual a vontade geral sobreponha-se às vontades particulares. [...] a educação pública, no entanto, pode ser uma saída para tal questão, sendo ela também um princípio a ser seguido por um governo legítimo. (GOMES, 2006, p. 76).

Esse dilema entre as inserções do educador, a influência do Estado e a formação natural da autonomia faz com que uma solução seja encontrada, um o meio-termo. Rousseau propõe que a ação do educador, tanto em preceptoria quanto no ensino público civil, seja uma forma de instigação, que orientada deve motivar a curiosidade e, depois, deixar que os alunos desfrutem da liberdade para tirar suas próprias conclusões. Esses dois objetos do conhecimento (liberdade e curiosidade) são, portanto, elementos-chaves do papel do educador na proposta pedagógica rousseuniana:

Jean-Jacques Rousseau aparece no rol dos filósofos da educação como alguém que preza o potencial curioso e a capacidade criativa do educando. O próprio filósofo, em sua vida, mostrava-se como um homem que alimentava em si tais capacidades – as de desbravamento do mundo e de si e a criatividade de novos modelos possíveis nos âmbitos sociais, educativos, científicos, artísticos, etc. E, tanto a curiosidade, quanto a criatividade, pressupõem outra categoria de que tratarei mais adiante – a liberdade. Uma criança para quem são permitidos o livre pensar curioso e a liberdade de capacidade criativa tenderá a descobertas epistemológicas por si própria. (CORRÊA; OLIVEIRA, 2017, p. 105).

Conforme Corrêa e Oliveira (2017, p. 46), a proposta do filósofo é universal, pois o que é apresentado por ele em sua obra sobre ensino não tem limitação de nacionalidade, todo o tratado é direcionado a qualquer aluno de qualquer nação, independente de cultura ou classe social. Educar para a liberdade civil é uma forma de manter a democracia saudável, pois o papel do educador é mostrar aos seus alunos como a saúde do corpo político é importante para a sociedade a qual se pertence, e como cumprir o dever cívico ajuda na longevidade da pessoa moral, que garante os direitos, a liberdade e a igualdade.

4.3 A EDUCAÇÃO COMO MEDIADORA ENTRE A VIRTUDE CÍVICA E A AUTONOMIA

Como vimos, um dos elementos centrais do *Contrato Social* de Rousseau é a vontade geral. Porém, esse é sem dúvida um dos conceitos mais complexos da obra. Para que a vontade geral funcione dentro dos critérios apresentados no *Contrato Social*, é preciso pensar em uma maneira de enobrecer os cidadãos da república com atributos que forneçam as condições necessárias à legislatura. Um desses atributos pensados por Rousseau é a virtude cívica, que exige a obediência às leis instituídas pela vontade geral do soberano:

Para que a vontade geral seja cumprida, é preciso que todas as vontades particulares se ajustem a ela; em outras palavras, é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a vontade geral. (ROUSSEAU, 2003, p. 15).

Essa virtude em particular, proposta por Rousseau, é também umas das implicações do conceito de autonomia, quando ela se propõe a ser um dos elementos racionais e deliberativos do homem civil em seu dever de proteger o corpo político, dando força a ele. A república, que não promove uma educação cívica de qualidade, corre risco de incorrer em apatia dos cidadãos. Estes veriam o dever de cidadão como atividade secundária, amando mais o trabalho que a pátria. Em uma república, segundo Rousseau, os cidadãos precisam amar a cidadania: “Rousseau alega que o regime republicano, ao ter o frequente cuidado no cultivo do patriotismo, está prevenindo a república da apatia de seus cidadãos e fortificando o amor deles à pátria, às leis e aos costumes frugais que lhe são peculiares” (ALVES, 2019a, p. 76).

A virtude cívica serve ainda como reforço patriótico dos cidadãos, que, ao não estarem fazendo uso de seus direitos políticos (em assembleias ou deliberações do soberano), devem atenção às suas vidas particulares. Assim, é papel da educação cívica incutir nos indivíduos os valores para que a república seja amada e defendida em todos os momentos:

Em face da exposição concernente à educação, pode-se afirmar que ela se inscreve como um mecanismo de importância inquestionável para a formação de cidadãos virtuosos. Todavia, essa reflexão também abre um horizonte para pensarmos no papel que os futuros cidadãos terão que desempenhar habitualmente na república, na vida adulta, ou seja, além da participação direta nas assembleias, eles serão convocados, em diversas situações de sua vida diária, a saírem em defesa dos valores republicanos. (ALVES, 2019a, p. 78).

O legislador, figura apresentada no *Contrato Social*, seria a pessoa responsável por balancear as diferenças mínimas existentes entre as vontades particulares em um Estado já

esclarecido. Nesse tipo de Estado, não há muita divergência entre as vontades particulares e a vontade geral, conforme o *Contrato Social*, de Rousseau (2003, p. 144):

Os particulares podem ver o bem que rejeitam; o público quer o bem que não pode ver. Todos têm igualmente a necessidade de um guia. É preciso obrigar uns a confirmar sua vontade com a sua razão, aos outros, ensinar a reconhecer o que querem. Só então o esclarecimento do público conduzirá à virtude dos particulares, e o resultado dessa união do entendimento e da vontade no organismo social será o concurso exato das partes e a força maior do todo. Daí a necessidade de um legislador.

É possível definir esse elemento como fruto da educação cívica proposta pelo pensador iluminista, quando ela se mostra um dos elementos aperfeiçoados no homem civil para sua obediência às leis e, conforme vimos anteriormente, isso é um dos principais objetivos da educação cívica. Assim sendo, vejamos como essa relação é feita pelo próprio autor (ROUSSEAU, 2003, p. 22):

Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadania. Se criarmos cidadãos, teremos tudo o que é necessário; sem eles, só haverá escravos degradados, a começar pelos próprios governantes. Formar cidadãos não é trabalho de um só dia; para termos homens precisamos educá-los quando ainda são crianças.

Como vimos, a virtude cívica proposta pelo pensador tem relação direta com a autonomia e é um dos frutos da educação civil, sendo competência para uma boa execução da vontade geral. A ligação dessa virtude com o bem-estar da república está na qualidade de defesa da liberdade dos sujeitos que ela produz; inclusive, Alves (2019a, p. 72) afirma:

Aquela que Rousseau denomina de “virtude cívica”, a qual podemos supor, de antemão, que se apresenta como um combustível imprescindível para mover os cidadãos em prol da defesa da liberdade e lhes conferir a maestria de deliberarem nas assembleias públicas em consonância com a vontade geral.

Nessa lógica, virtude cívica pode ser entendida como a qualidade do cidadão que, após o processo de instrução civil e o aperfeiçoamento da autonomia, consegue regular suas inclinações pessoais, suprimindo-as para colocar em primazia o bem comum. Assim, o indivíduo que tem virtude cívica, respeita as leis sabendo que elas são o melhor para todos, e admira o mecanismo que as criou, pois esse mecanismo gerou-se da autonomia de todos, de uma vontade soberana:

Esse “querer apenas aquilo que quer a sociedade” remete e é uma clara alusão ao conceito de bem comum, tão caro à Rousseau. Não se trata de desejar toda e qualquer lei, de toda e qualquer organização social. Mas de aprender a respeitar, e mesmo a amar, o bem comum. Aprender, ademais, a reconhecer os mecanismos de comportamento individual e coletivo que geram este bem. E, ainda, aprender a ser grato à ordem social que o promove. (FRANCISCO; CALÇA, 2018, p. 76).

A ordem social desejada por Rousseau é um dos elementos mais fundamentais de seu contrato social, pois o tratado em si tem como uma das prerrogativas legitimar o arranjo de cidadãos rumo ao esclarecimento verdadeiro e a autonomia real. Como já vimos, a sociedade do contrato social havia tirado a possibilidade do convívio harmônico e livre de todos, provocando uma série de problemas, sendo os mais graves deles a perda da liberdade e da igualdade e, ainda, a usurpação dos direitos de uns pelos outros; segundo Alves (2019a, p. 81):

Essa perspectiva nos permite admitir que o importante não é que um cidadão seja impedido de oprimir outro, mas que seja convencido pela lei de que ele não possui esse direito e, dessa forma, consiga reconhecer que a satisfação irrestrita de seus desejos e paixões é ilegítima e incompatível com a união do todo. Assim, a república exige que os cidadãos estejam dispostos a se colocarem do ponto de vista da totalidade.

É a virtude cívica que medeia a relação entre os homens dentro do Estado e torna-os conscientes da ética de convivência. Assim sendo, não seria preciso a interferência do soberano, uma vez que todos estariam conscientes de seu dever comunitário. Em consequência disso, a virtude cívica organiza o elo entre os costumes, as opiniões e o corpo político. Nesse ponto, a educação tem papel crucial ao formar indivíduos críticos em relação aos valores que formam a opinião pública e os costumes. Vemos essa relação expressa em Moscateli (2019b, p. 60):

Como Rousseau adverte no *Contrato Social*, são os costumes e a opinião pública de uma nação que a levam a ter estima por determinadas coisas, sendo preciso tomar muitos cuidados para direcioná-los àquilo que contribui para a manutenção do corpo político. A relação deles com as leis do Estado é bastante intrincada, pois embora não sejam eles próprios regulamentados pela legislação, têm seu início vinculado a ela.

Cabe à educação essa missão de coordenar o entendimento dos cidadãos e suas opiniões, a fim de que haja a menor divergência possível entre os cidadãos. Veja-se que Rousseau não é avesso ao debate, no entanto, se preocupa com a divergência, pois ela gera facções, que, como vimos, não são apropriadas ao pensamento rousseauiano.

Além disso, o processo de ensino não somente combate à desigualdade na ideia. Existe, dentro das funções sociais da educação, o combate à desigualdade e, acerca disso, dissertaremos a seguir.

4.4 AUTONOMIA E EDUCAÇÃO NO COMBATE À DESIGUALDADE

Em toda produção intelectual de Rousseau é possível ver críticas à desigualdade e suas diversas formas de materializar-se. O combate a esse mal é objeto de reflexões por parte de

nosso autor em várias áreas. Com a educação não é diferente. Afinal, dentro do pensamento rousseauiano, o ensino civil tem a função fundamental, no corpo político, de garantir a formação da autonomia e do patriotismo e, também, é um importante regulador social. Ao promover o ensino de qualidade acessível a todos, o governo estaria, de acordo com Rousseau (2003, p. 24-28), diminuindo a desigualdade, tanto econômica quanto social.

Na obra intitulada *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau expõe uma série de organizações sociais que, sucessivamente, foram corrompendo os indivíduos; em especial, o aumento das faculdades sem a autonomia corrompe: “[...] a bondade conveniente ao puro estado de natureza já não era a que convinha à sociedade nascente; que as punições deviam tornar-se mais severas à medida que as ocasiões de ofender ficavam mais frequentes e que competia ao terror das vinganças ficar no lugar do freio das leis” (ROUSSEAU, 1999, p. 212).

Podemos, a partir disso, ver que, à medida que as faculdades se desenvolviam, os homens migravam para um individualismo cada vez maior e com cada vez menos igualdade, ao passo que cada arranjo social construído na ruína do anterior corrompia ainda mais o homem, deixando-o mais egoísta e dissimulado. A cada mudança, a desigualdade econômica e social aumentou e, assim, passou também a ser desigualdade política e moral. Para Rousseau, a educação poderia colocar os cidadãos da república para comungar das mesmas oportunidades intelectuais: “Não me agradam essas distinções entre colégios e academias, que fazem com que os nobres ricos e os nobres sem recursos sejam educados de forma diferente e separadamente” (ROUSSEAU, 2003, p. 238).

Assim, quando as pessoas unidas em contrato sentem que partilham das mesmas oportunidades, que conhecem os mesmos assuntos e que são instruídos para a política com a mesma finalidade independente de classe, então é possível que mesmo em certa discrepância financeira e física, haja uma conformidade igualitária entre as classes. Uma breve reflexão sobre isso demonstra que a autonomia é uma das formas de promoção da igualdade e da liberdade que precisa ser provida a todos, e das várias maneiras como ela pode ser descoberta no homem civil, a educação é a mais provável de lograr êxito. Logo, é de esperar que o Estado, visando manter sua própria longevidade e saúde, garanta a educação como forma de combater a grande desigualdade social:

Enquanto arte política, também a educação que se faz por meio da instrução escolar tem como finalidade (assim como as festas cívicas e uma sábia legislação) conduzir o homem a um estado de ligação coletiva com os seus concidadãos que, por sua vez, os conduzirá ao sentimento de sua liberdade – esta entendida como autodeterminação. (FRANCISCO; CALÇA, 2019, p. 111).

Sendo o ensino um regulador da desigualdade entre os membros do corpo político, é função do governo proporcionar oportunidades equânimes de ensino à diversidade de cidadãos de uma nação. Uma das ideias apresentadas por Rousseau, que podem ser consideradas relativamente inovadoras para o tempo e local³⁵, está contida nas *Considerações*³⁶ do pensador, essa ideia é a instituição da educação pública e gratuita, e caso isso não possa ser universal, que haja instituições privadas, mas que não sejam excessivamente caras.

É evidente que havia vários iluministas e até mesmo pensadores de outras tradições filosóficas que defenderam tal coisa, tanto na época de Rousseau, quanto antes. Isso de fato não é novidade ou exclusividade do pensador. No entanto, Rousseau apresenta aos poloneses uma política pública estratégica levando em conta um currículo com parâmetros bem específicos e discriminados, como exposto abaixo:

Como pela constituição do Estado eles são iguais, devem ser educados em conjunto e do mesmo modo, e se não é possível instituir um sistema de educação pública inteiramente gratuito, quando menos ela deve ter um preço tal que os pobres possam pagar. (ROUSSEAU, 2003, p. 238).

Sendo a educação civil um pressuposto para alcançar o tipo de Estado referenciado em *Contrato Social*, o ensino deveria promover o processo de igualdade mais generalizado possível entre a população, sendo esta uma finalidade social da educação, indo além de tão somente um processo de “ilustração” como a maioria de seus contemporâneos defendiam.

Por outro lado, há a finalidade política, pois a educação molda a cidadania conforme trataremos posteriormente. A desigualdade em sociedade pode ser permitida desde que não seja excessiva dentro da política; então, uma maneira de equilibrar o sentimento de desigualdade nos cidadãos e fazê-los conviver com suas desigualdades físicas, profissionais e sociais é a manutenção de uma boa comunidade. O chamado “espírito público”³⁷ garante aos cidadãos ao mesmo tempo conviver com as diferenças e amar a autonomia que o Estado lhes proporciona e, como vimos, esse amor é demonstrado pela virtude cívica e pelo patriotismo:

³⁵ Como vimos, era convencional nas sociedades setecentistas o ensino preceptorial, uma versão de *homeschooling* (ensino doméstico) da Modernidade. Quando não havia um preceptor para ensinar, as escolas eram privadas e ligadas a autoridades eclesiásticas, essas instituições pertencentes a denominações religiosas com corpos docentes geralmente clericais que eram muito caras e aceitavam, por vezes, somente pessoas com origens nobiliárquicas ou abastadas. Propor ensino gratuito e desligado do clero era realmente inovador para a época.

³⁶ *Considerações sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma* (1772).

³⁷ O espírito público é um termo usado por Rousseau para descrever o sentimento de pertença e apego ao dever dos concidadãos com seu Estado. Cabe ao Estado infundir tal espírito nos cidadãos e proporcionar festas patrióticas e celebrações para que esse espírito seja incentivado. Conforme Alves (2020, p. 321), o espírito público é um “recurso que se tornará fundamental para a manutenção da república, não basta à ordem política ter cidadãos comprometidos com o bem público, embora a fabricação do aludido “espírito” seja indispensável. É necessário um conjunto de mecanismos que atuem paralelamente, com o objetivo de criar condições adequadas para garantir a estabilidade da ordenação republicana”.

A conservação do espírito público depende de instituições políticas eficientes. O principal papel da educação cívica é inculcar o patriotismo nos corações dos jovens, ao mesmo tempo que as instituições nacionais devem ser cultivadas por cada Estado, isto é, as cerimônias, os jogos, as festas, os espetáculos. Para a manifestação da paixão patriótica, o cidadão deve tornar-se, ao mesmo tempo, um espectador e um ator. A vida pública se torna um teatro vivo. (PISSARRA, 2019, p. 224).

Conforme Ruzza (2007, p. 11-12), a necessidade da educação civil no viés político perpassa pelo seu papel de promover a todos o entendimento acerca da vontade geral. Esse esclarecimento garante a liberdade civil plena, que substitui a antiga liberdade do estado de natureza. O interesse de Rousseau é que a formação do sujeito o leve a exercer política entendendo o quão moralmente importante é ser um cidadão e que, entendendo toda a sua função, lance mão da autonomia cívica ao exercer seu poder no soberano.

A filosofia da educação defendida por Rousseau demonstra como a autonomia e a república são interdependentes, ao passo que uma dá a outra o fomento. Uma nação verdadeiramente republicana tende, frequentemente, a ter ensino de qualidade e o ensino de qualidade, por sua vez, promove o exercício consciente da cidadania, fortalecendo a democracia. A sociedade do *Contrato Social* é retroalimentada por essa relação que é primordial, ao passo que esse ciclo é uma forma de livrar a sociedade da heteronomia dos Estamentos e do domínio eclesiástico:

Para Rousseau, a autonomia é mais que uma possibilidade. É uma obrigação: “Ninguém está isento do primeiro dever do homem, ninguém tem o direito de confiar no juízo de outrem”. Ao escrever essa frase, Rousseau está atacando a autoridade eclesiástica, mas poderia ser qualquer outro poder que tolhesse a pessoa de pensar por si mesma. Autonomia também não se restringe ao pensamento. Na vida cotidiana, desde a satisfação das necessidades básicas à escolha da profissão, o critério deve ser a redução da dependência do outro. (STRECK, 2004, p. 22-23).

No *Contrato Social*, Rousseau demonstra que as pessoas deveriam usar a autonomia para avaliar a qualidade dos governos e decidir o momento e a oportunidade de mudar ou de instaurar um pacto. Somente sendo bem instruído, o homem teria a criticidade suficiente para tal avaliação e para propor as mudanças necessárias à preservação da ordem republicana. A criticidade em relação ao Estado é um outro elemento do cidadão legado pela educação:

As escalas para medir a qualidade dos governos são os princípios de direito político condensados no contrato social através do qual se criam os meios de preservação e ampliação das condições de liberdade para cada cidadão. O soberano, que detém o poder, não é nada mais do que a vontade geral. (STRECK, 2004, p. 45).

Dessa maneira, a escala de referência, apresentada no *Contrato Social*, vai além de um dever ser político, mas tem também elementos pedagógicos importantes. Rousseau admite, nas

Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada (1772), que a educação funcionaria como mola propulsora tanto do ser humano que é, a partir dela, lançado até a compreensão de seus direitos e participação política, quanto do corpo político, já que a república se sustenta nas instituições de ensino:

Como as esperanças da república, a glória e o destino da nação dependem dessas instituições, considero-as de uma importância que me surpreende não lhe haver sido atribuída em nenhuma parte. Pensando na humanidade, afligeme que tantas ideias que me parecem boas e úteis se encontrem sempre muito distantes do que se faz, embora sejam perfeitamente praticáveis. (ROUSSEAU, 2003, p. 240).

Portanto, o ensino fundamenta a política e molda os interesses do Estado como um todo. Podemos perceber isso em suas *Considerações*. Nessa obra, Rousseau, baseando-se possivelmente no *Contrato Social*, afirma que a educação é um meio de construção nacional e ainda é o que normalmente dá força e identidade a um país:

A organização pública da educação é ali apresentada como de importância central, sobretudo na formação do que chama de “alma nacional”. Rousseau considera a educação o meio de construção da nação e a grande tarefa nacionalista. É pela educação que seria possível criar a identidade e a força do país. (ALBORNOZ, 2006, p. 76).

Na filosofia rousseuniana, há uma ideia de algo consequencial da educação, ou seja, a educação faz parte de uma cadeia que tem por consequência a autonomia dos cidadãos. Nessa sequência, a educação é um fator ético, para além somente da política. Já que é por ela que se mostra o bem viver e se instrui os preceitos do dever e da moral. Ao juntar na educação conceitos de ética e política, Rousseau a transforma em uma das bases da constituição do Estado em si:

O Estado, enquanto realização plena da vida ética pode conter em si o princípio da subjetividade moderna, sem ser destruído por essa; ao contrário, sua potência alimenta-se do exercício individual da autonomia, do julgamento e da participação ativa dos cidadãos. (DIAS; KLEIN, 2015, p. 32).

Por fim, podemos identificar o Estado como o fim dessa cadeia de consequências da filosofia política rousseuniana, que começa com o indivíduo livre e termina com um cidadão livre. É importante frisar os demais elementos dessa cadeia de formação, que ficam bem esclarecidos em Ruzza (2007, p. 60):

Juridicamente, o cidadão se define como membro do soberano; concretamente, como um indivíduo cuja virtude essencial consiste no respeito às leis, na dedicação ao coletivo e no amor à pátria. Esta é a república, mantida moralmente pelo exercício da Vontade Geral e pela educação cívica.

Assim, após analisar a cadeia de elementos relacionados à educação civil propostos por Rousseau, pode-se concluir que um dos principais objetivos da educação é a formação de um

cidadão consciente de sua autonomia e praticante dela em sociedade por meio da cidadania. Nota-se, com isso, que o processo de instrução é uma das mais importantes implicações do conceito de autonomia dentro do *Contrato Social*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor um estudo do conceito de autonomia dentro da filosofia expressa na obra *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, objetivava-se a compreensão de como esse conceito poderia ser decisivo para o tratado político do pensador iluminista, bem como a influência desse conceito para sua filosofia. Após análise e estudo de parte da bibliografia disponível sobre o tema, foi possível concluir que a autonomia, enquanto auto legislar-se, permeia toda a obra *Contrato Social* e é um dos conceitos que dão base ao fluxo da referida obra.

Ao ler e analisar as obras de Rousseau, em especial o *Contrato Social* e artigos, teses e dissertações de intérpretes de seu trabalho, foi possível coletar argumentos suficientes para sustentar que a autonomia faz parte do “ser” humano, sendo expressa de várias maneiras e suas implicações podem ser vistas nos seus conceitos de liberdade, igualdade, vontade geral, virtude cívica e até mesmo na lógica que o genebrino usa para legitimar as formas de governo que são consideradas pela obra como legítimas.

Ademais, Rousseau, em vários de seus trabalhos (citados no decorrer dessa pesquisa), dá profundo valor a esse elemento que é muito presente na maioria da filosofia que o pensador construiu. Naturalmente o pensador foi influenciado por sua tradição filosófica, o Iluminismo francês, mas também foi conceitual em vários aspectos: um deles é o tratamento dado à razão, pois, para ele, esta só é realmente útil ao ser humano se for usada com autonomia. Além disso, é impossível desvencilhar a autonomia do pensamento rousseuniano, mesmo quando este trata o patriotismo, a força e as prerrogativas do Estado de controlar elementos da vida dos indivíduos com o rigor da lei; o genebrino toma cuidado para que esse suposto cerceamento não leve à supressão da autonomia.

Rousseau entende ainda que a liberdade é inerente ao ser humano a tal ponto que o identifica como tal: isto é, um sujeito que não é livre sequer é, de fato, um ser humano; assim, nesse sentido, autonomia é imanente a todos, que, no uso de seus engenhos e suas faculdades, lançam mão da razão para guiar sua vivência. Por isso, na segunda e na terceira seção dessa pesquisa, referenciou-se que esses elementos têm, em suas bases conceituais, a influência do conceito de autonomia.

Para a construção da lógica apresentada pela pesquisa, primeiramente se buscou levantar o máximo possível do estado da arte sobre o problema, observando dentre as publicações sobre o mote da pesquisa os principais intérpretes considerados relevantes e, a partir desse recorte, foi feita uma revisão de literatura para realizar a contextualização dos elementos que circundam o conceito principal de nossa pesquisa, a saber, o de autonomia na obra *Contrato Social* de

Rousseau. Ora, o conceito de autonomia é um dos mais relevantes elementos da filosofia de Rousseau e está presente em todo o corpo do *Contrato Social* e, por isso, era importante estruturar bem esse conceito.

Assim, o primeiro passo para essa estruturação lógica foi o contexto em que a obra de Rousseau foi escrita. No caso, o conceito de autonomia está presente no entendimento comum dos pensadores do Iluminismo, sendo trabalhado pela esmagadora maioria dos seus filósofos. Portanto, vemos que o Iluminismo não só foi uma influência para Rousseau, como também se configurou como fator determinante para que a filosofia rousseauiana se organizasse da maneira como se apresenta. Por isso, a seção dois foi dedicada ao estudo e à contextualização dos elementos pertinentes à época e ao ambiente do autor, ou seja, buscou-se averiguar os principais conceitos em comum dentro do entendimento geral dos filósofos do Iluminismo da então França Estamental, verificando quais desses elementos estavam também presentes no trabalho de Rousseau.

Em seguida, apresentou-se uma breve biografia de Rousseau e, nesse relato, levou-se em conta os aspectos relevantes da vida do autor que podem ter contribuído para a construção de sua versão de contrato social, bem como os eventos vividos pelo pensador que podem ter tido como culminância a escrita de sua obra *Contrato Social*. Por exemplo, seu contato inicial com a política ainda em Genebra, seu primeiro contato com a filosofia francesa em Chambéry, quando ficou a serviço e, depois, quando foi amante da baronesa de Warens; ainda sua estadia em Veneza, onde teve contato com o sistema eleitoral daquela república, que inclusive é citada no *Contrato Social* e, por fim, a publicação de sua principal obra e os últimos anos na França. Com isso, vimos que a sua autonomia não está desvinculada dos demais elementos relevantes de sua obra *Contrato Social*.

Depois disso, a seção três de nossa pesquisa foi uma verificação da presença do conceito de autonomia nos elementos mais fundamentais da obra *Contrato Social*. Ali resumam-se os conceitos de estado de natureza, de vontade geral, de liberdade, de igualdade e de virtude cívica, como elementos que tinham implicações diretas com o conceito de autonomia, sendo todos estes inter-relacionais e interdependentes dentro da estrutura de Estado proposta pelo genebrino em sua obra. Afinal, o Estado, que tem como pressuposto a soberania popular, depende da autonomia dos cidadãos para propor os desígnios de um Legislativo e de um Executivo que leve em conta a vontade geral, expressão máxima da autonomia. Ou seja, sem o alicerce na autonomia, não há contrato social legítimo, o que, por conseguinte, compromete a liberdade e a igualdade, que tornam impossível que os cidadãos gestem a virtude cívica. De tal modo, em

resumo, para Rousseau, sem autonomia os demais elementos aqui sumarizados perdem sua utilidade dentro da proposta do *Contrato Social*.

Além disso, na seção quatro, vimos que Rousseau coloca a educação pública como uma das mais importantes empreitadas de um Estado ao dar-lhe uma função social: a de formar cidadãos e a de propor os caminhos da autonomia dos sujeitos unidos em contrato. Sendo a educação uma importante mola propulsora dos indivíduos rumo à sua autonomia, dedicou-se a seção quatro ao estudo da proposta pedagógica de Rousseau. Levou-se em conta tanto a educação civil pública, quanto a preceptoria. Para Rousseau, somente a educação pode tirar o ser humano do ambiente de corrupção que as paixões sociais trazem; da educação vem a virtude cívica e o patriotismo; além disso, é papel da educação igualar os engenhos e as faculdades dos sujeitos, ou seja, a educação também é fundamental no combate à desigualdade e, por fim, o papel mais importante da educação é que ela dá a estrutura lógica para que o sujeito construa sua autonomia.

Em suma, o principal resultado da pesquisa foi notar que o conceito de autonomia rousseauiano ainda tem elementos a serem apresentados e considerados no nosso tempo, pois está dentro de várias discussões vigentes. Além disso, no campo político, constantes debates relacionados à autonomia e suas implicações políticas acontecem, sobretudo quando o assunto é sobre a estrutura dos Estados federativos, o debate para a construção de alternativas democráticas, as demandas referentes ao Estado Democrático de Direito e as garantias de igualdade. Portanto, em maior ou em menor grau, convém argumentos rousseauianos, tamanha a dedicação desse autor em exemplificar como a liberdade é inerente aos seres humanos e a autonomia é a expressão prática dessa mesma liberdade.

Assim sendo, em síntese, mostra-se toda a relevância do conceito de autonomia na obra *Contrato Social* de Rousseau, problema sobre o qual procuramos reunir, analisar e interpretar informações.

6 REFERÊNCIAS

- ALBORNOZ, Suzana Guerra. Educação e trabalho nas considerações sobre o governo da Polônia de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, v. 9, n. 2, p. 73-87, 2006. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v9i2p73-87>. Acesso em 15 nov. 2019.
- ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. Rousseau e o Cristianismo. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 3, n. 4, p. 73-83, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313027311005>. Acesso em 06 de jan. de 2021.
- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica*, 2005. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/critica20-A-althusser.pdf. Acesso em 14 de jan. 2022.
- ALVES, Vital Francisco Celestino. *Jean-Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na república*. 2017. 317 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7869>. Acesso em 20 de jan. de 2021.
- ALVES, Vital Francisco Celestino. Rousseau e a virtude cívica na república. *Dois Pontos*, v. 16, n. 1, 2019a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i1.58448>. Acesso em 23 de jan. de 2021.
- ALVES, Vital Francisco Celestino. O risco das facções na república segundo Rousseau. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 11, n. 30, p. 154-168, 2019b. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2019.v11.n30.11.p154>. Acesso em 18 de jan. de 2021.
- ALVES, Vital Francisco Celestino. O legislador e a formação do espírito público no republicanismo de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 43, p. 0301-0324, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.17.p301>. Acesso em 19 de jul. de 2021.
- BARBOSA, Cláudia. *A propriedade privada em Jean-Jacques Rousseau: a origem e legitimidade*. 2018. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/26688>. Acesso em 14 de jan. 2021.
- BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. *Política social – Fundamentos e História – Volume 2*. 6º ed. Cortez Editora. São Paulo/SP, 2006.
- BECKER, Evaldo. Educação e política: notas sobre a formação do homem e do cidadão em Rousseau. *Revista Contexto & Educação*, v. 24, n. 82, p. 35-58, 14 maio 2013. Disponível em: <https://revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/view/1011>. Acesso em 15 de jan. de 2021.
- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. (Tradução: Rosaura Eichenberg). Companhia das Letras: São Paulo, 2002.

BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. (Tradução: Tiago Araújo). Gradiva: Portugal, 2005.

BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. spe, p. 93-110, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000400009>. Acesso em 06 jan. 2021.

BERNARDI, Bruno. *Rousseau: La volonté générale, entre raison publique et passions sociales*. Associação dos Jornalistas Econômicos e Financeiros. Online, 2010. Disponível em: <https://www.ajef.net/j-j-rousseau-la-volonte-generale-entre-raison-publique-et-passions-sociales/>. Acesso em 18 de jan. 2022.

BIAZUS, Leonardo. *A educação das paixões e da vontade no Emílio de Rousseau*. 2015. 81f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Passo Fundo, RS: Universidade de Passo Fundo, 2015. Disponível em <http://tede.upf.br/jspui/handle/tede/1612#preview-link0>. Acesso em 26 de jun. 2020.

BOLLIS, Silvana. Educação e Liberdade em Rousseau. *Revista Eletrônica de Educação da Uniaraguaia*, Goiânia, v. 5, n. 5, p. 48-57, 2014. Disponível em: <http://www.fara.edu.br/sipe/index.php/renefara/article/view/188>. Acesso em 14 de jan. 2021.

BOTO, Carlota. *Instrução Pública e o projeto civilizador: o Século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola*. (Tese de Livre-Docência) – Universidade de São Paulo. São Paulo/SP, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/48/tde-12092011-152740/pt-br.php>. Acesso em 15 nov. 2019.

BOTO, Carlota. Rousseau preceptor: orientações pedagógicas para a instrução de crianças verdadeiras. *Cadernos de Pesquisa*, v. 42, n. 145, p. 226-246, 2012. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/index.php/cp/article/view/55>. Acesso em 15 de jan. de 2021.

BRESOLIN, Keberson. *Aufklärung: dever moral e condição do aprimoramento estatal*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2776>. Acesso em 06 de nov. 2021.

BRIGHENTE, Miriam Furlan; POI, Taiane Cristina. Liberdade em Jean-Jacques Rousseau: do estado de natureza ao estado civil. In: Congresso Nacional de Educação, 11., 2013, Curitiba. *Anais...* Curitiba: EDUCERE, 2013. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/326274324>. Acesso em: 13 jan. 2021.

CARDOSO, Edgar Cabral. Liberdade natural e liberdade civil no pensamento de J.-J. Rousseau. *Controvérsia*, v. 2, n. 2, p. 12-21, 2006. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7065/3917>. Acesso em: 16 nov. 2019.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. (Tradução: Álvaro Cabral). Campinas: Editora Unicamp, 1992.

CASSIRER, Ernst. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. (Tradução: Erlon José Paschoal). São Paulo: Editora Unesp, 1999.

COELHO, Heloíse Montagner; FARIAS, Thieser da Silva. As influências do pensamento político de Rousseau na Constituição Federal de 1988. In: BÔSCARO, Ana Paula Dutra (org.). *Histórias: Diálogos contemporâneos 3*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2020. p. 65-77. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-artigo/31420>. Acesso em: 1º abr. 2021.

COGGIOLA, Osvaldo. Novamente, a Revolução Francesa. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 47, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/17137>. Acesso em 06 de jan. 2021.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel Thiago. Democracia, Deliberação e Discussão na Filosofia Política de Rousseau. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 1, p. 239-266, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26196974?seq=1>. Acesso em 14 de jan. 2021.

CONSANI, Cristina Foroni. O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet. *Trans/Form/Ação*, v. 41, n. 1, p. 99-140, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0101-31732018000100006>. Acesso em 18 de jan. 2021.

CONSTANT, Benjamin. *Escritos de política*. (Tradução: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORRÊA, Leticia Maria Passos; OLIVEIRA, Neiva Afonso. O exercício do filosofar como caminho para a formação humana: uma hermenêutica da obra de Jean-Jacques Rousseau para pensar o Ensino de Filosofia. *Revista Fermentario*, v. 1, n. 11, 2017. Disponível em: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/266>. Acesso em 14 de jan. de 2021.

CORVÊLO, Edilene Pereira Boaes. *Educação do Emílio em Jean-Jacques Rousseau: investigação sobre uma pedagogia para a docência de filosofia no Ensino Médio*. 2019. 121 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/3095>. Acesso em 14 de jan. 2021.

COSTA, Israel Alexandria. *Rousseau e o mal da intolerância*. Tese (Doutorado em Filosofia). – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: https://ppgf.ufba.br/sites/ppgf.ufba.br/files/costa_rousseau_e_o_mal_da_intolerancia.pdf. Acesso em 11 de mar. 2022.

COSTA, Marta Nunes da. Os Dilemas de Rousseau. Uma leitura crítica do contrato social. *Disputatio - Philosophical Research Bulletin* v. 6, n. 7, pp. 43-80, 2017. Disponível em: <https://gredos.usal.es/handle/10366/135567>. Acesso em 16 de nov. 2019.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. (Tradução: Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

DIAS, Reinaldo. *Ciência Política*. 2º ed. São Paulo: Editora Atlas, 2013.

DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso; KLEIN, Joel Thiago. *O sujeito em questão: temas de ética e filosofia política*. Natal: EDUFRN, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/19503>. Acesso em 14 de jan. 2021.

FARIAS JÚNIOR, João Batista; SOBREIRA, Solange Alves. Liberdade e igualdade: a herança de Rousseau nos princípios de justiça de John Rawls. *Revista Húmus*, v. 2, n. 6, 2012. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1556>. Acesso em: 15 jan. 2021.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões; CALÇA, Robson Pereira. Rousseau e a Educação como Arte Política. *International Studies on Law and Education*, v. 28, p. 75-84, 2018. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle28/75-84Fatima.pdf>. Acesso em: 26 de jan. 2021.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões; CALÇA, Robson Pereira. Do Contrato Social ao Emílio - Política e Educação em Rousseau. *International Studies on Law and Education*, v. 31, p. 107-113, 2019. Disponível em: http://www.hottopos.com/isle31_32/107-114FatRbs.pdf. Acesso em 15 de jan. de 2021.

FURTADO, José Luiz. Autonomia da Vontade como a força da lei em Rousseau. *Revista de pesquisa em Filosofia Fundamento*, n. 7, p. 75-97, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/fundamento/article/view/2399>. Acesso em 05 de jan. 2021.

GALLO, Sílvio. Jean-Jacques Rousseau: uma dupla comemoração. *Pro-Posições*, v. 23, n. 3, p. 217-222, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73072012000300013>. Acesso em 21 de fev. de 2021.

GOMES, Fernanda da Silva. *Rousseau: democracia e representação*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/88818>. Acesso em 13 de nov. 2020.

HAÛPTLI, Paulo Rogério. *O Contrato Social, segundo Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de São Bento, São Paulo/SP, 2016. Disponível em: http://www.faculadadesaobento.com.br/files/pesquisas_12236413-06526370-7637-112018.pdf. Acesso em: 21 de jan. 2021.

HERB, Karlfriedrich. Rousseau: aporias da Autonomia. *Revista Dialectus*, Fortaleza. n. 15, p. 109-121, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50211> Acesso em 05 de jan. 2021.

ITUASSU, Arthur. civilização e barbárie: representação do embate entre culturas e a atualidade das discussões acerca do Iluminismo francês. *Revista de Comunicação, Cultura e Política*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 173-190, 2002. Disponível em: http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Ituassu.pdf. Acesso em 05 de jan. 2021.

JACQUES, Luís Fernando. *A concepção de direito político em Rousseau: o problema da elaboração da Constituição e o papel do legislador*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015. Disponível em: <http://131.255.84.103/handle/tede/2079>. Acesso em 10 de mar. 2022

KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 209f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24072012-102137/en.php>. Acesso em 03 de fev. de 2021.

KLEIN, Joel Thiago. Considerações críticas acerca da educação cívica na filosofia política de Rousseau. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 41, p. 249-291, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v41i0.8510>. Acesso em 16 nov. 2019.

KOCHEM, Katriel Luiz. Breve análise dos conceitos de alienação, liberdade e emancipação humana em Marx e Rousseau. *Revista Diaphonía*, v. 3, n. 2, p. 92-101, 2017. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/18627>. Acesso em 18 de jul. de 2021.

KOHN, Ananda Mila et al. *O paradoxo de Rousseau: a relação entre liberdade e dever-seguido de breve comparação ao viés teleológico de Kant*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria: Santa Maria, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9123>. Acesso em 08 de mar. 2022.

KRIEGER, Saulo. A Religião Redimida pela Razão: a Ilustração segundo Gotthold E. Lessing. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.8, n.2, p. 209-232, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/issue/view/2059/517>. Acesso em 06 de jan. 2021.

LIMA, Genivaldo de Souza. Do Contrato Social: o paradoxo da liberdade em Rousseau. *Revista Contemporânea*, n. 6, 2015. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/38>. Acesso em 08 de mar. 2022.

LORENZON, Eliane Aparecida; JORGE, Luísa Guiomar Aresi. A ideia de educação integral em Platão e Rousseau. *Revista Perspectiva, Erechim*, v. 35, n. 132, p. 7-17, 2011. Disponível em: http://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/132_229.pdf. Acesso em 15 de jan. 2021.

MACHADO, Nilson José. A maioria sempre tem razão: ou não. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, p. 271-285, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300020>. Acesso em 18 de jan. 2021.

MARQUES, José Oscar de Almeida. *A questão da liberdade na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau*. In: Seminário Farias Brito. Rio de Janeiro: Centro de Filosofia Brasileira e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCS-UFRJ, 2008, p. 1-16. Disponível em: <https://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Liberdade.pdf>. Acesso em 13 de jan. de 2021.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 16,

p. 99-114, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82596>. Acesso em: 6 jan. 2021.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Contrato e Confederação: notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 1, p. 19-30, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n1/a03v33n1.pdf>. Acesso em 15 nov. 2019.

MELO, Vico Denis S. de; DONATO, Manuella Riane A. O pensamento iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. *Revista Crítica Histórica*, v. 2, n. 4, 2011. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2776>. Acesso em: 31 de mar. de 2021.

MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, n. 26, p. 24-28, 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495550182003>. Acesso em 05 de jan. 2021.

MOSCATELI, Renato. A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau. *Princípios: Revista de Filosofia*, ISSN: 0104-8694, v. 15, nº. 24, p. 59-79, 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2978464> Acesso em: 05 de jan. 2021.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2009. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280007>. Acesso em: 24 ago. 2020.

MOSCATELI, Renato. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada. *Trans/Form/Ação*, v. 38, n. SPE, p. 121-138, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-317320150004000011>. Acesso em: 19 de jan. de 2021.

MOSCATELI, Renato. Ainda devemos falar de virtude cívica? O lugar da moral na política republicana segundo Rousseau e Sandel. *Revista Dialectus*, Fortaleza (CE), ano 8, n. 15, p. 288-303, 2019a. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50222>. Acesso em: 19 de jan. 2021.

MOSCATELI, Renato. O pensamento político de Rousseau à luz do debate liberal-comunitário. *DoisPontos*, v. 16, n. 1, 2019b. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i1.59713>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

NUNES, Márcio da Silva; LANDIM, Robione Antonio. A liberdade na obra do contrato social de Jean-Jacques Rousseau. *RHEMA – Revista de Filosofia e Teologia*, v. 16, n. 52, p. 52-68, 2018. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/1675>. Acesso em 13 de jan. de 2021.

OLIVEIRA, Amanda Silva; KONZEN, Paulo Roberto. O que é Esclarecimento em Immanuel Kant. *Revista Opinião Filosófica*, v. 9, n. 2, p. 263-296, 2018. Disponível em: <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/877>. Acesso em: 16 nov. 2019.

PEREGRINO, Ricardo. *Liberdade Religiosa e Direitos Humanos*. Nupej: Niterói, 2019. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3331387. Acesso em 06 de jan. 2021.

PIMENTEL, Ronaldo. Rousseau e o papel da educação no convívio social. *Revista Cogitationes*, v. 1, n. 2, p. 46-56, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/314598/Rousseau_e_o_Papel_da_Educa%C3%A7%C3%A3o_no_Conv%C3%ADvio_Social. Acesso em 14 de jan. de 2021.

PINHEIRO, Lígia Sholl. *A educação em dois momentos: Iluminismo e contemporaneidade*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://proped.pro.br/#>. Acesso em 06 de jan. 2021.

PINKER, Steven. *O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. (Tradução: Laura Teixeira Motta e Pedro Maia Soares). Editora Companhia das Letras: Rio de Janeiro, 2018.

PINTO, Pedro Miguel Boto Ferreira. *A Guerra dos Sete Anos: um estudo de caso aplicado ao 11º ano*. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) – Universidade de Lisboa, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/42016>. Acesso em 1º de abr. 2021.

PISSARRA, Maria Constança Peres. Rousseau, a festa coletiva e o teatro. *Artefilosofia*, v. 13, n. 25, p. 216-229, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/896>. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

PIVA, Paulo Jonas de Lima; TAMIZARI, Fabiana. Benjamin Constant e a liberdade rousseauísta. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 16, p. 188-207, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82601>. Acesso em: 10 mar. 2022.

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732010000200003>. Acesso em 18 de jan. 2021.

RODRIGUES JUNIOR, Edward Pereira. Justiça e contrato social em Rousseau. *Barbarói*, n. 42, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17058/barbaroi.v0i42.5553>. Acesso em 18 de jan. de 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. 2º ed. (Tradução: Fernando Lopes Graça). Portugal: Portugália Editora, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato Social*. In: Coleção Os Pensadores. (Tradução: Lourdes Santos Machado). São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-153

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: Coleção Os Pensadores. (Tradução: Lourdes Santos Machado). São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-329.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. 2º ed. (Tradução: Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio; ou, Da Educação*. 3º ed. Tradução: Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tratado Sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. (Tradução: Sérgio Bath). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003. p. 1-43.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. (Tradução: Sérgio Bath). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003. p. 221-310.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. 4ªed. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. (Tradução: Breno Silveira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. Disponível em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-historia-da-filosofia-ocidental-bertrand-russell-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em 05 de jan. 2021.

RUZZA, Antônio. *Rousseau e a moralidade republicana no Contrato Social*. 2007. 143f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, 2007. Disponível em: https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/067.pdf. Acesso em 14 de jan. 2021.

SABINO, Camila Barbosa. *Lei natural e lei civil em J-J Rousseau*. 2015. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/136038>. Acesso em 05 de jan. de 2021.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Rousseau e as condições da liberdade republicana. *Revista Offline*, n. 10, 2017. Disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/ForaDoAr/article/view/315>. Acesso em 10 de mar. 2022.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Os paradoxos da liberdade no pensamento antropológico e político de Rousseau. *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 18, n. 38, p. 304-343, set/dez. 2017. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1984723818382017304>. Acesso em 22 de jan. 2021.

SILVA, Hélio Alexandre da. O iluminismo relutante de Jean-Jacques Rousseau. *Philosophos - Revista de Filosofia*, v. 19, n. 1, p. 35-62, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/28174>. Acesso em: 31 mar. 2021.

SILVA, Natal Esteves da. *Educação e política em Rousseau, caminhos para a construção da liberdade: um estudo sobre o sentido político do projeto pedagógico do Emílio de Rousseau*.

Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/789>. Acesso em 14 jan. 2021.

STRATHERN, Paul. *Rousseau em 90 minutos*. Editora Schwarcz - Companhia das Letras: Rio de Janeiro, 2004.

STRECK, Danilo R. *Rousseau e a educação*. 2ª Edição. Belo Horizonte/MG, 2004.

TAYLOR, Barbara. Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau. In: *History Workshop Journal*. Oxford Academic, 2020. p. 1-21. Disponível em: <https://academic.oup.com/hwj/article/doi/10.1093/hwj/dbz048/5714185?login=true>. Acesso em 10 de mar. 2022.

TERNUS, Bruna Fernandes. Vontade geral e totalitarismo: uma análise dos aspectos progressistas e conservadores da filosofia política rousseauiana. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2021. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9515>. Acesso em 20 jan. 2022.

TORRES, João Carlos Brum. A Vontade Geral não se representa, sempre se presume. *Conjectura: filosofia e educação*, v. 23, n. Especial, p. 69-89, 2018. Disponível em: <http://ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6963>. Acesso em 06 de jul. 2021.

TORRES, João Carlos Brum. República e imparcialidade. Considerações sobre Rousseau, o ideal republicano e os limites epistêmicos e normativos da política. *Dissertatio: revista de filosofia*, v. 51, p. 3-29, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20633>. Acesso em 06 de jul. 2021.

VASCONCELOS, J. G.; FIALHO, L.; LOPES, T. M. Educação e liberdade em Rousseau. *Educação & Formação*, v. 3, n. 2, p. 210-223, 2018. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/278>. Acesso em 05 de jan. 2021.

VIANA, Nildo. *O Pensamento Político de Rousseau*. In: BARBOSA, Walmir (org.). Estado e Poder Político - Do Pragmatismo Político à Ideia de Contrato Social. Goiânia: Editora da UCG, 2005, v. 02, p. 147-170.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 1997.

WENDT, Cristiano Eduardo; DALBOSCO, Claudio Almir. Iluminismo pedagógico e educação natural em Jean-Jacques Rousseau. *Educação (UFES)*, v. 37, n. 2, p. 229-240, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5902/19846444>. Acesso em 06 de jan. 2021.

ZATTI, Vicente. *Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/autonomiaeducacao.pdf>. Acesso em 14 nov. 2019.