



v14, n2, 2017
Maio-Agosto
Varia

LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE ROUSSEAU: CONSTANT, VAUGHAN, TALMON OU BERLIN: DE QUE LADO ESTARÁ O VERDADEIRO PENSAMEN- TO DO GENEBRINO? [CONTEMPORARY READINGS OF ROUSSEAU: CONSTANT, VAUGHAN, TALMON OR BERLIN: WHAT SIDE WILL THE GENEBRINO'S TRUE THINKING BE?]

Arlei de Espíndola

Professor do Departamento de Filosofia da
Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR

E-mail: earlei@uel.br

RESUMO ABSTRACT

O Do contrato social, livro publicado por Rousseau em Paris em abril de 1762 é o trabalho que lhe notabiliza no campo do pensamento político. Nele imprimindo uma forma abstrata, metafísica, o filósofo põe-se a enfrentar o problema da relação entre liberdade e autoridade, essa uma questão bastante espinhosa que suscita polêmicas e controvérsias fazendo às vezes perder-se a orientação verdadeira de seu pensamento. De um lado, aparecem aqueles que, tocados pela perspectiva liberal, contestam a essência de suas ideias, tendo-o enquanto ditador e totalitário. B. Constant, vendo-o inspirado nos antigos, em especial os gregos, no seio da pólis, entende que, embora comece orientando-se pelas ideias de Locke, tal como lhe interpreta também C.E. Vaughan, Rousseau acaba defendendo um modelo de Estado que absolutiza a vontade geral, vindo sufocar o indivíduo. Por essa linha teórica, avançam, guardados seus traços próprios, J. L. Talmon e I. Berlin, sendo que o primeiro julga que Rousseau termina fazendo-se pre-conizador daquilo que chama “democracia totalitária”, enquanto o segundo acredita que o genebrino peca por mitificar a figura do “eu verdadeiro” que se apresentaria como verdade única autorizando qualquer arbítrio. Penso ser possível divergir-se dessa perspectiva entendendo que a essência da doutrina política de nosso autor não é autocrática e totalitária e busca consumir um gênero elevado de liberdade. Visamos aqui, neste artigo, apoiarmo-nos neste conceito convencido de que nele está fundado o verdadeiro pensamento de Rousseau que não raro é muito mal lido, embora contenha ideias alvissareiras no sentido moral e político.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Política;
Homem; Liberdade; Autoridade

Of the social contract, book published by Rousseau in Paris in April of 1762 is the work that marks him in the field of political thought. In it, in an abstract, metaphysical form, the philosopher confronts the problem of the relation between freedom and authority, a rather thorny question that provokes controversy, sometimes losing the true orientation of his thought. On the one hand, there are those who, touched by the liberal perspective, challenge the essence of his ideas, considering him dictator and totalitarian. B. Constant, seeing him inspired by the ancient thinkers, especially the Greeks, within the polis, understands that, although he begins by orienting himself by the ideas of Locke, as he is also interpreted by C.E. Vaughan, Rousseau ends up defending a model of state that absolutizes the general will, and suffocates the individual. By this theoretical line, J.L. Talmon and I. Berlin move on, taking their own traits into consideration, the former believing that Rousseau ends by making himself an advocate of what he calls “totalitarian democracy,” while the latter believes that the genevan errs on idolizing the figure of the “true self” that would present itself as the only truth authorizing any discretion. I think it is possible to depart from this perspective by understanding that the essence of our author’s political doctrine is not autocratic and totalitarian seeking to achieve a high degree of freedom. In this article we intend to rely on this concept convinced that it is based on Rousseau’s true thought, which is often very poorly read, although it contains whimsical ideas in the moral and political sense.

KEYWORDS

Philosophy; Policy;
Man; Freedom; Authority

Em “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, texto levado ao público em 1818, o parlamentar e intelectual francês Benjamin Constant revela a posição que mantém frente ao genebrino Jean-Jacques Rousseau no que tange ao modo como esse entende a liberdade humana. E isso a partir, especificamente, da escrita de *Do contrato social*, obra publicada em abril de 1762 que lhe notabiliza enquanto filósofo político, inserindo-o de vez no quadro da tradição. Para estabelecer seu pensamento, Constant caracteriza duas formas de liberdade, situando-as em polos opostos: a que é desfrutada pelos antigos no seio da *pólis* grega implicando o sacrifício da esfera privada; e a que é própria de nossos tempos, sendo baseada na liberdade individual, com a presença do Estado, aliás, que lhe serve de suporte. Segundo Constant, estaria Rousseau do lado da primeira alternativa sendo passível de uma crítica severa. Antes de explorar os fundamentos dessa posição do autor francês do século XIX, vale perguntar-se, entretanto, qual o conceito que ele guarda da memória de Rousseau e dos políticos franceses da mesma época, identificados enquanto agentes revolucionários.

Benjamin Constant é respeitoso, apesar das divergências teóricas, ao julgar tanto Rousseau como os políticos que protagonizaram a Revolução Francesa. Ele se refere aos líderes destes últimos enquanto “*homens bem intencionados*” (CONSTANT, 1872, p. 548), mesmo que este movimento tenha produzido muitos males. Pensando ainda nestes homens práticos, indica que “*reconhecer alguns erros cometidos por nossos primeiros guias não significa denegrir sua memória*” (Idem, p. 549). Esses célebres agentes teriam encontrado inspiração nas ideias de dois especuladores, sendo o mais “*ilustre desses [...] J.-J. Rousseau*” (idem, ibidem), o qual considera um “*gênio sublime*” (Idem, ibidem). Confirmando o crédito que concede a Rousseau ou ponderando, quem sabe, seu antagonismo, Constant diz não seguir seu pensamento em nenhum ponto, mas é pelo interesse que conserva pela verdade que lhe condena, embora ele seja um “*talento prodigioso*” (Idem, ibidem) desfrutando da “*autoridade de uma imensa reputação*” (Idem, ibidem).

O erro que deseja combater, todavia, deve ser atribuído “*muito mais a um de seus sucessores, menos eloquente, mas não menos austero; e mil vezes mais exagerado*” (Idem, ibidem). Essa referência é ao abade de Mably “*representante do sistema que, conforme as máximas da liberdade antiga quer que os cidadãos sejam completamente dominados para que a nação seja soberana, e que o indivíduo seja escravo para que o povo seja livre*” (Idem, p. 549-450). Constant reconhece, ao final, uma fundamentação metafísica na especulação de Rousseau que carregaria como um relâmpago, na sua escrita: “*verdades sublimes e passagens de uma eloquência arrebatadora*” (Idem, p. 551). Mas vale aqui perguntar: isso salva Rousseau enquanto teórico político?

O estudo da reflexão do genebrino sobre o problema da liberdade passa, a meu ver, pelo reconhecimento no *Discurso sobre a desigualdade* de que se goza, inicialmente, de uma independência natural, enfrentando-se uma derrocada que ancora no advento do pacto primitivo proposto pelos endinheirados; esse, caracterizando-se como um concreto embuste, uma real cilada, vem consumir e legitimar nosso acorrentamento. Avançando



para além da relação com esse plano teórico, é iniciada outra meditação mais abstrata ainda que se prende à esfera do direito político, com a escrita do *Contrato social*, revelando a necessidade de estabelecer-se um pacto social legítimo. Esse vem buscar, por sua vez, uma conjunção de forças unitária e de consentimento geral sob o risco de sucumbir, caso venha recusá-la:

Suponhamos que os homens chegaram a esse ponto, onde os obstáculos que atrapalham sua conservação no estado de natureza agem por meio de sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser (OC III, *Du contrat social*, p. 360).

É resultante deste pacto uma instituição política, um corpo moral e coletivo, a partir do qual é estabelecida a liberdade no sentido pleno do termo, atingindo o âmbito civil, político, moral, sem ser alheia ao indivíduo uma vez que este representa sua base, significa seu fundamento. Aqui se trata de algo, entretanto, não compreendido por muitos exegetas do pensamento de Rousseau desde sua própria época. Esse é o caso de Benjamin Constant no século XIX, no escrito anteriormente mencionado, onde considera que o filósofo genebrino, apesar de manter no seu íntimo um amor profundo à liberdade, pensa essa última nos moldes em que é disseminada no mundo antigo. Para Constant, a liberdade dos modernos advém, ao contrário do que ocorre com o “*indivíduo*” (CONSTANT, 1872, p. 547) em Atenas, por exemplo, na Grécia antiga, onde “*era subordinado à supremacia do corpo social*” (Idem, *ibidem*), da segurança nas fruições privadas; essa espécie de liberdade é algo que se alicerça, notadamente, no espírito da época atual.

É ponto pacífico o valor de manter-se, nos tempos de hoje, a autonomia política, construindo-a com base na representação, dando garantias à segurança dos indivíduos, pois o essencial reside nas regalias de usufruto dos particulares. É certo que “*nenhuma das numerosas instituições, tão aplaudidas, que, nas repúblicas antigas, impediam a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos*” (Idem, p. 552). Em suma, Constant entende ser prioritário conservar-se a independência individual que se mostra enquanto sinônimo de liberdade humana, falando-se em termos da subjetividade. Enfim: “*não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política*” (Idem, *ibidem*).

O intelectual francês reconhece, na sua análise, o dilema que enfrentam os Estados Contemporâneos mais desenvolvidos econômica e socialmente pelo qual (somando-se o fato, ainda, de terem outra extensão geográfica e populações muito maiores) definem-se duas exigências básicas, isto é, limitar o poder político por um lado, mas por outro distribuí-lo adequadamente. Constant segue convicto, todavia, de que “*não podemos mais usufruir da liberdade dos antigos que era constituída pela participação ativa e constante no poder coletivo*” (Idem, p. 547). Ele ressalta, parafraseando Condorcet, que os antigos ignoravam



a noção dos direitos individuais e assemelhavam-se a máquinas em que a lei regulava as molas e terminava dirigindo as engrenagens. Na sua visão, Rousseau comunga, por meio de sua doutrina, com um tipo de liberdade tal qual era preservada pelos homens dos tempos antigos, cumprindo, assim, um papel teórico negativo, com a construção de um discurso essencialmente extemporâneo: “J.-J. Rousseau [...] transportando para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, [...] animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu, todavia, desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania” (Idem, p. 549). Constant recusa-se, como antes dissemos, em concordar com Rousseau em algum ponto, pois sua leitura é de que ele preconiza uma intervenção na liberdade individual. Isso acontece na medida em que expõe as fórmulas e princípios do pacto social pelos quais a autoridade do corpo político é colocada no lugar supremo que caberia ser reservado ao indivíduo, fazendo-se algo hegemônico.

Sabemos nesta altura que a ideia de prefiguração, na filosofia de Rousseau, de uma recusa da liberdade individual, a partir de sua formulação teórica, é defendida por outros comentadores. Aqui seria impossível esgotar essa listagem e isso nem teria sequer sentido. Mas vale elencarmos alguns nomes, além do de Benjamin Constant, buscando, antes de ensaiar uma defesa sumária de Rousseau, reconstruir o conceito que eles têm do filósofo genebrino bem como reunir os principais argumentos de crítica das ideias de nosso autor, tal como fizemos com o autor francês do século XIX, visando caracterizar sua nuance própria. Procuremos nos restringir, de maneira rápida, a C.E. Vaughan, J.L. Talmon e I. Berlin. Com efeito, o mesmo caminho trilhado por Constant é seguido, quase 150 anos depois, por Charles Edwin Vaughan, importante editor de um conjunto de escritos políticos de Rousseau, disseminados em língua inglesa. Na introdução aos dois volumes do seu trabalho enquanto tradutor, Vaughan, sem entrar em aspectos da personalidade e do perfil psicológico de Rousseau, restringindo-se em destacar tão somente sua genialidade, apesar de não digerir os paradoxos e mesmo a aterrissagem empreendida na defesa de uma forma extrema de coletivismo, lhe rende reconhecimento, o qual é estabelecido pela análise paciente que vem realizar dos argumentos-chaves de sua filosofia política.

Vaughan reconhece, dando crédito aos raciocínios de Constant, que Rousseau aprecia a liberdade individual de modo a começar no *Discurso sobre a desigualdade* partilhando com as ideias de John Locke, formulando uma teoria marcada por um individualismo abstrato refletido até nos capítulos iniciais de *Do contrato social*. O problema, entretanto, é que essa perspectiva, segundo Vaughan, é abandonada com o empreendimento do pacto inaugurando-se outra orientação radicalmente coletivista, embora muitos sigam entendendo que Rousseau continua sendo um partidário do individualismo, sem perceberem, aliás, que existe uma conduta de subordinação do sujeito à comunidade no âmago de seu pensamento. Rousseau “longe de defender uma teoria individualista, é, na verdade, seu crítico ferrenho” (VAUGHAN, 2015, p. 112). Ele “começou como discípulo de Locke” (Idem, p. 113) sendo que a voz deste “aparece nitidamente nos capítulos iniciais do *Contrato social*” (Idem, ibidem). Mas, essa ordem é claramente invertida, e, no entanto,



“o inimigo tenaz do individualismo ainda é rotulado, após cinco gerações, de seu defensor” (Idem, p. 134).

Para Charles Vaughan, vale anotar, é incontestável que o pacto produz uma aniquilação do espaço do indivíduo que é afetado na sua individualidade com a imposição de fragmentar-se, de fracionar-se, assumindo-se enquanto um componente do “eu comum”, existindo a partir dele, desde a comunidade, sem poder fazer-se senhor de si mesmo. E é assim que a doutrina do contrato serve como porta de entrada ao coletivismo no grau máximo que podemos conceber. Aparece aí a vontade geral enquanto expressão do “eu comum” e desaparece o indivíduo no todo que tem a lei enquanto órgão dessa tal vontade, mas sem servir de expressão aos anseios pessoais, emanados da órbita individual, não podendo salvar-se o especulador então, segundo Vaughan, desse resultado que causa tanta perplexidade e repúdio.

Longe de ser a carta magna do individualismo, o *Contrato social* é uma afirmação ousada do ideal coletivista. O estado de natureza e o contrato foram tomados dos individualistas e, em particular, de Locke, mas foram alterados sobremaneira nessa apropriação. O estado de natureza é reduzido à condição de puro animalismo, do qual o homem deseja escapar a qualquer custo; fazê-lo constitui seu interesse primordial. Já o contrato, longe de ser um instrumento para a liberdade individual, é um instrumento pelo qual ele renuncia totalmente aos poderes de que desfrutara até então. É verdade que, por mais que se alterem as concepções de estado de natureza e de contrato, elas ainda traem a fonte da qual foram obtidas. O estigma do individualismo ainda paira sobre elas, em qualquer contexto em que sejam colocadas. Contudo, mesmo isso desaparece assim que Rousseau dá início ao *Contrato social*. Somente os primeiros capítulos são afetados, e, ao longo de todo o resto do tratado, a única queixa que se faz é que ele não dá muito, e sim pouco poder ao indivíduo; com a devoção de um recém-convertido, ele queima impiedosamente o ídolo que um dia adorou de forma cega. É nesse aspecto que sua teoria é suscetível de ataques. É a tarefa que recaiu sobre os pensadores que lhe sucederam não foi derrotar seu ‘individualismo’, mas limitar seu coletivismo (Idem, p. 225-226).

Ao formular seus princípios teóricos, Rousseau trai, na leitura de Vaughan, seu ponto de partida, desembocando em uma espécie de justificação e de defesa de um modo próprio de vida em grupo e, portanto, de um radical coletivismo.

Jacob Talmon escreve *As origens da democracia totalitária*, livro publicado originariamente na metade do século XX na Inglaterra, onde são reservadas poucas páginas, na verdade, para tratar exclusivamente de Rousseau enquanto teórico, ainda que lhe tenhamos como uma referência de crítica ao genebrino. Cabe dizer que o capítulo III, da parte 1, deste material que apresenta três partes, capítulo intitulado “A democracia totalitária (Rousseau)”, é relativamente curto. Nele temos quatro seções distribuídas em 26 parágrafos chamando atenção o fato de o autor se ocupar nas três últimas com o problema da “vontade geral” em Rousseau, retendo-se aí, portanto, na sua dimensão teórica, ao



passo que na primeira enfatizou mais os aspectos psicológicos e traços de personalidade do filósofo. Esse é o ponto do livro de Talmon onde podemos nos certificar, notadamente, sobre seu pensamento acerca de Rousseau e suas ideias, pois nas outras partes ele volta-se ao autor do *Contrato social* de maneira rápida e isolada.

Ao reportar-se na seção inicial do livro na parte indicada, seção que intitula “O fundo psicológico”, ao abrir o estudo de Rousseau, no sentido específico, a um dado externo ao pensamento do autor, Jacob Talmon faz-se agressivo. Inicialmente, ele associa o que chama “*temperamento totalitário messiânico*” (TALMON, 1960, p. 39), tendo este a ver inclusive, com o gosto por uma “*ideologia totalitária*” (Idem, ibidem), ao suposto “*mau ajuste psicológico*” (Idem, ibidem). E Rousseau seria um representante dessa inclinação deplorável, sendo seguido por homens como Robespierre, Saint-Just, Babeuf, entre outros. Apontando traços psicológicos e de personalidade do filósofo genebrino, imprimindo nestes um caráter negativo, fica evidente que sua conduta não é, por ora, de reverência e de consideração para com ele. Enquanto Constant e Vaughan mostravam cuidado ao referir-se a Rousseau, embora lhes condenassem por mostrar-se enquanto um grande inimigo da liberdade individual, por sua vez Talmon detrata-o antes não por suas ideias, mas por revelar-se um sujeito complicado e instável emocionalmente dada sua história de vida muito peculiar e delicada. Enfim, Rousseau é um pensador inclinado, para Talmon, a oscilar sempre entre uma coisa e outra, a manter constantemente altos e baixos, encontrando no outro ser humano uma solução e um problema.

Órfão de mãe, andarilho, morrendo de desejos de um lar e afeto, frustrado constantemente seu sonho de intimidade e ferido pela dureza do próximo, real ou imaginário, Rousseau nunca pôde saber o que queria, se libertar a natureza humana ou moralizá-la domando-a, se viver só ou compartilhar a companhia dos homens. Nunca viu claro se a companhia das pessoas fazia ao homem melhor ou pior, mais feliz ou mais miserável (Idem, p. 38).



Seguindo nessa linha dura, pesada, em relação a Rousseau, Talmon vê nele um homem daqueles bem *sui generis*, bastante diferente, que muito se empenha para adaptar-se, para viver como o normal das pessoas, sendo marcado por uma dupla constituição mental. Ora, assim é compreensível que aprecie a vida solitária, livre de regras, que seja sonhador, impulsivo, mas admire, ao mesmo tempo, a relação grupal, guiada pela ordem, pela disciplina, regida pelos ditames públicos e objetivos, sendo ao final alguém que consegue se alegrar com os regimes de Esparta e de Roma presentes nos quadros da Antiguidade: “*Rousseau foi uma das mais inadaptadas e egocêntricas naturezas que deixaram o testemunho de sua condição*” (Idem, ibidem). Enfim: “*O segredo de sua dupla personalidade estava em que o homem ordenador foi o sonho alimentado do paranoico atormentado*” (Idem, p. 38-39).

Jacob Talmon concebe que homens com essa mentalidade neurótica peculiar,

interessados na caudilhagem, no regime político ditatorial, em que o chefe cumpre papel de porta voz da doutrina absoluta, com a qual se sente identificado, tendem a aparecer em períodos conturbados da história, em épocas de grandes tensões sociais. Segundo Talmon, Rousseau é um modelo desta disposição e teria inspirado outros personagens importantes que lhe sucederam, sendo eles igualmente condenáveis.

Agora ultrapassando o problema da conduta paradoxal de Rousseau e de sua instabilidade psicológica, Jacob Talmon menciona, entrando no plano interno e conceitual do pensamento de Rousseau, que ele julga haver um avanço com o empreendimento da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade: “*a inauguração do estado social assinalou para ele o triunfo do espírito*” (Idem, p. 38). Ao considerar isso, o genebrino já identifica o dilema da relação entre o indivíduo e a comunidade no que diz respeito à garantia da vida livre para o homem no plano público e objetivo, reconhecendo o inevitável da existência da coerção. Na visão de Talmon, para Rousseau, o “*problema da coerção [...] existe desde o princípio*” (Idem, ibidem); e esse “é, sem espaço para dúvida, seu problema fundamental” (Idem, ibidem). Agora nos cabe saber como Rousseau responde a esse problema, segundo a leitura de Jacob Talmon, visando quem sabe equacionar a dificuldade!

O comentário extenso de Talmon almeja dar uma solução, sim, ao problema em Rousseau, mas não nega que ele apoia-se na ambiguidade, e seu ponto de vista, ainda que opte por enfatizar o excesso de coletivismo dele, não busca excluir essa tendência marcante do genebrino, como é revelado por sua escrita. Com efeito, tornou-se fundamental que a liberdade humana, bem como a disciplina, fizesse parte, segundo o intérprete, do mesmo arcabouço teórico: “*foi de vital importância para Rousseau salvar a ideia de liberdade*” (Idem, p. 40). É próprio do homem, e igualmente do povo, a posse de uma natureza verdadeira que tem de ser descoberta e acolhida, pois nela abriga-se, e é armazenada, a disposição que se pode chamar “vontade geral” cuja expressão é revelada pela lei que assegura, finalmente, a liberdade de natureza mais nobre, que é tida de forma convencional:

A liberdade é a capacidade de alguém safar-se das considerações, interesses, preferências e prejuízos, tanto pessoais quanto coletivos, que obscurecem a verdade e o bem objetivos, que se eu sou sincero com minha verdadeira natureza, estou forçado a querer. O que aplica ao indivíduo poderia aplicar-se igualmente ao povo. O homem e o povo foram feitos para eleger a liberdade e, se é necessário, para ser forçados a ser livres (Idem, p. 42).



O sentido da vida política está radicado no anseio de preparar os homens para acolherem a vontade geral aceitando-a sem dificuldades, algo que é possível atingir, em parte, pela educação. O legislador, respaldado pela legislação, ou mesmo impulsionando-a, deverá trabalhar nesse sentido, mesmo que não me pareça que a função deste esteja fechada e resumida, como sugere a argumentação de Talmon, em chegar a essa meta: “*embora possa ser o cumprimento da vontade geral criar harmonia e unanimidade, a*”

ESPÍNDOLA, Arlei de. Leituras contemporâneas de Rousseau. p. 305-323.

aspiração geral da vida política é realmente educar e preparar os homens para que desejem a vontade geral, sem sentir a coerção” (Idem, ibidem).

Rousseau insiste na existência da ambiguidade humana sendo certo de que precisa ser superada cumprindo os ditames da ordem natural que, na verdade, é a ordem naturalizada, com o Estado cumprindo seu fim e atendendo aos anseios morais: “*A ordem natural (segundo Rousseau) é o Estado quando cumpre seu fim. É um imperativo categórico*” (Idem, p. 38). Em tese, o homem não é mais um ser em conflito quando se naturaliza passando a ouvir unicamente a voz do dever que Talmon parece, aliás, não enxergar de todo como positiva, se é transformado num absoluto; e isso mesmo que o homem se eleve encontrando o estado de felicidade. Conforme o comentador, Rousseau:

Descreve [...] a infelicidade do homem que, depois de deixar o estado de natureza, é presa do conflito entre seus impulsos e os deveres da sociedade civilizada, sempre ‘*oscilando entre suas inclinações e seus deveres*’ [...] porque nunca está de acordo consigo mesmo. A única salvação possível para esta agonia [...] será (em verdade) ‘*desnaturalizar o homem*’ (Idem, p. 39).

Um dos problemas centrais em Rousseau está, para Talmon, no fato de o filósofo estreitar o homem, o qual passa a manifestar-se de uma só forma deixando de ser singular ou até fragmentado, mas assumindo absoluta convivência com sua racionalidade e com o condicionamento à que foi conduzido. O filósofo de Genebra:

Impôs-se um modelo fixo, austero, universal dos sentimentos e da conduta com o objetivo de criar o homem de uma só peça, sem contradições, sem força centrífuga nem anelos antissociais. O objetivo era criar cidadãos que quisessem somente o que a vontade geral, e, deste modo, ser livres, em lugar de que cada homem fosse uma entidade em si mesma, atormentado por paixões egoístas e, portanto, escravizado (Idem, ibidem).

**312**

É admitida por Talmon a tensão, no pensamento de Rousseau, que o homem vive internamente antes de libertar-se, mas o comentador dá indícios de que compreende a vontade geral também enquanto algo estranho ao indivíduo de modo que nela às vezes sequer ele identifica-se, tendo-a como um simples ou mero dado externo:

O pensamento de Rousseau está [...] dominado por uma ambiguidade altamente frutífera; mas, ao mesmo tempo, perigosa. Por uma parte, é dito que o indivíduo só obedece a sua própria vontade, e pela outra que está impulsionado a adaptar-se a algum critério objetivo. A contradição se resolve alegando que este critério externo é para ele o melhor, o maior e autêntico, a voz do homem interior [...]. Ainda está-se obrigado a obedecer ao modelo

externo, o homem não pode queixar-se de estar sendo coagido; porque, com efeito, foi criado, principalmente, para obedecer a seu próprio e verdadeiro eu. Assim ainda é livre; sem dúvida mais livre que antes (Idem, p. 40).

Nossa interpretação, a partir de Talmon, é confirmada com a sequência do texto o qual busca manter-se pondo em xeque Rousseau no tocante à vontade geral: “*A vontade geral está ao mesmo tempo dentro e fora de nós. Ao homem não se convida que expresse suas preferências pessoais. Não se pede sua aprovação. Pergunta-se se o que propõe está ou não conforme com a vontade geral*” (Idem, p. 41).

Mas fato é, independentemente de controvérsias, que a vontade geral faz nascer o homem moral e civil na medida em que lhe leva a responsabilizar-se: “*A aceitação da obrigação moral descansa no contrato social, marca o nascimento da personalidade humana e sua iniciação na liberdade. Cada exercício da vontade geral constitui uma reafirmação da liberdade do homem*” (Idem, p. 40).

Ante o dilema de “*conciliar a liberdade com um modelo absoluto externo*” (Idem, p. 41), Rousseau vê na vontade geral, segundo Talmon, o juiz supremo e a via certa, a rota adequada, que encaminha o homem para conquistar sua humanidade experimentando a visada desnaturação:

O pareceu inadmissível que o indivíduo, tal como é, pudera ser o juiz supremo do que é justo ou injusto e reto ou equivocado. A vontade particular do indivíduo é sempre duvidosa. A vontade geral é o único juiz. Deve-se sempre ter em conta, ao julgar, o bem e a vontade geral. O que está em oposição com a vontade geral renuncia à sua humanidade e se classifica a si mesmo de desnaturado (Idem, ibidem).

Talmon em poucos momentos, no texto sobre Rousseau, define “vontade geral”, fazendo-o melhor quando a relaciona com algo de existência abstrata, talvez até inata, assumindo-se enquanto um dado absoluto, precisado matematicamente. E tornando-se, dessa forma, uma coisa objetiva, a vontade geral é para ser acatada pela mente humana na medida em que se manifesta: “*A vontade geral é para Rousseau [...] uma verdade matemática ou uma ideia platônica. Tem por si mesma uma existência objetiva, havendo-se compreendida ou não. Todavia, terá de ser descoberta pela mente humana. E havendo-a descoberta, [...] não pode, honradamente, deixar de aceitá-la*” (Idem, ibidem).

Ao homem caberá, com a interveniência do soberano e a segurança dada pela legislação, converter-se em parte do todo, abandonando sua vontade individual, sua condição de ser isolado, incorporando uma conduta virtuosa: “*A vontade individual tem que dar lugar ao coletivismo, o egoísmo à virtude, que é a conformidade da vontade pessoal com a vontade geral*” (Idem, p. 42). O legislador soberano, atento ao quadro disforme precisa cooperar com a formação do homem e do cidadão. Assim, ele trabalha para tornar



as instituições mais perfeitas possíveis, tendo enquanto referência não o indivíduo isolado, mas sim a coletividade, fazendo-as, portanto, mais aprimoradas e exemplares:

O legislador deve, em uma palavra, tirar do homem seus recursos e dar-lhe em seu lugar outros novos, alheios a ele e impossíveis de ser utilizados sem a ajuda de outros homens. Tanto mais aqueles recursos naturais estão aniquilados, tanto maiores e duradouros são os que adquirem, tanto mais estáveis e perfeitas as novas instituições, de tal maneira que se cada cidadão não é nada e não pode fazer nada sem o resto, e os recursos adquiridos pela totalidade são iguais ou superiores ao conjunto de recursos de todos os indivíduos, pode-se dizer que a legislação está no ponto máximo da perfeição (Idem, *ibidem*).

Em Rousseau, o móvel da legislação é moldar o homem, de acordo com a opinião do comentador, para conduzir-se no seu dia-a-dia prendendo-se ao público sem manter interesse em zelar pelas suas questões privadas e suas disposições pessoais: *“Não é a própria expressão do indivíduo, nem o desdobramento de suas faculdades particulares, nem a realização de seu próprio e único modo de existência o que constitui sua aspiração final, senão o abandono do indivíduo na entidade coletiva tomando dela sua cor e o princípio de sua existência”* (Idem, *ibidem*). E eis a complementação do raciocínio precedente no ato condenatório do propósito de Rousseau: *“A aspiração é treinar os homens para que carreguem com docilidade o ‘jugo da felicidade pública’; de fato, criar um novo tipo de homem, uma criatura puramente política, sem lealdades particulares nem sociais, sem interesses parciais, como lhes chamava Rousseau”* (Idem, *ibidem*).

Para completar sua leitura, Jacob Talmon transporta-se ao campo da história estabelecendo uma conexão desta com a filosofia de Rousseau passando a falar muita mais por sua própria conta visto que em vários momentos não estamos já na companhia mesma do genebrino. Assim, o comentador vem operar com o conceito de vontade geral exteriorizando-a, de certo modo, em noções como a de “soberano”, “exercício da soberania”, momento no qual fala da criação por Rousseau, no seu entender, do que resolve chamar “democracia totalitária”. Neste caso, o filósofo dá prioridade, segundo Talmon, à auto expressão popular, à dimensão pública, em detrimento da subjetividade no primeiro plano. E o projeto teórico e exegético, como um todo, é consumado com a consideração do levante popular estabelecido pela Revolução Francesa, numa espécie de herança da especulação de Rousseau:

O soberano de Rousseau é a vontade geral exteriorizada e [...] equivale essencialmente à ordem harmônica natural. Unindo este conceito com o princípio da soberania popular e a auto expressão popular, Rousseau deu origem à democracia totalitária. A mera introdução deste último elemento [...] elevou o postulado do século XVIII desde o plano especulativo intelectual ao da grande experiência coletiva. Assinalou o nascimento da religião secular



moderna, não somente como um sistema de ideias senão como uma fé apaixonada (Idem, p. 43).

Prossigo, para fechar o ponto, com o raciocínio iniciado por Talmon que aí nos sugere algo de sua própria elaboração teórica:

A síntese de Rousseau é em si mesma a fórmula do paradoxo da liberdade na democracia totalitária, em termos que revela o dilema de forma surpreendente, a saber, em termos de vontade. Existe algo que é um objetivo da vontade geral [...]. Agora bem, para que chegue a ser uma realidade, tem que ser querido pelo povo. Se o povo não o quer, deve ser educado para querê-lo, porque a vontade geral está *'latente na vontade do povo'* (Idem, ibidem).

Talmon defende a ideia de que há três maneiras, em Rousseau, de a vontade geral ser conhecida. Não cabe no momento transcrever todo o texto do comentador, mas vale aqui mencionar essas três formas da vontade geral revelar-se: 1ª) quando o povo manifesta-se; 2ª) quando indivíduos enquanto átomos políticos são convocados para expressar-se revelando sua vontade; 3ª) quando seres racionais se pronunciam. Todavia: *"Somente quando todos atuam juntos como um povo, em uma assembleia, é possível que a natureza do homem como cidadão entre em existência ativa"* (Idem, ibidem).

Jacob Talmon viu problema no fato de os homens do século XVIII não darem prioridade ao elemento da diversidade no campo moral e político. Neste espaço, buscou-se antes de tudo a unidade e a unanimidade fazendo a democracia uma porta aberta para a ditadura quando entraram em cena, por exemplo, os Jacobinos:

É de suma importância dar-se conta de que o que hoje se considera como algo inseparavelmente concomitante da democracia, quer dizer, a diversidade de pontos de vistas e interesses, esteve longe de ser considerado como essencial pelos pais da democracia no século XVIII. Seus postulados originais foram a unidade e a unanimidade. A afirmação do princípio de diversidade veio mais tarde, quando as complicações totalitárias do princípio de homogeneidade se fizeram patentes na ditadura jacobina (Idem, p. 44).

Rousseau foi, rechaçando a ideia de inserir a fragmentação na soberania, partidário desta perspectiva unitária, na leitura de Talmon, ao pensar o exercício desta pelo povo nas suas intervenções: *"Se só há uma vontade, a soberania não pode estar dividida [...]. É o povo, como um todo, o que há de exercer o poder soberano e não um corpo representativo"* (Idem, p. 46).

Agora um pensamento similar ao de B. Constant e ao de C.E. Vaughan é revelado



por J.L. Talmon, não se fazendo diferente, ao final do texto, quando indica que Rousseau inspira-se no modelo de liberdade dos antigos da Grécia Clássica, no interior da *pólis*, dando uma atenção demasiada ao elemento político:

Rousseau demonstra claramente a estreita relação entre soberania popular tomada ao pé da letra e o totalitarismo [...]. Não há nada em que mais insista Rousseau que na participação, ativa e sem descanso, do povo e de cada cidadão nos assuntos do Estado. O Estado está a caminho da ruína, diz Rousseau, quando o cidadão é demasiado indiferente para assistir a uma reunião pública. Saturado de antiguidade, Rousseau, intuitivamente, experimenta a emoção do povo unido para legislar e dar forma ao bem comum (Idem, p. 46-47).

Talmon afirma, buscando ponderar sua crítica ao pensamento de Rousseau, que ele se situa numa época pré-democrática da história europeia moderna e por isso não podia prever as consequências práticas e efetivas de sua especulação filosófico-política. O pensador de Genebra, diz o comentador:

Não pode alcançar que a total e alta absorção emotiva no esforço político coletivo fosse empregada conscientemente em matar todo o pessoal e íntimo, que a excitação da multidão reunida pudesse exercer a pressão mais tirânica; e que a extensão do campo da política a todas as esferas do interesse e esforço humano, sem deixar nenhum espaço para o processo da atividade casual e empírica, fora o caminho mais curto do totalitarismo. A liberdade está mais a salvo nos países onde a política não é considerada tão importante, e onde há vários planos para a atividade privada e coletiva não política; embora nestes não seja tão direta a democracia popular como nos países onde a política atinge em seu caminho todas as coisas e onde o povo sinte-se em reuniões permanentes (Idem, p. 47).



Fecha-se bem a reflexão acerca de Rousseau, pela exegese de Talmon, ao destacar que o povo, empenhando-se em formar a vontade nacional, está “*aceitando e autorizando algo que se lhes apresenta como única verdade, embora ele creia que é sua livre eleição*” (Idem, ibidem). E cogitar que essa possa existir, e que ela seja mesmo sua eleição, pode estar próximo, entretanto, daquilo que Robert Derathé chama ‘verdadeiro pensamento de Rousseau’. Não é problemático, contudo, Talmon afirmar que, em se tratando de Rousseau, a “*vontade geral assume assim o caráter de uma finalidade*” (Idem, ibidem). E que, de outro lado, “*Rousseau representa a forma mais articulada do esprit révolutionnaire em cada uma de suas facetas*” (Idem, p. 49), postulando no *Contrato social ou princípios do direito político* “*um sistema social legítimo, exclusivamente legítimo, como uma chamada à humana grandeza*” (idem, ibidem).

Passemos ao contato com leitura de Rousseau feita agora por Isaiah Berlin

(1909-1997) num período próximo, ou melhor, contemporaneamente, aos dois últimos comentadores. No escrito “Rousseau”, uma das célebres conferências radiofônicas pronunciadas na rádio BBC de Londres em 1952, reunidas por Henry Hardy no livro que ele produziu, intitulando-o *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, o filósofo russo revela sua posição frente a seis importantes pensadores clássicos definidos como antiliberais, entre os quais está inserido o genebrino J. -J. Rousseau. Trata-se aí de uma das primeiras e mais convincentes exposições da doutrina do autor sobre a liberdade humana e a história das ideias, momento no qual manifesta bastante lucidez na interpretação de noções, notadamente, complexas. Berlin demonstra que um entendimento equilibrado e uma defesa firme da liberdade humana conserva-se dependente, ao final, de apreendermos tanto com erros dos pretensos defensores da liberdade como com as visões sombrias de seus inimigos declarados.

A escrita de Isaiah Berlin em torno do pensamento de Rousseau, nos seus 49 parágrafos específicos, não é destituída de complexidade e produz real interesse no leitor paciente e compenetrado. De início, parece até que Rousseau sairá ileso do processo analítico. Chama-nos atenção que no primeiro e curto período do § 19 Berlin afirma: “*Até aqui tudo bem*” (BERLIN, 2002, p. 56). Ou seja, não foi difícil ao autor justificar, no ponto que cobre quase metade do texto, a importância da liberdade para Rousseau. Essa é um valor absoluto para ele definindo o homem no sentido essencial de sua natureza; agir é algo próprio a este e lhe compete fazê-lo com responsabilidade, pois é livre para empreender suas escolhas, e, se não se exercita neste sentido, recusa sua humanidade: “*Rousseau deixou claro que a sua atitude em relação ao homem implica considerar a liberdade como a mais sagrada das qualidades humanas – na verdade, não como uma qualidade, mas como a essência do que é ser-se homem*” (Idem, ibidem).

Compreender que é esse o entendimento que Rousseau possui sobre o homem e a liberdade vem agregar ao pensarmos que se tem, na história da filosofia política, a questão central de “como conciliar o desejo de liberdade dos homens com a necessidade de contarmos com a presença da autoridade” dado que a vida, após o abandono do estado de natureza, transcorre no interior da sociedade. Para Rousseau, ao valor absoluto que é a liberdade, somam-se também outros valores absolutos, em especial o reconhecimento e a concordância da prática coercitiva como forma de viabilizar a vida em grupo, seguindo aquilo que é visto como ideal. Pois neste momento o filósofo genebrino deixa-se levar pelo espírito calvinista que lhe caracteriza indicando o caminho e arbitrando sobre como agir com correção. Assim, emoldura um invólucro acolhendo “liberdade” e “autoridade” traduzindo, como o faz em outros lugares, seu aspecto original quando concede sentido diferente aos mesmos termos usados por outros filósofos clássicos que lidam com o mesmo problema.

Longe de pensar que Rousseau é um especulador comum, sem importância, carente de gênio, e de originalidade, Berlin alerta para o fato de haver nele uma peculiaridade em termos discursivos que lhe afasta de Hobbes, de Locke, dentre outros, dando ênfase, por ora, aos conceitos de liberdade e de autoridade, refletindo sobre a relação que ambos



mantêm um com o outro:

Embora pareça dizer coisas não muito diferentes das dos seus antecessores, utilizando o mesmo tipo de frases e, aparentemente, os mesmos conceitos, altera o significado das palavras, modifica o sentido dos conceitos de forma tal que produzem um efeito eletrizante no leitor, que, sem perceber, é atraído pelas expressões familiares para um território totalmente desconhecido (Idem, p. 53).

Em termos gerais, liberdade e autoridade para Rousseau não são expressões dissociadas, não são conceitos disjuntivos. Se a liberdade é um valor absoluto, as leis morais, das quais é decorrente a autoridade, também o é; essas últimas são inerentes e intrínsecas aos homens tendo uma origem sagrada, devendo ser sempre respeitadas e consentidas:

A este respeito, a perspectiva de Rousseau é uma versão secularizada do Calvinismo, sendo que uma coisa em que insiste incessantemente é que as leis não são convenções, não são dispositivos utilitários, mas apenas a redação, em termos adequados a um tempo, a um lugar e a indivíduos particulares, de regras que contêm verdades sagradas, leis sagradas não criadas pelos homens, mas eternas, universais e absolutas (Idem, p. 58).

Rousseau encontra-se mergulhado neste dilema sem poder abrir concessões para valores que são absolutos tais como a liberdade e a autoridade devendo atendê-las integralmente. Berlin parte para a articulação da pergunta, que haveria de ser feita a seu modo no caso pelo genebrino, mas valendo-se agora de seus próprios termos:

Como podemos simultaneamente unir-nos a outras pessoas, fundando uma forma de associação que tem de exercer um certo grau de autoridade, de coerção – muito diferente de se ser inteiramente livre ou solitário num estado de natureza – e, ainda assim, continuarmos livres, ou seja, não obedecermos a essas mesmas pessoas? (Idem p. 59).

Tocado pela dificuldade e interessado em dar-lhe uma solução fugindo do lugar-comum manifesto pelos outros autores tradicionais à que se opõe, Rousseau não se resigna ao paradoxo, nem à terminologia enigmática, obscura. Para ele, segundo Berlin, embora os dois valores em questão pareçam incompatíveis, eles formam um todo coeso, criam uma unidade, pois:



A liberdade e a autoridade não podem opor-se, uma vez que são uma só: são coincidentes, são o reverso e o anverso da mesma medalha. Há uma liberdade que é igual à autoridade; e é possível ter-se uma liberdade individual que signifique o mesmo que controlo total pela autoridade. Quanto mais livres formos, mais autoridade teremos e mais obedeceremos também; quanto mais liberdade, mais controlo (Idem, p. 61).

Rousseau parte da premissa, na visão de Berlin, de que há uma integridade natural do homem, de que este está fadado a querer o que é bom para si mesmo, de que a racionalidade, assim como o carácter harmônico da natureza, tende a levar os homens ao encontro. E o que é processado na contramão disso pode ser perfeitamente rejeitado. Tem-se em Rousseau uma convicção, grosso modo, de que deve haver uma vontade geral, radicada no íntimo do homem como um *a priori*, a partir do qual eles, os seres humanos, encontram-se propensos à unidade confirmando o encontro geral, o entendimento necessário. Em síntese:

Homens na mesma condição de natureza – ou seja, não pervertidos, não corrompidos, não dominados por interesses egoístas, não dominados por interesses regionais ou locais, não escravizados pelo medo ou por esperanças vãs, homens não intimidados, não desviados da sua verdadeira natureza pela perversidade de outros homens – homens nessa condição, têm de desejar aquilo que, se obtido, será igualmente bom para todos os outros homens que sejam tão bons quanto eles (Idem, p. 63-64).

Persiste uma visão otimista, em suma, quanto aos destinos da sociedade humana na escrita de Rousseau, lida por Berlin, desde que seja aceito que há uma verdade sobre o ser mais profundo do homem, o qual não pode ser ignorado.

Rousseau considera a liberdade mais do que qualquer outro no ponto inicial da reflexão mas acaba mostrando-se como um inimigo dela ao estabelecer a ideia do “eu verdadeiro” com o qual Berlin encerra seus últimos cinco parágrafos do ensaio em discussão. Desse modo, faz notar-se que é possível um ser humano que ama a liberdade abrir caminho para despotismos políticos de toda espécie: *“O que Rousseau pretende transmitir, de facto, é que todos os homens são potencialmente bons – ninguém pode ser totalmente mau. Se os homens deixassem a sua bondade natural brotar, desejariam apenas aquilo que é correcto; e o facto de não o desejarem só significa que não compreendem a sua própria natureza”* (Idem, p. 70).

Trabalhar com a ideia de que o homem está escolhendo o errado e o mal mas possui o sentimento do bem e do certo dentro de si, de sua consciência: “é como dizer que existe uma qualquer parte secreta dele próprio que constitui o seu eu verdadeiro; que se ele fosse ele próprio, se fosse como deveria ser, se fosse o seu verdadeiro eu, então procuraria obter o bom” (Idem, p. 71). Mesmo podendo revelar o contrário e querer o oposto



do que precede “o homem verdadeiro no interior, a alma imortal, que se expressaria se ele deixasse que a natureza penetrasse o seu coração se vivesse o tipo de vida correcto e se visse a si próprio como realmente é, o seu eu verdadeiro, busca algo diferente” (Idem, ibidem).

Após todas as nuances de sua escrita aí no ensaio em torno de Rousseau, Berlin conclui: “É esta ideia dos dois eus que, de facto, actua no pensamento de Rousseau” (Idem, ibidem). Para Berlin, tem algo de muito negativo nessa noção, e ela é sacramentada com os males e atropelos legados a nós pela história:

É esse o âmago da sua famosa doutrina e não há um ditador no Ocidente que depois de Rousseau não tenha utilizado esse monstruoso paradoxo para justificar seu comportamento. Os Jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que verdadeiramente querem (Idem, p. 72).

Berlin fecha sua argumentação dizendo que Rousseau trouxe prejuízos ao justificar o cerceamento da liberdade com sua mitificação da imaculada natureza do ser humano que serve enquanto referência autorizando forçarem-se indivíduos, permitindo coagirem-se pessoas. Contudo:

Não é minimamente paradoxal afirmar que Rousseau, que reivindica ter sido o amante mais ardente e apaixonado da liberdade humana que alguma vez viveu, que procurou libertar todas as grilhetas, os constrangimentos da educação, da sofisticação, da cultura, da convenção, da ciência, da arte [...] – Rousseau, apesar de tudo isso, foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno (Idem, p. 74).



Essa espécie de leitura propiciada por esses intérpretes, propiciada por B. Constant, C.E. Vaughan, J.L. Talmon e I. Berlin é um gênero peculiar de homenagem a Rousseau. Enfatizando aspectos diferentes do pensamento do genebrino, salvando-o em algum momento por isentá-lo de alguma falta em sentido teórico, todos desembocam num mesmo lugar indicando que Rousseau tornou-se defensor do coletivismo, inimigo da liberdade individual, inspirador de regimes políticos autocráticos, totalitários, absolutistas, etc. Poderíamos reunir uma porção muito grande ainda de comentadores de Rousseau que reforçariam essa perspectiva de leitura. Mas também teríamos condições de elencar outros nomes que produzem uma visão inversa fazendo defesa do caráter diferenciado de liberdade que Rousseau apoia dando ao homem condições de elevar-se na sua humanidade. Mas daí eu me pergunto sobre o valor de acessarmos essas leituras uma vez que elas nos convidam, em larga medida, que tomemos partido escolhendo um desses lados. Tendo

ESPÍNDOLA, Arlei de. Leituras contemporâneas de Rousseau. p. 305-323.

necessariamente de escolher uma das alternativas, confesso que estaria fechado com a segunda vendo Rousseau enquanto partidário de uma forma especial de liberdade, a liberdade que coloca o homem noutra patamar de existência. Entretanto, o mais produtivo (que deixo aqui enquanto sugestão ao leitor) me parece ser retomar o contato com os livros do próprio filósofo e refazer o trabalho exegético buscando não resolver exatamente todo o problema, mas lidar com os conceitos, um a um, com o propósito de saber qual o significado verdadeiro de cada um deles antes de querer saber sobre o verdadeiro pensamento de Rousseau como um todo, no seu conjunto, pois essa tarefa é grande em demasia.

Devemos ter de sobreaviso, todavia, que há complexidade na filosofia de Rousseau e que o *Do contrato social*, especificamente, é só uma parte de um projeto teórico maior que fora abandonado, contendo, por isso, dificuldades e incompletudes. Não isolamos as controvérsias em torno da teoria política do filósofo, é bem verdade, ao afirmar que o livro ora em questão traz preceitos obscuros, enigmáticos, e que o próprio autor entende que deveria reformulá-lo caso estivesse em condições de fazê-lo. Mas essa declaração chegou a ser feita por Rousseau a um amigo tendo especial valor simbólico se não passar – o que não nos parece – só de um dito que é uma lenda outrora alimentada. Eis as palavras do genebrino: “*Quanto ao meu contrato social os que se vangloriam de o entender por inteiro são mais hábeis do que eu; trata-se de um livro a ser feito. Porém, eu não tenho mais nem força e nem tempo*” (DUSAULX apud JULLIARD, 1985, p. 18).

Ensaio, experimento, ora lidar aqui com uma ideia de Rousseau visando buscar, preliminarmente, seu verdadeiro sentido. Tomo a ideia de “pacto” e o conceito de “vontade geral”, entendendo-os enquanto coisas relacionadas. Sabemos que o pacto cria, para Rousseau, “o corpo político ou o soberano” (OC III, *Du contrat social*, p. 363) dando vida à vontade geral, não podendo jamais ser desconsiderado, pois “*violar o ato pelo qual existe seria anular-se*” (Idem, ibidem). E pressionar os contratantes passa, assim, a ser algo de direito do indivíduo engajado, caso qualquer um dos membros resolver opor-se a seus ditames; é certo que não haveria outra maneira de tal instituição subsistir cumprindo plenamente seu papel. Em suma:

Para que então o pacto social não seja um acordo vão, está compreendido nele, mesmo de forma tácita, esse engajamento que sozinho pode dar força aos outros, de forma que, quem recusar obedecer à vontade geral será obrigado a isso por todo o corpo: o que não significa outra coisa a não ser que será forçado a ser livre, uma vez que essa é condição que cada Cidadão dá à pátria e que o garante de toda a dependência pessoal (Idem, p. 364).

É fato que a liberdade suprema não reside para Rousseau no arbítrio ou no mero capricho accidental que nos remete àquela fruição própria do homem fora do Estado. Mas chega-se a ela por intermédio da lei que cada indivíduo prescreve a si mesmo na qualidade de membro da associação política. Rousseau considera, de sua parte, que toda a lei verdadeira



é liberdade, mas essa última, na leitura dos exegetas com os quais trabalhamos aqui neste texto, prender-se-ia à projeção, em nosso autor, da empresa política que foi gerada pelo pacto descartando o que de individual houve na conduta dos homens, na iniciativa humana, que a edificou. Entretanto, penso haver um equívoco da parte deles ao esquecerem-se de considerar que a instituição política citada não é alheia ao indivíduo uma vez que este se constitui, notadamente, na sua base, representando seu fundamento. Em síntese, a despeito da ideia cultivada por Constant, Vaughan, Talmon e Berlin, os contratantes não surgem como rivais da comunidade política, e muito menos ficam postados à sua margem, pois são eles mesmos efetivamente, em tese, que lhe constituem. E se as suas bases, seus alicerces, estão ancorados no compromisso entre os cidadãos, este dito compromisso, ao mesmo tempo, é um compromisso do cidadão consigo mesmo que é, antes de tudo, homem e, portanto, um indivíduo.



REFERÊNCIAS

BERLIN, I. Rousseau. In: BERLIN, I. **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade**. Trad. de Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005.

BOBBIO, N. et alii. **Dicionário de política**. 12 ed. Trad. de Carmen C. Varriale et alii. Brasília: Editora UNB, Vol. 2, 1999.

CONSTANT, B. De la liberté des anciens comparé a celle des modernes. In: CONSTANT, B. **Cours de politique constitutionnelle**. Paris: Librairie Guillaumin, 1872.

JULLIARD, J. **La faute à Rousseau**. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

LEIGH, R.-A. Liberté et autorité dans le Contrat social. In: **Jean-Jacques Rousseau et son Oeuvre; Problèmes et Recherches**. Paris: Librairie Klincksiek, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. **Du contrat social ou principes du droit politique**. Oeuvres Complètes, v. 3, Paris: Éditions Gallimard, 1964, (Bibliothèque de la Pléiade).

TALMON, J.L. **The Origins of Totalitarian Democracy**. New York, Frederick A. Praeger, 1960.

VAUGHAN, C.E. Introduction; Rousseau as Political Philosopher. In: ROUSSEAU, J.-J. **The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau**. Ed. C.E. Vaughan. Oxford, Basil Blackwell, v.1, 1962.

VAUGHAN, C.E. Rousseau e o contrato social. In: BENJAMIN, César (org.). **Estudos sobre Rousseau**. RJ: Contraponto, 2015.



© Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.



ESPÍNDOLA, Arlei de. Leituras contemporâneas de Rousseau: Constant, Vaughan, Talmon ou Berlin: de que lado estará o verdadeiro pensamento do genebrino? **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 305-323.

Recebido: julho de 2017.

Aprovado: agosto de 2017.