

Liberdade e Licenciosidade no pensamento de Rousseau

Ricardo Monteagudo*

Resumo: O objetivo deste artigo é expor um dos paradoxos humanos apontados por Rousseau: o homem é livre para fazer leis que organizam a sociedade e ao mesmo não respeita as leis que faz. A apresentação deste problema no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato social* nos permite mostrar a harmonia entre as duas obras e, ademais, discutir uma curiosa dificuldade na tradução de uma regência verbal.

Palavras-chave: Rousseau – contrato social – desigualdade – revolução – tradução

“Vis escravos sorriem com ar de mofa
ao ouvirem a palavra liberdade.”

Rousseau, *Contrato Social*, III, 12

“O homem está condenado à liberdade.”

Sartre, *O existencialismo é um humanismo*

I

Para compreendermos a distinção que Rousseau faz entre liberdade e licenciosidade, precisamos caracterizar a liberdade natural e seu desdobramento em liberdade moral e política, de um lado, e licenciosidade, de outro. A noção de lei e a integração entre a história hipotética do *Discurso sobre a desigualdade* e os princípios do direito político no *Contrato social*

* Doutorando no Departamento de Filosofia da USP e professor assistente no Departamento de Filosofia da UNESP.

são indispensáveis para verificarmos como a noção de liberdade está implicada no direito natural¹. Convém todavia inicialmente contextualizar o problema.

O iluminismo francês foi um movimento de idéias que propunha a reforma da Monarquia Francesa no século XVIII. A teoria da origem divina do poder real não era mais considerada justa e procuravam-se novas teorias para a sustentação ideológica do Estado. Após a Revolução Gloriosa na Inglaterra, no século anterior, o modelo da Monarquia parlamentar inglesa fomentava novas reflexões. Afinal, o descendente do protetor de Hobbes fora derrubado e em seu lugar ascendera o protetor de Locke. O *Ancien Régime* estava com os dias contados: proliferavam autores que contestavam Bossuet e a tradição a que ele se filiava. Desde a Reforma, outras interpretações tentavam reduzir o poder da Igreja no interior do Estado. Nos países reformados, surgiu e se desenvolveu a teoria do direito natural moderno, ou jusnaturalismo, que mudava a origem do Estado, retirando-a da Providência Divina e passando-a para a natureza. Nesse caso, cada concepção de natureza implicava numa justificação diferente do Estado. Tanto Hobbes quanto Locke na Inglaterra, Althusius, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui podem ser citados como alguns de seus representantes. Na França, todos os que consideravam inevitável a reforma da monarquia apresentavam-se como herdeiros do jusnaturalismo: Montesquieu e Voltaire, entre outros, na primeira metade do século XVIII, e em seguida o círculo de escritores em torno da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert. Por este motivo, sofreram perseguições diversas da Monarquia francesa.

Rousseau, todavia, entre a doutrina oficial — origem divina do poder real — e a nova doutrina — jusnaturalismo —, não concordava com nenhuma das duas. Ademais, assinava suas obras como “cidadão de Genebra”, orgulhoso da pequena república calvinista e do papel que cidadãos comuns ali desempenhavam, ao contrário das grandes Monarquias européias. Para contestar o jusnaturalismo, era preciso tomar o mesmo procedimento, retornar ao estado de natureza e redefini-lo adequadamente, bem como melhor justificar a passagem do estado de natureza ao estado civil. Este é o centro da questão que uma expressão de Montaigne exprime maravilhosamente: “*où commence la peau, où finit la chemise?*”, “onde começa a pele, onde acaba a camisa?” (*apud* PRADO Jr 2, p. 50).

II

A primeira vez que o desafiador título de “Cidadão de Genebra” apareceu foi no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta obra, tratava-se de mostrar que o jusnaturalismo moderno não refletiu adequadamente sobre o direito natural porque mesclou características naturais e não-naturais ao definir o estado de natureza. “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de retornar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. [...] Todos, falando sem cessar de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade. Falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (ROUSSEAU 4, p. 132). Características do homem civil que só são historicamente adquiridas não estão presentes no estado de natureza (puro e simples), mas foram imiscuídas na definição: “Considerando [o homem natural], numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, mais ágil do que outros, mas, como um todo, organizado mais vantajosamente que os outros. Vejo-o se fartando sob um carvalho, saciando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição, e eis suas necessidades satisfeitas” (*id.*, p. 134-5). As poucas necessidades naturais do homem estão todas satisfeitas e especialmente sem o auxílio de outros homens.

Rousseau considera que o homem não era sociável no estado de natureza. Todos os animais possuem dois sentimentos naturais, o amor-de-si e a piedade, pelos quais a conservação de cada um e de toda a espécie é disposta pela natureza (cf. *id.*, p. 156). O homem natural, todavia, dispunha de mais duas características que o discriminavam dos outros animais: liberdade e perfectibilidade, ambas inativas no estado de natureza. Quando o homem se sociabilizou, estas características se tornaram ativas e por meio delas aprendeu a se comunicar e desenvolveu outras faculdades, entre elas a razão: “O homem tinha apenas no instinto tudo o que precisava para viver no estado de natureza, na razão cultivada só tem o que precisa para viver em sociedade” (*id.*, p. 152).

Nesse momento em que o homem se sociabiliza, a liberdade e a perfectibilidade despertam e a natureza do homem muda irreversivelmente. Com isso, o direito natural, que antes resultava apenas do amor-de-si e da piedade, não é mais obedecido da mesma forma. “É do concurso e da combinação que nosso espírito é capaz de fazer destes dois princípios, [amor-de-si e piedade natural], sem que seja necessário de aí incluir o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural, regras que a razão é em seguida forçada a restabelecer sobre *outros fundamentos*, quando por seus desenvolvimentos sucessivos chega a ponto de sufocar a natureza” (*id.*, p. 126). Com a sociabilização do homem, o direito natural precisa de *outros fundamentos* que não apenas a natureza, pois a natureza sozinha não é mais suficiente para reter o homem no estado social, já que o homem é livre. Na natureza, os animais agem por instinto; em sociedade, os homens agem por liberdade. Assim, os males da sociedade e da história cabem ao homem, e não à natureza (nem a Deus). Algumas leis não-naturais ou positivas, feitas pelo homem, estabilizam males que contrariam o direito natural. O estado de natureza não justifica a desigualdade moral e política que existe entre os homens, esta desigualdade nasceu com a história. Com isso, “a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, tira sua força e seu crescimento do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, torna-se enfim *estável e legítima* pelo estabelecimento da propriedade e das leis” (*id.*, p. 193), conclui o *Discurso sobre a desigualdade*. A lei civil, portanto, e não a lei natural, protege a desigualdade de forma estável e legítima. Há assim uma estabilidade que contraria o direito natural. Como é possível, nesse caso, que o direito positivo contrarie o direito natural?

Rousseau traça então a história hipotética da humanidade e mostra as diferentes “revoluções” da desigualdade até a situação atual: “Se seguirmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos que o estabelecimento da lei e da propriedade foi seu primeiro termo, a instituição da magistratura o segundo, e que o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo em poder arbitrário; de modo que o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época, o de poderoso e fraco pela segunda, e pela terceira o de senhor e escravo” (*id.*, p. 187). Ora, se o rei recebe seu poder de deus, como afirma Bossuet, se tem o poder de

fazer leis para os homens e por isso está acima da lei humana, como quer Hobbes, então, segundo Rousseau, os outros homens são meros escravos. Todavia, mesmo no momento em que o rei submeter-se à lei, ou ao poder legislativo, como profere Locke, a desigualdade entre poderosos e fracos e entre ricos e pobres permanece.

O homem viveu o período mais feliz da humanidade, sua “Era de Ouro”, logo após a sociabilização e antes da primeira revolução da desigualdade, aquela que instituiu a divisão do trabalho e a separação entre ricos e pobres. Por que aconteceu esta revolução? O que a tornou possível? “Os homens se acostumaram a se reunir diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore. [...] Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado [...] Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais esperto ou o mais eloqüente se tornou o mais considerado, e esse foi o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo. Dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, de outro a vergonha e a inveja. A fermentação destes novos germes produziu enfim compostos funestos à felicidade e à inocência” (*id.*, p. 169-70). Manifestou-se uma preferência natural por si mesmo, um “furor por distinguir-se”, e lamentavelmente isso é inevitável: “a desigualdade de crédito e de autoridade se torna inevitável entre os particulares assim que, reunidos numa mesma sociedade, eles são forçados a se comparar entre si” (*id.*, p. 188-9). Com isso os abusos e os vícios surgem em sociedade, para os quais soluções são criadas e por sua vez tais soluções também se tornam meios para novos abusos e novos vícios: “os vícios que tornam necessárias as instituições sociais são os mesmos que tornam nelas o abuso inevitável” (*id.*, p. 187). Portanto, numa palavra, o abuso é inevitável. Eis um paradoxo nas coisas humanas: se todos eram iguais no estado de natureza, porque no estado civil os homens querem ser diferentes? Quando agiam por instinto eram iguais, agora que são livres, querem ser diferentes. A lei natural (direito natural) obriga igualmente a todos, mas os regulamentos humanos não têm o mesmo efeito e eventualmente não são respeitados. Este abuso de liberdade contra os regulamentos humanos livremente estabelecidos será mais tarde chamado de licenciosidade.

III

Prosseguindo na revisão do direito natural, Rousseau procura novos fundamentos para o direito e os encontra no direito político, expondo-os numa obra posterior, mais madura: o *Contrato social, ou os princípios do direito político*². O exame do estatuto do direito político, todavia, só é explicitado no *Emílio*. Isto causou certa confusão entre os que usaram o contrato social como programa político, notadamente Robespierre durante a Revolução Francesa e também alguns comentadores modernos que não notaram que Rousseau escrevia contra o Absolutismo.

O estatuto do direito político foi exposto no resumo do *Contrato* que deve ser ensinado ao Emílio por seu preceptor: “Quem quiser julgar sadiamente os governos tais como existem é obrigado a reunir os dois conhecimentos, [os princípios do direito político e o direito positivo dos governos estabelecidos]: é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é. [...] Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso estabelecer uma escala para relacionar a ela as medidas que se tiram. Nossos princípios de direito político são esta escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país” (ROUSSEAU 6, p. 836-7). O que cumpre ressaltar é que o direito político é não mais do que um *instrumento teórico*, uma *referência* para observar e compreender. Não se trata de leis perfeitas e puras que devem ser impostas em nome do direito natural a todas as sociedades. Pelo contrário, o que a referência delimita é o grau de liberdade pública, o grau de legitimidade.

Outra observação preliminar é sobre um ensaio intitulado “Sociedade geral do gênero humano”, que era um capítulo presente na primeira versão do *Contrato social* conhecida como *Manuscrito de Genebra*, e que, contudo, não foi publicado pelo autor. Apesar de excluído da versão final, é preciso comentá-lo. O verbete “Direito Natural” da Enciclopédia escrito por Diderot definia o homem virtuoso como aquele que seguia as luzes de sua razão, conforme recomenda o direito natural. O homem é racional porque a natureza assim o fez com o objetivo de que a racionalidade fosse utilizada. Há assim limites morais e de sociabilidade inscritos na própria natureza humana por intermédio da razão. Nesse caso, o homem que não consulta sua racionalidade, o homem “independente” que não segue as leis

de sua razão, rebaixa-se ao nível do mais feroz, cruel e perigoso dos animais, deve por isso ser excluído da humanidade e tratado como tal (aliás, encontra-se o mesmo argumento na *Política* de Aristóteles (ARISTÓTELES 1, p. 11, 1253a), e em todos os jusnaturalistas, exceto Hobbes).

Rousseau, por outro lado, contesta esta perspectiva e mostra que é impossível um homem se tornar “independente”, pois a saída do estado de natureza é irreversível, o homem era independente quando não dispunha de moralidade e agora que a consciência, a racionalidade e a linguagem se desenvolveram, a independência não é mais possível. Assim, o homem só se torna feroz, cruel e perigoso em sociedade, isto é, ele aprende essa conduta com a sociedade e somente *na* sociedade da qual faz parte. Em outras palavras, quando se sociabilizam, os homens se tomam irreversivelmente dependentes entre si, criam leis que tornam possível a convivência necessária. O que será analisado no *Contrato social* é a fonte legítima da lei que torna os homens dependentes, a fonte legal da legalidade, a lei que rege a lei.

Pois bem, o *Contrato social* vai estabelecer os princípios do direito político no que ele tem de natural e no que ele tem de convencional. Rousseau afirma: “a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. No entanto, este direito não vem da natureza e é, portanto, fundado sobre convenções” (ROUSSEAU 5, p. 352). A um tempo sagrado e profano, nenhuma ordem social existe sem o direito. Este direito, por sua vez, tem um fundamento que garante a convenção. Quais são, então, as condições que tornam possível uma convenção?

Quando Rousseau introduz a noção de vontade geral, que trata justamente da metamorfose do direito natural em direito político, o recurso ao estado de natureza é indispensável. No momento em que as forças da natureza foram maiores que as forças individuais isoladas de cada homem no estado de natureza, o gênero humano pereceria se não mudasse o modo de vida. Já que se trata de força, trata-se de necessidade. Os homens isolados não podem criar novas forças, mas podem unir as próprias forças formando uma força comum que resista e supere a maior força da natureza. Esse era o único meio disponível para não perecer. A força e a liberdade de cada um eram os únicos instrumentos que possuíam. Sem a força, o homem não teria o que unir para formar uma força maior, e sem a liberdade, o homem

não desobedeceria a natureza para vencê-la. Para associar-se, o homem concede sua força e sua liberdade naturais e recebe de volta uma liberdade diferente (a “liberdade convencional”) e ainda a proteção e defesa de todos os associados. Daí a formulação do que Rousseau chama de “problema fundamental” e que será resolvido pelo contrato social: “cada um unindo-se a todos só obedece no entanto a si mesmo permanecendo tão livre quanto antes” (*id.*, p. 360)³.

A formulação do “problema fundamental” exprime a passagem irreversível do estado de natureza ao estado civil, quando liberdade natural se converte na “liberdade convencional”. Assim se entende as cláusulas do contrato: “alienação total de cada associado com todos seus direitos a toda a comunidade”. O homem natural perde o direito natural e o homem civil ganha o direito político, ou o contrato social.

A associação da força natural de cada um criou a força comum que superou a força da natureza. A liberdade natural de cada um, antes limitada pela força natural, agora converte-se em liberdade moral e passa a ser limitada pela força comum. O que é liberdade moral? É o contrato social. Em outras palavras, com a associação, troca-se o isolamento e a independência naturais pela sociabilidade e dependência civis, onde se desenvolve a consciência, a linguagem, a razão e outras faculdades. O contrato social apenas exprime então a aquisição de moralidade e a instituição da soberania com o abandono do estado de natureza. A liberdade e a força natural de cada um não desaparece, apenas se metamorfoseia (de maneira irreversível) e se desdobra em dois: liberdade e força particulares, liberdade e força morais (ou civis).

Compreende-se então que “a alienação total de cada associado” não exprime mais do que a irreversibilidade da passagem do estado de natureza para o estado civil (ou moral). Aliena-se a liberdade natural em troca da liberdade moral, aliena-se o direito natural em favor do direito político (isto é, o direito propiciado pela associação). Daí a “essência” do pacto social: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos enquanto corpo cada membro como parte indivisível do todo”. Assim, vontade geral se define por oposição à vontade particular a partir da metamorfose da liberdade natural. Convém observar que não é possível falar em vontade natural, pois

vontade pressupõe consciência, pressupõe o prévio desenvolvimento da sociabilidade.

Surge, com o pacto social, uma “dupla relação” dos particulares com o público e do público com os particulares: de um lado, os particulares constituindo o público e formando a vontade geral; de outro, o público conformando os particulares e submetendo a vontade particular. A vontade particular que contraria a vontade geral, contraria a liberdade pública e precisa por isso ser punida, o que equivale a “forçá-la a ser livre”, isto é, forçá-la a aceitar a moralidade de suas ações. Não há ação que não esteja submetida a alguma forma de lei moral, a alguma forma de vontade geral. Assim, a vontade geral não apaga a vontade particular, apenas a orienta.

Vimos então que o pacto social exprime a sociabilização do homem, que essa sociabilização implica no surgimento de leis não-naturais ou convencionais, e que a convenção é condicionada pela liberdade (isto é, pela conversão da liberdade natural em liberdade particular e liberdade pública). O inevitável abuso ocorre quando a liberdade particular contraria a liberdade pública. Esse abuso é também chamado de licenciosidade, por oposição à lei.

Há todavia leis muito diferentes: leis naturais, leis de deus (graças às quais o homem é livre) e também leis feitas pelos homens. É de se imaginar a confusão causada pelo uso da mesma palavra para assuntos tão distintos. No *Emílio*, durante o resumo do *Contrato* comentado acima, Rousseau afirma que “este assunto é totalmente novo: a definição de lei ainda está por fazer” (ROUSSEAU 6, p. 834)⁴. Preparando a dificuldade do assunto no *Contrato*, Rousseau pergunta: “Mas, enfim, o que é uma lei? [...] Quando se disser o que é uma lei de natureza, não se saberá melhor o que é uma lei de Estado” (ROUSSEAU 5, p. 378).

Ora, uma lei vale pelo que impõe, pelo grau de força que revela uma medida segura para a obediência e pela origem desta força: “Toda justiça vem de Deus, só Ele é sua fonte, mas se soubéssemos recebê-la de tão alto não teríamos necessidade nem de governo nem de leis. Sem dúvida há uma justiça universal emanada unicamente da razão, mas essa justiça para ser admitida entre nós deve ser recíproca” (*id.*, *ibid.*). A razão pode reconhecer a justiça universal, mas a reciprocidade desta justiça não é respeitada, caso contrário não haveria desigualdade entre os homens. “Considerando hu-

manamente as coisas, na falta de *sanção natural* as leis da justiça são vãs entre os homens, elas só fazem o bem do mau e o mal do justo, quando este as observa com todo mundo sem que ninguém as observe com ele” (*id.*, *ibid.*). O homem não observa a reciprocidade das leis para se beneficiar, e com isso aquele que a observa sai prejudicado. A sanção da lei natural é imediata, (a sanção da lei divina é mediada pela vida eterna) e a sanção da lei humana é mediada pela lei humana. Por isso é impossível, portanto contraditório, não respeitar a lei natural, mas é um paradoxo que possa ser vantajoso não respeitar a lei humana, a lei que os homens fazem para si mesmos. Eis a licenciosidade: usar a liberdade particular contra a liberdade pública, contra a convenção que originalmente salvara o homem e que agora, por desvios de interesse, autoriza a desigualdade política.

Rousseau então infere uma nova definição: “As leis são propriamente as *condições* da associação civil” (*id.*, p. 380). Como vimos, não há associação civil sem leis. E quem é o autor das leis senão aquele que se constitui por elas, isto é, o povo: “O povo submetido às leis deve ser seu autor; só àqueles que se associam cabe regular as condições da sociedade” (*id.*, *ibid.*). Entretanto, se são essas as *condições* de toda associação, como explicar que existam *infrações*, que existam *tiranos* que se colocam acima da lei? “Por si mesmo, o povo quer sempre o bem, mas por si mesmo ele não o vê sempre. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a guia não é sempre esclarecido” (*id.*, *ibid.*). Pois é, a vontade geral não se engana, mas o julgamento sim. Pouco adiante: “Os particulares vêem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê”. A disparidade entre o particular e o público é o que permite a divergência no julgamento. Daí a necessidade do legislador: “É preciso obrigar uns [os particulares] a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro [o público] a conhecer o que ele quer” (*id.*). Em poucas palavras, podemos afirmar que, assim como as leis são a expressão da vontade geral e condições para o soberano, o legislador é aquele que conhece quais são estas condições.

Rousseau, todavia, aponta uma ressalva que impede o legislador de se tornar um governante, pois estaria acima das leis e se tornaria tirano (hobbesiano): “Aquele que redige as leis não tem ou não deve ter nenhum direito legislativo, e o povo mesmo não pode, quando o quiser, se despojar deste direito incomunicável, pois segundo o pacto fundamental só a vontade-

de geral obriga os particulares. [...] Assim, encontra-se na obra da legislação duas coisas que parecem incompatíveis: um empreendimento acima da força humana e, para executá-lo, uma autoridade que não é nada” (*id.*, p. 383). Nesse caso, o que é o legislador senão o “espírito” do povo em sua totalidade, com a finalidade de resgatar a liberdade pública? É preciso reconhecer entretanto que, sempre que o legislador tem uma tarefa histórica, quando desce do nível conceitual para o campo do conflito de interesses, alguma forma de *luta* pela liberdade pública é necessária. Para retomar a imagem das três revoluções da desigualdade no *Discurso sobre a desigualdade*, esta luta seria uma contra-revolução da desigualdade no campo do *juízo* e da *ação*. Diríamos, hoje, que a luta se dá no campo ideológico, que Rousseau, em seu tempo, chamava de opinião pública. Aquilo que dá sustentação política ao Estado.

Como vimos, as leis que os homens fazem para si mesmos são relações internas que regem a vida de um corpo político, das quais Rousseau lista quatro tipos: 1) as relações do todo com o todo, ou do Soberano com o Estado, são as leis políticas; 2) a relação dos membros entre si ou com o corpo inteiro são as leis civis; 3) a relação entre o homem e a lei, onde se estabelecem as sanções, são as leis criminais; 4) finalmente, a mais importante das relações, presente no coração dos cidadãos, são os usos, os costumes e a opinião, que é justamente a parte de que se ocupa “em segredo” o legislador quando parece “se limitar a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascer, formam enfim a chave inquebrável” (*id.*, p. 394). A chave dos três primeiros tipos de relações internas a um corpo político (ou tipos de leis) se dá, portanto, no campo da opinião, que é o quarto tipo de relação⁵. Eis a origem da força das leis humanas, que antecede a forma de governo, que antecede até mesmo o poder legislativo.

A força das leis não depende de governo (como em Hobbes e Locke), mas de opinião, de acordo, de aceitação. Por isso, na história hipotética do *Discurso sobre a desigualdade*, a magistratura (ou governo) pode aparecer somente na segunda revolução da desigualdade. Pode-se concluir, a partir daí, que a opinião pública é não apenas a chave das leis, mas, especialmente, a chave da história. O dever ser da história seria a liberdade pública, a reciprocidade da lei, mas, posto que o abuso não pode ser contido, a licen-

ciosidade vem a ser e a história se caracteriza pela decadência. Daí as três revoluções da desigualdade.

Dessa forma, a licenciosidade e a liberdade exprimem sempre um paradoxo, pois a liberdade é sagrada, faz parte da natureza humana e por isso nunca pode ser eliminada ou anulada, mas o abuso é inevitável. A liberdade natural possibilita ao mesmo tempo a criação da lei (moral e política) e o desrespeito pela lei instituída. Daí discriminarmos, de um lado, liberdade moral e política e, de outro, licenciosidade; de um lado, consciência e, de outro, abuso.

Abstract: The purpose of this paper is to consider one of the human paradoxes indicated by Rousseau: the man is free to make laws that organize the society and at the same time doesn't respect laws he does. This problem on *Discourse of inequality* and on *Social contract* allows us to examine the harmony between this two works and, further, to discuss a curious difficulty in the translation of a verbal regency.

Key-words: Rousseau – social contract – inequality – revolution – translation

NOTAS

¹ A idéia original deste trabalho era expor os problemas que envolvem a tradução de uma regência verbal no enunciado do contrato social em Rousseau. Pretendo aqui retomar brevemente esta questão e algumas de suas conseqüências. Dada a especificidade do caso, esta discussão se encontra numa longa nota adiante.

² Há uma evolução do conceito de legitimidade no pensamento de Rousseau entre o *Segundo discurso* (1754) e o *Contrato social* (1762). Na primeira obra, a legitimidade se opõe à validade e exprime apenas a estabilidade da lei; na segunda, exprime ao mesmo tempo a reciprocidade da lei no nível conceitual e a estabilidade da lei no nível histórico, motivo pelo qual se falará em grau de legitimidade. O assunto é extenso e contém algumas indicações neste ensaio.

³ Podemos aqui verificar a sutileza na tradução da regência verbal referida em nota anterior. A formulação completa do “problema fundamental” é a seguinte, em francês: “Trouver une forme d’association qui défend et protège *DE* toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant” (ROUSSEAU 4, p. 360). Numa tradução literal correta: “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 se unindo a todos só obedeça no entanto a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. A regência verbal do verbo em francês “défendre et protéger de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé” parece indicar que a pessoa e os bens de cada associado será defendido *DA* força comum, ou seja, *CONTRA* a força comum, o que é estranho, pois, se a associação cria a força comum, como a associação pode ao mesmo tempo ser a favor e contra si mesma? Antes da associação, como vimos, o homem vivia solitário e apenas precisou se unir em sociedade quando as forças da natureza ultrapassaram a força de um homem isolado. A interpretação da leitura exige, portanto, que se traduza como “defender e proteger *COM* a força comum”. Duas traduções italianas, duas inglesas e uma alemã que consultei apresentavam *COM* a força comum: “*difenda e protegga con tutta la forza*”; “*defend and protect with the whole force*”; “*die mit der gemeinsam Kraft*”. Por outro lado, a única edição espanhola que encontrei tinha, ao contrário, “*defender y proteger de la fuerza comum*”, e das onze traduções diferentes para o português, nove optaram por “defender *DA* força comum”. Sem dúvida, trata-se de um galicismo — a utilização de uma regência francesa no idioma português. Todavia, a consulta em diversos dicionários mostra que esta regência utilizada por Rousseau com este significado é de fato incomum no idioma francês, embora ocorra. Um dos dicionários (LITTRÉ 1) cita uma ocorrência idêntica na *Nova Heloisa* corretamente traduzida na edição da EdUnicamp: “Un coeur sensible se défend de toute sa force contre cette mort anticipée” (ROUSSEAU 7, p. 399). “Um coração sensível defende-se *COM* toda a sua força contra essa morte antecipada” (ROUSSEAU 8, p. 350). Outra interpretação possível porém equivocada era a de que a associação defenderia a pessoa da força comum por que já haveria uma referência aos futuros abusos da força comum contra a associação, isto é, nos abusos do governo contra o povo, como se a força comum do soberano implicasse sempre na existência de um go-

verno. Nesse caso, o campo semântico da expressão “*defendre et protéger de quelque chose*” abrigaria tanto o proteger de algo quanto o proteger com algo, como se Rousseau, no momento de expor o problema já indicasse (dialeticamente) que a solução seria um novo problema maior que o primeiro, isto é, que a instituição do governo implicaria na oposição permanente entre o povo e o governo, na oposição permanente entre o direito (que exige a igualdade) e a história (que institui a desigualdade). Rousseau pretenderia abrigar desde o princípio a possibilidade do abuso. Ora, pelo contrário, o abuso contra a associação pressupõe a existência prévia da associação, e o “problema fundamental”, cuja solução é o contrato, exprime apenas o meio pelo qual uma associação vem a ser. A instituição do soberano antecede e independe da instituição do governo. Isto é claramente indicado em pelo menos dois momentos da análise de Rousseau: 1- ao combater os preconceitos dos jusnaturalistas: “Antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo, pois este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade” (ROUSSEAU 5, p. 359); 2- pelo título do capítulo 16 do livro III do *Contrato*: “De como a instituição de um governo não é de modo algum um contrato”.

⁴“Posto que nada além da vontade geral obriga os súditos, procuraremos como se manifesta essa vontade, por quais sinais podemos estar seguros em reconhecê-la, o que é uma lei e quais são os verdadeiros caracteres da lei. Este assunto é totalmente novo: *a definição de lei ainda está por fazer*” (ROUSSEAU 6, p. 842; grifo meu).

⁵Daí a importância da retórica no pensamento de Rousseau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARISTOTE. *Politique*. Trad. J. Aubonnet. Paris, Gallimard, 1993.
2. LITTRÉ, É. *Dictionnaire de la Langue Française*. Paris, Gallimard-Hachette, 1964.
3. PRADO Jr, B. “A filosofia das Luzes e as metamorfoses do espírito libertino”. In: NOVAES, A. (org.). *Libertinos & Libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
4. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 3. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
5. _____. *Du contrat social*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 3. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
6. _____. *Émile*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, T. 4. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
7. _____. *La nouvelle Héloïse*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, t.2. Collection Pléiade. Paris, Gallimard, 1964.
8. _____. *A nova Heloísa*. Trad. Fúlvia Moretto. Campinas/São Paulo, Unicamp/Hucitec, 1994.
9. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Machado. In: ROUSSEAU. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Abril, 1978.
10. _____. *Contrato social*. Trad. Lourdes Machado. In: ROUSSEAU. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Abril, 1978.

