

Atrás do véu da ignorância: Rousseau e as narrativas da origem da sociedade

Karlfriedrich Herb¹
Universidade de Regensburg (UR)
karlfriedrich.herb@ur.de

L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave d'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.
(Rousseau, *Du Contrat social*)

Resumo: Rousseau dá ao *Contrato social* um começo brilhante. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros.” Mas a magia revolucionária do começo evapora rapidamente. Rousseau quer legitimar as correntes. Para fazer isso Rousseau coloca sua teoria da socialização, desenvolvido no *Segundo Discurso* atrás de um véu de ignorância. Os princípios do direito político têm origens próprias. O artigo analisa as peculiaridades e os paradoxos desta nova abordagem metodológica.

Palavras-chave: Direito. Estado de natureza. Contrato social. Liberdade. Coerção.

Behind the veil of ignorance. Rousseau and the narratives of the origin of society

Abstract: Rousseau gives the *Social Contract* a brilliant start. “Man is born free, and everywhere he is in irons.” But the revolutionary magic of the beginning quickly evaporates. Rousseau wants to legitimize the currents. To do this, Rousseau places his theory of socialization, developed in the *Second Discourse*, behind a veil of ignorance. The principles of political law have their own origins. The article analyzes the peculiarities and paradoxes of this new methodological approach.

Keywords: Law. State of nature. Articles of incorporation. Freedom. Coercion.

Introdução

“A classic”, disse uma vez Mark Twain, “is something that everybody wants to have read and nobody wants to read.” (Twain, 2013). Supostamente esta frase deveria provocar um efeito

¹ Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, UNI-BONN, Alemanha. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Teoria Política. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8795669494069817> Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4901-0667>

reconfortante, representar um consolo tanto para o leitor, quanto para o autor, em sua mútua incapacidade e falta de entendimento. É questionável, entretanto, se esse quantum de consolo também serve para as considerações que teceremos. Pois, afinal, todo mundo já leu o *locus classicus* aqui em questão, e provavelmente ninguém deseja lê-lo mais uma vez. A referência é à famosa passagem inicial do *Contrato Social*, intitulada laconicamente “*Je l’ignore*” (Rousseau, 1964, p. 351) – “Eu o ignoro”. Aquilo que Rousseau de certa forma menospreza sobre filosofia política logo no início de sua obra principal, ou pelo menos finge ignorar, ou simplesmente quer ignorar, é central para as seguintes reflexões: a questão da origem da sociedade. Para Rousseau, a questão está muito longe de ser nova. Ela já domina o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), discurso crítico com o qual ele se apresenta nos anos cinquenta como um ambíguo protagonista do iluminismo. Sete anos depois, no *Contrato Social*, Rousseau aborda novamente a arqueologia da sociedade, desta vez, porém, sob novos signos e com outras intenções sistemáticas. Evidentemente ele não deseja mais *escavar até as raízes* (“*creuser jusqu’à la racine*”, Rousseau, 1964, p. 160), com o intuito de expor os fundamentos da sociedade e decifrar a verdadeira natureza do homem para além dela. Não é a história da sociedade que está em jogo no *Contrato Social*, mas sim seu possível futuro. Concedamos a Rousseau para esse empreendimento um despreocupado início de seus escritos anteriores. Neste sentido, essas reflexões pleiteiam uma leitura independente do *Contrato Social* que sensibilize para a multiplicidade de perspectivas teóricas na obra de Rousseau. A concorrência produtiva dessas perspectivas descortina-se especialmente na questão das narrativas sobre a origem da sociedade, se entendermos ambos – o relato sobre a origem e o discurso sobre a sociedade – em um sentido bem amplo. Com base nas frases iniciais do *Contrato Social*, gostaria de demonstrar que Rousseau considera sua versão do início da história, exposta no *Discurso sobre a Desigualdade*, obsoleta para a problemática do *Contrato Social*. A genealogia do estado civil pode permanecer, assim, atrás de um véu de ignorância, ou se preferirmos, atrás de um véu de ignorância declarada. Em outras palavras: a reconstrução genética do verdadeiro estado de natureza com o qual o *Discurso sobre a Desigualdade* deseja reformar o contratualismo torna-se dispensável para o *Contrato Social*.² Os *princípios do direito político* baseiam-se em suas próprias premissas, não necessitam de prolegômenos histórico-filosóficos. No *Contrato Social*, por sua vez, Rousseau conta apenas uma curta história da sociedade. Onde se refere à ideia da origem, ele considera principalmente aquela origem que os próprios homens criam enquanto contraentes. Esta origem toma forma no *Contrato social*, construída através da ideia da ação autônoma. Há que se confessar, todavia, que em algumas poucas passagens Rousseau dirige o olhar para trás desta origem artificial. O que se torna

² A interpretação amplamente difundida de Robert Derathé, que determina a edição da obra de Rousseau da Pléiade, parte, todavia, de uma unidade inquestionável do *Segundo Discurso* e do *Contrato social*.

visível é uma imagem do estado de natureza que só remete vagamente à história da origem do *Segundo Discurso*, virando, portanto, sua lógica pelo avesso. A mudança de perspectiva da filosofia histórica para a filosofia política do *Contrato social* caracteriza um outro modelo conceitual que se situa em um discurso jurídico. Isso cria dentro da tradição do contratualismo novas e inesperadas alianças.

Os grilhões da liberdade

“L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers.” Esse famoso prelúdio encontra-se em um lugar de destaque: no início do primeiro capítulo do *Contrato social*. Ele determina, como mostra o título do capítulo, o tema do primeiro livro. Valeria a pena fazer aqui uma comparação com a primeira versão do *Contrato social*, o *Manuscrito de Genebra*. (Rousseau, 2012). Lá a famosa passagem não encontra nenhum destaque. Ela só aparece no terceiro capítulo sobre o *pacte fondamental* (Rousseau, 1964, p. 289-294). Esta mudança de local não é de forma alguma irrelevante e aponta para uma alteração na perspectiva sistemática da versão definitiva em relação ao manuscrito. A exposição e a solução do problema revelam-se de maneira diferente. Antes que Rousseau questione a relação entre liberdade e os grilhões, ele se dedica, no *Manuscrito de Genebra*, à questão da necessidade específica da instituição política, questão que ele trata apenas marginalmente na versão final.

As diferenças na ênfase entre ambas as versões não se limitam, porém, à cronologia da argumentação. Alterações discretas, mas relevantes, podem ser encontradas também na redação. No enunciado “L’homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers”, Rousseau exclui a palavra “cependant” (Rousseau, 1964, p. 289) na versão final. (Rousseau, 1964, p. 351). Provavelmente com o intuito de excluir também sintaticamente a suspeita de uma contradição entre liberdade e grilhões. Além disso, ele substitui o pronome neutro *on* (*on n’en sait rien*, (Rousseau, 1964, p. 289) pela primeira pessoa, incluindo-se ele próprio como autor no discurso. Se no *Manuscrito de Genebra* ainda não se sabe como a transformação ocorreu e como pode ser compreendida, Rousseau agora relaciona esse desconhecimento a ele mesmo: “Je l’ignore”. A resolução da questão inicial dá-se também às custas do próprio Rousseau. Se inicialmente o enunciado “Il n’est pas impossible de le dire” (Rousseau, 1964, p. 289), soa vago, mais tarde Rousseau exala autoconfiança: “Je crois pouvoir résoudre cette question” (Rousseau, 1964, p. 351). Após ter simulado inicialmente um desconhecimento à maneira de Sócrates, ele acredita poder solucionar a questão fundamental do *Contrato social*. Como interpretar a ignorância socrática de Rousseau? E qual é a questão central do *Contrato social*? Lancemos outro olhar ao texto.

À primeira vista, Rousseau parece querer revelar uma contradição com a primeira frase, até mesmo um escândalo: aqui a liberdade do homem, ali sua existência em grilhões. Muitos leitores de Rousseau seguem até hoje essa linha de interpretação, encontrando-se em boa e má companhia. Já os revolucionários franceses ouvem no início do *Contrato social* o brado para romper todos grilhões sociais que ameaçam sua liberdade natural. E ao ler-se o restante do primeiro capítulo de forma rigorosa, uma leitura revolucionária não parece tão inapropriada. Mas quem desejará – *tout compte fait* – atribuir a Rousseau tal rigor de princípios se ele mesmo lamenta por toda sua vida o equívoco de um ímpeto revolucionário?

E, na verdade, o dito de Rousseau sobre liberdade e grilhões tem um efeito revolucionário e anarquista apenas à primeira vista. Não é a segunda frase, mas as seguintes que esclarecem o leitor. “Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime?” (Rousseau, 1964, p. 351). A transformação da liberdade natural em grilhões sociais não pode ser compreendida como uma contradição e muito menos como um escândalo da razão política. O oposto é o caso. Rousseau busca os motivos peculiares que justificam essa mudança, procura, portanto, uma possibilidade de conciliar liberdade e grilhões, autonomia e força. O fato de que ele nada saiba, ou nada queira saber, sobre a transição da liberdade à coerção – seria pura ironia? Certamente. Afinal no *Discurso sobre a desigualdade*, ele se dedica com afincos a esse *changement*. Sua reconstrução do “développemens successifs” (Rousseau, 1964, p. 126; 127; 134; 162) do gênero humano e da “origine de la Société et des Loix” (Rousseau, 1964, p. 178) se baseia em uma nova e radical teoria do estado de natureza. Essa teoria não é novamente abordada no *Contrato social*, e o próprio Rousseau parece aconselhar entrelinhas uma abstinência em relação ao *Segundo Discurso*. Não porque o autêntico estado de natureza e a descoberta do homem-animal não tenham peso para sua filosofia política. Também não se trata de uma desconexão completa entre *Contrato social* e o *Segundo Discurso*, pois afinal ambos compartilham do mesmo assunto: a emergência da sociedade civil. O gesto irônico de Rousseau pode, contudo, ser interpretado como um convite a não ler o *Contrato social* à luz do *Segundo Discurso*. Rousseau quer abordar a relação entre liberdade e grilhões sob a perspectiva da legalidade e não da facticidade. A mudança de perspectiva de fato à de direito, que Rousseau anuncia aqui inequivocadamente, não poderia ser mais radical. Pelo menos na intenção, o *Contrato social* percorre seus próprios caminhos.³

Até que ponto Rousseau permanece fiel a sua perspectiva teórica é, contudo, uma outra questão. Aqui é exigido por parte dos leitores e intérpretes um alto grau de tolerância com a ambiguidade. Na verdade, encontra-se em sua obra um paralelo difuso de conceitos ideais e reais e

³ Em meu livro *Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen* tento realizar uma outra possibilidade de interpretação do *Contrato social*. (Herb, 1989).

uma disputa interna de perspectivas teóricas. Isso também é válido tanto para o *Segundo Discurso*, como para o *Contrato social*: em ambos, Rousseau foi infiel à sua intenção original. Segundo as intenções de Rousseau, o *Contrato social* precisa ser compreendido enquanto teoria de *Princípios do direito*: “Que le lecteur songe seulement qu'il s'agit moins ici d'histoire et de faits, que de droit et de justice” (Rousseau, 1964, p. 603), “[...] je me bornerai, comme j'ai toujours fait, à examiner les établissemens humains par leurs principes” (Rousseau, 1964, p. 609).

Para o leitor do *Segundo Discurso*, a confrontação entre os fatos e o direito não é desconhecida. Na verdade, Rousseau já empreendera, em 1755, a mudança de perspectiva entre a reconstrução genética e o questionamento político-filosófico da origem da espécie humana; naturalmente sem prestar contas a si ou a seus leitores dessa metabase. No *Contrato social*, ele se distancia com uma boa dose de autoironia das questões do *Segundo Discurso*. Esse distanciamento tem um peso sistemático. Seu mérito como filósofo político, sua afirmação implícita de haver criado a *ciência política* moderna (Rousseau, 1969, p. 836) se deve à sua intenção de abordar a gênese da sociedade como questão genuinamente legal. Isso se torna evidente no confronto com Montesquieu e Grotius. Na visão de Rousseau, Montesquieu chegou, sim, muito próximo de fundar a ciência política, mas em vez de examinar os *princípios* do direito político, examinou o direito político de estados existentes: “et rien au monde n'est plus different que ces deux études” ((Rousseau, 1969, p. 836). A crítica a Grotius move-se também em terreno metodológico. Enquanto a diferença de princípio entre *fato* e *direito* permaneceu oculta a Grotius, Rousseau deseja tratar a criação do Estado no *Contrato social* exclusivamente como uma questão de filosofia política, mais precisamente, como problema de legitimidade: “[...] je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits” (Rousseau, 1964, p. 297).

Natureza e Direito

Considerando a questão político-filosófica do *Contrato social*, torna-se rapidamente claro que a busca de Rousseau pela origem da sociedade não se orienta mais em seu ideal crítico-cultural do autêntico estado de natureza. Não importa se consideramos a revisão rousseaneana do conceito de estado de natureza uma descoberta filosófica, uma mudança de paradigma antropológico, um grandioso equívoco ou um mal-entendido produtivo: ela praticamente não é relevante para os fundamentos do *Contrato social*. Mal é mencionado ali o programa crítico do *Discurso*. Rousseau aborda surpreendentemente pouco o estado de natureza, principalmente se o compararmos com os imensos esforços teóricos de Hobbes, Pufendorf ou Locke.

No núcleo da obra, no início do sexto capítulo do primeiro livro, Rousseau trata o modelo tradicional com uma hipótese fugaz. Ele retoma a ideia de Platão segundo a qual os seres humanos

só podem superar os obstáculos da natureza externa através da divisão dos esforços em trabalho comunitário (Rousseau, 1964, p. 360). Não é a conflituosa existência individual na etapa pré-estado que exige o pacto; são as necessidades vitais da espécie que impelem os indivíduos isolados para, em comum, enfrentar a vida. Após esse início pouco convencional, quase platônico, Rousseau se mostra cada vez mais disposto a seguir o sentido tradicional do estado de natureza. Este aparece como um estado legal de emergência que se caracteriza pela geral insegurança jurídica e que contraria os interesses vitais elementares do indivíduo.

Quem quiser saber com exatidão como Rousseau avalia o estado de natureza sob o ponto de vista jurídico, encontrará o que busca na versão original do *Contrato social*. Aí a questão da “nécessité des institutions politiques” (Rousseau, 1964, p. 281) ainda é tratada em pormenores, embora dentro da mencionada diversidade de perspectivas do estado de natureza. Considerando-se a história da obra, o *Manuscrito de Genebra* marca a passagem e a confusão quanto às questões de facticidade e legitimidade. O legado do *Segundo Discurso* ainda é perceptível em uma parte da argumentação, especialmente ali onde Rousseau se refere às condições cognitivas e morais do *homme naturel*, repetindo sua tese da historicidade do direito natural. A divisão característica da história da humanidade em duas fases, uma pré-social e outra pré-Estado, é igualmente reconhecível. O autêntico estado de natureza, o *status naturae purae*, por outro lado, quase não é abordado. Ele perdeu o significado como meio de contraste positivo contra a decadência da sociedade civil. O ímpeto crítico-cultural soa consequentemente fraco. No centro do *Manuscrito de Genebra* encontra-se a fase tardia do estado de natureza, fase já determinada pela ruína da origem natural. O estado de natureza já se encontra sob o signo da carência e do infortúnio (Rousseau, 1964, p. 282). À maneira de Hobbes, Rousseau determina que a existência social do homem não representa um estado de harmonia pré-estabelecido e sim um estado de dependência mútua e de conflito. Em confronto com Diderot, ele rejeita de forma polêmica a ideia de uma sociedade unida pela vontade do gênero humano. Mesmo a ideia de um contrato social natural – “prétendu traitté social” – lhe parece um simples fruto da imaginação (“une véritable chimère”) (Rousseau, 1964, p. 284). Tal contrato não possuiria, em virtude da precária existência social, nenhum efeito. Nas reflexões do “homme éclairé et indépendant” (Rousseau, 1964, p. 285), Rousseau assume a perspectiva de Thomas Hobbes. Enquanto todos buscarem valer seu direito por conta própria e não houver nenhuma segurança de um comportamento de acordo com a lei natural, a “société générale” (Rousseau, 1964, p. 285), se encontrará em um conflito permanente e inevitável. A quintessência de Rousseau é clara: a realização da justiça geral requer acordo e regras estritas, ou seja, a instituição do Estado. Tendo tal situação em mente, Rousseau parece até mesmo comprar o discurso hobbesiano do estado de guerra (Rousseau, 1964, p. 288), desde que esse se refira ao estado de natureza social e não ao idílio daquele estado de natureza

no qual não haveria espaço para lobos. Já aqui, no *Manuscrito de Genebra*, Rousseau deixa claro que a ideia do direito requer a força:

Car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y auroit aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit et l'association devien droit nécessairement tyrannique ou vaine (Rousseau, 1964, p. 361).

A combinação de autonomia e coerção, liberdade e grilhões está assim, até certo ponto, associada analiticamente com a ideia do estado civil. Como ainda se surpreender quando Rousseau inicia o *Contrato social* com a provocante tese de que a liberdade exige coerção geral? De que até mesmo os homens livres devem carregar grilhões?

A ideia dos grilhões da liberdade não é evidentemente uma invenção de Rousseau. O *Leviatã* já havia utilizado a imagem de “artificiall chains” para ilustrar a conexão necessária entre liberdade e coerção. Essas “correntes” são a expressão da autonomia do cidadão que Hobbes quer redimir na figura do soberano.⁴ Na matriz democrática do *Leviatã*, lei e coerção não restringem, pelo contrário, constituem a liberdade do indivíduo. Os grilhões revelam-se aqui como símbolo do domínio do estado e, ao mesmo tempo, como expressão da autonomia política. Apesar de toda sua aversão a Hobbes, Locke também compartilha de bom grado essa visão (*Second Treatise*, VIII § 95). Nessa esteira, Kant irá estreitar, finalmente, o nó entre a liberdade e a coerção. Na *Metafísica dos Costumes* (1795), a coerção não está em primeira linha associada a instituições políticas, mas sim ao próprio conceito de direito. Direito e coerção pertencem analiticamente à mesma categoria. No *Contrato social*, Rousseau não está muito distante de entender coerção como “prevenção de um obstáculo da liberdade”, segundo a definição tardia de Kant.⁵

Os leitores de Rousseau conhecem a imagem dos grilhões da liberdade não apenas através do *Contrato social*. Ela já se encontra nos escritos iniciais e na ambivalência tão presente em sua obra. No *Primeiro Discurso*, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, os grilhões do Estado possuem uma conotação negativa: os grilhões que acorrentam o indivíduo são ocultos pelas flores que as artes e as ciências espalham sobre eles.

Tandis que le Gouvernement et les Loix pourvoient à la sureté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et les Artes, moins despotiques et plus puissans peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux les sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés, leur font aimer leurs esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés (Rousseau, 1964, 6).

⁴ “But as men, for the attaining of peace, and conservation of themselves thereby, have made an Artificiall Man, which we call a Common-wealth; so also have they made Artificiall Chains, called Civill Lawes, which they themselves, by mutuall covenants, have fastned at one end, to the lips of that Man, or Assembly, to whom they have given the Sovereigne Power; and at the other end to their own Ears. These Bonds in their own nature but weak, my neverthelesse be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of breaking them. In relation to these Bonds only it is, that I am to speak now, of the Liberty of Subjects.” (*Leviathan* XX 5-6).

⁵ Kant. *Metafísica dos Costumes*. Doutrina do Direito, § D. (vide *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. AA VI, p. 231).

Os grilhões não representam a autonomia dos cidadãos e sim as intoleráveis restrições impostas pela sociedade. Como tais, não são justificáveis de modo algum. No *Segundo Discurso*, os grilhões representam igualmente um obstáculo à liberdade. Eles representam os limites que, na dinâmica da sociedade civil, conduzem à dependência mútua e à falta de liberdade.

Tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté; car avec assés de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avoient pas asses d'expérience pour en prévoir les dangers; [...]Telle fut, ou dut être l' origine de la Societé et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère (Rousseau, 1964, p. 177).

Somente no *Contrato Social* surgem os grilhões que não devem ser rompidas e sim forjadas em nome da liberdade.

“L’homme est né libre, inicia Rousseau laconicamente, respondendo, assim, como supõe o comentarista da *Pléiade* (Rousseau, 1964, p. 1433) o veredito de Bossuet: “Les hommes naissent tous sujets”. Rousseau não somente substitui “submissão” por “liberdade”, mas emprega também o singular, ou seja, “o homem”. Mas de que *homme* Rousseau está falando aqui? Qual ideia de natureza se esconde oculta atrás do verbo *naître*? Como compreender *libre* nessa afirmação? Finalmente, em que sentido ainda podemos nos referir sem remorsos à natureza humana, após a leitura do *Secundo Discurso*?

É verdade que no *Segundo Discurso* a liberdade já é um tema no contexto da história humana. Rousseau a localiza no horizonte do homem natural. A “qualité d’agent libre”, a característica de ser um agente livre, constitui a diferença específica entre o ser humano e o animal.

Ce n' est donc pás tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son ame (Rousseau, 1964, p.141).

Com a aquisição da liberdade, possibilitada através da *perfectibilité*, o ser humano supera seus instintos naturais, anuncia a própria história do homem. Rousseau reconhece nessa liberdade uma prova da “spiritualité de son ame” (Rousseau, 1964, p. 142). Estes ecos do cartesianismo dualista não podem ocultar o fato de que os argumentos de Rousseau não são metafísicos e sim biológicos. A liberdade do *homme naturel* é um tipo de compensação que o permite adaptar-se a distintas situações, sem distanciar-se de seu mundo natural. A conexão a um conceito de liberdade enquanto autonomia não pode ser obtida a partir da liberdade do homem natural. É imprescindível algo mais, relevante em termos normativos: uma nova *qualité d’hommes* (Rousseau, 1964, p.184).

Rousseau identifica-se como pensador jurídico-filosófico, mas apenas a partir da sua crítica, curiosamente já no *Segundo Discurso*, ao contratualismo moderno. Somente nesse momento ele associa liberdade a um conteúdo jurídico, fazendo da liberdade o direito natural do homem por excelência. Podemos perceber aqui a assinatura de Locke. Entretanto, os vínculos a Locke não são nada simples. Valendo-se de uma fórmula ingênua, Rousseau encobre a transição da questão relativa à gênese para o âmbito relativo à normatividade: de agora em diante ele quer *investigar os fatos com base no direito* (Rousseau, 1964, p.182). Esse encobrimento termina por ocultar a relação complexa entre o direito natural historicizado e uma concepção essencialista do direito natural. Dessa forma Rousseau bloqueia qualquer possibilidade de retorno à natureza. A relação entre o *Discurso* e o *Contrato social* mostra-se extremamente precária.

Considerações finais

Há que se admitir que uma frase no texto inicial do *Contrato social* não foi mencionada até agora, a saber, a segunda: “Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave d'eux” (Rousseau, 1964, p. 351). Seguramente é possível encontrar uma explicação também para ela. Há quem veja ali uma transição da liberdade natural à escravidão em sentido puramente moral.⁶ Outros poderiam lembrar-se da dinâmica das necessidades que abrange todos os membros da sociedade civil, levando-os a uma fatal dependência mútua. Poder-se-ia pensar igualmente na dialética da opinião pública que Rousseau descreve no *Emílio*: “La domination même est servile quand elle tient a l'opinion: car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés” (Rousseau, 1969, p. 308). Aqui também soa à distância uma antiga concepção política que situa a liberdade para além do domínio e da coerção. Assim, lemos nas *Cartas escritas da montanha*: “La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'a n'etre pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui a la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir” (Rousseau, 1964, p. 841).

Por mais fácil que essa segunda frase, no início do *Contrato social*, pareça ser, de um modo ou de outro, compreensível no contexto geral das obras de Rousseau, sua posição na cronologia argumentativa do próprio *Contrato social* permanece enigmática. Rousseau sabe explicar como interação liberdade e coerção. Ele está também em condições de explicar porque um senhor se torna escravo ou um escravo se torna senhor. Mas como justificar o fato de que senhores se tornam escravos ou escravos se tornam senhores? O que poderia legitimar essa escravidão recíproca? Talvez a confissão lacônica de Rousseau *eu ignoro* coubesse melhor aqui – mas agora sem qualquer tom

⁶ Vide Vaughan, Charles. *Studies in History of Political Philosophy*. Volume 1 Manchester, 1925, p. 1, 126.

irônico. Mas isso certamente faria parte da ironia do destino, que parece acompanhar a filosofia política do *Contrato social* desde a primeira linha.

Referências

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: P.U.F. 1950.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Por CB.Macpherson. Harmondsworth, Londres, Penguin Classics, 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ou Essai sur la Forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Org. Bruno Bernardi e Blaise Bachofen. Paris: Édition Vrin, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Tome III. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Tome VI. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

TWAIN, Mark. *The Disappearance of Literature*. In: *Great Speeches by Mark Twain*. New York: Ed. Bob Blaisdall, 2013.

VAUGHAN, Charles. *Studies in History of Political Philosophy*. Manchester, 1925.

Recebido em: 24/03/2024

Aprovado em :27/05/2024