

## Sobre Rousseau<sup>1</sup> (Sorbonne, 1959-1960)

Gilles Deleuze

### 2 concepções possíveis de Estado de natureza<sup>2</sup>.

**1** ) Concepção antiga = *status naturae*. Continua na Idade Média (Platão, Aristóteles, Estóicos, Cícero, São Tomás).

Ligado ao direito natural. Sempre definido através de uma ordem das perfeições.

Moção finalizada. Direito natural = conformidade à Natureza.

Sua sociabilidade e a sociedade fazem parte dela e se definem naturalmente na ordem das perfeições. Um estado de natureza jamais é evocado como um estado pré-cívico ou pré-político.

Cf. Aristóteles. *De finibus* de Cícero.

O problema social não é então o da instauração de uma sociedade por contrato ou outra coisa. Idealmente buscamos o melhor governo que é o dos sábios. De fato, os sábios não têm mais vontade de governar os homens e os homens não querem mais os sábios. É necessário um governo que substitua os sábios. De onde o problema do melhor regime (Platão = as leis. O λόγος é necessário como substituto real da sabedoria).

<sup>1</sup> Trata-se do resumo datilografado do curso oferecido por Gilles Deleuze na Sorbonne durante o ano acadêmico de 1959-1960. A tradução é do professor Américo Grisotto, da Universidade Estadual de Londrina (FIL-UDEL), com revisão de Laura Taddei Brandini, professora da Universidade Estadual de Londrina (LEM-UDEL). O documento original (resumo datilografado) deste curso encontra-se disponibilizado no Centro de Documentação Universitária da Sorbonne. Uma cópia deste original (resumo datilografado) pode ser encontrada na internet no endereço [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) Sommaire: Rousseau (NT).

<sup>2</sup> Embora coubesse aqui, bem como em outros momentos, um espaço para um parágrafo, por exemplo, optamos por seguir o formato original presente no resumo datilografado (NT).

Esta concepção continua na filosofia política moderna, não entre os filósofos, mas entre os teólogos e os juristas.

## 2) Sentido novo com Hobbes

- O estado de natureza é definido como um mecanismo de forças. O que é natural não é mais a ordem das perfeições, mas o direito entendido como um sistema de poder: o direito torna-se absoluto. Reação contra a tradição aristotélica: o homem não é um animal sociável. O estado de natureza permite que cada um julgue: abolição do privilégio do sábio.

- A sociedade, a partir de então, justifica-se segundo uma origem que ao mesmo tempo se afirma na natureza e marca o limite extremo do que é natural.

Os conflitos entre indivíduos engendram mecanicamente conflitos interiores aos indivíduos (entre a ambição e o medo da morte violenta). A sociedade aparece como o único meio de retirar estas contradições através de um ato específico = o contrato.

Como Rousseau aceita e transforma estes termos?

Ele reconhece com Hobbes que a sociabilidade não é natural. Mas Rousseau se opõe a Hobbes no tema das contradições que forçam o homem a sair do estado de natureza.

Em que consiste o contrato?

Definição jurídica do contrato como uma relação entre duas partes

- ela afeta cada parte de direitos e de deveres, uma em relação à outra por um tempo determinado.

- ela é voluntária

- ela não se opõe a terceiros

A noção de contrato social reformula esta definição: tempo indeterminado, aplica-se a terceiros...

Mas os autores que utilizaram este termo insistem sobre o aspecto voluntário = filosofia política como filosofia da vontade.

Quais são as partes contratantes? Sujeitos e soberanos? É o ponto de vista dos juristas. Se sim, quem julgará se o contrato está sendo bem observado? A fonte do poder será dupla: será preciso um terceiro para julgar. Mas este terceiro será então o soberano (objeção de Hobbes, que encontramos na obra de Rousseau).

HOBBS: a relação contratual só se faz entre aqueles que se tornarão sujeitos. É necessário conceber uma série de contratos de cada um com cada um, através dos quais cada um se constitui como sujeito de um terceiro que não entra no contrato. (tipo moderno: estipulação de contrato para outro. Ex: seguro de vida).

ROUSSEAU retoma a crítica de Hobbes contra a primeira explicação, mas rejeita a solução de Hobbes.

Qual é a obrigação que deriva do contrato?

O problema de uma finalidade do contrato, finalidade esta que deve ser reconhecida no produto do contrato.

Lugar comum da filosofia política do século XVIII. Descoberta de uma dualidade homem-cidadão que não existia no mundo antigo. O homem era capaz de “virtude”. O fato moderno é a dualidade: o homem tornou-se homem privado e cidadão.

De fato, o homem privado é incapaz de ser cidadão e a “virtude”, como determinação do cidadão, é impossível. Só permanece a virtude privada.

MONTESQUIEU: “Ganhamos em humanidade, mas perdemos em virtude”.  
(*Cadernos*).

As razões: - ideológica = religião – cristianismo  
- econômica = desenvolvimento do dinheiro da propriedade.

ROUSSEAU: *Discurso sobre Ciências e Artes*: “Os Antigos políticos só falavam de honra e de virtude; os nossos só falam nada mais além de comércio e de dinheiro.

Diferença de natureza entre os mais virtuosos dos cidadãos de Genebra e o menor dos Romanos.

HEGEL participa deste pessimismo da filosofia política: não somos capazes de democracia, que é, entretanto, o melhor regime. Será preciso uma mediação para reduzir a dualidade.

Cf. Início do *Emílio*: 2 tipos de educação: formação do cidadão e formação do homem privado: é necessário escolher.

O cidadão se coloca na sua cidade como cidadão livre e pede à sociedade a liberdade. O homem, na qualidade de homem privado, pede à cidade a sua segurança, isto é, a garantia de suas propriedades.

Neste caso, como responde o contrato?

Troco a minha liberdade natural (toda ela ou em parte) e recebo do soberano a segurança. Em Hobbes, a única liberdade do contrato é uma certa segurança. Contudo, certos direitos ficam inalienáveis: direito de resistir àquele que quiser me fazer morrer.

SPINOZA conserva a liberdade mesmo no estado civil: não me contento com uma simples necessidade. Esta nova liberdade, conservada no mundo moderno, será a liberdade de pensamento.

ROUSSEAU associa a liberdade aos direitos inalienáveis: direito de fazer as leis. HEGEL censura Rousseau por ter esquecido que não somos mais cidadãos. É verdade talvez para o *Contrato Social*, mas é falso para o conjunto da obra de Rousseau.

3º tipo de concepção que surge no meio do século XVIII: utilitarista e positivista. Contra a teologia tomista, a metafísica antiga: a noção de contrato é metafísica (HUME, BENTHAM).

Dois argumentos na obra de HUME:

- negação total de um estado de natureza, que não é um estado de direito, mas de necessidades, que não pode ser definido a não ser negativamente.

- a sociedade não tem como origem um contrato que é sempre um ato de limitação dos direitos naturais.

Ora, o ato constitutivo da sociedade é essencialmente positivo.

Para Hume se trata de uma convenção (ex: a harmonia dos remadores).

Finalidade desta convenção para BENTHAM: a segurança.

Para os defensores do contrato, Spinoza, Rousseau e Kant reclamam a liberdade.

## A NOVA HELOÍSA

Projeto de Rousseau mesmo que se ocupasse das instituições políticas: escrever um livro cujo tema o obceca e que tem como título “A moral

sensitiva ou o materialismo do sábio”. Encontramos ideias deste livro inacabado em *A Nova Heloísa*. Hipótese de BURGELIN: nos heróis de *A Nova Heloísa*, ilustração do mito de Fedra. Saint-Preux: o cavalo preto.

Júlia: o coração.

Wolmar: o noûs.

Para Rousseau, Júlia e Saint-Preux são feitos um para o outro, pois, ambos amam a virtude. Há conflito porque a situação objetiva se opõe a que este amor seja virtuoso. Júlia vive o conflito: ela perde a virtude, mas lhe resta o amor pela virtude. Ela escreve a Saint-Preux:

“Guardo o amor por você; o amor da virtude é para Wolmar e obedeço a nossos pais”. Mas a revelação no dia do casamento: “Nossas situações diversas mudam e determinam, apesar de nós, as afeições<sup>3</sup> dos nossos corações” Nota carta 20 parte 3.

Ora, em certas situações objetivas, só podemos ser maus. Como conciliar a virtude e o interesse da sociedade? “Teremos vícios e seremos maus na medida em que tivermos interesse em sê-lo”. Querer mudar a si mesmo parece ridículo para Rousseau. Nossa alma se define nas suas relações com os objetos. A vontade pode mudar a situação intervindo como elemento objetivo da própria situação. Júlia decide que se Wolmar morrer, não se casará com Saint-Preux.

Transposição privada de uma ideia célebre em filosofia política: instaurar situações tais que as pessoas não possam mais ser más: HUME: problema da filosofia política: encontrar situações objetivas que reconciliem justiça e interesse.

Na vida privada fazer intervir a vontade forte como elemento objetivo da situação.

<sup>3</sup> Conforme mencionamos em nota na introdução, afeições podem ser entendidas como afecções (paixões); condição segundo a qual somos tomados, de forma impactante e apesar de nós, pelo que sentimos (NT).

Concepção de Wolmar: submissão do ser físico às coisas: terapêutica para Júlia e Saint-Preux.

Na parte IV, Saint-Preux volta quando Júlia está casada e tem dois filhos. É Wolmar que pede a Saint-Preux para vir: sua ideia: observar os homens, fazer experiências com eles. Ele quer curar Júlia, que adquiriu a virtude, mas não esqueceu seu erro.

Carta 12: terapêutica do Bosquezinho: (lugar onde Saint-Preux tinha beijado Júlia e ao qual ela jamais pode voltar). “Júlia, não mais temais este asilo, ele acaba de ser profanado”, isto é, dessocializado.

Carta 18: Wolmar deixa Júlia e Saint-Preux no local onde Saint-Preux havia sido, outrora, abandonado por ocasião de seus amores.

O plano de Wolmar. Eles se amam no passado. Júlia não é mais a mesma, pois tornou-se virtuosa. Mas Saint-Preux não sabe. “Retire sua memória e ele não terá mais amor”... O erro que o engana e o perturba é o de confundir os momentos”. Saint-Preux está fixado.

(É a fixação psicanalítica).

- fazer-lhe tomar consciência da fixação; que a Júlia que ele ama não é mais a Júlia presente. É uma terapêutica para a tomada de consciência. Mas Wolmar pensa que tal terapêutica é muito perigosa, que a tomada de consciência não pode ser curada. Pois ele seria capaz de amar a Júlia atual.

- é melhor fazer-lhe perder a memória dos momentos que ele deve esquecer “substituindo habilmente por outras ideias aquelas que lhe são caras”. Operação de substituição. “Cubro o passado com o presente”. Trata-se de substituir o amor de Júlia menina pela amizade por Júlia mulher e isso de maneira contínua. É a transferência dos psicanalistas.

Trata-se de mudar a situação para se tornar virtuoso. O sábio é aquele que altera o determinismo em proveito da virtude.

Podemos mudar a situação pela vontade: é o método de Júlia. Wolmar prefere trabalhar na própria situação e operar uma transferência (é o materialismo do sábio).

Rousseau tem uma concepção da hierarquia dos estados da “bela alma”.

4 estados que podem ser diferentes:

1. a bondade original da alma
2. a bondade natural ou amor pela virtude
3. a própria virtude
4. a sabedoria.

1) A bondade original.

É a bondade da alma em estado de natureza. Afirmção desta bondade que nunca está separada de uma afirmação determinista. São as situações que determinam nossas afeições. A alma é inicialmente a faculdade do sentir, não a razão. O que aparece inicialmente é a “dependência das coisas”, que é natural. Esta afirmação engendra a da bondade original, pois em estado de natureza, todas as nossas afeições são boas, isto é, apropriadas ao objeto (para dizer de outra forma é a transcrição naturalista da concepção: realidade = perfeição).

Nesse tipo de bondade, cada um é um todo para si. Ela só se constitui como uma com o sentimento de existência. Todavia há uma diversidade natural das almas vinda da diferença das faculdades fundamentais.



Alma de Júlia: energia, preguiça de mudar de estado, sensibilidade interior.

Saint-Preux: sensibilidade interior. Alma fraca.

Wolmar: pouca sensibilidade, alma fria, gosto pela razão.

Clara: impulsiva. “A louca”.

Cada alma possui, entretanto, uma bondade original. Não há maldade possível nesse nível. Pois as instituições não permitem. Em função de seu tipo, cada alma tem seu lugar na ordem da natureza.

## 2) Bondade natural.

Problema da gênese da maldade. Com a sociedade, mudança radical de situação que torna o vício possível. Com a sociedade, novas relações que nos impendem de ser bons e desenvolvem em nós um interesse de ser maus. Estas relações novas: é a relação senhor - escravo.

No estado de natureza, relação de cada um por si com as coisas. A sociedade instaura uma relação de dependência de uns com relação aos outros em que cada um será tomado como parte e não mais como todo. Relação esta que começa na infância. A criança mal educada faz com que aconteça com os outros o que ela quiser. “Criando um direito de ser obedecidas, as crianças saem do estado de natureza quase logo quando nascem”. *A Nova Heloísa* 3 parte V.

O objetivo do *Emílio*: encontrar uma educação que se constitua em uma dependência das coisas e não das vontades. É preciso que as crianças sintam sua impotência com relação às coisas.

Com a sociedade, cada um é sempre escravo e senhor de alguém. É essa relação artificial que engendra o vício, pois temos, desde então, interesse em ser mau.

Nossa bondade original subsiste. A bondade natural é a bondade original na medida em que ela subsiste sob essas novas relações.

- há graus: para certas almas, a bondade original é apagada pela multiplicidade das relações sociais (nesse sentido, gostar da solidão é um critério de bondade).

- há intermediários. A alma boa seleciona relações sociais, ela desconfia. Mas ela pode ser surpreendida pela situação e reage contra sua própria bondade, impelida pelo determinismo (é o meu caso, diz Rousseau).

O amor pela virtude é querer preservar sua bondade apesar da situação. Esta bondade natural não é virtude, mas amor pela virtude.

É o problema de *A Nova Heloísa*. Júlia é muito boa, seu pai também. Mas em virtude de suas situações sociais objetivas, ela não pode amar Saint-Preux sem ser culpada. Nem Saint-Preux pode amá-la. O que lhe resta é o amor da virtude.

O problema moral: como sair deste estado; amar a virtude e fazer o contrário, impelido pela situação?

### 3) A virtude

É o esforço para que o amor pela virtude sobreponha-se o interesse em ser mau.

A virtude é um meio para realizar o amor pela virtude. Cf. Carta à Sofia “perdemos a bondade pelo esforço de uma multiplicidade de relações artificiais. Até então tinha sido bom... Tornei-me virtuoso”.

Mas Rousseau duvida da eficácia da virtude como luta. Não duvida da luta entre o amor pela virtude e o interesse, mas do seu resultado. A virtude é “sempre um estado de guerra”.

- A luta pode ser uma fuga platônica (Júlia) ou estoíca (Eduardo), luta delicada, pois o inimigo a ser vencido pode ser a própria razão.

- Júlia tem um outro método, depois do seu casamento. Não mais a luta direta, mas a transformação da situação pela vontade. Portanto é necessário suprimir o vício indiretamente. Mesmo nesse caso, Rousseau continua cético. A vontade intervém na situação, mas o que garante que a mudança é definitiva? Júlia, num certo sentido, falha.

Erro do estoicismo e do cristianismo: exageram nos deveres e na virtude.

“A sabedoria está em remover a dificuldade de nossos deveres... feliz aquele que não se colocou na necessidade de ser virtuoso, contentando-se em ser homem de bem”.

(Carta de janeiro 1764 a Carondelet).

A virtude é uma luta, no contexto em que a situação exige. A sabedoria instaura situações onde a virtude é inútil. Só a sabedoria conduz à restauração da unidade em nós da virtude e do interesse, com a qual sonha Rousseau.

A sabedoria não se separa do gozo.

A sabedoria se apresenta primeiro sob o aspecto do método de Wolmar. Ele não mais conta com a vontade para mudar a situação, mas com uma seleção realizada na situação em si. Seleção dos tempos e dos lugares.

tempos: cobrir o passado pelo presente;

lugares: tornar familiar o que foi sagrado.

“A verdadeira felicidade consiste em dizer estou inteiro onde estou”.

Nos “*Devaneios*”, Rousseau insiste sobre o sentimento de existência. Nossa desgraça é que antecipamos o futuro nos recordando do passado, não vivemos o presente “que dura sempre, sem, contudo, marcar sua duração, sem o sentimento de sucessão”.

Sentimento de existência: puro presente que passa (assimilado à Eternidade, ao estado divino, pois “nos bastamos a nós mesmos, como Deus”).

Wolmar quer selecionar os elementos do presente. É preciso viver o tempo como passagem, é nesse momento que se faz a substituição. Método de seleção que resulta nos *Devaneios*.

Não é mais nesse nível uma seleção dos objetos que povoam o tempo, mas o tempo que é privado de toda sucessão de objetos.

A facilidade de existir é, assim, descoberta.

No início, era preciso utilizar nossa dependência em relação às coisas.

No fim da sua vida, Rousseau afirma que é necessário se libertar dessa dependência. E instaurar um vazio.

No materialismo do sábio, trata-se de utilizar o determinismo das situações para se desprender dessa dependência. Wolmar controla os objetos. Mas é o método correto? (Cf. fim de *A Nova Heloísa*).

Nos *Devaneios*, Rousseau não acredita que basta mudar as situações para ser feliz. Nessa obra, substitui o devaneio que permite fazê-lo coincidir com a pura passagem do tempo, quando os objetos não têm mais ação sobre nós.

Livro IX. *Confissões* (Pléiade, p. 400-401; 408-409): Rousseau nessas passagens retoma os temas de seu livro *Moral sensitiva*.

O “*Contrato*” é o paralelo no plano do cidadão, do *Emílio* no plano privado (o educador, o legislador são paralelos. Seres míticos, pois, diz Rousseau, são excessivamente plenos de virtude para serem reais).

Há uma relação de sucessão essencial entre o *Contrato* e o *Emílio*. O *Contrato* supõe o homem privado, educado e formado.

Rousseau precisa no *Emílio* que há 3 educações:

- Uma educação da natureza “desenvolvimento interno de nossas faculdades e órgãos”;

- Uma educação dos homens: “o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento” da natureza;

- Uma educação das coisas.

No *Emílio*, essas educações se reduzem a duas:

- a educação doméstica ou da natureza;

- a educação pública que concerne às relações dos homens entre si, cada homem sendo uma parte.

A primeira considera o homem como um todo, portanto é uma educação do homem natural. Ela o coloca em relação com as coisas e seus semelhantes, cada um formando um todo para si.

A segunda considera o homem como um cidadão, uma parte em relação com as outras partes.

Essas duas educações são contraditórias. Na sociedade atual, queremos as duas ao mesmo tempo e não chegamos a nada. “Nem homem, nem cidadão”. É necessário tomar consciência de sua diferença de natureza. Rousseau diz: não há mais educação pública. É necessário, portanto, tomar a via da educação privada e ir até o final. Uma vez chegado a termo, perguntar-se-á se a restauração de uma educação pública é possível. De onde: o *Contrato* supõe o *Emílio*.

**O ESTADO DE NATUREZA**

É um estado pré-social, pré-político, pré-cívico.

ideia que não é nova. (Cf. HOBBS). Por que ele aparece como pré-social? É um estado de igualdade e de independência (Cf. *Discurso sobre a Desigualdade*<sup>4</sup>). Mas Rousseau não vê aí a sua originalidade. Ele a define pela dispersão. (Nota 2 do *Discurso*: Rousseau contesta a posição de Locke sobre a questão do laço conjugal no Estado de natureza. Para Locke, é um laço natural até que as crianças deixem de fazer e saiam dele sozinhas. Para Rousseau, Locke supõe o que está em questão, isto é, a coabitação no estado de natureza do homem com a mulher. Ora, o Estado de natureza é aquele dos encontros fortuitos. Esse isolamento permite a Rousseau explicar o Estado de natureza como estado de igualdade e de independência. Conseqüência analítica.

Em que sentido tudo parte de HOBBS?

Numa perspectiva aristotélica e tomista, a ordem natural é como a ordem das perfeições. A sociabilidade faz parte da ordem natural. Para HOBBS, não se trata mais de uma ordem das perfeições, mas de um mecanismo de forças: necessidades e desejos. De onde o direito de natureza é o de realizar seus desejos na medida em que estiver em seu poder. O direito é primeiro e natural, e não o dever.

Esse ponto de vista exclui toda dependência.

De onde uma reação contra a tradição aristotélica: o homem não mais é um animal social. Há igualdade na respectiva compensação da desigualdade das

---

<sup>4</sup> Esta obra é também chamada de *Segundo Discurso* (1755), uma vez que, anteriormente, Rousseau publicou o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), e que, por sinal, é citado apenas uma vez nesse curso. Nas páginas que se seguem, Deleuze faz uso apenas de *Discurso* e trata-se da obra de Rousseau *Discurso sobre a Desigualdade* (NT).

forças: o mais forte encontrando sempre um mais forte que ele, e o menos forte podendo ser suficientemente forte para levar à morte o mais forte.

É isso o suficiente para concluir que o estado de natureza não implica a vida social? Para HOBBS a vida social implica uma autoridade, uma dependência em relação a um poder.

O estado de natureza exclui a sociedade como estado civil, mas exclui também a sociabilidade que permite uma sociedade natural como conjunto de relações entre indivíduos independentes (GROTIUS). A sociabilidade derivaria de uma identidade de natureza entre os homens como seres razoáveis. “O estado de natureza e uma vida sociável não são duas coisas opostas” (PUFFENDORF). Mas esta concepção pressupõe que ofereçamos a razão pronta. Ora, para HOBBS, há uma gênese da razão.

Rousseau reclama, também, contra Hobbes, uma gênese das paixões complexas às quais Hobbes, no estado de natureza, faz apelo. O homem de Hobbes “abusa” de certas faculdades que, segundo Rousseau, devem se produzir historicamente.

Alterando o plano sobre o qual o problema se coloca, Rousseau escapa dessas dificuldades de Hobbes. Se admitirmos a tese da dispersão, não haverá mais problema desse gênero: toda forma de sociedade está necessariamente excluída do estado de natureza.

A necessidade, na obra de HOBBS, aproxima; na obra de ROUSSEAU, separa. No *Ensaio sobre a Origem das Línguas*<sup>5</sup>, sem dúvida contemporâneo do *Discurso*, o efeito natural das necessidades foi o de separar os homens. “Em toda parte reinava o estado de guerra, mas toda a terra estava em paz”. Guerras possíveis nos encontros fortuitos, mas que não

---

<sup>5</sup> Escrito entre 1758 e 1761 (NT).

aconteciam. “Século de ouro não porque os homens estavam unidos, mas porque estavam separados”.

No *Discurso*: a natureza não toma o cuidado de aproximar os homens pelas necessidades mútuas. Ela não prepara os homens para a vida social.

Fundo estóico de Rousseau: as necessidades separam. A necessidade é definida como uma auto-suficiência. Natural, ela é limitada à necessidade física e não ultrapassa as forças daquele que a sente. Nossas necessidades são proporcionais às nossas forças e nossas forças às nossas necessidades: regulação recíproca (Cf. *Emílio* II).

O estado de natureza é, portanto, um equilíbrio do poder e do desejo. Na obra de HOBBS: *jus in omnia*. Talvez, diz Rousseau, mas porque cada um não deseje senão o que tem sob a mão: direito ilimitado do homem sobre tudo que o tente e que ele pode atingir. Esse direito se restringe de fato, portanto, ao estado de natureza. Rousseau compara esse estado de natureza à ataraxia. “Cada um é um todo para si mesmo”.

Fundamento do direito natural: amor de si moderado pela piedade: equilíbrio.

#### Sentido da “natureza” em ROUSSEAU

Natural: de início primitivo ou originário. “Homem em estado de natureza”, ou “homem primitivo”. Não sociável.

2º sentido: Na *Profissão de Fé*: “o homem é sociável por natureza ou ao menos feito para sê-lo”.

O amor em estado de natureza é pouca coisa, comparado ao amor Júlia – Saint-Preux. “Nossas almas são feitas uma para a outra, é a natureza que o quer” III 11.



“Se o amor reina, a natureza já escolheu... lei sagrada da natureza” que não podemos infringir impunemente.

O sentimento familiar tem necessidade de um hábito, de um desenvolvimento que forme como que uma segunda natureza.

O que é natural não é mais o primitivo, mas um desenvolvimento que se faz a partir da origem e segundo as direções virtualmente contínuas na origem.

Problema da “lei natural” em Rousseau. Frequentemente não se trata de uma lei que reinaria no estado de natureza, mas de uma lei que rege o desenvolvimento do “homem natural”, isto é, do homem enquanto o supomos submetido a uma lei de desenvolvimento de virtualidades inscritas no estado originário.

A educação “doméstica ou natural” do Emílio compreende a educação da natureza (desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos) e a educação das coisas (a aquisição feita pela experiência dos objetos que nos afetam).

O homem natural é, portanto, o homem enquanto se forma e é educado. O *Emílio* deve conduzir do homem em estado de natureza ao homem natural.

A consciência, a razão, são frequentemente ditas “naturais” na obra de Rousseau, assim como a sociedade e a sociabilidade.

Cf. Carta a Ch. de Beaumont: genealogia dos vícios e gênese da razão. Por mais natural que ela seja, a razão exige um desenvolvimento a partir do estado de natureza. No manuscrito de Genebra, há um capítulo sobre o estado de natureza que desaparece no *Contrato*. Pois esse capítulo correria o risco de misturar problemas diferentes: o *Contrato* pressupõe o homem natural. O problema do *Contrato* é o da passagem do homem ao cidadão e não o do homem natural como homem privado.

Noção de perfectibilidade: o estado de natureza deve ser compreendido como um elemento genético, carregado de potencialidades, de virtualidades.

Essa linhagem genética é alterada pela gênese do vício: é acidente ou necessidade?

Para encontrar as características do homem no estado de natureza, Rousseau emprega, a partir do homem natural, um método analítico e regressivo. Necessidade de encontrar um princípio: o que se quer definir?

Não podemos definir o estado de natureza como um estado atual das faculdades, mas com um estado virtual e genético. Assim, o amor de si e a piedade são um estado de paixão na medida em que suas virtualidades não estão desenvolvidas. Cf. *Emílio* IV: a piedade é plena de uma sociabilidade virtual e o amor de si, do amor dos outros. O método analítico não pode levar a definir o estado de natureza sem um princípio dinâmico: regressão do atual ao virtual. O método analítico dos predecessores de Rousseau não basta.

*A Nova Heloísa*: “A natureza é um livro no qual é preciso aprender a ler”. Não basta analisar, se não sabemos decifrar. Tudo o que é atual e formado está fora do estado de natureza. Antes de Rousseau, falamos de um selvagem e de um homem civil. A gênese é, justamente, a passagem das virtualidades do estado de natureza ao ato. Não há passagem espontânea.

No *Discurso*:

- uma faculdade não se desenvolve se ela não responder a uma necessidade, a um interesse;

- uma necessidade jamais aparece se ela não for determinada por uma situação.

O estado do homem deve, portanto, ser definido:

- pelas circunstâncias objetivas
- pelas necessidades que elas determinam

- pelas faculdades subjetivas necessárias à satisfação destas necessidades

Exemplo: a palavra pressupõe o estado social.

Para Rousseau, seus predecessores, tomando de início estas faculdades formadas para deduzir as situações, não conheceram a ordem das causas. (por exemplo, o homem fala, portanto vive em sociedade).

Ora, para Rousseau, as faculdades têm uma gênese e se o homem tivesse as faculdades todas formadas não teria necessidade de utilizá-las.

Rousseau critica HOBBS que faz do estado de natureza um estado de guerra. Pois o homem em estado de natureza não pode estar em estado de guerra.

É necessário proceder assim: dada uma faculdade de agressividade, qual interesse ela supõe, e qual situação supõe esse interesse?

- O problema jurídico ou objetivo: a guerra não é qualquer violência. Ela se define por uma relação entre estados e por uma certa duração, por seu objetivo que é o de obter, pela força, a reparação de um suposto dano. A guerra supõe, portanto, a propriedade. “É a relação das coisas, e não dos homens, que constitui a guerra”. O estado de guerra supõe, portanto, a sociedade.

- O problema subjetivo do interesse: o amor-próprio como interesse humano, que pressupõe também o estado social.

Cf. *Antidühring*: ENGELS, nesta obra, elogia Rousseau por ter empregado, no *Discurso*, um método dialético. De fato ENGELS, em relação a Dühring, encontra-se na situação de Rousseau diante de HOBBS. Para escravizar Sexta-feira, de que se serve Robinson? Para escravizar, é necessário um

estado social constituído por forças produtivas e relações de produção: os senhores da América escravizam seus escravos através do algodão.

O estado de natureza é uma realidade ou uma ficção?

. É, talvez, duvidoso que este problema tenha a importância que alguns lhe concedem. Papel de KANT ao distinguir fundamento e origem.

. Para os predecessores de Rousseau, o estado de natureza é, às vezes, fundamento e origem. A partir de HOBBS, consideramos o estado de natureza como uma vida pré-social. O estado de natureza é, num sentido, fictício, pois a humanidade nele jamais se encontrou inteiramente. Mas é real em certas situações. Para HOBBS, a guerra civil é uma dessas situações.

. Para Rousseau: três textos no *Discurso*. “Começemos por afastar todos os fatos...”. “O que a reflexão nos ensina, a observação nos confirma”. “A suposição de um estado de natureza”. “Um estado que, talvez, não tenha jamais existido, e que, provavelmente, não existirá jamais”.

- Não é um fato de observação: nem a infância, nem o estado selvagem, são o estado de natureza.

- Contexto das citações: os “fatos” são fatos atestados pelos textos sagrados: o homem cria com suas faculdades.

- O estado de natureza nunca é problematicamente colocado.

. É colocado como hipotético o que acontece entre o estado de natureza e o estado atual, todos os intermediários. Mas as duas pontas são dadas como reais.

O estado de natureza é real como ponto de partida do movimento a partir do qual o homem se forma.

Uma vez que há gênese a partir do estado de natureza, com se faz esta gênese?

O *Discurso* propõe uma. O *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e a história dos costumes, propõem outras. Mas o ponto de vista é o mesmo. *Emilio* faz a gênese do ponto de vista da criança.

#### A UNIDADE DA OBRA DE ROUSSEAU

Cassirer: Sociedade de filosofia, fevereiro de 1932.

Tese kantiana propondo uma unidade em torno do conceito de liberdade.

Kant: *Conjecturas sobre os princípios da história humana*<sup>6</sup>.

O *Contrato* não quer ser uma reforma possível da sociedade.

No *Discurso*, há uma convenção que, no seu princípio, é mistificadora, engendra o estado social corruptor. Esta mistificação é notável: reorganizações sociais. Uma reorganização da sociedade não pode bastar, visto que ela está deteriorada no seu princípio.

(o contrário dos Enciclopedistas).

Uma reforma da sociedade é possível? Segundo Rousseau, é possível em certas condições, até um certo ponto. Mas, hoje, estamos muito longe de uma convenção. Não podemos mais fazer tábula rasa. Além do mais, uma reforma supõe um legislador vindo de fora (Cretenses, Lacedemônios, Romanos, por exemplo).

<sup>6</sup> Esta obra de Immanuel Kant recebeu, na tradução realizada pela editora da Unesp em 2010, o título: *Começo conjectural da história humana* (NT).

Nesses estados, o homem é, antes de tudo, cidadão. Isso não é mais possível agora. E o contrato existe porque não podemos mais mudar a convenção. É um erro colocar o contrato em conformidade com um estado de natureza que o teria precedido. Deve ser tomado em conformidade com o homem da natureza, isto é, o homem formado segundo a lei da natureza. É o caso do Emílio depois da sua educação realizada, o Emílio proprietário e esposo: homem privado, justo, virtuoso. A educação cessou de ser pública, não podemos voltar atrás, para antes da convenção.

A correspondência de Rousseau com Tronchin leva-o a ver a diferença entre o homem privado e o cidadão. É quando Emílio é formado no aspecto privado, é que se coloca para ele o problema político.

Tais homens não instauram uma nova ordem social?

Nenhuma gênese nos faz passar de uma etapa anterior ao contrato social. Mas é por uma sorte de transmutação que os homens privados fundam uma ordem social, outra.

O homem da natureza deve ser posto em relação com sua própria linhagem genética. Tudo o que podemos fazer é impedir, pela educação doméstica, a criança de se colocar em situações corruptoras.

A linhagem genética que responde à história: do estado de natureza ao estado social corruptor.

A segunda linhagem é a da pedagogia: a lei da natureza permite formar numa sociedade corrompida, um homem da natureza como homem privado.

A terceira linhagem, não genética: o homem da natureza cria por sua vontade uma ordem social correspondente.

Como saímos do estado de natureza?

- Para HOBBS, por exemplo, há um desequilíbrio intrínseco ao estado de natureza – impossível de se viver nele – que fazia necessário com que saíssemos. Essa saída torna-se possível pela lei natural: esse meio supõe um desenvolvimento mínimo da razão: seria melhor se cada um se abstivesse de tudo o que pudesse se tornar desvantagem.

- Na obra de Rousseau, o estado de natureza é pleno de auto-suficiência, sem contradição. A espécie humana é considerada com uma espécie animal. O indivíduo se faz como uno com sua espécie: identidade entre o indivíduo e o ser genérico, pois o indivíduo é um todo para si.

O que faz sair do estado de natureza: uma multiplicidade de causas “estrangeiras”, “fortuitas”, “ligeiras”. Portanto, é por um mecanismo, mas há, entretanto, um “plano secreto da natureza”, o homem vai realizar seu objetivo final.

Por isso, é preciso uma situação objetiva a cada estado de desenvolvimento da humanidade. Se ela muda, aparecem no homem interesses e necessidades novas.

Ao sair do estado de natureza, caímos no estado selvagem.

Situação: dois fatos novos: causas morfológicas

causas climáticas que agem somente em relação com as causas demográficas.

Os homens se multiplicando, encontram-se cada vez mais e buscam regiões mais favoráveis.

Novos interesses e necessidades: ficamos ainda no ponto de vista do homem considerado como espécie animal, física. Ele se define por sua relação com as coisas e sua dependência a seu respeito. Mais mesmo quando no estado

de natureza, o homem é, sobretudo, passivo, seu ser físico torna-se, agora, ativo: atividade genérica do indivíduo unicamente físico: “Quantas invenções morrem com seu inventor”.

- Dois novos interesses: tanto um interesse em cooperar, em certas situações, quanto a rivalizar, em outras.

Ex: o caçador de cervo (cooperação) que vê passar uma lebre (caça solitária).

As primeiras comunidades provisórias são de caçadores, pois a primeira atividade é a caça.

Aparição de novas faculdades: percepção de certas relações. (a razão a supõe. Cf. *Emilio*). “Espécie de reflexão ou prudência maquinal”. A *Profissão de Fé* fala não somente de uma passividade, mas de “uma faculdade de comparar as sensações” que ainda não é uma verdadeira liberdade e permanece física.

Trata-se ainda de um julgamento por inspeção que não é o julgamento por indução. É uma “razão sensitiva e pueril” inseparável de uma atividade física.

Nesse nível, comparação do homem, enquanto espécie, com as outras espécies. O homem tem uma conformidade, de natureza genérica, com seus semelhantes.

Aparição da linguagem imitativa, gestual, natural.

As novas necessidades e os novos interesses se integrando à situação, mudam-na. Há também intervenção de catástrofes. O problema dos interesses novos coloca o problema da passagem do indivíduo natural ao homem moral.

É a descoberta de uma nova atividade, propriamente espiritual. Tudo acontece como se esta passagem engendrasse uma regressão da atividade.



Cf. *Emílio* III e IV: A criança tem desejos ainda fracos, mas seus poderes crescem. Há nela potências inexploradas.

São os estudos que lhe fazem descobrir seu ser intelectual e moral.

Também no *Discurso* é dito que “os Pastores são menos ativos e mais pacíficos”. É o nascimento dos divertimentos e das paixões ociosas. A partir de então, “há preferências e comparações individuais”. O indivíduo se distingue da espécie.

Em quais condições? Na medida em que a espécie não é mais definida como espécie física, mas moral.

Novos interesses e necessidades: habitações fixas aparecem (embrião de propriedade). Associações se formam e não se baseiam somente no interesse como a dos caçadores.

Estado das faculdades: se há menos atividade física, descobrimos uma moral da consideração e da vingança.

O indivíduo deixa de só se fazer um com a espécie. Ele quer ser reconhecido pelos outros. É o primeiro passo em direção à desigualdade e ao amor-próprio.

A moralidade se manifesta inicialmente pelo sentimento do direito: o que me é devido. O indivíduo que se sente ofendido faz-se vingador. “Cada um é juiz e vingador das ofensas que sofre”.

Ainda não há lei. Isso implica que a separação, entre o indivíduo e a humanidade como espécie moral, não é completa.

É a melhor época, diz Rousseau.

Descoberta de um ser moral que nos é próprio: a liberdade. Cf. a *Profissão de Fé* onde um dualismo radical alma-corpo é afirmado. A alma, ativa,

produz uma vontade independente de toda determinação física. A liberdade já está aí em estado de natureza, mas não temos consciência dela, pois, então, ela se faz uma só com a vida. Tomamos consciência disso na medida em que descobrimos que ela constitui o nosso ser moral. É quando, pela perfectibilidade, passamos ao estado moral, que podemos concluir que a liberdade existia no estado de natureza.

Duas dualidades se formam: o homem como espécie física e moral (alma e corpo), o indivíduo e a espécie. Quando se descobre a primeira, a segunda se aprofunda. Ao mesmo tempo em que o amor da virtude se desenvolve na espécie moral, desenvolve-se no indivíduo o interesse em ser mau.

É no estado policiado que as dualidades tomam toda sua importância.

Os novos interesses nesse caso estão ligados à formação do par metalurgia-agricultura. A metalurgia se formou primeiro. Da necessidade de alimentar aqueles que trabalham o ferro, nasce a agricultura: a divisão do trabalho se baseia na troca do ferro e dos produtos agrícolas. Em seguida a primeira aparição da propriedade: partilha das terras. Não há relação convencional entre a propriedade e o trabalho: o trabalhador possui a terra: tem um certo direito sobre a terra trabalhada até que ela tenha produzido os frutos do trabalho.

Essa posse contínua de colheita à colheita é de origem natural. Evolução do ser moral: em direção a uma moral da justiça, seguida somente da ideia de propriedade, base do desenvolvimento do ser moral.

Essa justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido.

Há uma “desigualdade de combinação” na relação ferreiros-trabalhadores. A propriedade suscitou um sentimento de justiça, mas sua voz é fraca ainda. Apesar desse sentimento, o homem individual vai se definir como um

proprietário mais ou menos ganancioso, descobrindo interesses de proprietário na desigualdade das propriedades, devida à divisão do trabalho. Há, portanto, uma nova desigualdade: de usurpação. Uma relação de forças se estabelece entre os proprietários.

Os ricos concebem o que Rousseau chama um projeto refletido, que é uma mistificação, “razões especiosas”: propõem aos não-proprietários o fim do estado de guerra e a reunião de todas as vontades em uma só: formação de um poder supremo: “convenção generalizada” mistificadora.

Rousseau retoma aqui teorias bastante clássicas, mas quer mostrar que, assim concebido, o contrato só pode ser compreendido como uma mistificação. No *Contrato Social*, busca as condições abstratas sob as quais o contrato poder existir sem mistificação.

Os predecessores de Rousseau vêm no contrato a troca da liberdade pela segurança. Rousseau aceita ver nisso o efeito do contrato na medida em que ele é uma mistificação, e não pode ser obtido por consentimento.

- . argumento lógico: aceitamos as convenções para não cairmos na dependência dos outros.

- . argumento psicológico: não há inclinação natural à servidão.

- . argumento sociológico: refutação das teses de autoridade paternal que assimilam a situação social e a situação familiar.

- . argumento moral: a liberdade só faz um com meu ser moral da mesma forma que a vida o faz com o meu ser físico. Nem a vida e nem a liberdade são alienáveis.

Rousseau não nega que não tenhamos perdido nossa liberdade.

Pensa que isso aconteceu por contrato, mas que fomos enganados. Há um contrato que se defina fora de toda mistificação? É o problema que o *Contrato Social* examina. Inicialmente através de um exame histórico: há dois temas na ideia de contrato: submissão e associação.

- a submissão: nos séculos XVI e XVII: admitimos que há duas partes contratantes das quais uma é o sujeito, a outra o soberano.

Objeção de HOBBS: a soberania é dupla. Uma terceira potência é necessária para julgar as disputas.

- a associação: é a reunião de todas as vontades em uma só; há uma multiplicidade de atos contratuais entre aqueles que serão os sujeitos.

Crítica de Rousseau: HOBBS compreendeu bem que a associação é primeira, mas erra ao reduzir a submissão à associação. Nós nos constituímos como sujeito em relação a um soberano que não entra no contrato.

Para Rousseau, é necessário primeiro uma associação, produto da reunião proposta aos pobres pelos ricos: formamos um público.

Mas a mistificação é tal que há um defeito na origem: os pobres podem perceber que a vontade não é comum. É preciso necessariamente, portanto, um contrato de governo. É a segunda mistificação. Pois, por mais honestos que sejam os magistrados, por causa do defeito original, são os ricos que serão magistrados.

Nosso sentimento de justiça, ainda fraco, era exatamente suficiente para permitir a realização desse engano.

É, então, que aparece o interesse em ser mau.

O homem descobre seu interesse em ser mau porque a propriedade nos dá, ao mesmo tempo que o sentido de justiça, um interesse particular. Dizem todos os economistas, antes de Rousseau, que a propriedade desenvolve, por um movimento interno, a desigualdade.

Rousseau tem uma ideia mais complexa: não se trata de um movimento interno, mas de um jogo duplo: novas necessidades e exploração do trabalho do outro. É o estado de usurpação. Uma dualidade se desenvolve entre o homem, como espécie moral, e o indivíduo, com seu interesse particular.

O interesse particular em ser mau está premente e a voz da justiça, que é fraca, vai servir a esse interesse. De onde a proposição enganosa do rico que supõe, para ser aceito pelo pobre, a justiça, forçosamente, invocada. Essa justiça é a mesma que aparece no *Contrato Social*? O contrato é enganoso porque se faz entre duas partes desiguais, invoca uma justiça que regulamenta as relações entre as partes e que as coloca como iguais. No *Contrato Social*, a justiça é formada por uma outra coisa diferente de uma relação entre partes distintas. O que é produzido pelo Contrato social<sup>7</sup> é inalienável.

O problema do Contrato social é: existe uma forma de justiça que, por natureza, seja impossível de desviar, que não se presta a nenhuma alienação, e que não possa ser utilizada por nosso mau interesse? De fato, Rousseau diz muitas vezes que essa justiça se aliena. A relação sujeito-soberano pode se pôr a serviço da maldade: basta que se formem associações parciais no Estado etc... Há, portanto, uma alienação possível da justiça, inalienável nela mesma. Ela pode ser usurpada pela associação parcial que se faz passar

---

<sup>7</sup> Pela primeira vez no texto, aparece a inscrição Contrato social, grafando Contrato, iniciado em maiúscula, e social, iniciado em letra minúscula. No nosso ponto de vista, trata-se da maneira como Deleuze interpreta a forma de Rousseau conceber o *Contrato Social*. Anteriormente, tínhamos apenas a inscrição *Contrato Social* entre aspas (em itálico, na nossa versão), que é a maneira de que Deleuze se utiliza para referir-se, especificamente, à obra de Rousseau. Mais à frente, aparecerá apenas *Contrato* (em itálico, na nossa versão) referindo-se, especificamente, à obra de Rousseau (NT).

por geral. Mas não é a mesma coisa que uma justiça que, de imediato, coloca-se como relação entre duas partes iguais, enquanto elas não são.

Duas ideias desenvolvidas no *Discurso sobre a Desigualdade* se encontram no *Contrato Social*, são elas:

- A sociedade não pode se estabelecer sobre uma relação de submissão de uns em relação aos outros, toda submissão supõe, com efeito, a associação.
- Enquanto a associação se apresente como relação entre partes distintas, o contrato será mistificação.

Argumentação lógica que prefigura o Contrato social – que se define como contrato de associação e que não deve ser estabelecido entre duas partes consideradas como distintas.

Caricatura agressiva de seus predecessores por Rousseau. Concorde que o contrato, tal como o concebem, é a base da sociedade real (submissão antes de associação etc...). Mas, diz, é por isso mesmo que a sociedade real é essencialmente mistificadora, onde a liberdade não existe mais.

O ser social do homem: defeituoso em seu princípio pela mistificação. De onde Rousseau o taxa como pecado original. É o ser moral do homem colocado a serviço do mau interesse.

Como sair disso?

1) por um ato político quando não é muito tarde: uma revolução.

- *Discurso sobre a Desigualdade*, 2ª parte.

- Livro V *Emílio*: Licurgo que coletiviza a propriedade e, com isso, apaga o defeito, enquanto Sólon se contenta em abolir as dívidas e não muda, profundamente, nada.

- *Contrato Social*. Cap. 8.

2) a revolução é impossível: é muito tarde. Sobra a educação doméstica.

A educação tem por sentido apagar a corrupção, o mau interesse.

2 métodos: o de Júlia: a virtude;  
o de Wolmar: a sabedoria.

No nível doméstico, reconciliação entre indivíduo-espécie moral. Mas essa educação permanece subjetiva e negativa.

Reconciliação que não se basta a si mesma, pois a vida social continua, mesmo que eu me subtraia dela. É necessária uma reconciliação positiva e objetiva do indivíduo e da espécie moral. Mas ela é possível somente após a educação privada. O homem privado é capaz de restaurar o cidadão? O contrato supõe o homem da natureza, isto é, o homem formado pelo *Emílio*.

Entretanto, no *Contrato* permanecem alusões ao Estado de natureza

Livro I, cap. VI,

Livro I, cap. VIII.

No fim do *Emílio* se coloca o problema: Emílio pode tornar-se cidadão? “Sua relação civil com seus cidadãos”. É então que Rousseau aconselha o Emílio a refletir sobre o Estado de natureza. Portanto, essa reflexão deve ajudar na passagem do homem privado ao homem do Contrato social.

Há, portanto, a analogia:

homem em estado de natureza-homem civil,

estado de natureza-contrato social.

O essencial dessa reflexão deve nos mostrar que o homem é livre no estado de natureza. De onde a possibilidade do Contrato<sup>8</sup>, onde a justiça não é mais alienável.

#### A unidade da obra de Rousseau.

A liberdade é, certamente, um termo permanente, mas é, nesse sentido, que ela é o problema constante. Não é, portanto, a liberdade que pode ser fator de unidade.

O que faz a unidade: problema da relação indivíduo-espécie humana (é a interpretação de Kant).

. Espécie física e individualidade psíquica = bela harmonia.

. Ponto de vista genético

da passividade física à atividade física, da atividade física à espécie moral.

. O homem como espécie moral, mas ruptura do indivíduo com a espécie.

- *Discurso sobre a Desigualdade*: engano de uns pelos outros

- *A Nova Heloísa*: engano por si mesmo.

. Ato da vontade moral que restaura uma unidade subjetiva entre o indivíduo e a espécie moral: as *Confissões* e a segunda parte da *A Nova Heloísa*.

. Determinação de um ato político que instaura uma unidade objetiva do indivíduo e da espécie moral: o *Contrato Social*.

---

<sup>8</sup> Na seqüência, há o aparecimento de Contrato, iniciado por maiúscula e diz respeito à ênfase, dada por Deleuze, à ideia de contrato na concepção de Rousseau no *Contrato Social* (NT).



## O CONTRATO SOCIAL

Os juristas do século XVI fazem do Contrato uma relação entre duas partes, na qual uma se sujeita e a outra chefia. O soberano é, portanto, dividido. É necessária uma terceira instância para julgar os diferendos. O poder e a soberania são divididos. Rousseau: essa concepção confunde sociedade e governo. Para ele, todo governo pressupõe uma associação prévia (*Contrato*. Livro I cap. V). A submissão dos sujeitos a um chefe já supõe a constituição do homem como sujeito, portanto, como uma associação. Mas se a submissão é um contrato, esse contrato não é o primeiro. No decorrer do *Contrato*, é dito que, sem a associação, a submissão é impossível (Livro III, cap. XVI).

A soberania é inalienável. Os juristas dizem o contrário: (PUFFENDORF). Para eles a soberania se aliena na submissão. Para Rousseau, a transferência da soberania pode se dar como uma doação ou como uma venda. A doação pode ser forçada ou tácita (Livro I, cap. I) ou, então, voluntária.

Da mesma forma, a venda pode ser forçada, tácita, voluntária.

A doação forçada ou tácita não é a fonte de nenhum direito. Se ela é voluntária, é pura loucura (o povo que daria, assim, sua liberdade, seria louco).

Na venda, troca sua liberdade pela segurança. Contra-senso sobre o governo, diz Rousseau. Pois concebemos, então, o governo como uma delegação ou um equivalente do soberano. Não podemos definir como atos do governo os atos particulares que pressupõem uma lei geral. O governo pode somente ser assimilado por uma comissão, os atos do governo são emanações do Soberano. Subordinação radical do governo ao Soberano. De onde que este último não pode se alienar de uma instância que lhe está subordinada. Poderíamos conceber, assim, a alienação do soberano: a

soberania se faria representar por homens sobre os quais o poder legislativo teria sido transferido.

Mas, também nesse caso, o soberano não pode se alienar numa representação (Livro I, cap. II). O soberano pode ser representado somente por ele mesmo (Livro III, cap. XV: Rousseau diz que “a soberania não pode ser representada pela mesma razão pela qual ela pode ser alienada. Ela consiste na vontade geral e a vontade não se representa”).

Da mesma forma que o governo não pode se apropriar da soberania da qual ele é apenas a comissão e, de igual modo, os representantes não são senão os comissários do povo.

Os governantes não são somente comissionários ou comissários, pois eles exercem apenas a função de julgar (determinam o caso que se encaixa na lei), o que não é a faculdade de querer.

Da mesma maneira, os deputados não têm outra função senão a de julgar: concebem leis pelas quais esclarecem a vontade geral. Leis hipotéticas que não podem tornar obrigatórias e efetivas. Só o Soberano decide a respeito das propostas feitas pelos deputados.

Os deputados (o legislativo) propõem leis que só o povo soberano ratifica. Assim, o povo inglês erra ao acreditar ser livre, ele só é livre no momento da eleição dos deputados. A eleição realizada, o povo se torna escravo dos representantes.

Estes são os argumentos que servem a Rousseau contra a monarquia absoluta, que lhe são úteis na sua crítica dos governos representativos.

O estado legislativo da Cidade antiga: o legislador propõe, o povo decide. É o governo valoroso, diz Rousseau. A ideia dos representantes é, para ele, uma ideia feudal. As assembleias representativas foram a maneira que as pessoas, no feudalismo, encontraram para lutar contra a monarquia.

O legislativo concebido à moda antiga supõe pequenas cidades e lazer para os cidadãos.

Contudo, nas *Considerações sobre a Polônia*, Rousseau concebe para este grande estado uma representação pelos deputados sob a condição de controlá-los através de eleições freqüentes e por uma estrita observância da regra da re-elegibilidade, enfim por uma prestação de contas pública: todos esses meios mantêm os deputados no estado de comissários.

Há, portanto, uma alienação paralela do povo desde o momento em que ele se dá um senhor, ou representantes.

O soberano é irreduzível a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos.

1º argumento: polêmica (*Carta à Mirabeau*).

2º argumento: o ato que constitui o soberano como tal o constitui necessariamente como vontade geral. Não é impossível que essa vontade concorde com uma vontade particular. Mas isso é, por natureza, fortuito (*Contrato*. Livro I, cap. I).

3º argumento: o soberano seria alienável se fosse um indivíduo. O soberano é uma pessoa moral que tem somente uma existência abstrata e coletiva. (cf. o *Manuscrito de Genebra*).

O soberano é indivisível no seu objeto.

Na obra de HOBBS, o soberano é indivisível no seu princípio. Para ele, o contrato é um ato pelo qual todos se fazem sujeitos de um Terceiro que não entra no contrato e que é o soberano.

Como o soberano não contraiu o contrato, exclui-se a possibilidade que os sujeitos possam lhe desobedecer. Há, portanto, inalienabilidade do soberano que também não pode mais se representar.

HOBBS reduz o soberano a uma pessoa ou a um grupo de pessoas. Mesmo que ele seja indivisível, isso não impede que ele implique vários poderes distintos. Para que o soberano tenha poder absoluto, é necessário que possua todos os poderes.

Portanto, indivisível no seu princípio, o soberano é divisível no seu objeto.

Rousseau critica esta tese no Livro II do *Contrato*.

Para ele, o soberano é absolutamente indivisível, “Simples e um”. Livro III. Há apenas um único objeto do soberano: é a lei, decidir a paz ou a guerra etc... (que HOBBS chama de poderes da soberania) são somente atos de governo que supõe uma legislação prévia.

De onde podemos concluir:

- O contrato não é, portanto, um ato de submissão.
- Não é um ato pelo qual todos se fariam sujeitos de um Terceiro.
- É um ato pelo qual todos se constituem como soberano, sem alienação possível em um governo, sem representação possível entre os deputados.
- Por ser assim concebido, o contrato não pode mais ser considerado como uma relação entre partes (contrariamente a todos os predecessores, exceto talvez, Spinoza).

Qual é o caráter positivo do Contrato.

Se colocarmos o Contrato como relação, isso significa relação entre público-particular, ou sujeito-soberano. Mas o povo, o público, não é pré-

existente ao contrato. Essa expressão na obra de Rousseau é apenas provisória e não é a mais profunda.

Cf. Livro II, cap. IV, 2º parágrafo, nota onde Rousseau insiste na dificuldade de definir precisamente os termos.

3 termos (- o particular, o indivíduo ou o homem (privado))

constantes (- o sujeito

(- o cidadão.

3 termos que estão imbricados. Livro I, cap. VII, 1º parágrafo.

O meio termo é o indivíduo considerado sob duas relações: sujeito e como membro do soberano.

2º parágrafo.

Desta vez é o sujeito que é meio termo e considerado em duas relações.

Diremos, então, que o contrato constitui o particular como sujeito, em uma relação, e o cidadão, na outra.

Ou então, o sujeito é tomado como particular em relação ao soberano, e como membro do soberano em relação ao particular, ao indivíduo.

O contrato faz, portanto, intervir 3 termos imbricados: o meio termo deve ser tomado em duas relações.

Na primeira hipótese, é o indivíduo que é o meio termo.

Ele se constitui como sujeito em relação ao soberano.

Ele se constitui como membro do soberano em relação aos indivíduos particulares.

Finalmente, só o sujeito tem dupla relação: em primeiro lugar com o soberano e, mais, ele é membro do soberano. Ele é, portanto, o meio termo.

O ato de base do contrato é o ato pelo qual o indivíduo se faz sujeito e, ao mesmo tempo, membro do soberano (senão ele seria escravo).

Há 3 formas do Contrato social, cada vez mais profundas.

(- relação entre dois termos

O Contrato é (- descoberta de três termos

(- é o próprio sujeito que é tomado em duas relações.

Com o Contrato nasce uma obrigação. Quem é obrigado? (capítulo VII, livro I). Não é o indivíduo, pois juridicamente o indivíduo não pode obrigarse a si mesmo.

É o soberano? Não, pois o soberano não está submetido à nada que não seja a sua condição de existência: as leis que determinam as condições do seu ser. Em si mesmo, ele não pode ser obrigado a nada. “Violar o ato pelo qual o soberano existe, seria aniquilar-se” capítulo VII.

Só o sujeito está submetido à obrigação. Somente ele pode ser apanhado em duas relações, que é a condição da obrigação.

Qual a fonte da obrigação? É o “livre engajamento daquele que se obriga”. Carta 6 da *Montanha*<sup>9</sup>.

O termo que é capaz de se obrigar só pode ser o sujeito.

Podemos discutir todas as fontes das obrigações, salvo essa aí.

Natureza desse ato de engajamento: há duas características: a totalidade e a instantaneidade.

Cf. Livro I Capítulo VI. Esse ato é uma alienação total.

- Total, isto é,:

. completa: abrange tudo.

. universal: cada indivíduo se aliena completamente.

<sup>9</sup> Trata-se da obra *Cartas Escritas da Montanha*.

Alienação que pode ser completa uma vez que não existe em benefício de um outro. Se o fosse, não poderia ser total já que a liberdade é inalienável.

A alienação consiste em constituir um todo, não em se fazer dependente de outro. De onde cada indivíduo encontra-se submetido à mesma condição.

“Cada um se dando inteiramente, a condição é igual para todos”. Livro I Capítulo VI.

Não haveria diferenças entre os indivíduos que se alienam mais ou menos se cada um conservasse alguma coisa.

No nível da alienação total já está incluída a igualdade.

- Instantaneidade: Livro I Capítulo VI. “Num mesmo instante, a associação produz um corpo moral e político”.

Desde o instante em que me alieno, ao mesmo tempo me constituo como soberano e recupero tudo. Não pode ser de outra forma. O soberano me restitui tudo e, sob outra forma, até mesmo mais. “Capítulo IX, livro I. O soberano assegura, por exemplo, a legítima possessão da propriedade que o indivíduo lhe alienou. Ele preserva somente o que é necessário para a comunidade. Não há aí obrigação moral do soberano. É uma condição da sua existência. Se não efetua essa restituição, ele é destruído.

“Mas é preciso convir que só o soberano é juiz desta importância”. Só o soberano pode dizer o que é de interesse comum. O que é muito viável segundo a situação, as circunstâncias, a morfologia de uma sociedade.

Em contrapartida dessa restituição parcial aos proprietários, haverá um aumento de imposto. O proprietário é somente o depositário do bem público. Ele não existe como proprietário senão pelo ato de restituição do soberano. A restituição imediata se assenta sobre a propriedade privada e a opinião privada, isto é, a religião privada não interessa ao sujeito. (último capítulo do *Contrato*).

Por que o soberano constitui uma vontade geral?

O contrato forma, necessariamente, uma vontade geral. Não se pode confundir o interesse comum e a vontade geral. O interesse comum é o do sujeito em relação ao soberano. O que remete imediatamente ao ato pelo qual me constituo como sujeito: o contrato. Todos têm um mesmo interesse, já que estão submetidos a uma condição igual. Suprimir a igualdade destrói todo interesse comum.

Não posso me constituir como um sujeito senão em relação a um soberano, de que cada sujeito é membro, em relação aos indivíduos. Desse ponto de vista, cada um é legislador. Dessa vez, não é mais a igualdade que se deduz disso, mas a liberdade, como o que quer o soberano em relação aos indivíduos. A vontade geral é a vontade de cada um enquanto membro do soberano, enquanto cidadão.

“O que generaliza a vontade é o interesse comum”. O que quer dizer Rousseau? O interesse comum não é constitutivo da vontade geral, mas é sua condição de possibilidade: a formação do soberano tem por condição o ato do indivíduo fazendo-se sujeito. Sem esse ato, que define o interesse comum, não haveria soberano, e, portanto, não haveria vontade geral.

Em que sentido podemos falar de um “utilitarismo” de Rousseau?

A noção de útil aparece em dois sentidos:

- uma faculdade só se desenvolve se ela for útil. A necessidade é incapaz de criar esta faculdade. O útil cumpre apenas o papel de realizador da faculdade.

- o interesse comum do contrato é condição de possibilidade, não princípio da vontade geral.



O que quer a vontade geral?

Ela encontra sua condição na igualdade da condição de todos os sujeitos. Não pode ser determinada por uma preferência. Nesse sentido, não sendo determinada por outra coisa que ela, é a vontade de liberdade (Kant). Ela não pode querer outra coisa senão a lei.

A lei deixa indeterminada a relação com os indivíduos. Especifica-se somente por obra do legislador. Em si mesma é apenas a forma da vontade do sujeito como cidadão. Carta 6 da *Montanha*.

Cf. também Carta a Le Mercier de la Rivière de 1767: é necessário encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem.

Livro III, capítulo I do *Contrato*: é preciso distinguir duas coisas:

- a questão de saber se a vontade pode querer tal ação (possibilidade moral de Kant). É um poder legislativo;
- desta: podemos, temos a possibilidade de cumpri-la (possibilidade física de Kant). É um poder executivo.

A vontade geral, determinando-se pela lei, não considera a ação na sua possibilidade física, mas a considera como abstrata.

À lei é ligada uma obrigação. A palavra lei só pode ser rigorosamente empregada num sentido prescritivo.

Se a fonte da obrigação é o ato pelo qual me faço sujeito, a lei só pode ser civil, ela tem seu fundamento no contrato.

É uma resposta suficiente?

Tal resposta implicaria na crítica considerável de Rousseau à ideia, em moda, da lei natural.

O que vai neste sentido: o *Discurso sobre a Desigualdade*. A desigualdade autorizada pela lei natural? Rousseau não responde a essa questão dizendo que o conceito de lei natural é um conceito cheio de contra-sensos.

Entretanto, há textos em que Rousseau reclama para si a lei natural, dizendo que ela é superior ao próprio contrato.

- Carta de outubro de 1758: admite três autoridades superiores e independentes do soberano: a de Deus, a da lei natural, a da honra. Se há conflito, é o soberano que terá que ceder. Hierarquia: lei natural (amor), honra, Deus, que encontramos em *A Nova Heloísa*. (Carta sobre a honra está na parte I: Carta de Saint-Preux).

- Carta 6 da *Montanha*. : é necessário provar que o contrato não é contrário às leis naturais.

- *Emílio*, livro II: “As leis eternas da natureza e da ordem existem. Elas têm lugar de leis positivas para o sábio”. O sábio é aquele que se subtraiu da sociedade.

Como o Contrato é um princípio primeiro de onde derivam a lei civil e a obrigação, se ele, também, é reportado a uma mais alta instância, à lei natural?

Cf. início *Discurso sobre a Desigualdade*.

A crítica da lei natural na obra de Rousseau tem dois sentidos:

- ela parte, em primeiro lugar, contra os Antigos (Platão, Aristóteles, Estóicos): a lei natural é, para eles, a reta razão, é a conformidade das coisas a seus próprios fins.

Rousseau: eles empregam erradamente a palavra lei. Entendiam por lei uma lei que a natureza se impõe a si mesma e não uma lei que ela prescreve. Ora, o conceito de lei, não é uma condição de existência da natureza, é essencialmente uma prescrição. (prefácio do *Discurso sobre a Desigualdade*).

Os Modernos entenderam esse caráter prescritivo. A lei é, para eles, regra prescritiva para um ser inteligente e livre.

A lei natural se aplica a esse ser capaz de receber prescrições.

Com HOBBS, o estado de natureza não é mais ordem de perfeições, mas sistema de forças, de paixões, de mobilidades. A lei torna-se então, para esse ser apaixonado, obrigação que se opõe a ele.

O estado de natureza é sistema de forças, com direitos naturais correspondentes. A essa estrutura, uma segunda se acrescenta: a da lei natural. O móvel dessa lei é o medo da morte violenta, que é próprio princípio da razão. A lei prescreve uma regra sem a qual não poderia conservar minha vida. A lei natural, contudo, não pode prescrever senão hipoteticamente: ela me dá apenas o meio de conservar a minha vida, sob a condição de que os outros, também, queiram a lei. De onde o problema: como tornar a lei obrigatória? Isso se dá porque todos os indivíduos integram o contrato entre si e, sobretudo, delegam seus poderes a um soberano que não participa do Contrato. Assim, a lei natural torna-se civil. O erro dos Modernos, segundo Rousseau: a lei natural é colocada por eles no estado de natureza, eles supõem nesse estado um ser já dotado de razão. (pois não há razão, não há lei).

Rousseau aceita o caráter prescritivo da lei. Mas os Modernos não viram em que ela consistia já que ela só é hipotética.

Para Rousseau, a lei natural não está no estado de natureza, pois ela é um desenvolvimento genético de virtualidades a partir do estado de natureza.

Essa lei natural supõe a sociedade no sentido em que as virtualidades não se realizam senão nas circunstâncias objetivas que estão na sociedade. Por exemplo, o sentimento de justiça se realiza somente porque é útil, e ele só é útil se houver uma sociedade.

Entretanto, a sociedade não é constitutiva do desenvolvimento da lei natural.

O Contrato deve estar relacionado à lei natural. Pois o contrato, fundamento absoluto da lei civil, deve ser restabelecido à lei natural, pois é, ao mesmo tempo que a alienação total, restituição instantânea. Se contradiz a lei, destrói-se.

#### ideia da lei civil na obra de Rousseau

A lei é o próprio ato do soberano, a expressão direta da vontade geral. Há uma diferença de natureza entre decreto e lei.

A lei vai do todo a todos, ela considera os sujeitos corpos e as situações abstratas. É um ato de soberania.

Um decreto nomeia pessoas, considera os sujeitos como particulares, as ações como concretas. É um ato de governo. A lei determina a forma do governo, as condições a serem preenchidas, por todo sujeito em geral, para ter acesso ao governo.

Relação Soberano – vontade geral. Cf. *Contrato* capítulo IV, livro III.

O Soberano é um “eu comum”, uma “vida provida de sensibilidade”.

A vontade geral: é o movimento correspondente a essa vida.

O Contrato social é como a formação do Soberano e a vontade geral é a forma sob a qual o Soberano se conserva.

O Contrato social já é vontade geral. Ele define uma vontade formal. O contrato em si mesmo, generaliza, formaliza a vontade. O Soberano já é,

portanto, uma vontade formal (enquanto a vontade particular busca sempre as preferências e a vontade geral, o bem universal: distinção pré-kantiana).

Esta generalização não é adição de vontades particulares.

O que quer a vontade geral? O que ela quer deve ser determinado de maneira geral, isto é, formalmente: a igualdade e a liberdade. O soberano é a vontade geral na medida em que quer liberdade e igualdade.

Que a lei seja formal significa que ela faz abstração das pessoas, de sua relação com as pessoas das quais se ocupará o decreto (nesse sentido, o governo é uma faculdade de julgar: determinação dos casos que estão sob o âmbito da lei).

Contudo, a lei, se é formal, nesse sentido de que ela determina de maneira geral, não é formal, pois não há lei que não seja determinação da igualdade e da liberdade.

O que são as melhores, as boas leis, por exemplo? São aquelas que não podem fazer abstração da relação entre as coisas e os objetos.

O que nos salva da relação com as pessoas, é sempre, para Rousseau, a relação com as coisas.

A lei só é, portanto, completamente determinada se levarmos em conta a situação objetiva de uma dada sociedade (recursos, população etc...).

A lei é formal pela abstração da relação com as pessoas, ela não o é quando não faz abstração da relação com as coisas.

A partir de então, para determinar uma lei, a vontade geral não basta. É necessário que se acrescente, à formalização formal da vontade, o conteúdo das circunstâncias objetivas de tal sociedade.

Portanto, a vontade geral quer o bem, mas ela não o conhece (é o contrário para o homem privado). Ela é cega porque é formal.

Portanto, a vontade geral deve evocar um entendimento prodigioso (é uma transposição para o plano social de uma psicologia das faculdades): o do legislador que de fora esclarece a vontade. A vontade geral sabe o que ela quer formalmente sem o legislador. Mas ela precisa dele para determinar-se materialmente. Uma boa lei deve não considerar as pessoas particulares – aspecto formal – e se adaptar às situações concretas – aspecto material.

A lei é, portanto, o composto de uma forma que remeta à vontade;  
de uma matéria que remeta ao legislador.

Eis por que não pode estar em questão uma dedução *a priori* da lei a partir de sua forma.

-:-:-:-:-:-:-:-:-:-