

JUSTIÇA E CONTRATO SOCIAL EM ROUSSEAU



Edward Pereira Rodrigues Junior

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – Brasil



Resumo

O principal objetivo deste artigo é estabelecer uma reflexão sobre os conceitos de justiça e contrato social na obra de Jean-Jacques Rousseau. Objetivo elucidar o lugar que essa problemática ocupa em seu pensamento, enfatizando como as desigualdades naturais entre os homens, minimamente consideradas por Rousseau, foram significativamente alargadas com o advento da sociedade. Devido à extensão da temática, limito a investigação ao estudo dos textos *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social*. De posse destes meios, pretendo apresentar o momento em que Rousseau é impelido a pensar a ideia de justiça a partir da perspectiva contratualista.

Palavras-chave: estado de natureza, justiça, contrato social.

Introdução

A interpretação sobre o pensamento de Rousseau nos leva a reconhecer um duplo aspecto presente em sua obra. O primeiro refere-se a crítica da sociedade e da civilização. O segundo contempla a proposição de um sistema político fundado na ideia da soberania popular. O princípio básico que norteia e estrutura este trabalho parte justamente do reconhecimento deste duplo aspecto e destaca como problema compreender as noções de justiça e contrato social no *corpus* rousseauiano.

De forma esquemática, podemos afirmar que a autenticidade da vida social constitui o principal desafio a ser enfrentado por Rousseau. O *Discurso sobre as ciências e as artes*, sua primeira obra significativa, já reflete esta preocupação e pode ser vista como um esforço articulado de criticar a sociedade da época. Mas, é sobretudo, a vida em sociedade

Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.42, p.<->, jul./dez. 2014

que, ao transformar substancialmente a independência e a igualdade, características essenciais do homem em estado de natureza, em formas de convivência baseadas na escravidão, desigualdade e injustiça; o foco das preocupações de Rousseau. Isto explica o fato de que estudar a organização da sociedade e a maneira como os homens se governam é condição necessária para que Jean-Jacques respondesse ao questionamento que tanto o inquietava no século XVIII, a saber: é possível instaurar a justiça numa ordem social marcadamente injusta? A resposta a esta questão leva Rousseau a aderir à tendência que domina o pensamento social e político da época, ou seja, o contratualismo.

O advento da sociedade e o problema da justiça

De início, pode-se assinalar que o problema da justiça em Rousseau surge a partir da análise que ele empreende acerca da sociedade de seu tempo. Bloom descreve essa análise da seguinte forma:

A sociedade dominada pelas artes e as ciências está cheia de desigualdade, porque os talentos necessários para alcançá-las se tornam fundamentos de distinção entre os homens e, também, porque se necessitam grandes somas de dinheiro para fomentá-las, assim como trabalhadores que utilizam os instrumentos inventados por essas artes e ciências. A sociedade se transforma para manter as artes e as ciências, assim como seus produtos, e esta transformação mesma cria uma vida cheia de vanglória e de injustiça (BLOOM, 1983. p.530).

Essa visão negativa do papel representado pelas ciências e as artes no processo civilizatório, fez com que Rousseau operasse uma significativa mudança no modo de se analisar a sociedade de seu tempo. Para ele, o fundamento para se compreender os problemas de sua época encontrar-se-ia na moralidade, e não, como acreditavam seus contemporâneos, na capacidade técnica e racional do homem (PISSARRA, 2002, p.44).

Assim, em Rousseau, a moralidade e o sentimento de justiça são os princípios que norteiam a análise das condições concretas em que se desenrola a existência humana. Sua intenção é descobrir como o processo civilizatório pautado nas ciências e nas artes estabeleceu a desigualdade entre os homens, visto que

Torna-se inevitável entre os particulares a desigualdade de consideração e de autoridade(s), desde que, reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso

contínuo que têm de fazer uns dos outros. Essas diferenças são de várias espécies. Mas a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade (ROUSSEAU, 1973. p.284).

Ora, que os homens são politicamente desiguais é um fato. Mas, seria isso justo? Foi sempre assim? Deve ser assim? Tais questionamentos, indo evidentemente além das constatações empíricas acerca do homem, nos remetem à necessidade de, não só compreender a concepção de natureza humana do pensador genebrino, mas também, o método investigativo por ele empregado.

Quanto à metodologia de investigação, Rousseau é claramente influenciado pelo método das ciências naturais, pois este seria o mais exequível num domínio em que não há possibilidade de obtenção de provas materiais. Explicando melhor, caso a sociedade não existisse e na impossibilidade de se promover um retorno ao estado de natureza para explicar o que o homem teria sido, restaria, tão somente, remontar esse estado enquanto objeto de conhecimento, eliminando-se, assim, todos os juízos, os pré-conceitos e as ideias já formadas. Sobre o método de Rousseau, eis o que diz Groethuysen:

Para distinguir o que há de natural no homem do que foi adquirido, deve-se submetê-lo a uma série de experiências análogas as que recorrem às ciências naturais. Algumas vezes se procede por eliminação de fatores que diferenciam os homens entre si; se trata de descobrir o que têm em comum, o que há geralmente de humano neles... Outras vezes - e os dois procedimentos podem muito bem completar-se - se simplificam as condições que determinam o fenômeno humano, se prescindem das condições sociais em que vive o homem e se lhe transporta para além dos séculos da sociedade. Para apreender a este homem em si, este homem ideia em toda sua pureza e em toda sua integridade, isola-o de seus semelhantes, que se remonta à sua condição primitiva. Depois de haver comprovado que determinados fatos se encontram em todos os homens, em todas as nações, independentemente da condição social ou da idade, se comprova que estes fatos, reduzidos a sua mais simples expressão, se encontram também no selvagem e incluso no animal (GROETHUYSEN, 1985. p.09).

Ao apresentar a ideia de estado de natureza como uma hipótese necessária para conhecer e avaliar a realidade de sua época, Rousseau tem consciência de que tal noção é “um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais

existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente”(ROUSSEAU, 1973, p.234).

O Caráter lógico, e não histórico da noção de natureza, possibilita a Rousseau despir o homem “de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos”. É somente examinando-os “como devem ter saído das mãos da natureza” que se poderia compreender a estrutura social que então vigorava (ROUSSEAU, 1973, p.244).

No entender de Rousseau, o homem natural, assim como os outros animais, é um ser preocupado exclusivamente com a satisfação das necessidades de alimentação, sono e prazer sexual. Ele afirma ainda não desconhecer as desigualdades naturais de idade, saúde e força física; no entanto, no estado de natureza, elas seriam irrelevantes porque não faltariam meios para os homens suprirem suas carências, pois “suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter providência, nem curiosidade”(ROUSSEAU, 1973, p.250).

Rousseau descreve que a existência humana no estado de natureza é regida por dois princípios básicos: o amor de si e a piedade. O primeiro é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação. Já, o segundo, além de temperar e restringir o desejo de conservação, provoca também preocupação e comiseração para com os sofrimentos dos nossos semelhantes e das outras criaturas (ROUSSEAU, 1973, p.259).

Ainda segundo Rousseau, o homem nesse estado encontra na natureza tudo aquilo que necessita para seu uso imediato, não indo além disso. Neste sentido, ao equilibrar suas carências com os meios de satisfazê-las, esse homem não possui grandes desejos porque basta-se a si mesmo. É um ser solitário, auto-suficiente, disperso, despreocupado e egoísta.¹

À vista disso, se nesse mundo natural, estando o homem afastado dos outros e na mais perfeita solidão, é plausível supor que não haveria competição porque ele viveria na mais profunda segurança e satisfação constante. Portanto, não existiria necessidade de imposição de leis para regulamentar as ações humanas porque os homens nesse estado “não

¹ Para Cassirer, em Rousseau, diferentemente de Hobbes, o egoísmo não leva à agressão por tratar-se apenas de uma característica que o homem natural possui de guardar para si o que ele sabe, de não transmitir aos seus semelhantes o que descobre ou aprende (CASSIRER, 1999, p.97).

possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer ideia verdadeira de justiça” (ROUSSEAU, 1973, p.261).

Assim sendo, no estado de natureza o problema da justiça não se coloca porque a felicidade do homem, ainda que apenas vivenciada, consistiria somente na satisfação de suas necessidades. Rousseau aponta que “a felicidade do homem natural é simples como sua vida; consiste em não sofrer: a saúde, a liberdade, o necessário, a constituem” (ROUSSEAU, 1995, p.189).

Contudo, o equilíbrio existente entre homem e natureza começa a se romper em função de novas necessidades engendradas por transformações ocorridas na própria natureza. Talvez a escassez de alimentos provocada por crises naturais ou pelo crescimento demográfico tenham sido as causas que levaram o homem a enfrentar o problema de como satisfazer suas necessidades nesse novo contexto (ROUSSEAU, 1973, p.266).

A superação dos desafios gerados por novas condições objetivas não seria possível, segundo Rousseau, se o homem natural não fosse dotado de um impulso inato que, além de distingui-lo das outras criaturas, o capacitasse a desenvolver-se diante de circunstâncias favoráveis. Esta qualidade é denominada por Jean-Jacques de perfectibilidade.

2

Ademais, essas transformações ocorridas na condição natural principiam a oposição homem e natureza até o momento em que, não conseguindo mais sozinho suprir suas necessidades, o homem busca unir suas forças com as de seu semelhante para superar os obstáculos naturais de cada um.³

Portanto, os homens se aproximam uns dos outros para satisfazerem suas necessidades. É através de “uma certa espécie de reflexão” que escolhem essa nova forma de vida que, por sua vez, os transformará significativamente:

² Na ótica rousseuniana, a perfectibilidade, faculdade humana de se aperfeiçoar e que nos distingue dos outros animais, representa com propriedade o dinamismo da natureza humana. No entanto, alerta Rousseau, essa mesma faculdade pode nos levar à degradação: “sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito do qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p.249).

³ Para Starobinski, é pelo trabalho que o homem se distancia da natureza: “suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem história, ordenam o mundo exterior e produzem com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os particulares” (STAROBINSKI, 1991, p.32).

Dessa luta que opõe o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho (STAROBINSKI, 1991, p.39).

Desse modo, na luta pela sobrevivência, os homens são impelidos a se organizarem, o que possibilita reconhecerem que dependem uns dos outros para alcançarem a felicidade, pois “ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a desistência de seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1973, p.267).

É nesse novo modo de vida que o homem passa “a adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los”. De acordo com Rousseau, é a partir de associações temporárias e pouco rígidas que surge “uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias”. Assim, a vida familiar, caracterizada por uma existência simples e sedentária, rompe a ordem natural e institui a ordem social (ROUSSEAU, 1973, p.268).

É certo que os homens formam bem uma sociedade, mas, segundo Rousseau, nesse estágio “não há regulamentos e leis” porque o homem só possuía o que consumia, sem se preocupar com o que consumir amanhã. Não há propriedade e, conseqüentemente, injustiça porque os homens, ao se apreciarem mutuamente, formam “no espírito a ideia de consideração” (ROUSSEAU, 1973, p.269).

Rousseau define esse período da humanidade do seguinte modo:

Nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal (ROUSSEAU, 1973, p.270).

Mas, essa etapa da humanidade, considerada por Rousseau “a mais feliz e mais duradoura”, foi interrompida no momento em que o homem “percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois”. Ou seja, cada um se esforça para se apropriar de quaisquer bens e se declara proprietário, não mais para desfrutar imediatamente, mas para acumular reservas e

se proteger contra a incerteza do futuro e os empreendimentos do outro (ROUSSEAU, 1973, p.272).

Para Rousseau, a invenção da propriedade é o episódio marcante que dá início à infelicidade humana. É a partir dela que a humanidade teria aceitado o processo de desigualdade, visto que “as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares” (ROUSSEAU, 1973, p.272).

Na concepção do nosso autor, o advento da propriedade proporcionou em pouco tempo a existência de ricos e pobres, senhores e escravos. “Em uma palavra, há de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem”(ROUSSEAU, 1973, p.273).

O crescente conflito de interesses faz com que cada homem se preocupe em proteger o que é seu e arrebatá-lo o que é de outrem. Trata-se de um estado de guerra hobbesiano, mas entre homens que presumivelmente já teriam ultrapassado o estágio inicial da sociedade.

Assim, os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus (ROUSSEAU, 1973, p.274).

A saída para esse estado caótico foi encontrada pelos ricos que, persuadindo os pobres de que o estabelecimento de instituições políticas garantiria a paz e a justiça para todos, asseguraram sua própria posição como um segmento superior. Rousseau considera esse projeto dos ricos como “o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”. Essa nova forma de justiça adaptada às condições de vida em comunidade é sintetizada pelo genebrino na seguinte passagem *do Discurso sobre a desigualdade*:

Instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos,

reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna (ROUSSEAU, 1973, p.275).

Contudo, Rousseau assinala que o contrato que institui essa ordem é profundamente injusto porque associa obrigações iguais a indivíduos desiguais, uns ricos, outros pobres. Em outras palavras, sob o império da vontade de uns subordinam-se as vontades de todos, o que acaba obstaculizando a construção de uma ordem social justa devido à submissão do reino do geral ao particular.

Continuando assim a examinar os fatos segundo o direito, não se encontrará mais solidez do que verdade no estabelecimento voluntário da tirania e seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria um das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete (ROUSSEAU, 1973, p. 279).

Então, observa Rousseau, longe de estabelecer a ordem, esse contrato, assentado na lei do mais forte, produz o despotismo e a desordem. Por isso, ele gera sua própria destruição, visto que a rebelião aparece como a forma legítima de romper esse cerco, de fazer valer o poder da comunidade.

Só a força o mantinha, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade (ROUSSEAU, 1973, p.286).

Justiça e contrato social

Ora, se o uso da força, apesar de legítima, seria imprudência, qual alternativa Rousseau propõe para edificação de uma sociedade verdadeiramente justa?

Jean-Jacques responde que somente “um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união”.⁴

⁴ Lourival Gomes Machado assinala em nota no *Discurso da desigualdade* que esse trecho anuncia as pesquisas do *Contrato social* (ROUSSEAU, 1973, p.281).

Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.42, p.<188-200>, jul./dez. 2014

Na verdade, o objetivo de Rousseau é um novo homem e uma nova sociedade em que seja possível conciliar os interesses particulares e o interesse geral. Para que isso aconteça, é preciso fazer um contrato social que impulse um salto qualitativo da sociedade fundada apenas na ordem legal para aquela em que essa legalidade seja legítima.

Rousseau assinala que a função primeira do pacto é fazer surgir a comunidade a partir da multiplicidade desordenada dos interesses particulares em conflito, isto é, mostrar o laço social como elemento de comunidade entre os diferentes. De fato, diz Rousseau:

se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, e o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. É isso que existe de comum nos diferentes interesses que formam a união social, pois, do contrário, nenhuma sociedade poderia existir (ROUSSEAU, 1995, p.87).

Com isto, temos que o ponto central a que o pacto visa é a busca de um princípio de ordenação, no qual a autoridade possa legitimamente basear-se. Temos ainda que este princípio deve agir sobre as relações sociais alienadas, fazendo ressaltar o elemento de comunidade dos interesses particulares, que é o verdadeiro laço social, o fundamento da associação. Assim, podemos entender a formulação do problema fundamental que o contrato social visa resolver: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes “(ROUSSEAU, 1995, p.78).

Já sabemos que o ato que traz a solução a este problema é, diz Rousseau, um contrato, uma primeira convenção, através da qual um povo torna-se povo. Mas para entender esta solução e seus efeitos, devemos examinar a natureza deste contrato: afinal, quem são as partes contratantes? Sobre o que especificamente faz-se o contrato?

Em uma primeira formulação, Rousseau afirma que as partes são, de um lado, cada associado e, de outro, toda comunidade. No entanto, esta comunidade não é outra coisa senão aqueles mesmos indivíduos considerados agora unidos e dirigidos pelo mesmo poder. Por mais longe que levemos as personificações de que se serve Rousseau (corpo político, pessoa moral...), temos que reconhecer que a comunidade formada no pacto não tem uma existência real separada da dos indivíduos que a constituem.

O pacto parece-se cada vez menos com um contrato. De fato, se juntarmos as duas indicações de Rousseau sobre como interpretar o pacto, temos, em primeiro lugar, que a diferença entre as partes contratantes é apenas formal, isto é, só existe internamente ao próprio pacto. Em outras palavras, só é possível pensar a diferença entre as partes contratantes dentro do contrato. Em segundo lugar, a transformação que a ideia do pacto tenta exprimir se passa no próprio indivíduo, o que dá sentido à expressão contratar consigo mesmo. Deste modo, mais do que o gênero humano, é o indivíduo que vai mudar sua maneira de ser.

Esta transformação expressa pelo pacto consiste essencialmente em uma espécie de tomada de consciência e significa uma mudança na forma como os indivíduos percebem e se representam na realidade social. Na verdade, o pacto, tal como está formulado, encerra menos a convenção que, afirma Rousseau, é a única base de toda a autoridade legítima entre os homens, do que, por assim dizer, a condição de toda e qualquer convenção. Esta condição é que o conjunto de indivíduos passe a se representar como formando um todo, que em seguida será por cada um considerado como fonte e garantia de todos os direitos. E nisto consiste o caráter de convenção (essencial à ideia de pacto ou contrato) entre, de um lado, o indivíduo e, de outro, esta representação que é o todo: o indivíduo, com todos os seus direitos e propriedades, reconhecendo sua dependência desta comunidade agora representada, espera não só o reconhecimento de seus direitos e bens, mas sobretudo, o restabelecimento da liberdade e da igualdade.

Assim, podemos entender agora a relação de troca que faz deste ato um contrato. O que nos permite pensar esta transformação descrita por Rousseau na sua formulação do pacto social como uma troca é justamente a exigência da alienação total. Há, de fato, duas maneiras em que esta exigência pode ser entendida. Em primeiro lugar, como artifício correspondente à percepção da comunidade politicamente constituída como fonte de todo direito. Em segundo lugar, a exigência de alienação total corresponde à necessidade de uma cláusula de igualdade no pacto: “dando-se cada um por inteiro” diz Rousseau, “a condição é igual para todos; e sendo a condição igual para todos, ninguém terá interesse em torná-la onerosa aos outros” (ROUSSEAU, 1995, p.79). Esta cláusula que exige alienação total expressa já aquela vontade de igualdade que vai caracterizar a associação política e constituir um de seus objetivos. E, o que é mais importante, o que permite a eficácia da aplicação desta cláusula é que do interesse de cada um que ela seja aplicada igualmente para todos. Assim,

diz Rousseau, “a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá; e, conseqüentemente, da natureza do homem” (ROUSSEAU, 1995, p.92).

O contrato social é, portanto, um pacto, ou seja, uma deliberação conjunta no sentido da formação da sociedade civil e do Estado. Trata-se de um acordo que constrói um sentido de justiça que surge a partir do próprio pacto. Ou melhor, a partir da união de muitos em torno de um objetivo comum, o que há é a formação de um corpo maior e diverso dos corpos individuais dos membros que o compõem. Forma-se mesmo, pode-se dizer, “um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantas vezes tenha a assembleia, que recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade”(ROUSSEAU, 1995, p.79).

Na verdade, segundo Rousseau, a condição de possibilidade de uma ordem social justa e legítima é a constituição desse corpo político, do qual todos os membros da sociedade façam parte. Essa ordem é legal e legítima porque o sujeito moral que a constitui é parte integrante desse todo, autor e ator de suas normas, regras e leis.

Nota-se que, para Rousseau, o pacto social que dá origem à comunidade política, não só concilia a vontade particular e o dever social, mas também, cria uma força impessoal e coletiva, a vontade geral, que deve partir de todos para aplicar-se a todos.

Nesse sentido, deve-se compreender que aquilo que generaliza a vontade é menos o número de vozes manifestas que o interesse comum que as une: nessa instituição cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros, acordo admirável do interesse e da justiça que dá às deliberações comuns um caráter de equidade, que dissipa na discussão de todo problema particular, resultado de um interesse comum que una e identifique a posição do juiz com a da parte (ROUSSEAU, 1995, p. 93).

Mas, para Rousseau, a vontade geral não se constitui meramente da somatória das vontades particulares. “Há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral, esta olha apenas o interesse comum, a outra olha o interesse privado e é só uma soma de vontades particulares” (ROUSSEAU, 1995, p. 90). Por isso, deve-se esclarecer que a vontade geral não está lastreada na ideia de unanimidade; ela não é geral por ser unânime, por não haver discordância, mas porque nela estarão contadas todas as ideias, todas as contribuições, todas as discordâncias que participam formalmente do todo.

Enfim, segundo Rousseau, a instituição do reino da liberdade, da justiça e equidade entre os homens, só é possível “quando todo povo legisla sobre todo o povo” (ROUSSEAU, 1995, p.97). Somente assim, produzindo leis emanadas, não da vontade individual, mas da participação direta de todos na esfera pública, seria possível pensar uma ordem social perfeitamente justa.⁵

Conclusão

Diante do exposto, podemos observar que a elaboração do conceito de Justiça em Rousseau surge de sua investigação sobre o processo de socialização do homem. Ao reconhecer que este engendra uma situação de conflito permanente entre os homens, Rousseau empreende uma crítica profunda à sociedade da época, denunciando as desigualdades sociais legitimadas pela institucionalização da propriedade privada. Assim sendo, diante da irreversibilidade do processo de sociabilização, isto é, da impossibilidade do retorno ao período em que os homens, felizes sem o saber, viviam na imediatez da satisfação do contratualismo kantiano, que expressa uma crença geral na imparcialidade, os ricos, não propõe uma intervenção prática na sociedade porque sua proposta de contrato social, teórica por excelência, constitui um conjunto de princípios que devem nortear a reflexão sobre a discussão de uma vida comunitária onde as leis, resultantes da vontade geral, garantiriam a liberdade e a soberania popular.

Abstract

The main objective of this paper is to establish a reflection on the concepts of justice and the social contract in the work of Jean-Jacques Rousseau. Objective To elucidate the role of that problem occupies in his thinking, emphasizing how the natural inequalities among men, minimally considered by Rousseau, were significantly expanded with the advent of the society. Due to the length of the theme, I limit the investigation to the study of speech texts on the origin and foundations of inequality among men and The Social Contract. With these means, intend to present the moment that Rousseau is impelled to think the idea of justice from the contractarian perspective.

Keywords: state of nature, justice, social contract.

⁵ Salinas adverte que a investigação de Rousseau não se dá no campo histórico, mas sim, na esfera da abstração. E, neste campo, Rousseau evita a transição prática de uma sociedade historicamente desigual para uma sociedade plenamente justa (FORTES, 1979, p.29).

Referências

- BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jésio Gutierrez e Isabel Maria Monteiro. São Paulo: Unesp, 1999.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.
- GROTHUYSEN, Bernhard. *J. J. Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: USP-FFLCH, 1957.
- PISSARRA, Maria Constança Peres. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Tese (Doutorado em Filosofia) – USP, 1996.
- _____. *Rousseau: a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- _____. *Emílio ou Da educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1979.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Sobre o autor:

Edward Pereira Rodrigues Junior é Doutorando em Filosofia pela UNISINOS. E-mail: jr.edward@uol.com.br