

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA FISCHER DE ALMEIDA

**A LIBERDADE E O REPUBLICANISMO CÍVICO-CONSTITUCIONALISTA DE
ROUSSEAU**

CURITIBA

2020

JULIANA FISCHER DE ALMEIDA

**A LIBERDADE E O REPUBLICANISMO CÍVICO-CONSTITUCIONALISTA DE
ROUSSEAU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. Ericson S. Falabretti

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

A447L Almeida, Juliana Fischer de
2020 A liberdade e o republicanismo cívico-constitucionalista de Rousseau / Juliana Fischer de Almeida; orientador, Ericson S. Falabretti. -- 2020
183 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020
Bibliografia: f. 177-183

1. Filosofia. 2. Civismo. 3. Direito constitucional. 4. Liberdade. 5. República.
6. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. I. Falabretti, Ericson Savio.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100

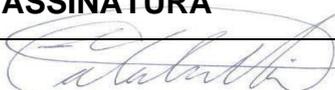


Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 42 DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Juliana Fischer de Almeida

Aos nove dias do mês de junho de dois mil e vinte, às catorze horas e trinta minutos realizou-se a sessão pública do exame de Tese da doutoranda **Juliana Fischer de Almeida** intitulada: A LIBERDADE E O REPUBLICANISMO CÍVICO-CONSTITUCIONALISTA DE ROUSSEAU. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Ericson Falabretti, Dr. Alexandre Franco de Sá, Dr. Marco Rampazzo Bazzan, Dr. Jairo Marçal, e Dr. Alberto Paulo Neto. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Ericson Falabretti, a candidata fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata **Aprovada** sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca **Confere** a candidata o título de Doutora em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 19h00, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá, Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan, Prof. Dr. Jairo Marçal e Prof. Dr. Alberto Paulo Neto, tiveram participação na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – (PUCPR)		Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan – (UFES)		Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Jairo Marçal – (Externo)		Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Alberto Paulo Neto – (PUCPR)		Participação por videoconferência	9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A


Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor e orientador Ericson S. Falabretti, pelo apoio, dedicação, compreensão nos momentos mais delicados ao longo de todos estes anos e por acreditar na ideia.

Agradeço à PUC/PR pela oportunidade de fazer um doutorado em filosofia, em especial o PPG de Filosofia, e pela bolsa concedida.

Agradeço à minha família pelo apoio e amor incondicional em todos estes anos de dedicação aos estudos.

Agradeço aos meus amigos, que ficaram ao meu lado, tendo paciência e me dando força em todos os momentos.

Agradeço a todos da “família PROJURIS” - Procuradoria Jurídica da Câmara Municipal de Curitiba -, em especial à Dra. Waléria Christina de Oliveira Maida, pois sem a sua compreensão e apoio isso não seria possível.

Agradeço a todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte deste processo ao meu lado.

Gratidão por acreditarem junto comigo!

*Birds flying high, you know how I feel
Sun in the sky, you know how I feel
Breeze driftin' on by, you know how I feel
It's a new dawn
It's a new day
It's a new life
For me
And I'm feeling good
(Nina Simone)*

ALQUIMIA

*Nas mãos inspiradas
nascem antigas palavras
com novo matiz.
(Helena Kolody)*

RESUMO

O presente trabalho aborda o conteúdo formativo do que Rousseau denomina de liberdade civil e Pettit de liberdade como não dominação. A partir da leitura da tradição crítica acerca de Rousseau, propomos que o conceito de liberdade como não dominação, como largamente esboçado por Pettit, encontra a sua primeira elaboração em Rousseau. A noção de república está profundamente ligada ao conceito de liberdade política que pode ser entendida como positiva, negativa ou republicana. O referido conceito é o elemento central para a formulação da noção de republicanismo cívico-constitucionalista de Rousseau. Assim, as duas matrizes teóricas do republicanismo serão apresentadas, tendo de um lado a questão cívica e, de outro, a constitucional para verificar a construção pretendida. O estudo do pensamento de Rousseau e Pettit acerca da temática em voga se justifica porque, ambos, dentro dos limites temporais, espaciais e conceituais de cada um, estão preocupados com a liberdade dos sujeitos individuais pertencentes a um sujeito coletivo que detém o monopólio do poder da força e da coerção. Tanto Rousseau quanto Pettit fazem parte da teoria republicana de justificação de Estado, na qual deve ter uma legislação protetora dos direitos, limitando o poder estatal e do particular. Em que pese as diferenças entre Rousseau e Pettit, a presente tese não visa fazer uma abordagem exegética dos autores, mas alcançar o sentido dado para o conceito de liberdade, central em ambas as teorias republicanas, e ensejar uma possibilidade de se pensar uma interpretação não forçada das teorias. A originalidade do pensamento de Rousseau faz com que a liberdade não seja compreendida sem a igualdade e que a alienação total, a ser analisada no próximo capítulo, é a síntese entre o todo e o indivíduo, é a formulação do Estado de Direito, é o cuidado com a coisa pública, e é a metamorfose sobre a importância da singularidade na esfera pública, não aos moldes estritos do liberalismo clássico, mas dos anseios do republicanismo, no qual o zelo pelo público e a garantia de salvaguardar o privado é o movimento necessário para se viver em sociedade sem se tornar escravo de outrem. A teoria republicana cívica-constitucionalista é uma resposta para os nossos tempos sobre a necessidade da preservação do Estado Social, preservando a igualdade na liberdade entre os sujeitos de direitos. Por fim, o método de leitura dessa tese, em um primeiro momento, pode ser denominado de histórico-regressivo, pois trata de recuperar a origem e as formas do republicanismo até o advento da teoria de Rousseau. Em um segundo momento, nos propomos fazer uma abordagem contrária, ou seja, reler Rousseau à luz de alguns dos seus críticos: fundamentalmente diante da crítica de Pettit acerca da liberdade.

Palavras-chave: Civismo; Constitucionalismo; Liberdade; República

ABSTRACT

The present work addresses the formative content of what Rousseau calls civil freedom and Pettit of freedom as non-domination. From the reading of the critical tradition about Rousseau, we propose that the concept of freedom as non-domination, as widely outlined by Pettit, finds its first elaboration in Rousseau. The notion of republic is deeply linked to the concept of political freedom, which can be understood as positive, negative or republican. This concept is the central element for the formulation of Rousseau's notion of civic-constitutional republicanism. Thus, the two theoretical matrixes of republicanism will be presented, with the civic question on one side and the constitutional one on the other to verify the intended construction. The study of Rousseau and Pettit's thinking about the theme in vogue is justified because both, within the temporal, spatial and conceptual limits of each, are concerned with the freedom of individual subjects belonging to a collective subject that has a monopoly on power strength and coercion. Both Rousseau and Pettit are part of the republican theory of state justification, in which there must be legislation that protects rights, limiting state and private power. Despite the differences between Rousseau and Pettit, the present thesis does not aim to make an exegetical approach to the authors, but to achieve the meaning given to the concept of freedom, central to both republican theories, and to give rise to a possibility of thinking about an interpretation forked out of theories. The originality of Rousseau's thought means that freedom is not understood without equality and that total alienation, to be analyzed in the next chapter, is the synthesis between the whole and the individual, it is the formulation of the Rule of Law, it is the be careful with the public thing, and it is the metamorphosis about the importance of uniqueness in the public sphere, not in the strict mold of classical liberalism, but in the yearnings of republicanism, in which zeal for the public and the guarantee of safeguarding the private is the necessary movement to live in society without becoming a slave to another. The republican civic-constitutionalist theory is an answer for our times about the need to preserve the Social State, preserving equality in freedom among subjects of rights. Finally, the method of reading this thesis, at first, can be called historical-regressive, because it tries to recover the origin and forms of republicanism until the advent of Rousseau's theory. In a second step, we propose to take a contrary approach, that is, to re-read Rousseau in the light of some of his critics: fundamentally in the face of Pettit's criticism of freedom.

Keywords: Civism; Constitutionalism; Freedom; Republic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1-9
2	ESTADO DE DIREITO E REPUBLICANISMO: O PRINCÍPIO	2-14
2.3	LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA PARA FORMULAÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO.....	2-51
3	ROUSSEAU COMO FUNDADOR DO ESTADO DE DIREITO REPUBLICANO MODERNO	3-66
3.1	O REPUBLICANISMO PARADIGMÁTICO ROUSSEUNIANO: “A QUEM DEVO OBEDECER PARA PERMANECER LIVRE?”	3-67
3.2	O ESTADO DE DIREITO ROUSSEUNIANO: O FUNDAMENTO JURÍDICO DO PACTO SOCIAL	3-89
3.3	IGUALDADE E FRATERNIDADE: CONDIÇÕES PARA SUJEITO DE DIREITO EXISTIR NO ESTADO ROUSSEUNIANO.....	3-103
3.4	A LIBERDADE CIVIL COMO NÃO ARBITRARIEDADE E A CRÍTICA A BERLIN	3-125
4	ESTADO DE DIREITO NEORREPUBLICANO EM PETTIT E A PROPOSTA DO REPUBLICANISMO CÍVICO-CONSTITUCIONALISTA DE ROUSSEAU	4-138
4.1	O HOLISMO SOCIAL NA CONSTRUÇÃO DA NÃO-DOMINAÇÃO DOS SUJEITOS.....	4-144
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	5-162
	REFERÊNCIAS	5-169

1 INTRODUÇÃO

O conteúdo formativo do que Rousseau denomina de liberdade civil e Pettit de liberdade como não dominação são fundamentais para responder as seguintes indagações: é possível formular uma reinterpretação da liberdade civil rousseauniana como não dominação? Qual a relação desta reinterpretação para a concepção rousseauniana de República? Em que medida o paradigma pettitiano soluciona a dúvida sobre filiação republicana rousseauniana entre os e aos modelos clássicos de liberdade?

A noção de república em Rousseau está profundamente enraizada à sua tese sobre liberdade. Uma leitura da liberdade em Rousseau como positiva, conforme estabelecida por Berlin, limitaria o modelo rousseauniano de República a um Constitucionalismo positivista: ser cidadão é, tão somente, obedecer às leis.

Todavia, em uma leitura considerável dos textos de Rousseau é possível apreender uma outra situação: i) em uma filiação de Rousseau ao jus naturalismo, conforme interpreta Derathé, o filósofo estaria fora do escopo positivista; ii) o republicanismo rousseauniano retoma elementos dos modelos grego e romano sem enquadrar-se, entretanto, a nenhum; e iii) o ponto central dessa argumentação reside na noção de liberdade em Rousseau, mesmo quando consideramos o Contrato Social, não estaria limitada ao conceito de liberdade positiva, como entendeu Berlin.

Nesse sentido, a partir da leitura da tradição crítica acerca de Rousseau, propomos que o conceito de liberdade como não dominação, como largamente esboçado por Pettit, encontra a sua primeira elaboração em Rousseau¹ sendo esse conceito o elemento central para a formulação da noção de republicanismo cívico-constitucionalista de Rousseau.

Antes de tudo, é preciso considerar que já encontramos na tradição, ainda que em tempos e lugares diferentes, versões de Republicanismo Constitucionalista e Cívico. Por isso mesmo, o método de leitura dessa tese, em um primeiro momento, pode ser denominado de histórico-regressivo, pois trata de recuperar a origem e as formas do republicanismo até o advento da teoria de Rousseau. Em um segundo

¹ Pettit, no artigo *Two Republican Traditions*, anuncia: "Para Rousseau a não-liberdade da qual o estado ideal deve proteger igualmente os cidadãos é a "dependência pessoal" ou "dependência individual". Rousseau entende a "dependência" mais amplamente do que sujeição à vontade do outro, tal sujeição é, certamente, o paradigma de dependência em sua opinião. E assim a liberdade igual que as pessoas são convidadas a esperar - alcançável apenas através da dependência do Estado - é claramente uma variante da liberdade como não-dominação [...]" (2013, p.176-177).

momento, nos propomos fazer uma abordagem contrária, ou seja, reler Rousseau à luz de alguns dos seus críticos: fundamentalmente diante da crítica de Pettit acerca da liberdade.

Sob o aspecto da liberdade, a partir da crítica moderna que remonta, sobretudo, aos trabalhos de Constant, de Berlin e de Pettit, a liberdade política pode ser entendida como positiva, negativa e republicana, sendo que para a temática proposta o conceito a ser utilizado será o de liberdade republicana.

Em Rousseau nasce uma inquietação cuja raiz está na certeza de que o homem tudo pode perder, menos a sua liberdade. Logo, importa dizer que se o indivíduo é fundado na consciência de que se é livre, a igualdade - não dependência -, e fraternidade², - deveres recíprocos na República - estão integrados. No sentido apresentado, se faz necessário apontar uma das críticas feitas por Berlin à noção de liberdade civil em Rousseau, com a dicotomia entre liberdade positiva-autonomia e liberdade negativa-não interferência. Todavia, a ponderação realizada pelo referido autor não se sustenta, conforme será visto no transcorrer do trabalho.

Por sua vez, em Pettit a noção de liberdade como não dominação implica, também, no vínculo entre liberdade, igualdade e fraternidade³; portanto, o sujeito republicano se constrói, outrossim, a partir desta tríade conceitual cuja noção de não dominação abarca a igualdade e a fraternidade. Ademais, a referida conceituação tem um fundamento metodológico pautado na ideia de individualismo-holista, apresentando o indivíduo sob aspecto pessoal e interpessoal, contemplando tanto a dimensão individual quanto social/política dos detentores da liberdade como não dominação.

Na tensão entre o “eu” e o “nós” é que se encontra a estruturação do pensamento a ser desenvolvido. Assim, pode-se afirmar que liberdade reside no núcleo da subjetividade, a igualdade no contato com Outro pelo revelar social, e, por sua vez, é na fraternidade que a unidade do “nós” se concretiza com base no Estado de Direito Republicano.

² Catherine Chalié, em *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, apresenta como a questão da fraternidade pode ser compreendida no interior do *Contrato Social*: “Devemos, portanto, encontrar a expressão política institucional que dará à fraternidade humana a garantia de duração, solidificando a igualdade e a liberdade. Os postulados legais do *Contrato Social* respondem, portanto, a essa busca” (2003, p. 73).

³ Pettit, em *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, no Cap. 4 apresenta: “passamos agora a examinar brevemente os respeitáveis atributos que possui a não dominação quando se considera como um ideal político. Estes são: que o ideal é distintamente igualitário e comunitário, e vem pelo apoio do vínculo francês entre *liberté*, de um lado, *égalité* e *fraternité* de outro” (2016, p. 149).

O estudo do pensamento de Rousseau e Pettit acerca da temática em voga se justifica porque, ambos, dentro dos limites temporais, espaciais e conceituais de cada um, estão preocupados com a liberdade dos sujeitos individuais pertencentes a um sujeito coletivo que detém o monopólio do poder da força e da coerção. Tanto Rousseau quanto Pettit fazem parte da teoria republicana de justificação de Estado, na qual deve ter uma legislação protetora dos direitos, limitando o poder estatal e do particular. Ademais, visa-se uma incessante participação dos sujeitos⁴ na esfera pública para que o interesse comum não pereça e seja o móbil das ações políticas.

A resposta que cada pensador expressa se diferencia entre si, primeiramente por motivos históricos, pois a preocupação rousseauiana consistia em uma crítica ao Estado vigente no sec. XVIII formulada no Contrato Social com uma ruptura brutal com o *modus operandi* do Estado Absolutista, apresentando conceitos republicanos para a construção do Contrato; enquanto que Pettit se preocupa com os problemas de um Estado democrático já consolidado. Em segundo lugar, Rousseau busca as bases legítimas para a formulação do Estado descrevendo um estado originário (estado de natureza) no qual é o alicerce do estado civil e do sujeito não dependente; por sua vez Pettit não se atém a teorizar sobre como surge um Estado, mas sim, como aprimorar as instituições vigentes, rechaçando a arbitrariedade. Em terceiro lugar, para Rousseau a construção do sujeito parte-se da antropologia de um “eu solitário independente” para um “eu solitário social”, para Pettit a concepção infere-se da *folk psychology* com a criação do que ele denomina de holismo-individualista, na qual o sujeito só consegue ser através da sociedade.

Todavia, a tese de liberdade como não dominação parece esclarecer o sentido de liberdade civil para Rousseau. No *Contrato Social*, o filósofo preceitua que ao pactuar o homem troca uma liberdade e uma igualdade natural pela civil. A liberdade civil apresenta, nesse caso, a ideia de que a autonomia da vontade seria substituída pela lei, que no estado civil exerce o papel da vontade no estado de natureza. Entrementes, a mudança é também de natureza - forma - da liberdade, na medida em que ela deve ser pensada como, ao mesmo tempo, a autonomia da vontade na forma da lei e como não interferência (do Estado, do outro, da religião). No estado de natureza era suficiente para ser livre seguir a própria vontade, mas no estado civil

⁴ Notadamente a participação se liga ao conceito de democracia, direta em Rousseau e contestatória em Pettit, e nas virtudes cívicas que os sujeitos devem possuir e exercitar na administração dos interesses públicos, visando aquilo que é comum perante a sociedade. Pode-se dizer que a virtude cívica se liga à noção de fraternidade daqueles que compõem o espaço social.

não basta, tem que garantir, também, a não interferência.

A liberdade civil é um conceito ampliado da noção de liberdade natural e o Contrato Social traz um novo problema: como se unir e permanecer livre? Para resolver é preciso que a liberdade transmute, não apenas do ponto de vista da autonomia, mas também da forma. No estado civil a liberdade também deve ser negativa, para refrear o abuso externo, ou seja, o poder arbitrário do Estado - *imperium* - ou do outro - *dominium* -. Contudo, Rousseau deixa aberta a questão, isto é, não formula o equilíbrio entre as duas formas essenciais para garantir a não arbitrariedade. Quem parece conceber uma possível resposta para isso é Pettit, com o conceito de não dominação, ou seja, equacionar o “eu” com os “nós”. Só assim pode-se compreender que em Rousseau a liberdade civil é também uma virtude e um dever⁵, porquanto permite que o sujeito não seja uma ameaça a outrem. Portanto, o que falta de certa maneira a Rousseau, torna-se uma abertura para discussões em Pettit.

A liberdade como não-dominação pretende possibilitar ao sujeito viver sem estar preocupado, o tempo todo, com os poderosos, subordinado aos outros, podendo se expressar sobre assuntos de interesse comum na esfera pública. Ter uma voz independente significa dizer ser contra o elitismo republicano, engendrando esforços para que a igualdade entre os sujeitos seja possível de concretizar-se no mundo real. Desse modo, falar de liberdade sem igualdade não é viável, desdobrando-se no dever recíproco, na qual aparece a fraternidade.

A fraternidade pode ser compreendida, nos termos postos, como um conceito normativo de interesse comum que visa uma estabilidade institucional do Estado. Para tanto, há necessidade de um pacto social com vistas ao estabelecimento de uma relação contratual de confiança para o bom funcionamento das normas estabelecidas. Portanto, a fraternidade repousa na perspectiva da noção de reciprocidade reconhecida como direitos e deveres, formulando-se a construção de um Estado de Direito e de sujeitos de direitos.

⁵ Note-se que ao dizer que a liberdade civil tem uma implicação entre virtude e dever outros dois conceitos marginais, igualdade e fraternidade, merecem ser englobados na compreensão da liberdade, mesmo que Rousseau não tenha usado a expressão “fraternidade”, pois a virtude e o dever estão presentes no estado republicano que formula, enquanto união e igualdade entre todos os membros do pacto, ou seja, é o sentimento que os liga ao social. Ademais, esse será o lema da Revolução Francesa, fortemente inspirado em Rousseau e na declaração universal dos direitos dos homens. Para entender melhor a influência de Rousseau nos ideais apresentados, Jean Starobinski, na obra *Accuser et séduire: essais sur Jean-Jacques Rousseau* em seu Cap. 7, analisa a referida questão.

A questão fraternal em termos de Estado é pensada a partir de uma estrutura baseada em princípios que constituem uma coesão social dos integrantes com obrigações mútuas e regras comuns. O desenvolvimento da fraternidade acarreta uma produção de valores jurídicos e morais comuns, aproximando a temática republicana de ambos os autores a serem trabalhados.

Em que pese as diferenças entre Rousseau e Pettit, a presente tese não visa fazer uma abordagem exegética dos autores, mas alcançar o sentido dado para o conceito de liberdade, central em ambas as teorias republicanas, e ensejar uma possibilidade de se pensar uma interpretação não forçada das teorias.

Para que tal intento se realize, primeiramente será verificado o surgimento do termo republicanismo desde os primórdios gregos com o termo *politeía* e seu desdobramento em Roma com o nascimento da “coisa pública”, como uma noção histórica do termo, é o surgimento de uma preocupação com o público e com a forma de gerenciá-lo. A República deve pertencer a todos os cidadãos e isso se reflete tanto na vida pública quanto na vida privada dos sujeitos. O espírito gregário dos antigos apresenta-se em sua forma consolidada no termo republicanismo, e disso decorre a noção de constituição/lei, de cultura, de cidadania, de bem público e de liberdade. A República não é somente uma forma de organização estatal, mas a expressão de um modo de pensar e agir dos indivíduos frente à abstração coletiva e o mundo dos fatos, onde se desenvolvem as diversas relações travadas em um Estado.

Por sua vez, Rousseau, como paradigma dos autores modernos do Séc. XVIII, nos permite apresentar o fio condutor desta tese, qual seja, a tensão entre o limite entre a liberdade e a força na modernidade, sendo um pensador complexo devido aos seus inúmeros paradoxos e sua linguagem apaixonada que inspira reflexões até hoje. A originalidade do pensamento de Rousseau faz com que a liberdade não seja compreendida sem a igualdade e que a alienação total, a ser analisada no próximo capítulo, é a síntese entre o todo e o indivíduo, é a formulação do Estado de Direito, é o cuidado com a coisa pública, e é a metamorfose sobre a importância da singularidade na esfera pública, não aos moldes estritos do liberalismo clássico, mas dos anseios do republicanismo, no qual o zelo pelo público e a garantia de salvaguardar o privado é o movimento necessário para se viver em sociedade sem se tornar escravo de outrem.

2 ESTADO DE DIREITO E REPUBLICANISMO: O PRINCÍPIO

No movimento histórico com a conceituação da liberdade herdada da tradição republicana, perpassa-se pela igualdade da modernidade e chega-se na fraternidade. A sugestão é refletir uma base estatal para as relações entre os sujeitos com o encadeamento das três noções, fazendo uma síntese do pensar filosófico acerca da temática “República” e sua imbricação com a liberdade.

2.1 Os modelos de Republicanismo: grego, romano e suas versões contemporâneas

O termo *república* possui diversos significados, e o recorte a ser dado neste trabalho servirá de embasamento para o debate teórico acerca do republicanismo moderno de Rousseau e contemporâneo de Pettit. A etimologia da palavra é a coisa pública ou a coisa comum, e tem origem latina; contudo, seu fundamento possui raiz grega, com a chamada *politeia*. No livro *Paideia: a formação do homem grego*, Werner Jaeger na análise da história da Grécia Antiga, especificamente na região Ática em que aconteceu uma evolução do pensamento político antigo a partir da *eunomia* de Sólon e a *isonomia* de Clístenes, o novo sentido de Estado começa a surgir e o termo *politeia* ateniense surge, como sendo:

A politeia no sentido grego não significa só, como atualmente, a constituição do Estado, mas sim a vida inteira da *pólis*, na medida em que aquela a determina. E, ainda que em Atenas não existisse, como existia em Esparta, uma disciplina que regulasse o curso integral da vida dos cidadãos, o influxo da *pólis*, como espírito universal, penetrava profundamente a orientação total da vida humana; como um último reflexo daquela antiga unidade da vida, temos a equivalência de *politeuma* a educação ou cultura, no grego moderno. Por isso é que a imagem que Péricles traça da *politeia* ateniense engloba o conteúdo total a vida pública e privada: economia, moralidade, cultura, educação. É só nessa plenitude concreta que ganha cor e forma a ideia de Estado como poder (2013, p. 468-469, grifo do autor).

Péricles, portanto, cunha a expressão que representa o Estado enquanto uma entidade de poder e esse poder se estende por toda a configuração da *pólis*.

A vida dos cidadãos atenienses é moldada por este conceito e a noção de espírito público começa a surgir nos moldes que entendemos na atualidade. Desse modo, conforme a citação que se segue, Cardoso (2000, p. 32, grifos do autor), no artigo intitulado *Que República? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’*,

demonstra que o termo se apresenta dentro de uma análise léxica:

A palavra é latina e nos remete necessariamente à história das instituições romanas; mas é preciso começar pelo termo e o conceito gregos que lhe servem de paradigma e que assinalam o solo em que se traça seu sentido. A política, já se observou mais de uma vez, “fala grego”, pois é na experiência da *pólis* que se desenvolvem sua gramática e léxico fundamentais. Assim, também no caso da *res publica*. A expressão pretende traduzir o termo *politeia*, procurando sobretudo dar conta, pelo recurso à perífrase, da configuração nominal do conceito: o *quid* da *pólis*, a constituição da *pólis*, a “coisa” política.

Então, antes de se verificar o uso latino da palavra, passa-se a uma breve análise da *politeia*. O final da citação dá uma referência de como o termo pode ser entendido. Há duas possíveis formas de se empregar a palavra *politeia*, a saber: a primeira diz respeito à constituição da *pólis*, não no sentido de lei suprema, mas sim da estruturação e organização das magistraturas; e de uma segunda maneira, como a “coisa” política, ou seja, o melhor regime de governo para administrar o bem comum. Em ambos os casos, existe um referencial moral, porquanto para os gregos política e moral eram interdependentes e, assim, as leis tinham, em seu bojo, um caráter educacional e moral, visando a um aprimoramento do homem.

Na primeira ideia sobre *politeia* insere-se a figura dos cidadãos como aqueles que compõem as magistraturas da *pólis* grega. Serão os cidadãos e não qualquer homem, porque aqueles são os únicos detentores de direitos políticos e que fazem parte formalmente da *pólis*. Quando o cidadão passa a integrar uma parcela do poder, ocorre a universalização da participação política, mesmo de forma limitada, visto que o conceito de cidadania na antiguidade se restringia aos homens livres, maiores civilmente e proprietários. Com efeito, a participação efetiva dos cidadãos sobre assuntos de interesse público era mais notável, uma vez que eram educados para esse fim. Havia um real comprometimento com a cidade.

A segunda ideia contempla a forma de regime de governo, podendo-se afirmar “como regime de todos os homens livres, ricos e pobres, empenhados na busca de um bem verdadeiramente comum” (CARDOSO, 2000, p. 39). Aqui o que se leva em consideração é a ampliação dos membros que compõem a cidade, na participação da vida política, com vistas a uma efetiva comunidade moral. Dito de outra forma, a integração de vários homens com condições distintas e até mesmo antagônicas (ricos e pobres) tem por fito a superação das diferenças para encontrar um

denominador comum, qual seja: a administração da *pólis*⁶.

Assim sendo, é na *politeia* que se realiza a extensão da cidadania e sua efetivação na comunidade política, evitando-se que um cidadão ou um grupo deles concentrem o poder de decisão sobre o interesse coletivo, passando a privilegiar o interesse particular. Caso isso ocorra, a desigualdade se instala, pois, de um lado, privilegia-se uma minoria, e, por outro, há obediência da maioria e a submissão dela aos interesses de poucos, fazendo desaparecerem a noção de bem comum e o interesse pelos assuntos coletivos.

Conforme foi dito, o termo *politeia* fundamenta a noção de República, que, por sua vez, inspira o ideal rousseauiano de republicanismo, no seguinte sentido: “Rousseau repõe e renova, no quadro dos pressupostos do individualismo, os traços fundamentais da *politeia* [...]” (CARDOSO, 2004, p. 50). Portanto, a noção de *politeia* é de grande valia para a compreensão do pensamento do filósofo.

A renovação que o filósofo apresenta é que no interior do contrato social o indivíduo passa a ser cidadão, ou seja, muda de *status* na qualidade de homem, uma vez que cada cidadão, com advento do pacto, a responsabilidade na composição da vontade geral não havendo concentração de poder na esfera pública. Por conseguinte, todos têm a mesma proporção de poder decisório nos assuntos da República. Feita a análise do termo supracitado, agora se faz necessário verificar o conceito de República.

No artigo *Republicanism* Knud Haakonssen faz a seguinte observação sobre o conceito de República:

A associação da "república" com uma organização particular do domínio público deve muito para o curso da história romana. [...]. *Res publica* Romana adquiriu assim uma referência normativa, ideal e típica, sobre a forma como o reino público de Roma que estava supostamente organizado entre a expulsão dos monarcas romanos em 510 a.C e os primeiros principados, Augusto, em 31 a.C. Tão importante foi este conceito normativo de que, durante 300 anos, os "imperadores" mesmo se

⁶ No artigo *Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano*, Cardoso explica a noção de *politeia*: “a expressão grega genérica para as formas de associação de homens livres, as comunidades de cidadãos, definidas por oposição àquelas por naturezas despóticas, em que os governantes, um ou alguns, governam como senhores a servos, em vista de si mesmos e segundo sua própria vontade. Positivamente, como se sabe, o termo *politeia* designa a constituição ou ordenação dos poderes (as magistraturas do governo) que dão forma à existência coletiva do conjunto dos cidadãos, em vista da realização de seus fins, o bem de toda a comunidade. É por associar homens livres que esta forma de associação denominada “política” considera que todos devam ter alguma influência nas decisões relativas aos assuntos comuns, dispondo, assim, cada um de algum poder sobre os demais, de modo a escapar da condição servil da obediência nua, sem contraparte” (2004, p. 47, grifos do autor).

chamando de *príncipes*, e chefes, em geral, tentaram manter as formas externas do governo republicano.

O cerne do tipo ideal da *res publica* romana era que as pessoas (*populus*, dando o adjetivo *publicus*) tiveram uma atitude decisiva na organização da esfera pública e essa compreensão ligou a ideia de um domínio público organizado em geral à de uma forma específica, ou melhor, a fonte dessa organização - ou seja, "as pessoas" - criando assim a base para conceitos modernos de "república" (2007, p. 730, grifo do autor).

O termo "república" romana possui diversos significados, sendo que desde a antiguidade até a modernidade o conceito se especializou na organização política em prol do público, tendo como sustentáculo o direito e a noção de povo. Como veremos é nessa perspectiva normativa que Cícero pensa a república como uma organização política que circunscreve a noção de povo e a ideia de submissão à norma, dos deveres e direitos isentos de qualquer pessoalidade e regulados por uma lei universal.

A noção de republicanismo a ser estudada neste trabalho possui origens no pensador romano Cícero, pois, segundo Bobbio e Virolli (2007, p. 4), na obra *Direitos e Deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*, a noção de República ciceriana aparece no pensamento de Rousseau, conforme se segue: "esta concepção de república [...] é retomada por Rousseau...". Lafer (1989, p. 215, grifos do autor), no artigo *O significado de República*, afirma:

Foi Cícero quem classicamente examinou a especificidade do conceito de república, ao diferenciar *res publica* de outras, como *privata*, a *domestica*, a *familiaris*, estabelecendo, dessa maneira uma distinção entre o público, isto é, o comum - que corresponde, no grego antigo, às formas substantivadas do adjetivo *koinós* (comum, público) e, modernamente, à expressão italiana *Il comune*, ao alemão *die Gemeinde* - e o privado, que não é comum, mas é particular a alguns.

O filósofo romano vinculou a noção de República ao bem comum, separando-o da esfera privada dos indivíduos. Com essa separação, pode-se entender que também ocorreu a distinção entre os assuntos que interessam à coletividade e aqueles que visam somente a uma parcela dela, havendo uma supremacia do primeiro em relação ao segundo. O Estado não é uma família grande sob o comando de uma só uma pessoa, normalmente o mais velho, sem prestar contas a ninguém. Sua finalidade torna-se distinta, e quem o governa deve estar ciente disso e administrá-lo de forma a atender ao interesse comum, dar publicidade aos atos e o direito de fiscalização aos cidadãos das decisões que foram tomadas em prol do bem público.

Outra contribuição de Cícero foi a noção de povo: “não é uma multidão qualquer de homens, mas sim um grupo numeroso de pessoas associadas pela adesão a um mesmo direito e voltadas para o bem comum” (LAFER, 1989, p. 215). Portanto, não é qualquer aglomerado de homens que pode ser considerado como povo e exercer tal condição, seja ativamente (possuir direitos políticos), seja passivamente (ser membro do Estado e gozar do direito de pertencer a uma coletividade, como é o caso da mulher, do escravo e da criança), dentro da República. O vínculo que se estabelece entre os homens e que os caracteriza como povo é a lei, pois não é uma associação arbitrária.

A associação arbitrária não se refere somente à noção de povo, mas também sobre os privilégios concedidos em sociedades que concedem privilégios de forma a não respeitar a igualdade entre os indivíduos que a compõem. Cícero, no livro *Da República*, faz a seguinte ressalva:

Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna; se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece ao menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito? (2011, livro I, XXXII, p. 34).

Desta feita, a lei e o direito têm uma função regulamentadora na sociedade civil, uma vez que o princípio de regência deve pautar-se na igualdade e um possível desdobramento ao conceito de República é entendê-la como uma instituição política baseada no direito e no dever. Todo direito implica necessariamente um dever, e os homens, a partir do momento em que estão em uma coletividade, passam a ter obrigações para com o público, devendo seguir regras para o bom funcionamento das instituições.

Em outra passagem da citada obra, Cícero reforça a importância do aspecto jurídico, apresentando “[...] a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum” (2011, livro I, XXV, p. 30). O que suscita o pensar a partir da afirmação ciceroniana é que a constituição do povo, para ser duradoura, necessita de um princípio que regulamenta sua formação com vistas à coisa pública. Ou seja, o direito se faz presente não somente no aspecto formal de formação do Estado, mas para manter a união entre os membros que o compõem

que, inevitavelmente, desemboca na noção de dever. Dito isso, o desdobramento normativo possui ligações com aspectos morais da composição do povo republicano.

Um autor importante para compreender o aduzido é Políbio, porquanto na obra *História* propõe a gênese da noção de dever como fundamento das instituições políticas para promoverem o interesse comum:

Quando alguém que foi auxiliado ou socorrido em situação de perigo não mostra gratidão (*xharis*) por quem o salvou, mas vai ao extremo de tentar maltratá-lo, é claro que aqueles que testemunharam isso ficaram desagradados e ofendidos com tal conduta, partilhando o ressentimento de seu vizinho maltratado, imaginando-se na mesma situação. Daí desenvolve-se em cada ser humano a noção da prática e da natureza do comportamento correto. Tal é, de fato, o começo e o fim da moral (livro VI, parágrafo 6).

A noção de gratidão registra, segundo Políbio, o surgimento de uma noção de dever para com outrem, uma dívida que gera um sentimento de solidariedade gregária em que a reciprocidade se faz proeminente. Do sentir-se grato, a síntese se opera entre o passado - fato desencadeador da gratidão -, o presente - sentimento de solidariedade que desemboca no dever - implicando no futuro enquanto obediência pública. Nesta implicação temporal surgida pela gratidão/dever, Políbio aduz sobre a constituição do povo, isto significa dizer que a história enquanto memória compartilhada, na qual alguns traços comuns daqueles que se unem em uma coletividade permanecem enquanto outros escoam, representam a passagem temporal de um passado memorial para um presente não estático firmado pelo sentimento do dever, formando identidade e coesão.

Políbio afirma que “[...] somente o povo é senhor (*kyrios*) das honras e das punições, as únicas coisas que mantêm agregados (*synexhontai*) os poderes (*dynasteia*) e as constituições (*politeia*) e, em suma, toda a vida dos homens” (livro VI, cap. 14, §§ 3-5). Nesse sentido apresentado pelo autor, o povo é uma potência de legitimação, depositário da Constituição, não sendo o detentor do *imperium*.

Desta feita, como fica a construção do interesse comum? Ribeiro (2000, p. 18, grifos do autor), no artigo *Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais*, afirma: “a república tem no seu âmago uma disposição ao sacrifício a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular”. Assim, os interesses da pátria valem mais do que os particulares, e o sacrifício faz parte da vida coletiva. O desejo singular se dilui no geral.

As noções de bem comum, povo, lei e dever são interdependentes e

fundamentais para se entender o republicanismo; desse modo, Cardoso (2000, p. 45, grifos do autor) sintetiza bem essa ideia:

Res publica, res populi: o que pertence ao povo, o que se refere ao domínio público, o que é de interesse coletivo ou comum aos cidadãos; por oposição a uma esfera de coisas e assuntos privados, relativos à alçada dos particulares, grupos, associações ou indivíduos. É certo que esta divisão não ocorre de maneira espontânea. Ela se impõe, justamente, pela postulação de um espaço público, dotado dos instrumentos que asseguram seu reconhecimento, o caráter coletivo de sua apropriação e suas regulações. Assim, o termo república não designa apenas a existência de uma esfera de bens comuns a um certo conjunto de homens, mas também, de imediato, a constituição mesma de um povo, suas instituições, regras de conveniência e agências de administração e governo, cujas orientações derivam de um momento de instituição ou fundação política.

Por fim, a *politeia* era o regime perfeito para os gregos em que se aliava moral e política com a universalização da participação dos cidadãos nos interesses da *polis*; por sua vez, os romanos se inspiraram neste ideal e instituíram a *res publica* como sendo o local público em que deveria haver a participação do povo, pois possuíam um vínculo estipulado pela lei, e a noção de dever para com a coletividade.

Um conceito fundante da República é a liberdade dos cidadãos e, especificamente, a liberdade romana coaduna com a liberdade civil enquanto não dependência em Rousseau e como não-dominação em Pettit, conforme se observa no artigo *Law and liberty* de Pettit, em que aduz:

Desde Roma, a tradição republicana insistiu que estar sob o poder de um mestre - *in potestate domini* - significava não ser livre, mesmo que esse mestre fosse muito benevolente, permitindo uma grande margem de manobra. O mestre gentilmente lhe dá rédea solta, como um cavaleiro pode dar um cavalo a rédea livre. Mas o próprio fato de que há um cavaleiro na sela significa que não é livre. Tudo o que você faz dentro do domínio do poder do mestre, sob sua licença e sob seu controle, que você pode fazer esta ou aquela escolha e fazê-lo com sucesso, somente o faz *permiss cum*: apenas com a sua licença, apenas com a sua permissão (2009, p. 44).

A liberdade será pormenorizada no transcorrer do presente trabalho, no entanto, a observação a ser realizada é sobre o aspecto de não estar submetido ao poder de outrem no exercício de suas escolhas e deliberações, porquanto o domínio que o outro - agente individual ou coletivo, tanto as organizações privadas quanto o Estado - pode exercer é sempre maléfico sob o ponto de vista da liberdade. Não se

trata somente de não interferência, mas de não dominação⁷. Há possibilidade de uma isenção absoluta de não dominação, ou não dependência perante a interação social? O que é ser livre em uma sociedade?

No artigo *Two Republican Traditions* Pettit aborda a tese republicana apresentando-a da seguinte forma:

Estudos recentes na renovação da teoria republicana têm-se centrado na tradição italiana-atlântica do republicanismo e no seu desaparecimento com o surgimento do liberalismo clássico no início do século XIX. O foco nessa tradição tem sido teoricamente frutífero na geração de uma nova maneira de pensar sobre liberdade e governo no mundo contemporâneo. Mas há uma distinta tradição franco-alemã de republicanismo, desenvolvida a partir da época de Rousseau e Kant, sendo importante não confundir isso com o modo de pensar mais antigo no qual os neorepublicanos se concentram [...].

Enquanto Rousseau e Kant permaneciam fiéis a algumas ideias centrais na tradição do pensamento ítalo-atlântico - em particular, como veremos, à ideia de liberdade como não-denominação - a maneira de pensar sobre os cidadãos e o Estado que eles introduziram foi hostil à tradição do liberalismo clássico. Na verdade, à medida que o liberalismo veio a substituir a doutrina republicana tradicional como a principal ideologia do mundo de língua inglesa, o nome de "republicanismo" passou a designar a nova doutrina franco-alemã. É principalmente com esta doutrina, e não com a tradição ítalo-atlântica, que críticos do liberalismo como, por exemplo, Hannah Arendt (1958, 1973) e Michael Sandel (1996) se identificam (2013, p. 1-2).

De acordo com Pettit, a tradição de pensamento ítalo-atlântica formará as bases para o pensamento do liberalismo clássico do séc. XIX, enquanto a corrente franco-alemã é o suporte teórico do republicanismo. Contudo, dentro do republicanismo há os republicanos que se aproximam de um ideal humanista de raiz grega como Hannah Arendt e os do ideal romano, como "Rousseau"⁸ e Pettit. A distinção entre liberalismo e republicanismo será vista em parte específica deste trabalho, sendo que a tratativa, nesta etapa, é a distinção entre a corrente grega e a romana.

O que caracteriza o republicanismo é a igualdade da liberdade entre os cidadãos, a República como garantidora dessa liberdade dentro de limites constitucionais, e a fiscalização dos cidadãos dos atos em prol do bem comum. Independentemente da cisão republicana ocorrida no transcorrer da história, o fio condutor é o mesmo: liberdade política na esfera pública. A forma como os sujeitos

⁷ Dominação é de algum modo uma forma de subjugar o outro, exercendo autoridade ou poder sobre.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, como será observado no transcorrer do trabalho, possui uma abordagem do republicanismo tanto romano quanto grego. Por ser um autor paradigmático da modernidade, para o tema ora estudado, tem uma leitura *sui generis* da República e com repercussões contemporâneas, por exemplo, em Pettit com o conceito de liberdade como não dominação.

de direitos se comportam dentro do espaço público, a maneira como administram sua liberdade e como o Estado propicia espaços para seu exercício são questões de preocupações republicanas.

Uma das vertentes republicanas é o republicanismo cívico ou humanista, que, em linhas gerais, liga-se à ideia da identidade política por meio da vida pública. Dito de outro modo, é a maneira como os indivíduos interagem na sociedade política entre direitos e deveres no qual surgem os interesses pelo zelo à República. Newton Bignotto, em seu artigo *Problemas atuais da teoria republicana* presente na obra “Retorno ao Republicanismo”, conceitua:

Ora, o que o republicanismo cívico nos ensina é que a ideia de que o homem cria seu próprio mundo vai de par com o fato de que o faz, tanto no tocante aos aspectos materiais da sociedade quanto no tocante a sua dimensão simbólica e que esse processo está sujeito sempre a ser interrompido por um fluxo de acontecimentos que não pode ser previsto pelos atores envolvidos na vida política. [...]. Agir na cidade é, assim, menos uma escolha de uma forma de organização do corpo político, como querem os autores liberais, e mais a convicção de que não existe corpo político que possa abrir mão da ação de seus membros (2004, p. 36-37).

A ideia que circunda o argumento é a forma como os sujeitos agem na vida política, como criam o mundo ao qual pertencem sem se preocupar tanto com a forma de governo. O engajamento político é o modo como devem se comportar os cidadãos, pois o dever de participação torna-os livres. O legado simbólico das ações remete à construção identitária, da preservação dos valores cívicos e da história da sociedade política.

O conceito de ação dentro da esfera política é também debatido por Hannah Arendt, sendo um dos temas principais de sua filosofia política. Segundo Arendt a razão de ser da política é a liberdade e o meio pelo qual a exercita é a ação. O conceito simbólico desta relação é a *pólis*, pois “se entendermos então o político no sentido da *pólis*, sua finalidade ou *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer” (ARENDR, 2005, p. 201). Assim, o sentido de *pólis* é o espaço para a ação na qual a liberdade se torna uma realidade concreta.

A liberdade está diretamente relacionada com o espaço comum que transcende as relações privadas, porquanto a liberdade é exercida pela discussão de como os indivíduos devem coabitar os espaços. Para a teoria republicana arendtiana a participação efetiva dos homens é parte constitutiva dos processos

sociais, no qual visa eliminar as disparidades nos níveis de exercício da cidadania com a finalidade de buscar mecanismos de controle das instituições para que as decisões políticas tenham legitimidade. Para que tal intento se concretize, deve-se ter em mente que o interesse público não pode representar as preferências privadas. A ação política não é comandada por interesses da sociedade que representa uma rede de interações entre os particulares e o mercado, mas sim pelo comprometimento com o bem comum.

O conceito de liberdade para Arendt associa-se à própria condição humana porquanto é indissociável do outro e da ação-relação pública. Deste modo, é na República que se delimita ação e a liberdade como um sentido existencial constitui a identidade, e ser livre é contribuir para o bem comum. Na esfera pública o modelo de interação caracteriza-se pelo discurso não coercitivo entre os cidadãos, conforme Arendt apresenta na obra *A promessa política*:

Mais do que simplesmente não estar sujeito à coação de outra pessoa, liberdade significa a possibilidade de afastar-se completamente do âmbito da coação.

[...] a liberdade de movimento, pois - quer como liberdade de partir e começar algo novo e inaudito, quer como liberdade de interagir oralmente com muitos outros e experimentar a diversidade que é a totalidade do mundo -, com toda a certeza não era e não é o objetivo último da política, isto é, algo que possa ser alcançado por meios políticos, mas, ao contrário, a substância e o significado de tudo que é político. Nesse sentido, política e liberdade são idênticas, e onde inexistesse esse tipo de liberdade inexistiria espaço verdadeiramente político (2009, p. 177-185).

A República como um projeto de realização coletiva que se afasta da barreira coercitiva para promoção da liberdade faz com que não haja dominação de um grupo sob o outro. A vida política não é realizada por meio da força e da violência, mas por acordos mútuos entre iguais estabelecendo limites para solidariamente compartilhar o bem comum. A República é um governo limitado em seus poderes e força, mesmo sendo o detentor legítimo do uso da força, ela não é ilimitada. No artigo *Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana*, Carlos Kohn aponta que a legitimação da ordem política “não pode derivar da obediência (coerção violenta) dos cidadãos em sua relação com o Estado, mas da construção de acordos solidários entre homens deliberantes, com o fim de criar uma comunidade política a fim de defender seus interesses comuns” (KOHN, 2005, p. 143).

O uso exclusivo da força pelo Estado ou o chamado poder de *imperium* é conceito complexo de se justificar na vida política, porquanto mesmo com as

limitações legais de seu uso, os abusos acontecem e Arendt, analisando o perigo do monopólio da força, faz a seguinte observação:

A época que era vista como a mais pacífica e menos violenta conduziu diretamente ao maior e mais horrendo desenvolvimento dos meios de força. O paradoxo é apenas aparente. O que ninguém contou foi com a combinação específica de força e poder que só pode surgir na esfera pública do Estado, porque somente nela os homens se reúnem e geram poder. Não faz diferença quão estritamente se definam as prerrogativas dessa esfera, quão precisamente uma constituição e outros controles lhe imponham limites; o fato de ela ser uma arena público-política gera poder; e esse poder há de terminar seguramente em desastre se, como nos tempos modernos, estiver focado exclusivamente na força bruta, uma vez que essa força foi transferida para fora da esfera privada do indivíduo e para dentro da esfera pública da maioria (2009, p. 209).

Segundo a filósofa, os usos combinados da força com o poder geram abusos cometidos pelo Estado e o controle exercido pelo direito, como limitador dessa força, não é tão eficaz em termos práticos. O argumento arendtiano pode servir de reflexão no sentido de que o poder de “imperium” do Estado ao invés de conter a violência e garantir segurança, acaba sendo um produtor exponencial de violência. O uso da força exclusiva a ele destinada inverte a lógica da sua própria justificação, fazendo com que a teoria republicana tenha um problema a ser enfrentado e a solução de um Estado Constitucional não basta para controlar a força irascível utilizada contra seus próprios membros.

Na radicalização do argumento sobre o uso/abuso da força estão os denominados atos de Estado, que seriam práticas criminosas, permitidas pelo ordenamento jurídico, cometidas em prol da existência política de uma nação, com vistas à manutenção de poder. Hannah Arendt demonstra que “nem a teoria política da razão do Estado nem o conceito legal de atos de Estado previram foi a inversão completa da legalidade [...]” (2005, p. 101), fundamentando as práticas de regimes totalitários. Por conseguinte, denota-se que a consequência do uso indiscriminado da força pelo poder é nefasta.

A questão do abuso do poder enfrentada por Arendt reflete-se na liberdade, pois o sujeito submetido à força de outrem não é livre, e, retornando o conceito de liberdade como ação, não se pode deixar de mencionar o papel da lei. Para Arendt, em *A Promessa da Política*, “toda lei cria, antes de tudo, um espaço no qual é válida, espaço que é o mundo no qual podemos nos mover em liberdade” (2005, p. 253). Isto significa dizer que a lei cria o mundo possibilitando a humanidade compartilhar

espaços comuns. Nos espaços onde inexistem leis, não há mundo nem liberdade, desencadeando processos devastadores nas relações humanas como a falta de liberdade e a própria política.

A lei é uma das bases de assento para a República, uma vez que é o motor criativo dos espaços comuns; é um contrato que liga reciprocamente todos onde a liberdade possa ser exercida. Assim, a lei é uma invenção humana, portanto artificial, para dar condições de atuação dos cidadãos nos espaços públicos e proporcionar as condições existenciais da política. As leis garantem a estabilidade necessária e criam o vínculo da cultura pública na república. Na obra *As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento* Cesar Augusto Ramos faz a seguinte análise sobre o republicanismo arendtiano:

O necessário vínculo da liberdade individual com uma “cultura pública” (política) da república exige dos cidadãos o cultivo de um sentimento cívico. Contudo, o termo “civismo” não representa uma mentalidade uniforme de devoção à pátria, mas denota a variedade de capacidade que os cidadãos devem possuir para servir o bem comum, assegurar a liberdade de todos e da comunidade e, por conseguinte, levá-la à autossuficiência. Nessa perspectiva, os deveres públicos não podem ser encarados como algo que depende da avaliação e da consciência de escolha do cidadão ou de uma classe, segundo sua óptica e seu interesse. A vigilância permanente do cidadão representa uma medida necessária voltada para o cultivo e a preservação da liberdade [...]. Apenas um governo concebido no respeito às leis assegura algo de inteiramente novo e imprevisível possa acontecer, em consonância com o conceito arendtiano de liberdade (2016, p. 139-140).

Como se observa da passagem, o civismo arendtiano relaciona-se diretamente com a lei, pois é pelo respeito à lei que a liberdade pode ser exercida e pelo espaço comum. A filósofa descarta a possibilidade de uma unidade de mentalidade e acredita na diversidade de concepções sobre o bem comum. Assim, a noção de republicanismo cívico não é algo pré-determinado, mas sim construído por todos dentro dos limites legais.

O termo republicanismo, como fora analisado nesta primeira etapa do trabalho, possui uma pluralidade de significados e desde o início do pensamento filosófico é um conceito de análise pois desde o surgimento da *pólis* enquanto uma organização das magistraturas na Grécia Antiga e da história da instituição na Roma Antiga, o espaço comum que difere do espaço privado era de extrema relevância para a construção da política.

Desse modo, a dicotomia entre o republicanismo grego e o romano apareceu e cada um dos modelos que surgiram, contemplava uma resposta para o mesmo

problema. Na obra *Matrizes do Republicanismo*, Helton Adverse, no artigo *A matriz italiana*, discute a relação da formação humanista enquanto um resgate de valores gregos e romanos, agregados aos cristãos, sintetizados na noção de espaço público e liberdade dentro da cidade como:

Certamente, essa escolha (a do bem comum) é perfeitamente compatível com as leis que Deus impõe aos homens e, por isso dar a vida pela cidade é obedecer à lei de Deus [...].

Em outras palavras, o que está em questão é a afirmação de um modo de vida no qual a atuação no espaço público é altamente valorizada na medida em que é mais uma vez reconhecida como imprescindível para a realização humana.

A vida humana não apenas não pode ser alcançada sem uma cidade que incite os cidadãos à virtude, mas também que o regime republicano é aquele que está capacitado a cumprir essa função. Em outras palavras, é convicção dos humanistas que a cidade governada de modo livre (ao contrário do que ocorre em um principado) é o ambiente para a vida boa (2013, p. 71-72).

A supremacia pelo espaço público ganha contornos cristãos enquanto a imortalidade da alma passa a ser um dos pressupostos pelo sacrifício à pátria - cidade -, pois servir ao espaço público é, em última instância, servir a Deus. O aspecto moral do humanismo é orientado pela política, sendo a cidade a guardiã da liberdade e, portanto, uma disposição política e da alma. Deste modo, os ideários gregos e romanos encontram convergência no que tange à construção do espaço público como a possibilidade de elaboração identitária dos sujeitos, adquirindo uma nova possibilidade no humanismo cívico com a nova composição histórica advinda pelo cristianismo.

Como a liberdade é exercida na cidade? A resposta está no vínculo entre liberdade e lei, *vinculum iuris*, entendido como sendo que na “cidade é, por isso, o lugar em que o Direito é respeitado e onde é preservada a liberdade [...] aqui a tradição republicana romana do *vinculum iuris*, estreitamente associada à ideia de governo das leis” (ADVERSE, 2013, p. 74). Os desdobramentos entre liberdade e lei se postergarão ao longo da história e na modernidade o sentido da autonomia kantiana terá seu apogeu no qual Arendt absorve a problemática.

A liberdade, para Arendt, é entendida como um fato da vida cotidiana, ou seja, pertence ao âmbito da política, porque o sujeito está dotado do dom da ação e só se torna alvo de direito da ação política em épocas de crise ou revoluções pelo fato dos homens convirem politicamente organizados. Arendt, no livro *Entre o Passado e o Futuro*, afirma:

[...] liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em estória antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana [...] (2007, p. 201).

A autora afirma que a liberdade é uma experiência da ação e não um atributo da autonomia da vontade, isto é, a liberdade é um feito que está condicionado à sua própria realização e sucede exclusivamente na forma da ação no seu próprio desempenho, por ser a ação política.

De modo que na obra póstuma *Responsabilidade e Juízo*, Arendt critica a concepção kantiana da vontade afirmando que:

[...] Primeiro, precisamente por ser esse último restringir o conceito de liberdade ao conceito da vontade; segundo, por sua concepção de universalização autônoma, na medida em que a vontade livre é assimilada - com razão prática - ao domínio da razão e não ao “mundo fenomênico, quer no mundo exterior de nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo” [...] (2010, p. 114).

Portanto a autora rejeita a filosofia prática de Kant baseada na verdade moral e na vontade racional. Arendt argumenta que “a concepção kantiana de uma “boa vontade” é incapaz de ação, por ser baseada na razão” (2010, p. 114).

Desta feita, na próxima etapa será examinado o constitucionalismo e sua interface com o republicanismo.

2.2 NOÇÕES CONCEITUAIS DO ESTADO DE DIREITO E O CONSTITUCIONALISMO

Neste segundo momento, a análise será realizada entre a intersecção dos conceitos de Estado de Direito e sua expressão fática no mundo, denominada de constitucionalismo⁹, com o objetivo de compreender em que medida o direito pode

⁹ No artigo *Constitutionalism and the Rule of Law*, Chin Liew Len faz a seguinte observação sobre o constitucionalismo e o Estado de Direito: “O constitucionalismo e o Estado de Direito são ideias relacionadas sobre como os poderes do governo e os funcionários estatais devem ser limitados. As duas ideias às vezes são equiparadas. Mas o constitucionalismo se refere a vários dispositivos e procedimentos, como a separação de poderes entre o legislativo, o executivo e judiciário; a independência do poder judiciário; o devido processo ou as audiências justas para os acusados de delitos; e, o respeito pelos direitos individuais, o que são parcialmente constitutivos de um sistema de

vir a ser intermédio entre os ideais republicanos e sua eficácia para os sujeitos de direito republicano (beneficiários e corresponsáveis pela manutenção da esfera pública). A questão é: por não se estar só no mundo e vivenciá-lo de maneira compartilhada, como é possível conviver com o outro em reciprocidade de direitos e deveres, promovendo um sentimento de união pelo respeito mútuo? Como o Estado de Direito e sua instrumentalização de viés constitucional podem contribuir para a construção do espaço público e a delimitação do poder estatal?

A existência do direito, segundo Carlos Cossio em *Teoría de la Verdad Jurídica*, nos oferece duas possibilidades “[...] como *existência ôntica* no dever-ser existencial, que considera o direito em sua presença bruta; e como *existência ontológica* no dever-ser axiológico, de onde, o considera como íntegra e efetiva na vida plena do ser humano” (1954, p. 180, grifo do autor). Ou seja, o direito é um conceito unívoco e sua materialização através da lei fundamental de um Estado explicita seu caráter existencial e axiológico, como produto de uma determinada cultura¹⁰. A constituição é o modo de ser do direito.

Assim, passa-se à análise do Estado de Direito para melhor compreender a noção de direito apresentada. O conceito de Estado de Direito surge na modernidade quando o modelo teocrático e absolutista se encontrava em decadência. O Estado de Direito avançava na medida em que os homens questionam as relações de poder e como as relações interpessoais aconteciam dentro de um espaço político que impossibilitava o pensamento crítico às instituições. Conforme as reivindicações sobre a liberdade surgiram, os indivíduos foram se contrapondo às coerções estatais e à ideia de Estado de Direito nasce. O questionamento acerca da liberdade fez com que a esfera político-jurídica volte sua atenção para a esfera pública.

A autora Simone Goyard-Fabre, na obra *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, apresenta a questão:

[...] o Estado de direito é uma garantia para a liberdade dos indivíduos. Mas, se fica relativamente claro que o Estado de direito era oposto ao Estado absolutista - sempre autoritário, seja ele policial ou administrativista - para salvaguardar a liberdade e os direitos do indivíduo tais como a propriedade e a segurança, a superposição, ou mesmo o emparelhamento, desordenado, de temas como a constitucionalidade, a autolimitação do Poder do Estado, a separação dos poderes, a independência do aparelho de justiça, a cidadania-participação, o princípio da legalidade, a

governo democrático liberal. A regra da lei. Por outro lado, incorpora certos padrões que definem as virtudes características de um sistema legal como tal” (2017, p. 403).

¹⁰ A questão da cultura será discutida no capítulo terceiro.

conformidade da administração às leis, a proteção judiciária etc. contribuíram para confundir sua conotação, tanto formal quanto material (2002, p. 314-315).

O conceito que historicamente nasceu como uma superação, e tendo como ideia principal a liberdade institucionalmente garantida, não era tão bem formulado na sua nascente. A confusão entre as temáticas formais e materiais do Estado foram sendo superadas ao longo das vivências e do aprimoramento teórico. Isso significa dizer que a estrutura material do Estado diz respeito aos critérios de justiça e axiológicos; enquanto o aspecto formal possui uma fidelidade à lei, ao aspecto jurídico-positivista de sua formação.

O Estado de Direito produz por meio de uma força bilateral, lei, uma ligação entre a esfera pública e as liberdades cidadãs, provocando uma auto-subordinação da potência estatal à legislação que emana dela própria. O paradoxo entre liberdade e força começa a ser desenhado.

Raymond Carré de Malberg, constitucionalista francês do séc. XX, na obra *Contribution à la théorie générale de l'État*, aproxima a noção de Estado de direito às teorias contratualistas no sentido de que “[...] é um Estado que, nas suas relações com seus súditos e para a garantia do estatuto individual deles submete a si mesmo a um regime de direito, e isso na medida em que sujeita sua ação sobre ele por regras” (2001, p. 489).

Assim, o Estado de Direito em sua nascente visa sobretudo garantir e preservar a liberdade dos sujeitos e a aproximação com o contrato social é justamente porque no contrato a potência do Estado é limitada à ordem jurídica consagrada por ela, ou seja, só há ação possível dentro dos limites legais promovendo um equilíbrio entre poder e liberdade para evitar a arbitrariedade de quem o exerce.

No espaço político-jurídico entendido como Estado, o direito impõe a obrigatoriedade de seus preceitos - ordem - atrelada à ideia da liberdade institucionalmente garantida como uma “resistência à opressão”. O Estado de direito visa promover e proteger a liberdade como um direito dos indivíduos e para fazer a síntese entre ordem e liberdade que subordina a si mesmo a sua organização jurídica. Assim, o direito tem a função organizatória e de constituição do Estado, comandando a vida pública e regulamentando a atividade dos cidadãos. Goyard-Fabre afirma que:

[...] o conceito de *Estado de direito*, trazido pela *exigência de liberdade do sujeito de direito*, fornece um eixo privilegiado para o direito político moderno, que concilia (ou reconcilia) assim os dois princípios fundamentais, aparentemente antitéticos, da ordem e da liberdade (2002, p. 309, grifo da autora).

Para tanto, a liberdade do Estado de Direito diz respeito às possibilidades e limites dos indivíduos frente à coletividade. Alguns questionamentos podem ser evocados, tais como: de que maneira os sujeitos podem conviver reciprocamente, regrando seus comportamentos sem perderem a condição de sujeitos? Quem é o detentor do poder normativo? Qualquer tipo de relação de poder estabelecido é legítimo para regulamentar as condutas e preservar o sujeito de direito republicano? A normatização de condutas é fundada em que?

No que tange ao aspecto da autoridade na elaboração da norma e sua correlação com Estado de Direito, no artigo *Constitutionalism and the Rule of Law*, Chin Liew Len apresenta a seguinte análise:

Fuller rejeita a noção de lei como "uma projeção unidirecional de autoridade" em favor do que ele chama de "visão interacional" da lei (Fuller, 1971, p. 221). Ele investe nesta visão interacional com conteúdo moral substantivo que não pode ser derivado da ideia básica de regular a conduta de agentes responsáveis e autodeterminados por meio de regras públicas e gerais. Ele considera que os legisladores têm um compromisso que equivalente a uma espécie de promessa. "Ao promulgar leis, o governo diz ao cidadão: Estas são as regras que desejamos que você siga. Se você as obedecer, prometemos que são as regras que aplicaremos à sua conduta" (ibid., p. 217). Ele continua a argumentar que a obediência às regras é inútil quando se sabe que aqueles que as fazem não as cumprem. Por outro lado, os fabricantes de regras não terão nenhum incentivo para se conformar com o Estado de Direito, quando sabem que seus assuntos não estão dispostos nas regras. Ele argumenta que "o funcionamento de um sistema jurídico depende de um esforço cooperativo - uma interação efetiva e responsável entre legislador e sujeito" (ibid., p. 221) (2007, p. 498, grifos do autor).

Conforme o aduzido, o autor estabelece a visão interacional entre a lei e a conduta dos sujeitos e dos legisladores, porquanto o sistema jurídico depende de um compromisso mútuo entre os agentes inseridos em uma esfera de cogência jurídica, ou seja, para que o Estado de Direito seja efetivo não basta somente lei de cunho regulatório de condutas, há necessidade de aplicação indistinta atrelando uma responsabilidade ao legislador além da elaboração da norma. Faz necessário, cumprir, igualmente, o preceituado pela legislação, portanto, o "esforço cooperativo"

aduzido por Len, em última instância, é um critério de perfilhação da igualdade em uma sociedade em que o privilégio deve ser extirpado.

Ao analisar a figura do Estado, Pettit, na obra *A Theory of Freedom*, observa que:

O governo ou Estado, como órgão politicamente organizado, é um sujeito coletivo [...]. É, especificamente, um sujeito coletivo ao qual nós damos um *status* especial dentro dos limites de suas operações. Consideramos que ele inclui entre seus componentes, todos os residentes permanentes - de maneira ampla, os cidadãos - também consideramos que ele tem um direito legítimo único sobre o uso da força em nome de seus membros como um todo, mesmo quando essa força é utilizada contra os membros como um todo, mesmo quando essa força é utilizada contra os membros individuais, e também consideramos que o estado tem a obrigação de alcançar vários ideais, tais como o da liberdade, para seus membros e cidadãos (2001, trad. bras., p. 174, grifo do autor).

O Estado enquanto sujeito coletivo autônomo em relação aos indivíduos que o compõem, detendo o poder legítimo e exclusivo da força, podendo atuar sempre que necessário contra os membros para manutenção da unidade do corpo coletivo. Ademais, tem por obrigação objetivar a liberdade dos sujeitos. A teoria sistêmica do Estado como uma pessoa - jurídica-, detentora de um determinado poder deve, enquanto obrigação, promover a liberdade da pessoa - física - a qual fará o gozo de fato e de direito.

O que se pretende é justificar a razão da existência da pessoa jurídica pública que visa o bem comum, satisfazer o interesse coletivo e, também, o individual dos cidadãos tendo que administrar o conflito. A dicotomia entre liberdade coletiva e individual será analisada adiante. A centralidade da discussão é compreender como essa organização pública, diferente do privado, possui direitos e obrigações frente aos indivíduos e como o direito é pensando dentro deste contexto de possibilidades. Qual o papel do ordenamento jurídico na construção e manutenção deste ente que ao mesmo tempo regula as condutas *interna corporis*?

De acordo com Norberto Bobbio em *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*, o Estado do ponto de vista jurídico é entendido:

[...] a tecnicização do direito público era a consequência natural da concepção do Estado como Estado de direito, como Estado concebido principalmente como órgão de produção jurídica e, no seu conjunto, como ordenamento jurídico. Por outro lado, tal reconstrução do Estado como ordenamento jurídico não tinha feito com que se esquecesse que o Estado era também, através do direito, uma forma de organização social e que,

como tal, não podia ser dissociado da sociedade e das relações sociais subjacentes (2014, p. 56).

O Estado de Direito, enquanto uma entidade que regulamenta por meio da produção de normas jurídicas a organização tanto pública quanto privada, tem como premissa não somente o caráter formal de elaboração de um arcabouço legal, mas deve levar em consideração a organização social. O caráter abstrato e genérico das normas tem sua importância quando se trata do ponto de vista de regulamentação das condutas sejam elas humanas ou do corpo coletivo, promovendo o que o autor aduz como “tecnização do direito público”.

No Estado de Direito, a figura do Estado não se restringe a ser um mero *factum* de poder e passa a deter uma personalidade jurídica, ou seja, configura-se como uma organização de caráter político que visa não só a manutenção e coesão, mas a regulamentação da força em uma formação social determinada. Esta organização é realizada pelo ordenamento jurídico, sendo que para a concepção monista não há diferença entre Estado e Direito, por sua vez, para os teóricos do dualismo existe uma diferenciação.

Desse modo, o Estado de Direito é composto por indivíduos, por uma sociedade civil organizada e necessita delimitar as esferas públicas e privadas, bem como os direitos e deveres de cada membro. A função jurídica que o Estado desempenha é significativa porquanto dividir espaços comuns e saber preservar a privacidade individual que deve ser realizada mediante um poder coercitivo, soberano, legal e que tende à justiça. Os atributos dos indivíduos enquanto cidadãos, do sujeito ficcional, da criação e aplicação do direito, da produção e reprodução do mesmo pertencem à discussão do conceito em voga.

A relação entre sociedade civil e Estado é marcada pela complexidade e é controversa. Em termos gerais, a sociedade pode ser compreendida como um produto resultante do acordo de vontades entre os indivíduos, como uma síntese de personalidades por uma história e um tempo comum. Nestes termos, o Estado pode a vir se justificar para produzir normas e concretizar direitos aos indivíduos, como preceitua o constitucionalismo do Estado-Social. Assim, a sociedade pode anteceder a figura do Estado e justificar sua criação conforme o regramento jurídico.

Hans Kelsen, jus filósofo austríaco, por meio de sua teoria pura do direito, foi um marco para o positivismo jurídico do séc. XX, pois tinha um projeto de elevar o direito à categoria de ciência. O autor é um contraponto ao pensamento jus

naturalista de Rousseau e de grande relevância para compreender as teorias contemporâneas acerca do Estado de Direito.

O conceito de Estado de Direito pode ser perpassado sob uma ótica estritamente jurídica, tomado enquanto fenômeno empiricamente jurídico. Hans Kelsen, na obra *Teoria Geral do Direito e do Estado*, apresenta o Estado como sendo:

O Estado é a comunidade criada por uma ordem jurídica nacional (em contraposição a uma internacional). O Estado como pessoa jurídica é uma personificação dessa comunidade ou a ordem jurídica nacional que constitui essa comunidade. De um ponto de vista jurídico, o problema do Estado, portanto, surge como o problema da ordem jurídica nacional [...]. O Estado como comunidade jurídica não é algo separado de sua ordem jurídica, não mais do que a corporação é distinta de sua ordem constitutiva (1998, p. 183-184).

O Estado, de acordo com Kelsen, está relacionado com uma ordem jurídica da qual seja nacional e que constitui uma comunidade. O arcabouço normativo centrado no critério nacional implica a dedução da soberania de um país, a unidade legal deste Estado que difere da normatividade internacional¹¹ e poderia se pensar na ideia do que há de comum - interesse comum - para se formular a ordem jurídica. Mesmo que Kelsen não tenha discorrido sobre o republicanismo, a questão da ordem jurídica nacional pode ser um fio condutor para o campo central deste trabalho.

Com relação à comunidade, esta não está dissociada do que seria o Estado sendo que a comunidade é parte integrante deste, e como será analisado adiante, a comunidade e sociedade civil são conceitos chave para compreender a noção de republicanismo tanto em Rousseau quanto em Pettit.

Em análise, ainda, do conceito de Estado de Kelsen, faz-se necessário verificar os direitos e deveres do Estado constituído, atribuindo a ele a personificação da ordem jurídica, não como uma auto obrigação, mas como uma imputação que é uma função na qual pode ser uma obrigação ou um direito (KELSEN, 1998, p. 199).

¹¹ O direito internacional, segundo Kelsen: “[...] é pelo direito internacional que são determinadas as esferas de validade territorial e pessoal, assim como temporal, das ordens jurídicas nacionais. Essa determinação é a função essencial do Direito internacional. As normas que regulamentam essa matéria são, essencial e necessariamente, normas de Direito internacional. [...]. O direito internacional é relevante também para a esfera de validade material da ordem jurídica nacional. Como as suas normas, especialmente criadas por tratados internacionais, podem regulamentar qualquer matéria e, portanto, também as matérias regulamentadas pelo Direito nacional, ele limita a esfera de validade deste último. Os Estados, é verdade, permanecem competentes, mesmo sob o Direito internacional, para regulamentar em princípio todas as matérias que podem ser regulamentadas por uma ordem limitada na sua esfera territorial; mas eles conservam essa competência apenas na medida em que o Direito internacional não regulamente uma matéria específica” (1998, p. 498-499).

Essa situação ocorre porquanto um ente fictício não é passível de direitos e obrigações *stricto sensu* tendo em vista ser uma faculdade dos indivíduos enquanto existência física.

Outro aspecto a ser aventado diz respeito à noção de povo¹², que são, resumidamente, os indivíduos que residem dentro do território do Estado. Com o povo surge a questão dos direitos políticos, entendidos a partir de Kelsen como sendo “[...] a característica essencial de um direito político é a de que ele proporciona ao indivíduo a possibilidade jurídica de participar da criação ou execução das normas jurídicas” (1998, p. 232). Esse sucinto conceito formulado acerca do que seriam os direitos políticos sob a ótica do referido autor, contém desdobramentos com relação à cidadania, porquanto os cidadãos são os sujeitos capazes de participar ativamente da vida política do Estado.

A cidadania como um instituto de criação da Modernidade “[...] consiste no fato de ser ela a condição de certas obrigações e direitos, [...]” (KELSEN, 1999, p. 237). O referido conceito será objeto de análise com maior amplitude e profundidade no transcorrer do presente trabalho, contudo é necessário pontuar a importância do conceito para a constituição do Estado. Com relação aos direitos políticos, são também os direitos ligados aos indivíduos, tais como a liberdade de ir e vir, liberdade religiosa, liberdade de expressão, propriedade privada etc. São direitos previstos na Carta Política de cada Estado, denominada de Constituição. O conceito de constituição para o autor em análise consiste em:

¹² Na obra *Democracia*, Kelsen dedica-se a explicar de forma pormenorizada o que seria o conceito de povo e sua relação com a democracia. Assim, povo, segundo o autor: “O que é esse povo? Uma pluralidade de indivíduos, sem dúvida. E parece que a democracia pressupõe, fundamentalmente, que essa pluralidade de indivíduos constitui uma unidade, tanto mais que, aqui, o povo como unidade é - ou teoricamente deveria ser - não tanto objeto mas principalmente sujeito de poder [...]. Na verdade, o povo só aparece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico; a sua unidade, que é normativa, na realidade é resultante de um dado jurídico: a submissão de todos os seus membros à mesma ordem jurídica estatal constituída - como conteúdo das normas jurídicas com base nas quais essa ordem é formada - pela unidade dos múltiplos atos humanos, o que representa o povo como elemento do Estado, de uma ordem social específica. O “povo” não é - ao contrário do que se concebe ingenuamente - um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado” (2000, p. 35-36).

Desta feita, o povo para Kelsen possui duas dimensões: ativa e passiva. Na ativa, o povo é o sujeito de poder, enquanto que na passiva é objeto de poder por meio do vínculo jurídico decorrente da submissão ao direito do Estado. Por seu turno, em Rousseau, o povo se confunde com a noção de soberano, conforme se observa da leitura no Livro II do “Contrato Social”, a ser analisado no segundo capítulo do trabalho. Em suma, o povo não pode entregar-se a outrem sem deixar de ser povo, sendo, portanto, parte fundante da democracia. O povo é o encarregado da confecção e validação das leis e é o que legitima o poder. Desse modo, o conceito de povo para Kelsen e Rousseau se distingue, porquanto em Kelsen o povo é plural e sua unidade é normativa e para Rousseau o povo é o soberano, ou seja, é inalienável e indivisível, constituiu uma unidade.

Uma vez que o Estado é aqui compreendido como uma ordem jurídica, o problema da constituição - tradicionalmente tratado a partir do ponto de vista da teoria política - encontra seu lugar natural na teoria geral do Direito [...].

A constituição do Estado, geralmente caracterizada como a sua "lei fundamental", é a base da ordem jurídica nacional (1999, p. 253).

A Constituição sendo a base da ordem jurídica dos Estados preservando a ordem social instituída da qual indivíduos são obrigados a certas condutas. Essa obrigação surge em decorrência do governo das leis, da obediência às leis pois é o que confere legitimidade ao poder político, a Lei Fundamental é um mecanismo que visa a proteção dos direitos de natureza emancipatória dos indivíduos. A legitimidade é necessária para a efetividade de um ordenamento coercitivo devendo primar por um governo legítimo para que a obediência se assente em princípios republicanos.

Nas relações entre Estado e direito, Bobbio faz a seguinte análise:

Na rigorosa redução que Kelsen faz do Estado o ordenamento jurídico, o poder soberano torna-se o poder de criar e aplicar o direito (ou seja, normas vinculatórias) num território e para um povo, pode que recebe sua validade da norma fundamental e da capacidade de se fazer valer recorrendo inclusive, em última instância, à força, e portanto do fato de ser não apenas legítimo mas também eficaz (legitimidade e eficácia referenciam-se uma à outra); o território torna-se o limite da validade espacial do direito do Estado, no sentido de que as normas jurídicas valem apenas dentro de determinadas fronteiras; o povo torna-se o limite de validade pessoal do direito do Estado, no sentido de que as próprias normas jurídicas valem apenas, salvo caso excepcionais, para determinados sujeitos que, deste modo, passam a constituir os cidadãos do Estado (2014, p. 94).

Sob a ótica formal da constituição do Estado, na qual se insere as noções de território e povo, os critérios de validade espacial e pessoal redefinem dentro do campo normativo os elementos do Estado, protegendo na esfera pessoal os direitos à liberdade, os direitos da cidadania e os limites de interferência estatal. Esta descrição clássica de Kelsen do Estado e de seus desdobramentos no direito e na proteção dos indivíduos formula a constituição como um sentido estritamente ligado a existência do estado racional, tendo sua existência deslocada de critérios religiosos ou morais, o primado da política manifesta-se pela independência do poder de ação estatal de elementos externos a ele mesmo.

A teoria kelseniana estabelece, como fora dito, um normativismo puro¹³ em que o direito positivo está no dever-ser sem qualquer pretensão metajurídica, ou seja, a constituição de um Estado é considerada uma norma fundamental suprema que existe como um pressuposto lógico de validade para a criação de outras normas, desconsiderando aspectos sociológicos, políticos ou culturais. José Afonso da Silva na obra “Teoria do Conhecimento Constitucional” elabora a seguinte crítica à teoria pura do direito de Kelsen:

A teoria de Kelsen teve o mérito de revelar a natureza de *dever-ser* da norma jurídica, mas caiu no exagero do normativismo, que reduz o objeto da ciência jurídica a pouco mais que uma lógica jurídica. Seu formalismo não se compadece com a experiência jurídica, especialmente no campo do direito constitucional, onde se verifica tanta influência da realidade social, política e ideológica [...] (2014, p. 161, grifo do autor).

A teoria pura do direito propugnada por Kelsen não basta para compreender a realidade fática, na qual não somente as normas fazem parte da ciência jurídica como, também, aspectos sociais, econômicos e culturais perfazem a construção de um sistema normativo. A dogmática jurídica aos moldes kelsinianos não consegue combater a arbitrariedade das relações sociais, porquanto o império da lei compõe o tripé para frear o poder de *imperium* e do *dominum*, sendo juntamente com a dispersão de poderes e a condição contramajoritária, um fator determinante para a liberdade como não-dominação se fazer presente.

A lógica jurídica¹⁴ é importante dentro da estruturação argumentativa do direito, contudo para que as referências da realidade sejam contempladas pelo Estado de Direito e que esse não passe de uma abstração formal no qual aqueles que detêm o poder continuem perpetuando a dominação, somente a lógica não basta. Para que a República seja efetiva e não uma mera especulação teórica, faz-se necessário outra concepção de direito. O constitucionalismo acontece, no plano

¹³ Kelsen desenvolve a teoria da norma pura no livro *Teoria Pura do Direito*, escrito em 1934, que formula, em síntese, um estudo dos fundamentos para a existência de uma ciência pura do direito livre de qualquer interferência dos demais campos do conhecimento.

¹⁴ O jurista contemporâneo alemão Robert Alexy, na obra *Teoria dos direitos fundamentais*, anuncia a crítica ao modelo do formalismo jurídico e salienta como o direito necessita dialogar com outros conteúdos para formular-se: “[...] “tratamento lógico do direito” tem sido objeto veemente crítica, desde a polêmica metodológica levada a cabo principalmente por civilistas no início do séc. XX. [...] A ciência do Direito somente pode cumprir sua tarefa prática sendo uma disciplina multidimensional” (2008, p. 47-48).

Da passagem feita, verifica-se que a liberdade como não dominação não coaduna com o formalismo jurídico *stricto sensu*, o constitucionalismo republicano necessita de um conceito de norma de direito substancial, pois ser livre implica desdobramentos na igualdade e na fraternidade.

dos fatos, quando a legislação consegue eficazmente restringir a vontade arbitrária e não figurando, apenas, no âmbito formal - lógico jurídico.

Um Estado jurídico pautado no direito puro não responde aos anseios republicanos, retira a característica e a importância social da garantia ao sujeito de direito republicano de minimizar os efeitos deletérios de uma estrutura social complexa. O Estado de Direito Republicano defende uma aplicabilidade tangível ao enunciado: “todos são iguais e livres perante a lei”, porquanto o direito não deve ser um mero teatro de operações abstratas chancelando o *status quo*, mas sim uma forma de possibilitar e reconhecer a influência dos atores sociais na dinâmica da liberdade, auxiliando no movimento da emancipação de todos ao acesso material da dignidade da pessoa humana¹⁵.

Pettit, em *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, formula a aproximação da liberdade como não-dominação sobre o combate da vulnerabilidade:

[...] a não-dominação é um ideal igualitário que, para sua promoção, exige uma distribuição mais ou menos igual. Isso implica que, a medida em que progride a não-dominação, o significado político de fatores como das castas, das classes sociais, a cor e a subcultura, tende a se declinarem: têm cada vez menos significados como indicadores de vulnerabilidade e interferência (2016, p. 167).

Feita a análise do conceito tradicional do positivismo jurídico sobre Estado de Direito, a função da constituição e seus desdobramentos, passa-se, agora, à leitura de Pettit sobre o constitucionalismo como não manipulação dentro do Estado republicano. O constitucionalismo na visão republicana de Estado, diferentemente do dogmatismo jurídico, não é apenas uma base da ordem normativa nacional ou uma carta política, mas é uma das formas de construção, permanente, do espaço público e dos direitos subjetivos do sujeito de direito republicano. Um Estado republicano não arbitrário é fonte de uma liberdade igual e fraternal.

¹⁵ Os avanços do direito na esfera social podem ser percebidos: preservação das terras indígenas e dos quilombolas, seja em sede legislativa pelo advento da CF/88 e decretos, seja pela jurisprudência do STF; reconhecimento pela CF/88 os direitos sociais como direitos fundamentais sendo reconhecido pela jurisprudência o acesso a medicamentos para tratamento de saúde dos sujeitos economicamente hipossuficientes; reconhecimento do casamento homoafetivo pelo Poder Judiciário; promulgação da “Lei Maria da Penha” com objetivo de diminuir a violência contra a mulher, protegendo a dignidade do gênero feminino etc.

Desta feita, o direito pátrio vem contribuindo para a materialização republicana da liberdade como não dominação, promovendo o acesso das minorias a terem “voz” e dignidade para conseguirem participar e lutarem pelos espaços públicos, contribuindo para a otimização e uma maior igualdade pelos interesses comuns.

O constitucionalismo, segundo o filósofo na obra *Republicanism: una teoria sobre la libertad y el gobierno*, refere-se ao império da lei que “tem a ver com o lugar e o conteúdo das leis; a condição de dispersão de poder, com o funcionamento habitual dessas leis; e a condição contra majoritária, com o modo de alterar legitimamente as leis” (PETTIT, 2016, p. 228). A constituição enquanto *imperium* tem um critério espacial, material, de descentralização do poder, de eficácia e de preservação das leis, portanto, contempla e amplia outros campos de atuação estatal.

Sob a análise, ainda, do referido conceito proposto por Pettit, um dos aspectos relevantes a ser apresentado é: quais características deve possuir um Estado para ser considerado dentro do império da lei? A lei tem que ser universal, devendo ser aplicável a todos, inclusive aos legisladores; ser promulgada e publicizada para as pessoas que dela tenham interesse; consistente e não ser alterada constantemente (PETTIT, 2016, p. 228).

As referidas características têm por objetivo preservar o Estado de um regime arbitrário, porquanto o direito é o balizador. A universalidade, a transparência, a permanência de um ordenamento jurídico não perene têm o condão de evitar o particularismo nas relações de direito público e que a vontade do governante derive de princípios assentados na lei. A autoridade suprema deve ser sempre a lei, na qual sua permanência no tempo assegura os cidadãos da estabilidade que necessitam para viver socialmente, sendo uma das funções do direito.

O constitucionalismo segundo Hannah Arendt na obra *Sobre a revolução*, na qual examina a Revolução Francesa e a Revolução Americana, destaca a diferença do termo que é designado tanto como um ato de governo quanto pelo povo que institui um governo (ARENDR, 2011). Todavia, a distinção sobre o entendimento em relação ao constitucionalismo não prejudica a noção de que a constituição serve para limitar o poder. Dito isto, o termo investigado está sob o prisma político e de consequências no espaço público. A constituição para os revolucionários americanos era entendida como:

[...] a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado subjetivo, como a vontade. Mantinha-se uma entidade material tangível de maior

durabilidade do que as eleições ou as consultas da opinião pública (2011, p. 207).

A implicação histórica da expressão, como o exemplo da revolução americana apresentada pela filósofa, é interessante de se observar pois a constituição, enquanto fonte de toda e qualquer legislação, se perpetuava no tempo sem levar em consideração a vontade do governante. Desta feita, pode ser entendida como um instrumento legítimo de controle do poder governamental e pessoal de quem ocupa esta posição.

O limite constitucional do poder é um dos temas sensíveis à teoria republicana e deve contar não somente com questões jurídicas, mas com um instrumento fundamental que é a separação de poderes. Hannah Arendt apresenta a questão:

O poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação do poder não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder, que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes de poder. A famosa percepção de Montesquieu de que mesmo a virtude requer limites, e que mesmo um excesso de razão é indesejável, aparece em sua discussão sobre a natureza do poder; para ele, virtude e razão, mais do que meras faculdades, eram poderes, de modo que a preservação e o crescimento delas deveriam se sujeitar às mesmas condições que regem a preservação e o crescimento do poder. Certamente, não era por querer menos virtude e menos razão que Montesquieu defendia a limitação delas (2011, p.200-201).

Refrear o poder por ele mesmo, fazendo com que cada divisão tenha sua particularidade, é um dos fundamentos apresentados por Montesquieu na obra *Espírito das Leis*. Publicado em 1748 é o conceito de separação de poderes, que de forma sucinta, consiste basicamente em uma divisão entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário com intuito de descentralizar o poder com vistas ao maior controle e uma menor possibilidade de arbitrariedade e abusividade pelo excesso de poder concentrado em uma pessoa ou em um ente só.

Montesquieu, na referida obra, antes de desenvolver a ideia da separação de poderes, conceitua o que seria o objeto do direito político:

Uma sociedade não poderia subsistir sem um governo. *A reunião de todas as forças particulares*, como diz muito bem GRAVINA, *forma aquilo que chamamos de ESTADO POLÍTICO*.

A força geral pode ser depositada entre as mãos de *um só*, ou na mão de *vários*. Alguns pensaram que, sendo que a natureza havia estabelecido o

poder paterno, o governo de um só era mais conforme a natureza. Mas o exemplo do direito paterno não prova nada. Pois, se o poder do pai tem relação com o governo de um só, após a morte do pai, o poder dos irmãos ou, após a morte dos irmãos, o poder dos primos irmãos tem relação com o poder de vários. O poder político inclui necessariamente a união de várias famílias (2005, p. 16, grifo do autor).

O direito político é composto de várias fontes de forças, que devem ser distribuídas em diferentes “mãos”, refutando a ideia da concentração de poder em uma só pessoa com base no direito paterno¹⁶. O poder político é diverso do poder familiar, a sociedade é composta por inúmeros elementos, forças, interesses e pessoas, sendo impossível a comparação com a estrutura de uma família.

Em Rousseau é possível verificar o fundamento do poder político conforme está previsto no *Contrato Social* em seu Livro I, uma vez que procura as bases legítimas para a formação do Estado, refutando as ideias de fundação pela família, pelo direito do mais forte e pela escravidão. O que institui o soberano é o povo, pois se faz premente “[...] examinar o ato pelo qual o povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade” (O. C. III, *Du contrat social*, I, 7, p. 360; trad. bras. p. 31). A associação deve visar o bem comum sob pena de não ser caracterizada enquanto sociedade, mas como uma multidão sempre com vistas ao interesse particular¹⁷.

Um governo é considerado republicano quando o poder soberano é exercido pelo conjunto de forças do povo. A divisão de poderes é um conceito desenvolvido a partir de um ideal republicano da modernidade. Esse ideal está entrelaçado com significado de liberdade política, limitação do poder e uma lei fundamental que delimite o poder e conceda a liberdade aos cidadãos. A importância da Constituição decorre de que “uma constituição pode ser tal que ninguém seja obrigado a fazer as coisas a que a lei não obriga e a não fazer aquelas que a lei permite” (MONTESQUIEU, 2005, p. 167).

Observa-se um deslocamento importante que marca a época Moderna no que concerne ao aspecto político, porquanto quando Montesquieu afirma sobre a

¹⁶ Na obra “A Política”, Aristóteles discorre: “§ 7. A primeira sociedade formada de muitas famílias tendo em vista a utilidade comum, mas não quotidiana, é o pequeno povoado; esta parece ser naturalmente uma espécie de colônia da família. Chamam alguns *homogalactiens* (alimentados do mesmo leite) aos filhos da primeira família, e aos filhos desses filhos. É porque as cidades eram primitivamente governadas por reis, como ainda hoje o são as grandes nações; e porque elas se formavam de horda submissas à autoridade real. Com efeito, uma casa é administrada pelo membro mais velho da família, que tem uma espécie de poder real - e as colônias conservavam o governo da consanguinidade” (2009, p. 15).

¹⁷ Vide Cap. V do Livro I da obra *O Contrato Social*.

impossibilidade de comparação entre o poder paterno e o poder estatal há uma modificação do pensamento de como se faz e se pensa a política. O *status quo* político começa a ser modificado outorgando o poder, antes concentrado e monopolizado na figura do monarca, para a sociedade transformando a própria natureza do Estado, sociedade, cidadania e liberdade.

Com a alteração do pensamento, a divisão de poderes e um acurado olhar, ainda que profícuo, para os interesses e vontades do corpo social, inaugura-se uma nova forma do enquadramento existencial da Lei Fundamental - Constituição - e da acepção da liberdade política como sendo uma faculdade de tudo o que se deve querer enquanto um permissivo legal e não ser impelido a fazer o que não se deve desejar fazer, conforme apresenta Montesquieu:

A liberdade política, em um cidadão, é a tranquilidade de espírito que provém da opinião que cada um tem sobre a sua segurança: e para que se tenha esta liberdade é preciso que o governo seja tal que um cidadão não possa temer outro cidadão.

Quando na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder do executivo, não existe liberdade; porque pode temer que o mesmo monarca ou mesmo o senado crie leis tirânicas para executá-las tiranicamente.

Tampouco existe liberdade se o poder de julgar não for separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse unido ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador. Se estivesse unido ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.

Tudo estaria perdido se um mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes; o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as querelas entre os particulares (2005, p. 168).

Denota-se da leitura que, primeiramente, a divisão de poderes serve para assegurar a liberdade política do cidadão não somente frente ao Estado, mas entre os concidadãos. A liberdade como segurança de coabitação. Em segundo lugar, o entendimento da liberdade em face do Estado que é preservado mediante a divisão dos poderes, que visa a não tirania - na contemporaneidade é entendida como não arbitrariedade. Em terceiro, como cada poder tem uma função de existência e o legislar, executar e julgar subsistem dentro de um regime republicano, pois o objetivo último é o equilíbrio público.

A separação de poderes¹⁸ manifesta uma possível solução para o paradoxo entre obediência e liberdade, pois a pulverização do poder em poderes diversos e

¹⁸ Pettit, em *Republicanism: una teoria sobre la libertad y el gobierno*, apresenta uma observação interessante acerca da ampliação da noção da separação de poderes, transcendendo as instituições

podendo ser fiscalizado pelos sujeitos acarreta uma substancialização da liberdade mesmo tendo que obedecer aos poderes instituídos. O referido instituto preserva não somente a liberdade, mas a tirania uma vez que a concentração de poder gera formas incontroladas de tomadas de decisões pela autoridade, gerando uma maior possibilidade de arbitrariedade por aqueles que detêm a força deliberativa.

A liberdade é exercida, portanto, dentro de parâmetros de obediência não arbitrários, sendo que o problema não é obedecer, todavia quais os limites e critérios para se obedecer. Outrossim, o sujeito não deve obedecer a comandos manifestamente injustos ou contrários ao próprio fundamento do poder de obediência.

Goyard-Fabre, na citada obra, afirma que o princípio da separação dos poderes visa um equilíbrio que é promovido pelas leis:

[...] o autor de *O espírito das leis* decifra um problema que hoje diríamos ser de “direito fundamental” e que, a seus olhos, é O problema de todo o direito público. Esse problema tem duas facetas, que Montesquieu considera como um novo olhar. Por um lado, ele se refere, como é devido, às estruturas jurídicas do político, ou seja, à relação dos governos com as leis e as Constituições; é preciso que essa relação seja embasada pelo princípio de equilíbrio ou de balança dos poderes. Por outro, remete aos princípios fundadores dos governos, ou seja, indica o sentido de que cada um deles é portador: o filósofo avalia neles o valor do espírito de “moderação”, o único que torna possível a liberdade política (2002, p. 239, grifo da autora).

A estrutura jurídica pela Constituição de cada Estado tem por objetivo, promover a liberdade política necessária aos indivíduos. Esse aspecto fundamental da tripartição dos poderes e o equilíbrio entre eles advém de um pensamento republicano de limitação e controle do poder pela lei.

No século XXI o conceito da separação de poderes continua vigente na teoria neorrepublicana e Pettit faz a seguinte conceituação:

A justificação republicana da dispersão do poder consiste que, permanecendo iguais, incrementa a não-manipulação da lei e previne o exercício estatal arbitrário sobre os outros. Se presume que, localizado o

nacionais, conforme se observa: “Outra medida, nova desta vez, é a dispersão de poder que pode resultar no mundo contemporâneo por meio de acordos entre os governos que se ligam por certos pactos e convenções internacionais. Isso se reflete na transferência de poder a organismos internacionais encarregados de interpretar essas convenções. Uma política deste tipo seria aplaudida por quem deseja dispersar o poder oficial de modo tal, assegure a presença da liberdade como não dominação de que desfrutam as pessoas” (2016, p. 234-235).

A dispersão do poder é um dos mecanismos de conter a ingerência das autoridades sob a vida dos sujeitos, sendo os organismos internacionais e o próprio direito internacional público ferramentas de controle quanto ao poder de prestar obediência.

poder, é dizer, acumulado com aquela pessoa, resulta potencialmente concentrado. Dada essa justificação, a dispersão de poder a que devemos aspirar tem que estar apoiada também de outras medidas distintas da separação dos poderes legislativo, executivo e judicial (1999, p. 234).

Desta feita, a dispersão de poderes conforme a explanação realizada apresenta-se como um dos pilares para o sistema de governo republicano, pois coíbe a arbitrariedade. Contudo, outras formas de controle de poder são necessárias, sendo que uma delas, que será objeto de análise, é o que Pettit denomina de condição contramajoritária e diz respeito às razões estritamente constitucionais.

A questão da condição contramajoritária enquanto uma capacidade de ordem constitucional se relaciona com a estabilidade do ordenamento jurídico. Segundo Pettit “as leis básicas mais importantes - do ponto de vista da não-dominação -, não deveriam ser fáceis de mudar” (1999, p. 237). As leis mais básicas têm uma proteção constitucional de difícil alteração legislativa em virtude do caráter sensível que tais direitos possuem, visam coibir a não-dominação arbitrária. Alguns exemplos a serem explanados são: princípio da liberdade, da igualdade, separação de poderes, dentre outros. Ademais, preservam, também, a dominação estatal sobre os indivíduos.

Dworkin¹⁹, no artigo intitulado *Constitucionalismo e Democracia*, conceitua o constitucionalismo como “um sistema que estabelece direitos jurídicos individuais que o legislador dominante não tem o poder de anular ou comprometer. O constitucionalismo, assim entendido, é um fenômeno político cada vez mais popular” (1995, p. 1).

Na obra *Law's Empire*, Dworkin analisa o que vem a ser o direito e faz uma reflexão interessante acerca da relação entre o direito e a força. Antes de apresentar a tensão entre direito e força, faz-se necessário discorrer sobre como entende o que é o direito:

O que é o direito? Ofereço, agora, um tipo diferente de resposta. O direito não é esgotado por nenhum catálogo de regras ou princípios, cada qual

¹⁹ Filósofo do Direito e da filosofia política do séc. XXI. Defendeu o direito como integralidade, e, segundo José Afonso da Silva na obra *Teoria do Conhecimento Constitucional*, a teoria de Dworkin, em resumo, “[...] é um ideal ou uma virtude, ao lado da justiça e da equidade, mas na Política não são raros os conflitos entre ideais; se recusássemos a integralidade e baseássemos nossa atividade política só na equidade, na justiça e no devido processo, encontraríamos as duas primeiras virtudes, às vezes, em direções opostas; então em Política temos que escolher; é a chave da melhor interpretação construtiva de nossas práticas jurídicas e da forma em que os juízes decidem os casos difíceis; o Direito como integralidade proporciona uma melhor interpretação da prática legal [...]” (SILVA, 2014, p. 167).

com seu próprio domínio sobre uma diferente esfera de comportamentos. Tampouco por alguma lista de autoridades com seus poderes sobre a parte de nossas vidas. O império do direito é definido pela atitude, não pelo território, poder ou o processo [...]. É uma atitude interpretativa e auto-reflexiva, dirigida à política no mais amplo sentido. **É uma atitude contestatória que torna todo cidadão responsável por imaginar quais são os compromissos públicos de sua sociedade com os princípios, e o que tais compromissos exigem em cada nova circunstância [...].** É, por último, **uma atitude fraterna, uma expressão de como somos unidos pela comunidade apesar de divididos por nossos projetos, interesses e convicções.** Isto é, de qualquer forma, o que o direito representa para nós: para as pessoas que queremos ser e para a comunidade que pretendemos ser (2014, p. 492, tradução brasileira, grifo nosso).

A proposta de Dworkin é pensar o direito como uma proposta de convocação para os sujeitos de direito serem responsáveis com o público; é uma dissociação do poder (ligado mais ao campo político) e uma preocupação maior com o vir-a-ser por meio da interpretação. Entender o que é o direito e qual sua utilidade social é compreender o papel fundante do constitucionalismo na teoria republicana, porquanto o compromisso com o público é firmado pelo signo jurídico. Esta preocupação com a unidade do corpo social e o sujeito de direito compromissado com o público, pode ser um ponto de intersecção entre o pensamento contemporâneo e o moderno, em especial Rousseau, pois a legislação no Estado rousseauiano deve seguir a unidade da vontade geral, as leis não podem ser incoerentes com os princípios que fizeram as pessoas se unirem mediante o contrato social²⁰.

Rousseau no Livro II do *Contrato Social* anuncia a inalienabilidade da soberania, a vontade geral, a lei e o papel do Legislador. Nesse sentido, o constitucionalismo rousseauiano decorre de uma obediência a partir da vontade geral, porquanto o povo deve consentir, por meio das deliberações públicas, o *modus operandi* do funcionamento da República, preservando a qualidade de homem. Os compromissos dos sujeitos entre si são mútuos, preservando “[...] a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem [...]” (O. C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 373; trad. bras. p. 49).

Pela natureza do pacto - alienação total - e pelo ato de soberania - força pública - a igualdade entre os sujeitos, que deve ser respeitada sob pena de desconfiguração do contrato, faz do constitucionalismo de Rousseau o elo social invencível. Dito de outro modo, a carta política do pacto preserva o compromisso

²⁰ A questão apresentada será melhor analisada no capítulo segundo sobre Rousseau.

com o público e com a qualidade do homem. O limite do soberano é estabelecido pela própria convenção, assim “[...] até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um” (O. C. III, *Du contrat social*, II, 4, p. 374; trad. bras. p. 50). A soberania animada pela vontade geral concede à lei um poder de anular o poder de um sujeito pelo outro, pois a impessoalidade e universalidade das condutas prescritas na legislação servem como um freio para os impulsos de dominação humana.

Para que tal intento se efetive, a figura do Legislador é fundamental, conforme se observa:

A fim de que um povo nascente possa compreender as máximas da política, e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social - que deve ser a obra da instituição - presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre, necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência sem convencer (O. C. III, *Du contrat social*, II, 7, p. 383; trad. bras. p. 59).

Isto posto, a articulação de Rousseau entre a autoridade legislativa e o soberano impactam na forma como os sujeitos de direito se conduzem nos assuntos públicos e a responsabilidade de cada um e coletiva para preservar o pacto. Ademais, não somente ser livre e igual basta, mas como proposto por Dworkin e percebido, também, por Rousseau a atitude fraternal enquanto uma comunhão social, compartilhando interesses comuns, criando a sociedade em que se quer viver e o sujeito em que se quer ser.

A preocupação rousseauiana perpassa pelo tripé conceitual de formação do sujeito de direito, sendo a fraternidade a conexão de identificação social, o compromisso com o outro e com o espaço comum. Ser livre e igual só é possível em uma sociedade que possibilita a expressão de ser. Rousseau, neste sentido proposto, é o percussor da formação do sujeito de direito republicano nos moldes apresentados.

Se o direito não é simplesmente uma questão de poder, como fica seu papel com o poder de *imperium* do Estado? A resposta de Dworkin é:

De modo geral, nossa discussão sobre o direito assume - é o que sugiro - que o escopo mais abstrato e fundamental da aplicação do direito consiste

em guiar e restringir o poder de governo da maneira apresentada a seguir. O direito insiste em que a força não deve ser usada ou refreada, não importa quão útil seria isso para fins em vista, quaisquer que sejam as vantagens ou a nobreza de tais fins, a menos que permitida ou exigida pelos direitos e responsabilidades individuais que decorrem de decisões políticas anteriores, relativas aos momentos em que se justifica o uso da força (2014, p. 116).

Assim, o direito deixa o encargo da justificativa do uso da força para a política, o autor deixa vago o que venha a ser uma imposição coercitiva legal, silenciando sobre a força do direito. A questão apresentada pode ser compreendida como a insuficiência das proposições jurídicas de fundar a coerção, passando para a seara política, isto é, a linha limítrofe entre direito e a política quando do uso da força.

Desse modo, o sistema jurídico tem por objetivo proteger os direitos individuais e a Constituição como a regra fundamental que norteia o desenvolvimento, normativo e político, de um país não pode imiscuir-se dos princípios da liberdade e igualdade. Dentro da tratativa neorrepublicana apresentada, a liberdade entendida como não-dominação, em síntese, como a tomada de decisões com vistas aos interesses e anseios dos cidadãos a serem afetados (PETTIT, 1999, p. 241).

O constitucionalismo, com base em Dworkin e Pettit, pretende franquear uma dupla proteção: direitos individuais (e o principal deles a ser desenvolvido será a liberdade) e o controle da arbitrariedade do poder instituído. O sistema político deve ser estruturado sobre essas duas premissas básicas e o ordenamento jurídico deve ser o balizador dos conflitos e interpretá-los de modo republicano.

O sistema constitucional não pode violar a liberdade enquanto princípio, pelo contrário, é essencial para sua manutenção na vida coletiva. O Estado de Direito Republicano, sob essa ótica, vai criando uma articulação conceitual do papel da lei fundamental do Estado, da liberdade, dos limites do Estado pela lei e a não-arbitrariedade. Esses conceitos são centrais para a compreensão da temática proposta.

Outro ponto a ser analisado: o que são decisões públicas? Quais são as respostas do neorrepublicaníssimo de Pettit? Em que medida as decisões públicas necessitam do Estado de Direito? É possível convergir a autonomia individual com a tomada de decisões públicas?

O referido conceito faz parte de uma das concretizações de um Estado Republicano, porquanto efetivam os interesses gerais da sociedade. A

administração dos conflitos sociais para se chegar a uma equânime gerência do que é público é um dos grandes desafios, devido aos anseios, desejos, crenças e interesses por vezes divergentes dos sujeitos considerados como livres e autônomos. Conciliar o que é público, do que não é arbitrário e da preservação da liberdade individual é o que se pretende ser apresentado.

Pettit, sobre a não arbitrariedade das decisões públicas, aduz:

O caráter não arbitrário das decisões públicas vem de que satisfaçam, não a condição de um processo de consentimento, mas a condição de poder ser efetivamente disputada pelos cidadãos, se entrarem em conflito com suas percepções de interesses e interpretações. O que importa não é a origem histórica das decisões em forma de consentimento, mas que respondam modal ou contra factualmente a possibilidade de disputa (1999, p. 242).

Da passagem citada, pode-se deduzir que, segundo Pettit, a não arbitrariedade das decisões públicas reside justamente no conflito de interesses entre os cidadãos e não pelo consenso²¹. Isso significa que a autonomia de cada indivíduo deve ser respeitada no espaço público, pois pelo debate o poder particular pode se dissolver e a amplitude dos cidadãos envolvidos se torna maior. No consenso se pressupõe uma conformidade de ideias, uma igualdade seja de interpretações ou interesses, entretantes, é na divergência, no debate, na heterogeneidade e na diferença que deve haver o predomínio no cenário público. A resposta surge de uma maior efetividade da autonomia dos cidadãos nas deliberações públicas.

Sobre as decisões não serem pautadas em critérios históricos, acontece em virtude de que “o indivíduo que governa a si mesmo pode ir no piloto automático e atuar de acordo com suas crenças e desejos que tem origem em tempos e pressões remotas” (PETTIT, 1999, p. 243). Desta feita, refutar o embasamento histórico das decisões significa que se deve levar em consideração o momento de decisão, é o constante vir a ser, porquanto as interpretações, interesses, crenças e desejos não são imutáveis. A construção do ser autônomo é constante.

O conceito de sujeito autônomo difere da modernidade, em específico, de Jean-Jacques Rousseau como, perfunctoriamente, uma igualdade de exigências e poderes em assuntos públicos será abordada no transcórre do presente trabalho. Os sujeitos pautam seus posicionamentos com os fatos que estão acontecendo, que

²¹ Do latim *consensus*. Acordo de várias pessoas; consentimento, anuência.

possuam uma relevância no momento presente, exercendo sua liberdade de acordo com seu juízo de convencimento formado até então.

Para finalizar a análise do que seria uma decisão pública à luz da teoria de Pettit, pode-se afirmar que um estado republicano no qual está de acordo com os preceitos constitucionais de não-manipulação, previne da ingerência de interesses particulares que se sobreponham aos públicos. Em uma República Constitucional as descrições teóricas são colocadas em prática na medida em que haja o debate público acerca de determinados assuntos de interesse coletivo e os sujeitos integrantes deste Estado, podem e devem exercer sua autonomia tanto dos interesses e desejos individuais quanto os coletivos.

Uma consequência necessária das decisões públicas é o papel do Estado frente à liberdade dos sujeitos que o habitam. Na obra *A Theory of Freedom*, Pettit apresenta:

[...] o Estado pode, utilmente, se preocupar tanto com o ambiente quanto com o agenciamento. Ele pode tentar mitigar os efeitos de uma ordem natural desagradável ou de um sistema social desagradável e assegurar que as pessoas gozem de oportunidades adequadas, a respeito das quais elas possam fazer escolhas discursivamente controladas. Sendo assim, o ideal político de liberdade deveria refletir a possibilidade e manter uma perspectiva favorável a ação, tanto no que se refere ao ambiente, quanto ao agenciamento (2001, trad. bras. p. 176).

A função do Estado enquanto mitigador entre a ordem natural e o sistema social reflete na sua capacidade de ação e de abertura do possível para que a liberdade dos indivíduos possa se concretizar. O Estado desempenha um papel importante no contexto da liberdade, pois é o responsável pela redução ou pelo controle dos anseios mais diversos que possam surgir no bojo social com intuito de que a liberdade não seja, apenas, um ideal político, mas se concretize na vida pública e privada dos sujeitos.

A ação do Estado, portanto, é não arbitrária e mesmo quando se faz necessário o uso da coerção a finalidade é de preservação do bem comum. As noções de autoridade e controle estatal não são opostos ao conceito de liberdade política, assim o desejo do indivíduo pode, às vezes, se contrapor ao do Estado - que deve objetivar o bem comum - e mesmo no conflito de interesses a liberdade é o fim último pelo qual a intervenção e a divergência de interesses ocorrem. Em contrapartida, os sujeitos são encarregados de fiscalizar a autoridade e o poder do Estado, uma vez que os limites de intervenção necessitam se concretizar.

Em outra passagem, Pettit esclarece a ação do Estado como não arbitrária quando:

[...] a ação do Estado somente se justifica na medida em que satisfaz os interesses que as pessoas podem atribuir em comum a si próprias, mesmo que numa ou noutra ocasião, um indivíduo poderia desejar que a ação tomasse uma direção diferente, ou seja, poderia desejar que, mesmo obrigatória, a lei não fosse obrigatória para elas. A presunção é que as pessoas têm razão discursiva para endossar a ação do Estado e que isso é o que a torna legítima (2001, trad. bras. p. 192).

Isto posto, conclui-se nessa segunda seção do trabalho a apresentação dos conceitos de Estado de Direito, constitucionalismo e como o direito se articula entre a tensão política e jurídica. A análise se ateve ao Estado de Direito Republicano tal como é pensado, enquanto uma modalidade constitucional para equilibrar a liberdade do cidadão e a manutenção da vida coletiva. Por sua vez, o conceito do direito e seu instrumento de validade e vigência no Estado - constituição - é um compromisso público que no seu limite de atuação encontra-se o poder coercitivo estatal. Esse ponto, específico, é uma das preocupações da teoria republicana, porquanto o uso injustificado ou ilegítimo da força reverbera no próprio sentido da criação, organização e finalidade do Estado, sendo o fio condutor da presente tese.

Após, na análise entre a noção entre espaço público, a função do Estado e como os sujeitos são afetados pelas tomadas de decisões públicas, seja no seu foro privado ou público, permeiam a tênue linha entre direito e política. O poder e sua forma de exercê-lo esbarram nos ditames legais, a liberdade individual e a política também são limitadas pelos regramentos jurídicos.

Desta feita, o Estado de Direito foi abordado, em um primeiro momento, sob a perspectiva da dogmática jurídica com Hans Kelsen que evidenciou a importância do direito na construção do pensamento do Estado a partir do séc. XX, atrelando o conceito deste como uma comunidade jurídica e a Constituição como a base legítima para o desenvolvimento do Estado de Direito. A Constituição significa a norma suprema e fundamental que pretende regulamentar as condutas dos sujeitos e do Estado no plano do dever ser.

A dogmática jurídica contribui para o debate teórico acerca da limitação da atuação dos dirigentes do Estado, vinculando-se à noção republicana de intervenção de mecanismos legais com o fito de preservar o bem comum. Mesmo o poder

coercitivo concedido ao ente possui termo em sua ação quando há o abuso ou arbitrariedade de poder.

Do Estado de Direito kelsiniano ao constitucionalismo de Dworkin, com uma resposta diferente sobre o direito e como se opera na sociedade, ressignificando-o enquanto uma ferramenta interpretativa e contestatória para que os sujeitos possam atuar no âmbito público, mitigando o controle sobre as deliberações públicas somente ao Estado. Já em Pettit, refletiu-se sobre a função do *imperium* enquanto ferramenta republicana com vistas à liberdade. Para que a liberdade política se efetive, o caráter universal, transparente e permanente da legislação deve ser efetivado, porquanto evita-se o particularismo nas relações de direito público e a vontade assenta-se em princípios legais. A permanência temporal assegura aos cidadãos a estabilidade das instituições jurídicas e a resistência de manipulações políticas.

No Estado de Direito republicano a administração dos conflitos sociais é algo a ser resolvido devido à diversidade propiciada em um cenário político e social onde os interesses dos sujeitos considerados como livres e autônomos são inúmeros. Conciliar o que é público, do que não é arbitrário e da preservação da liberdade individual acaba sendo uma das suas tarefas. Outro ponto é delinear o sujeito de direito de acordo com as premissas apresentadas, pois não há um sujeito de direito, mas sujeitos de direito.

O grande desafio é alinhar o posicionamento neorrepublicano de liberdade como não-dominação com os anseios de uma sociedade plural. Entrementes, se faz necessário o debate da modernidade, em especial de Rousseau, pois é um filósofo que pensou um Estado republicano pautado na liberdade dos homens, sendo um atributo essencial para ser sujeito de direito do *Contrato Social*. O que permanece e o que muda no entendimento da liberdade republicana a partir de Rousseau? Em que medida a liberdade neorrepublicana se enraíza na liberdade civil rousseauiana? Como é possível pensar e contextualizar a liberdade civil? Qual o imbricamento da liberdade civil com a igualdade e a fraternidade para construção do sujeito de direito republicano?

O comportamento uno que o regramento normativo jurídico proporciona na formação dos sujeitos de direito se desenvolve em uma questão de mínimo existencial para, posteriormente, ser reconhecido o direito propriamente dito. Na relação entre forma e conteúdo jurídico é que se garante aos sujeitos de direito uma

dimensão de liberdade, igualdade e fraternidade intrínsecos à condição humana na qual o Estado reconhece por meio da carta constitucional republicana.

Pela noção de “eu”, “outro” e “nós” se configura e se delimita no âmbito jurídico sendo o permear das consciências dos sujeitos. É no “entre” um e outro e na formação da unidade do “nós” que entranha-se o modelo republicano de Estado, porquanto somente com a noção de pertencimento à pátria, com o desenvolvimento pelo interesse público norteado pelo constitucionalismo e o surgimento de sujeitos de direito que o conceito se assenta e se afirma.

A próxima seção, terá como objeto de estudo verificar a configuração da liberdade em algumas teorias importantes para o tema em questão.

2.3 LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA PARA FORMULAÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO

Nesta seção a abordagem do tema da liberdade política será analisada, primeiramente, na distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa propugnada por Berlin. A distinção se faz necessária porquanto o sujeito de direito é construído de forma distinta em cada abordagem teórica, trazendo uma complexidade para a pós-modernidade seja para o liberalismo, comunitarismo ou para o republicanismo.

A liberdade é um dos grandes temas para a política, filosofia e pelo direito sendo discutida desde os primórdios do pensamento sistemático ocidental na Grécia Antiga. Todavia, como o objetivo não é fazer um exame histórico do conceito, e sim, articulá-lo e problematizá-lo a partir de Rousseau e seu contraponto em Pettit. Assim, o recorte a ser dado é a liberdade política a partir da Modernidade.

Para ser livre deve-se obedecer? A quem obedecer? O sujeito é livre para realizar o que se deseja sem a interferência de outrem e do poder estatal? Quais são os limites da liberdade do sujeito dentro de uma República Constitucional?

Para iniciar a problemática, Isaiah Berlin, considerado um filósofo liberal, na obra *Dois conceitos da liberdade* apresenta o conceito da liberdade positiva e liberdade negativa articulando as duas concepções do mesmo conceito. Entrementes, Berlin não inaugura o debate²², fazendo uma defesa da liberdade negativa. O primeiro ponto a ser analisado, é a noção de coerção segundo Berlin:

²² Benjamin Constant em seu discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819, apresentou a distinção entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos.

Coação implica na interferência deliberada de outros seres humanos em uma área em que eu agiria de outra forma. Você tem falta de liberdade política ou liberdade apenas se for impedido de atingir um objetivo por um ser humano. Mera incapacidade de se atingir um objetivo não é falta de liberdade política. Isso é trazido pelo uso de tais expressões modernas como "liberdade econômica" e sua contrapartida "escravidão econômica". É discutido, muito plausivelmente, que se um homem é muito pobre para obter algo em que não haja banimento legal - pão, uma viagem ao redor do mundo, recurso à corte legal - ele é tão livre para ter tais coisas quanto seria se elas fossem proibidas a ele pela lei. Se minha pobreza fosse um tipo de doença que me impedisse de comprar um pão, ou pagar uma viagem ao redor do mundo, ou ter meu caso ouvido, como claudicação me impede de correr, essa inabilidade não seria naturalmente descrita como falta de liberdade, muito menos falta de liberdade política. É apenas devido a minha crença que minha inabilidade de ter tal coisa é devida ao fato de que outro ser humano tomou providências por meio de que eu sou, enquanto outros não são, impedido de ter dinheiro suficiente para pagar por isso, acredito que sou vítima de escravidão ou coerção. Em outras palavras, o uso do termo depende numa teoria particular social e econômica sobre as causas de minha pobreza ou fraqueza (1981, p. 3).

Berlin apresenta a distinção entre a coação, que implica no caráter volitivo de impedir uma ação pelo sujeito, da mera incapacidade do indivíduo de realizar um comportamento. A ausência de liberdade é caracterizada pela intervenção do outro dificultando ou impossibilitando a concretização do exercício do ser livre. Estes empecilhos são atrelados a questões sociais ou econômicas. A coação enquanto um constructo externo e alheio a minha vontade tem como consequência uma limitação do usufruto da liberdade política.

A coação pode ser concretizada pela aplicação da legislação, determinando uma ação e caso não se efetive o sujeito é coagido a fazer. Esse poder coercitivo é reservado ao Estado, ou seja, somente o ente público tem o poder/dever de impelir os indivíduos com vistas à proteção social e individual, quando se trata, por exemplo, de direitos relativos à privacidade a liberdade individual é limitada coercitivamente pelo Estado para justamente proteger outra liberdade individual.

Desse modo, a partir da formulação de Berlin sobre a coação é possível perceber que em determinados casos o ato de coagir uma pessoa tem como escopo a preservação e manutenção da liberdade. Isto se aplica também não só nos direitos individuais, mas aos sociais visando impelir um determinado grupo econômico de atuar no Estado de modo a aumentar a desigualdade social. Isso é uma forma de preservar a liberdade de uma determinada parcela da população. Assim, o poder coercitivo deve ser utilizado com a finalidade de preservação do bem comum e da liberdade política dos sujeitos.

O poder coercitivo tem duas facetas: a primeira que visa preservar a liberdade e o direito prescreve regras protetivas aos sujeitos de direito, e, por outro lado, o poder coercitivo visa a preservação da unidade do Estado, como fora visto nas seções anteriores, sendo uma questão limítrofe entre a política e o direito. Em ambos a liberdade se encontra presente, sendo que na primeira é para sua preservação e na outra sua restrição; na primeira o que está em jogo é a liberdade do sujeito e na segunda a preservação do Estado e para isso precisa ocorrer a não liberdade do sujeito.

A tensão descrita na primeira hipótese se refere, de um lado, à independência ou não interferência na liberdade, e de outro, à autoridade pública que para diminuir os nefastos efeitos da desigualdade ou de preservar a privacidade intervém na liberdade. Os homens que vivem em uma coletividade são interdependentes e a liberdade enquanto não interferência possui limitações, não há um valor absoluto na ausência de intervenção. Com base nesta esteira argumentativa, Berlin discorre sobre a liberdade negativa:

Tudo é o que é: liberdade é liberdade, não igualdade ou equidade ou justiça ou cultura, ou felicidade humana ou uma consciência tranquila. Se minha liberdade ou minha classe ou nação dependem da miséria de um número de seres humanos, o sistema que a promove é injusto e imoral. Mas, se me privo ou perco minha liberdade com objetivo de diminuir a vergonha de tamanha desigualdade, e desse modo não aumento materialmente a liberdade individual dos outros, uma perda absoluta de liberdade ocorre. Pode ser compensada por um ganho na justiça ou na felicidade ou na paz, mas a perda da liberdade - 'social' ou 'econômica' - é aumentada. Ainda assim, se mantém verdade que a liberdade de alguns deve algumas vezes ser cortada para garantir a liberdade dos outros. Sobre que princípio isso deveria ser feito? Se a liberdade é um valor intocável, sagrado, não pode existir tal princípio. Uma ou outra regra ou princípio conflitante deve, de qualquer forma, na prática, gritar mais alto: não por razões que podem ser claramente especificadas, muito menos generalizadas em regras ou máximas universais (1981, p. 5).

A liberdade explanada na passagem acima é estritamente individual, ou seja, o sujeito deve ter uma esfera de ação para fazer ou deixar de fazer sem a interferência de outrem, seja pelo Estado ou qualquer outro agente social ou individual. A lei autoriza o sujeito ser livre para agir de acordo com sua consciência. A liberdade negativa é uma defesa ao pluralismo societário, pois fatores culturais, econômicos e morais não podem delimitar a ação do sujeito. As diversas formas de modalidades de vida devem ser preservadas pelo Estado e resguardadas pelo direito.

Esta perspectiva de liberdade negativa impacta na República uma vez que a concepção de bem não é uníssona na sociedade e isso deve ser respeitado e protegido. Assim, a sociedade busca, somente, proteger os interesses individuais dos sujeitos e qualquer forma de sociabilidade que vise o comum é rechaçada. Evidencia-se que a vida privada e os objetivos pessoais são sobrepostos ao público, sendo a liberdade limitada aos interesses da própria liberdade. O poder do Estado, para fins de preservar a liberdade negativa, é apresentado por Locke na obra *Segundo tratado sobre o governo*:

Todo poder que o governo tem, destinando-se tão-só ao bem da sociedade, da mesma forma que não se deve ser arbitrário ou caprichoso, também deve ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que não só os homens possam saber qual o seu dever, achando-se garantidos e seguros dentro de limites das leis, como também para que os governantes, mantidos dentro de limites, não fiquem tentados pelo poder que têm nas mãos a entregá-lo para fins tais e mediante medidas tais que os homens não tivessem conhecimento nem aprovassem de boa vontade (2015, § 137, p. 94).

Assim, o Estado fica na incumbência de limitar de forma legítima a ação arbitrária dos outros e de instituir regras de proteção da esfera privada, garantindo os direitos dos indivíduos à sua liberdade. O sujeito está assegurado a constituir sua noção de bem, sendo que o interesse público ou da sociedade são válidos, somente, para fins de preservação da não interferência do foro privado. Esta noção é definida pela concepção de que como a sociedade é composta de uma pluralidade de indivíduos, e, conforme Michael Drolet no artigo *La liberté des Modernes: Isaiah Berlin et les néo-républicains*, a liberdade negativa refere-se a “[...] um campo de atividade privada do indivíduo, mais do que o bem comum ou o ideal de participação pública, ao menos que maximizem as escolhas individuais e reforcem os assentos da esfera privada” (2001, p. 28).

A questão da não interferência, seja do poder estatal ou dos membros da sociedade, é fundamental para compreensão da liberdade negativa que não é conceito de liberdade que simplesmente nega o interesse público. Um desdobramento, possível de ser feito, é com relação à natureza humana, porquanto a liberdade negativa não aceita o homem como um animal social/político ou uma criatura que só objetiva perseguir seu próprio bem privado. A não-interferência não

significa primazia de um interesse sobre o outro, mas agir sem obstáculos em um ambiente que permita o exercício dessa capacidade (escolher e agir)²³.

Na liberdade negativa o sujeito deve ser garantido, dentro das possibilidades jurídicas e fáticas, para fazer ou deixar de fazer algo que lhe convenha. A ponderabilidade da ação é valorada pela liberdade negativa, sendo que preconiza a individualidade do homem em detrimento do político, uma vez que o Estado tem por dever proteger sua esfera de ação - fazer ou deixar de fazer -, não havendo uma preocupação em pertencer ao espaço público, ou, em participar da esfera pública em um sentido propositivo.

O significado do agir se modifica, pois, se para os que advogam sobre a tese do animal político a ação está ligada à construção do público, ação enquanto participação, todavia, o agir na concepção negativa é a abstenção do público para que o indivíduo possa escolher conforme seus ditames. A política se desloca para um outro campo de significação, reformulando o sentido do que é ser e pertencer a uma coletividade organizada politicamente.

A liberdade negativa pode ser entendida como “negação do poder”, na conduta que não encontra impedimento e que não sofre coerções, pois, segundo Berlin, “cada pedido de liberdades civis e direitos individuais, todo protesto contra a exploração e humilhação, contra a invasão da autoridade pública, ou a hipnose em massa do costume ou da propaganda organizada, surgem dessa concepção individualista e muito disputada do homem” (1981, p. 7).

Este entendimento sobre a liberdade negativa está em consonância com os princípios do liberalismo, como o princípio da neutralidade, da prioridade do justo sobre o bem e o próprio princípio da liberdade como não interferência. Para compreender melhor como operam tais princípios dentro da teoria liberal, Olívia Leboyer, no artigo *Réplicanisme et Libéralisme: points de rencontre*, afirma que o princípio da neutralidade é uma característica do liberalismo, porquanto “sem esta ‘neutralidade’ da esfera pública, o indivíduo não é verdadeiramente livre para fixar seus objetivos existenciais, mas teria necessariamente objetivos impostos pela

²³ Sobre a liberdade de escolha no campo da liberdade negativa, Robert Alexy, na obra *Teoria dos direitos fundamentais*, assevera: “Uma pessoa considerada como livre em sentido negativo na medida em que suas alternativas de ação não sejam bloqueadas por obstáculos dessas ações. Esses obstáculos foram objeto de algumas diferenciações. Se os obstáculos às ações são ações positivas de outrem, sobretudo do Estado, então trata-se de liberdade negativa em sentido estrito ou da liberdade liberal” (2006, p. 351).

sociedade” (2013, p. 82). Isso significa dizer que a esfera pública não deve interferir²⁴ nos interesses particulares sob pena de privação da liberdade; dessa forma, o princípio do justo sobre o bem é defendido pelo liberalismo, pois se a esfera pública deve ser neutra, o que prevalece na sociedade é o justo.

A discussão sobre o que é justo e sua relação com o bem será apresentada de forma mais detalhada quando da análise sobre a liberdade neorrepublicana de Pettit; por ora, o importante é saber que o justo deriva de uma maneira independente, sem ter que adotar uma concepção pré-determinada do que é o bem, e, de acordo com Jean-Fabien Spitz, no artigo *Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme*, a prioridade do justo sobre o bem “[...] é por conseguinte um reflexo do sujeito que se define pela sua capacidade de escolher e não pela natureza dos seus objetivos” (1995, p. 220). Assim, o justo se caracteriza não somente pela independência com relação à sociedade, mas pela própria constituição do sujeito.

Antes de examinar a liberdade positiva é interessante verificar a crítica de Pettit sobre o conceito de liberdade negativa como não interferência, esquadrihado por Berlin. Na obra *Teoria da Liberdade* Pettit formula o seguinte apontamento:

A única preocupação que o ideal arroga, é seu interesse em guardar a interferência do Estado, em um nível no qual a interferência como um todo, pública e privada, seja minimizada e que as limitações não convencionais sejam satisfatoriamente reduzidas, por meio de qualquer critério considerado relevante.

Essa posição é cega aos contrastes que existem em Estados que diferem, intuitivamente, no grau de poder arbitrário que as autoridades têm sobre os cidadãos. Num extremo, estão os Estados, onde as autoridades não são, elas próprias, cidadãos comuns, onde elas não são eleitas pelo voto popular e não estão sujeitas ao desafio popular, onde elas podem legislar, caso por caso, em vez de concordar com uma lei geral, onde elas não precisam defender nenhuma de suas decisões e onde não existem forças opositoras para controlar o seu desempenho. No outro extremo encontram-se os Estados onde as autoridades são, elas próprias, cidadãos comuns frente à lei, onde exige-se que se submetam a eleições e críticas populares, onde elas somente podem governar de acordo com os princípios da lei, onde elas têm que defender suas leis em público e onde elas têm que se dividir em diferentes poderes - executivo, legislativo e judicial - que servem para controlar um ao outro. No primeiro caso, o Estado tem um poder arbitrário de interferência sobre seus cidadãos, no segundo, ele tem um poder de interferência, como qualquer Estado deve ter, porém tal poder está longe de ser arbitrário. As autoridades, estarão poderosamente motivadas para

²⁴ Alguns exemplos de não interferência estão vinculados aos direitos denominados de primeira dimensão, caracterizados pela abstenção do Estado, tais como: liberdade de expressão, direito à privacidade, liberdade de ir e vir, direitos à personalidade, liberdade religiosa, direito à propriedade etc. Os referidos direitos são entendidos como direitos fundamentais protegidos tanto pelos Estados quanto por organismos internacionais e advêm do desdobramento do processo histórico dirigindo-se a todos os seres humanos.

prestar séria atenção ao que se possa presumir que os cidadãos querem - particularmente, o que querem em comum - do governo e tentar legitimar o que ele faz, no que é relativo aos interesses comuns dos cidadãos (2007, tradução brasileira, p. 186-187).

A primeira apreciação de Pettit sobre o ideal de não-interferência evidencia que o problema é com relação à arbitrariedade e não com relação à interferência, uma vez que o Estado deve interferir para manutenção da liberdade dos indivíduos. A lei geral e abstrata, a separação dos poderes e o controle popular do desempenho do Estado são mecanismos de coibir o poder arbitrário. Um exemplo para compreender é a relação do indivíduo frente a uma grande organização corporativa, caso não exista perante o Estado uma interferência para a regulamentação da atividade comercial desta organização a liberdade do indivíduo ficará comprometida. A não-interferência do Estado implica uma margem de arbitrariedade dos outros agentes que detêm um poder econômico, social, cultural etc.

A segunda ponderação sobre o conceito de não-interferência realizada por Pettit consiste:

O segundo problema com o ideal da não-interferência, então, é que ele não oferece nenhuma base para fazer uma reclamação política acerca de relacionamentos. Esse ideal não oferece nenhuma base para a reclamação sempre que a interferência ativa fracasse em ser uma perspectiva possível, para ser ainda mais específico, sempre que qualquer interferência ativa provável fracasse em garantir as atividades de interferência, que a resposta do Estado ao problema requereria. Sociologicamente, o ideal é extremamente pobre como para reconhecer a realidade da dominação como uma forma em que a liberdade, como controle discursivo, pode ser diminuída. O máximo que esse ideal reconhece é que a autocensura e a auto-inibição induzidas pela dominação são, tal como a limitação não-intencional, um fator que restringe o que as pessoas fazem (2007, p. 191).

Assim, Pettit sustenta que a liberdade negativa enquanto não interferência não responde as demandas intersubjetivas dos sujeitos, fracassando o conceito de Estado Mínimo, defendido pelos liberais, porquanto não consegue arrogar para si a solução da problemática social. Além disto, o Estado enquanto um ente organizado juridicamente não consegue atender as demandas dos sujeitos de direitos à luz, somente, da liberdade negativa, pois garantir a não interferência na esfera privada não é o suficiente para concretizar a liberdade. É necessário um Estado que corrija as distorções e desigualdades econômicas, sociais, de gênero, culturais e históricas de povos tradicionais.

A partir do exposto, retorna-se ao Berlin, agora para analisar a liberdade positiva em seus aspectos positivos e negativos com a finalidade de avançar no debate sobre a liberdade na contemporaneidade. A liberdade positiva está ligada ao conceito cunhado pela modernidade da autonomia da vontade, uma vez que Berlin a conceitua como “o sentido positivo da palavra liberdade deriva do desejo da parte do indivíduo de ser seu próprio mestre. Desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim, não de forças externas de forma nenhuma. Desejo ser meu próprio instrumento [...]” (1981, p. 8).

A independência de não ser guiado pelo desejo ou vontade externos a si próprio e a capacidade de dar leis a si mesmo, caracterizam, grosso modo, a autonomia da vontade da modernidade e sua estreita ligação com a liberdade positiva de Berlin. Maurizio Viroli, na obra *Direitos e Deveres na República*, entende que “[...] autonomia se refere à vontade ou, se quisermos utilizar um termo antiquado, ao ânimo ou ao espírito, e descreve a atitude de governar-se a partir de si mesmo, de reger-se a partir de si mesmo” (2002, p. 31).

Deste modo, a formulação positiva do termo liberdade se aproxima dos debates e das preocupações advindas da modernidade e Rousseau é um dos autores suscitados por Berlin para a construção do termo:

Liberdade é obediência, mas nas palavras de Rousseau, ‘obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos’, e nenhum homem pode escravizar a si mesmo. Heteronomia é a dependência a fatores externos, a responsabilidade de ser um juguete do mundo externo que não posso controlar inteiramente, e que, portanto, me controla e ‘escraviza’. Sou livre apenas no grau em que minha pessoa não é ‘algemada’ por nada, que não obedece forças sobre as quais eu não tenho controle algum; não posso controlar as leis da natureza; minha atividade livre deve, portanto, em hipótese alguma deve ser levantada acima do mundo empírico da causalidade. Esse não é o lugar para discutir a validade dessa doutrina antiga e famosa, eu só gostaria de salientar que as noções de liberdade como resistência (ou fuga) dos desejos irrealizáveis, e como independência da esfera da causalidade, desempenham um papel central na política não menor do que na ética (1981, p. 12).

Novamente, a questão central é a autonomia e Berlin, na análise do pensamento rousseauiano acerca da obediência como forma de autonomia e não de dependência de outrem, apresenta um desdobramento que é a relação entre causalidade e liberdade. Dito de outro modo, para ser livre deve-se estar em uma posição mais elevada do que as querelas do mundo empírico, a liberdade de si e obedecer somente à sua consciência - Rousseau chama de a voz da consciência -

é resistir aos impulsos do instinto. Para além das afirmações de Berlin sobre o pensamento rousseauiano sobre a *modus operandi* da liberdade, deve ter em mente que não somente a causalidade física é um empecilho como, também, o próprio funcionamento da sociedade²⁵ e no *Segundo Discurso* Rousseau apresenta a diferença entre o ser e o parecer, entre natureza e sociedade, e como o fator social interfere na composição da liberdade.

Dito isso, a liberdade positiva é associada à autorrealização que se opera pela razão se distinguindo dos desejos, paixões, e de toda sorte de irracionalidades que aprisionam os homens. A grande questão não é fazer o que se tem vontade, mas o que me convém fazer pelo uso da minha capacidade racional de fazer escolhas com fins de promoção da autonomia. A liberdade positiva é a materialização do “eu real” ou da “vontade real”, pois a evidência é distinguir a autenticidade para os homens. Em suma, Berlin afirma que o “único método verdadeiro de alcançar a liberdade, nos é dito, é pelo uso da razão crítica, a compreensão do que é necessário e o que é contingente” (1981, p. 14).

No artigo de Michael Drolet, *La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains*, faz uma análise crítica da noção de liberdade a partir da formulação de Berlin e sua articulação com o neorepublicaníssimo. Segundo o referido autor, a liberdade positiva propugnada por Berlin possuiu duas facetas, sendo que a primeira se relaciona sobre “[...] o fato de ser seu próprio mestre. Aqui a liberdade é percebida como a dominação de uma ‘natureza superior’ ou de um ‘eu real’, sobre um ‘eu empírico’ [...]” (2001, p. 34). Neste primeiro sentido proposto, já fora discorrido acima sobre o que seria esse “eu real” como uma autonomia da vontade racional do agente que age. Por sua vez, a segunda acepção do termo associa a ideia da capacidade do indivíduo de encontrar “[...] uma norma de verdade reconhecida. O indivíduo ou

²⁵ “Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades a únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas, totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo [...]. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem” (O. C. III, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, II, Seconde partie, p. 174-175; trad. bras. p. 267).

o grupo que não reconhece essa norma é incapaz de raciocinar e deve se submeter aqueles que tem condições de encontrar a verdade” (2001, p. 34).

Uma questão se apresenta para ser esclarecida por Berlin: o que é esse ‘eu real’? Em que medida esse conceito se relaciona com a liberdade positiva? No Ensaio *A ideia de liberdade* o autor conceitua:

O eu real é uma entidade que tenho de postular como o sujeito de desejos daquilo que é realmente bom. Pois não só suponho que possuo um método especial - independentemente de encontrar por meios empíricos comuns aquilo que as pessoas gostam ou almejam - para descobrir que é esse bem real, mas também me recuso a abandonar a proposição de que nada pode ser bom se não for objeto de desejo ou, em todo caso, algo que satisfaça um desejo. Se insisto em manter essas duas proposições, descubro que escorrego sem sentir para a posição de quem diz: se ser bom é ser alvo de desejo, então quando uma coisa é boa e ainda assim não parece, *prima facie*, ser desejada por ninguém, deve estar sendo desejada, apesar das aparências, num sentido não aparente, “mais profundo”, “mais real”; e se uma coisa é indubitavelmente boa, esse intuito, então, como não há nada de errado com o objeto, deve haver algo de errado com as pessoas (2006, p. 182).

Assim, esse ‘eu real’ é aquilo que ordena o homem o agir em nome da razão, e, mesmo ele não tendo condições de tomar as decisões individualmente, o real está presente, e, nos casos em que ainda não possuo um autodomínio para compreender, o governante faz essa intermediação representando essa entidade inarticulada, podendo se tornar um governo despótico. A crítica de Berlin é a de que a liberdade positiva pode se transformar em uma arbitrariedade por parte daqueles que governam o Estado, pois se em um primeiro momento o indivíduo é mestre de si, quando ele não consegue alcançar racionalmente esta verdade, passa a depender das escolhas de outra pessoa, que conheceram a verdade, e a liberdade deixa de ser autonomia e autogoverno. Na passagem que segue, Berlin apresenta a questão:

[...] se você falha em disciplinar-se, eu devo fazê-lo por você, e você não pode reclamar da falta de liberdade [...] você não ouviu sua razão interior, que, como uma criança, um selvagem ou um idiota, você não é maduro para se auto-orientar, ou permanentemente incapaz disso. Se isso leva ao despotismo, ainda que pelo melhor e mais sábio - para Templo de Sarastro na Flauta Mágica - mais ainda despotismo, o que a cabo por ser idêntica a liberdade, pode ser que haja algo de errado com as premissas do argumento? Que premissas básicas são elas mesmas falhas? Deixe-me dizer-lhes mais numa vez: primeiramente, que todos os homens tem apenas um propósito verdadeiro, que os fins de todos os seres racionais devem por necessidade se ajustar em um único padrão harmonioso universal, que alguns homens podem ser capazes de discernir mais claramente que outros; terceiro, que todos os conflitos, e

consequentemente todas as tragédias devem-se exclusivamente ao confronto da razão ou da insuficiência racional - os elementos incertos e não desenvolvidos da vida, se individual ou comunitários, tais conflitos são, em princípio, evitáveis, e por serem seres racionais completos, impossíveis; e, finalmente, quando todos os homens forem feitos racionais, eles irão obedecer leis racionais de suas próprias naturezas, que é uma e a mesma em todos eles, e então ser completamente cumpridores da lei e completamente livres (1981, p. 22-23).

Deste modo, segue a crítica de Berlin sobre a liberdade positiva, que no seu entender não é uma forma de agir livremente, porquanto quem não é capaz de se autodeterminar principia um conflito racional com sua própria consciência ou com a sociedade não consegue cumprir a lei e nem ser livre. Todavia, a relação conflituosa que Berlin sustenta como não-liberdade, sob ponto de vista positivo do termo, merece algumas observações, pois o confronto da razão com a “desrazão” não é algo, somente, negativo. É por meio do conflito que se reduz a tensão e permite a integração social, estimula o conhecimento de si e do outro, constitui a raiz para mudanças e promove um relacionamento entre os indivíduos e não uma ausência ou uma coerção externa seja do outro, da sociedade, Estado, Igreja etc.

O conflito na esfera social deriva da dinâmica das necessidades e interesses antagônicos, sendo por meio deste que a autorrealização acontece, haja vista que para atingir seu querer há uma movimentação necessária e inevitável que altera seu *status* e a irracionalidade desmedida cede espaço para a razão ocupar seu papel nas tomadas de decisões. Nesse sentido, percebe-se a importância da lei jurídica, pois ela harmoniza a coexistência entre sujeitos que conflitam entre si, ou divergem internamente entre o que se quer fazer e o que se deve fazer. Por isso, que a liberdade positiva atrelada a promoção de ser mestre de si aliada a construção de uma sociedade em que não basta somente a não interferência, porquanto o convívio intersubjetivo e o Estado enquanto balizador, seja pelo poder da força, da ordem jurídica, ou da distribuição de renda, também é um ator fundamental para se alcançar a liberdade e isto é completamente diferente de um poder despótico.

Assim, a liberdade como não-dominação defendida por Pettit apresenta uma solução conjuntiva e não disjuntiva, ou seja, os conceitos de não interferência e de autonomia da vontade não são excludentes na composição da manifestação da liberdade. O ser livre, conforme será visto no transcorrer deste trabalho, não dissocia o eu do outro nem da capacidade que a sociedade e o Estado têm de interferir nas

minhas escolhas²⁶. Ao conceber a ideia da liberdade negativa, em um sentido purista do termo, é ingenuidade aceitar a concepção de que o grande inimigo do exercício da liberdade seja apenas o Estado ou a sociedade. Como se explica a liberdade como não interferência, nos casos em que a interferência é realizada sem intencionalidade? Para os defensores da “liberdade positiva” a questão é do próprio sujeito, está relacionado à questão da vontade, do equilíbrio entre as tomadas de decisões motivadas pela razão ou por desejos e ímpetos irracionais.

O autor Ricardo Silva, no artigo *Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit*, apresenta a crítica sobre o conceito de liberdade positiva proposta por Berlin:

A estratégia argumentativa de Berlin parte de uma exigência de precisão terminológica no tratamento do tema da liberdade. Em seu entendimento, as mais diversas tentativas de formulação da concepção positiva de liberdade realizavam-se mediante algum tipo de confusão do ideal da liberdade com outros valores relevantes para os seres humanos. “Liberdade é liberdade”, admoestava Berlin, “não é igualdade, equidade, justiça ou cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila” (Berlin, 2003, p. 232). Subjacente a tal confusão, encontrar-se-iam os desejos de florescimento e de aperfeiçoamento humanos, os mesmos que nos induzem a aceitar a ideia de que seremos “verdadeiramente” livres na medida em que realizarmos determinados fins; e que a realização desses fins frequentemente nos obriga a aceitar a limitação da área em que podemos agir livres de coerção. Teríamos de estar dispostos a sacrifícios para sermos livres, e o encolhimento da área em que podemos agir sem restrições figuraria como resultado de nossa renúncia consciente a um tipo de liberdade individual em benefício da conquista da liberdade como autogoverno, auto-realização, autonomia, etc. (2008, p. 170-171).

A liberdade social e política de Berlin pode ser considerada paradoxal, pois ao definir a liberdade como agir sem o Outro, como fica o convívio em sociedade? Como ser um sujeito de direito e deveres quando a liberdade só se efetiva sozinho? Viver em sociedade exige uma outra concepção da liberdade, sob pena de inviabilizar o sistema social e político.

Sob a perspectiva da liberdade positiva, a questão desloca-se do problema do Outro para a consciência humana e sua racionalidade como guia das escolhas e das ações. Com isso, a sociedade e o Estado não são ruins em sua essência, mas

²⁶ Pettit afirma na obra *A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency* que: “O Estado republicano procurará criar formas sociais de vida dentro das quais cada um é capaz de olhar os outros nos olhos, numa consciência compartilhada de não ser dependente da boa vontade dos outros, e ninguém se encontra à mercê de qualquer sujeito coletivo” (PETTIT, p. 153).

somente a partir do que os homens os transformam. Em Rousseau²⁷ isto é bem emblemático, porquanto na passagem do *Segundo Discurso* para o *Contrato Social* torna-se claro que o problema não é a sociedade *per se*, mas como fora feita sua condução com vistas às finalidades alheias à liberdade e igualdade entre os homens. O *Contrato Social* é uma tentativa de estabelecer uma ordem social onde tais princípios vejam os vetores das ações individuais e sociais.

Outra faceta da liberdade positiva é a de que ela pressupõe uma efetiva participação nas decisões do Estado, não se revelando, nos dizeres de Berlin, governos despóticos pela abstração do autoconhecimento e do autogoverno dos indivíduos na fórmula do 'eu real'. A liberdade positiva tem a sua faceta emancipadora do ser humano e uma tomada de consciência de agir em prol do bem público, porquanto o bem comum é aquilo que é desejado por seres conscientes, não é exterior aos sujeitos. Viver em uma República é não renunciar sua liberdade, sabendo que por não ser possível viver fora da estrutura social se faz necessário obedecer à lei, sendo que esta lei não é meramente imposta, mas consentida pelos sujeitos que habitam a esfera social, por meio de mecanismos jurídicos e morais.

A liberdade só existe dentro de uma sociedade regida por regras que criam autoridades - poder -, e leis que freiam o poder das autoridades e permitem que os homens controlem o bem público com o exercício da liberdade. O poder coercitivo em um Estado em que vige o império da lei não é absoluto e somente a não-interferência do Estado e dos demais coabitantes não sustentam a liberdade na esfera social. A interferência não deve ser arbitrária e o direito serve para controlar os efeitos nocivos das autoridades e satisfazer, criando espaços de controle e de debate público, a liberdade.

As soluções para os conflitos sociais e políticos devem preservar as liberdades - vida privada *versus* vida pública -, impedindo a sobreposição de uma vontade sobre a outra, subtraindo o querer do Outro, proibindo a violência e a coerção injustificada do Estado a serviço de interesses egoísticos seja da autoridade,

²⁷ Na obra *Contrato Social*, Rousseau apresenta a questão: "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão. Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções" (O. C. III, *Du contrat social*, I, I, p. 351-352; trad. bras. p. 22-23).

seja de uma parcela da sociedade ou de um único indivíduo. Conviver é limitar os quereres múltiplos e contraditórios dos seres humanos para usufruir da liberdade.

Pettit, na obra *Republicanism: una teoria sobre la libertad y el gobierno*, apresenta uma crítica à dicotomia elaborada por Berlin, entre a liberdade negativa e a liberdade positiva:

Creio que a distinção entre liberdade negativa-positiva tem feito um mal serviço para o pensamento político. Há alimentado a ilusão filosófica de que, detalhes a parte, só há dois modos de entender a liberdade: de acordo com a primeira, a liberdade consiste em a ausência de obstáculos externos e da eleição individual; de acordo com a segunda, acarreta a presença, e normalmente o exercício (Taylor 1985, ensaio 8; Baldwin 1984), das coisas e das atividades que fomentam o autodomínio e a autorrealização [...] a distinção entre liberdade negativa-positiva tem se nutrido de uma narrativa histórica que foi ao encontro da dicotomia filosófica entre a liberdade privada e a liberdade pública [...] e creio que essas contraposições filosóficas e históricas estão mal concebidas e criam confusão. E, em particular, creio que impedem de ver com clareza a validade filosófica e a realidade histórica de um terceiro modo, radicalmente diferente, de entender a liberdade e as exigências da liberdade (1999, p. 37).

Nota-se que Pettit formula a exprobração da tese de Berlin para apresentação da noção de liberdade como não dominação que será analisada em capítulo próprio. O importante, nesse momento, é perceber o pensamento de Berlin sobre o conceito da liberdade, para compreensão dos reflexos do pensamento de Rousseau na contemporaneidade; e para conceber a crítica formulada por Pettit da insuficiência da dicotomia entre a liberdade negativa e a positiva.

Portanto, a escolha da visão de Berlin examinada nesta tese se dá justamente por ser o elo entre Rousseau e Pettit no que tange à liberdade e as suas consequências para a formulação do conceito de Estado republicano. Além disto, a noção berliana impulsiona o pensamento jusfilosófico político atual a fazer desdobramentos, como o liberalismo de Rawls, o comunitarismo de Taylor e o neorepublicanismo de Pettit, que serão examinados mais adiante.

O grande legado deixado por Berlin e a principal crítica a ser realizada, no presente momento, se relaciona com a liberdade, no sentido de que é sempre negativa e positiva, sendo que cada corrente de pensamento enfatiza um tipo de liberdade de acordo com a forma que interpreta o mundo e as relações dos sujeitos dentro de um Estado e qual a sua finalidade. Isto impacta na forma de entendimento sobre: o que é o poder estatal? A quem e por que devo obedecer? Qual a função do

direito? Qual o limite que legitima o uso da força perante o Estado? E qual o posicionamento do sujeito de direito?

Estes questionamentos são respondidos de forma diferenciada, dependendo de cada teoria, contudo a 'liberdade de' e a 'liberdade para' são facetas de uma mesma liberdade, que a distinção radical entre uma e outra não se opera no mundo dos fatos, porquanto a realidade da esfera política é múltipla. Outrossim, a liberdade não pode ser dissociada da igualdade, conceito correlato à esta e Rousseau já sabia disso, pois ao inaugurar o Contrato Social formulou a indissociabilidade entre liberdade e igualdade.

Da dicotomia entre gregos e romanos surge duas formas de interpretar o republicanismo. No séc. XX, a filósofa Hannah Arendt discute a tensão entre a legitimação pelo direito da força irascível do Estado frente aos sujeitos que nele habitam, mostrando como a questão entre poder coercitivo e preservação da unidade estatal é espinhosa.

O poder coercitivo pode se apresentar de diversas formas como o de constranger, impedir ou punir. Os desdobramentos da coação perpassam para o debate limítrofe entre direito e política, pois é pelo direito que se legitima ou não o uso da coerção do Estado. Ademais, o conceito correlato à coerção é o da obediência, posto que é pelo dever de obediência que se aceita a coerção. A força pode se apresentar também como um meio para concretizar determinada ação ou como o próprio conteúdo desta ação.

Para que se haja freios às vontades arbitrárias e o abuso pelo detentor do poder da força, surge o Estado de Direito como uma possibilidade, por meio da norma constitucional, de articular a universalidade com a individualidade. Dito de outra forma, visa organizar a sociedade dentro de um corpo jurídico cuja finalidade é represar a violência e resguardar a vida privada dos sujeitos. É uma tentativa de equilibrar o poder de *imperium* e ao mesmo tempo garantir a segurança necessária para que a existência individual se desenvolva dentro da existência coletiva.

O Estado em si não é uma realidade empírica, mas uma forma de ordem de direito centralizado, conservando sua identidade pela manutenção desta ordem, sendo o direito uma peça fundamental de legitimação da criação desta entidade abstrata. Na investigação do conceito de Estado de Direito, dois jusfilósofos foram objeto de análise: Kelsen e Dworkin. Hans Kelsen é o emblema de um direito puramente formal e positivista, transforma o direito como sendo unidimensional

afastado de outros campos da realidade, como política, da sociedade, da ética e da antropologia; restringindo a forma de pensar um direito mais voltado para o diálogo e anseios da sociedade. Seu rigoroso formalismo impede a construção de um Estado de Direito voltado à humanidade.

Por sua vez, Dworkin apresenta uma noção dialógica do Estado de Direito e em consonância com os preceitos republicanos. Sua teoria de direito como integridade aproxima as normas jurídicas ao conteúdo da justiça e da equidade, tornando a forma de interpretar o direito de forma mais igual e justa na medida do possível. O formalismo e o positivismo cedem espaço para a integridade e a justiça, sendo que o papel do Estado também esteja sobre os reflexos desta mudança de pensamento. Assim, o Estado de Direito não é somente um Estado que resguarda os interesses de uma sociedade liberal, mas que propugna por um Estado de Direito Social com vistas à justiça social e republicano.

Na última etapa do primeiro capítulo examinou-se o terceiro conceito para fechar a tríade conceitual: liberdade. A liberdade teve como enfoque o pensamento de Berlin, devido à sua importância para a temática proposta entre Rousseau e Pettit, e pela recepção da sua teoria na atualidade. O destaque da teoria berlina é pela discussão que remonta à modernidade, em específico, Rousseau sobre a relação entre República - direito - liberdade e como isso se opera nas relações entre os sujeitos de direito. Outrossim, a crítica que Berlin faz sobre a teoria rousseuana permite apresentar o limite da sua teoria republicana e verificar como a questão se resolve com Pettit.

Assim, seria essa noção de liberdade determinante para a compreensão do republicanismo rousseauiano? Afinal, Rousseau seria devedor da matriz grega ou romana?

3 ROUSSEAU COMO FUNDADOR DO ESTADO DE DIREITO REPUBLICANO MODERNO

Nesta segunda etapa a questão a ser formulada pode ser subdividida em duas: i) em que medida Rousseau inovou no conceito de liberdade civil escapando das antinomias explicativas propostas por Berlin? ii) qual a implicação da tese rousseuana sobre liberdade para o republicanismo? Desse modo, pretende-se desenvolver a noção de liberdade civil diferentemente da proposta de Berlin,

superando a dicotomia entre liberdade negativa e positiva bem como apresentando argumentos para verificar que a liberdade civil de Rousseau não é apenas uma liberdade positiva - autonomia da vontade.

Para que tal intento se realize, é necessário compreender como Rousseau formula a tensão entre o desejo individual e as necessidades comuns, constituindo a meta para que todos ajam como seres igualmente livres e em prol do espaço comum. A formulação rousseuniana é encontrar uma possibilidade de se alcançar o elo entre liberdade e obediência dentro do Estado. O ideal elaborado pelo filósofo no Contrato Social pode ser estendido para além dos limites temporais em que foi escrito e pensar que a liberdade civil só é exercida no mundo e em contato com os demais.

O papel do Estado é de fundamental importância, pois desvelará a liberdade individual e a conjugará no espaço comum, os limites da obediência e da coerção estatal estão intimamente ligados com a liberdade intersubjetiva. A proposta política e filosófica de Rousseau pode ser contextualizada e debatida atualmente, pois seu projeto inovador de Estado não está obsoleto, como será demonstrado no transcorrer da tese. No Estado de Direito Republicano de Rousseau a atenção pública deve ser compartilhada igualmente e fraternalmente, desdobrando-se para além da modernidade.

A questão da lei é preeminente neste trabalho, uma vez que a lei não cria o direito, mas fixa direitos ignorando o positivismo jurídico. A relação do direito no pensamento rousseuniano não é somente uma reflexão da constituição e limitação do Poder, e sim, uma concepção constitucional do Estado. Desse modo, o presente capítulo analisará o republicanismo rousseuniano, a liberdade, igualdade e fraternidade como princípios do Estado e a formulação do sujeito de direito republicano a partir do prisma constitucional do Estado de Rousseau. Sob esta perspectiva é que se fará o desenvolvimento argumentativo, sendo o pensamento rousseuniano o paradigma da modernidade dentro da teoria republicana, para, posteriormente, verificar como isso se opera a partir de Pettit e sua reinterpretação da liberdade como não-dominação.

3.1 O REPUBLICANISMO PARADIGMÁTICO ROUSSEUNIANO: “A QUEM DEVO OBEDECER PARA PERMANECER LIVRE?”

Nesta etapa será investigada a fórmula republicana pensada por Rousseau, traçando um fio condutor entre as obras para compreender como se constrói a resposta sobre “a quem devo obedecer para permanecer livre?”. As obras analisadas são de um Rousseau teórico, mas também de um Rousseau constitucionalista, sendo que a teoria e a prática compõem o legado rousseuniano e sua forma de pensar.

A pergunta clássica da política de “a quem devo obedecer?” ganha novos contornos quando o filósofo acrescenta uma segunda problemática que é a liberdade como conceito fundante do indivíduo e do Estado. Permanecer livre é condicionar as ações estatais à liberdade dos indivíduos, não no sentido liberal, estudado no primeiro capítulo, mas em promover a autonomia e a obediência a si mesmo conjugada com os outros. Os termos obediência e liberdade são inter-relacionados e o elo entre eles é o bem comum, ou seja, a liberdade só é realizável dentro de uma República.

A República de Rousseau²⁸ traz consigo uma implicação moral, porquanto os indivíduos pertencem a ela e devem ter obrigações para com o bom funcionamento das instituições, o ser livre é ser responsável pelo bem comum e zelar pelo espaço público. A questão da liberdade será melhor examinada posteriormente, contudo a ênfase a ser dada pelo ser livre é justamente atrelá-lo a uma questão moral e que seu desvelamento e sua manutenção ocorrem pelo comprometimento cívico.

Ademais, não só a liberdade e obediência fazem parte da construção republicana de Rousseau, mas também a formulação do império da lei e a separação entre vida pública e vida privada são necessários para verificar o compromisso de Rousseau pela República. Mesmo sendo considerado um filósofo paradoxal e ambíguo, a teoria republicana é algo irrefutável em seu pensamento. A ambiguidade pode ser entendida, aqui, em ora Rousseau exalta os deveres cívicos, se aproximando da teoria republicana de raiz grega, ora assevera a importância de prestar atenção na República romana e em Cícero para construir um Estado. Todavia, em ambos os casos, o republicanismo é a teoria adotada em seus escritos.

²⁸ A indissociabilidade para pensar a liberdade com a igualdade e a fraternidade - sentimento de pertencimento à comunidade republicana - é entendida por Pettit a partir do legado de Rousseau, conforme se observa: “Quando os dirigentes da Revolução Francesa falavam sobre liberdade, igualdade e fraternidade não foram além do tradicional ideal republicano de liberdade. Estavam comprometidos com a extensão da cidadania e a liberdade além da elite tradicional, é óbvio dizer; foram influenciados por Rousseau [...]. Querer a liberdade republicana é querer a igualdade republicana; realizar a liberdade republicana, realizar a comunidade republicana” (2016, p. 168-169).

A autora Simone Goyard-Fabre, nos *Princípios filosóficos do direito político moderno*, afirma que “[...] Rousseau, entre as múltiplas interpretações suscitadas por sua obra, pôde passar por pai fundador do direito político moderno” (2002, p. 182). É inegável a contribuição de seu pensamento, seja para concordar ou refutar, pois percebe que uma ordem social não se constrói somente por imposições externas a ela, sua formação é feita por cada um que a compõe. Indivíduos inertes, que não fazem nenhum esforço para pertencerem ao espaço público e que obedecem a leis ilegítimas não são livres, portanto; não estão aptos a viverem no Contrato Social, pois perderam a capacidade de ser.

Assim, Berlin no artigo *A liberdade* examina o contrato social propugnado por Rousseau nos seguintes termos:

A solução de Rousseau é o célebre paradoxo contido no *Contrato social*, a celebrada doutrina da vontade geral, composta de eus “reais” de todos os membros da sociedade. Ele a prega com o peculiar fanatismo com que um homem propõe uma solução que descobriu por si mesmo, e com a intensidade quase lunática de um visionário um tanto maluco que demonstrou alguma solução cósmica de forma convincente por meio de alguma aritmética privada peculiar. O homem deve tanto reter sua liberdade intacta como obedecer àquela autoridade que lhe pede que faça a única coisa correta. Como há de se alcançar isto? De uma única maneira: Rousseau encontrou o misterioso, o único ponto de intersecção das duas escalas de valor. Os homens devem desejar livremente aquilo que é a única coisa correta a desejar, e tal coisa deve ser igual para todos os homens justos. Se há um e apenas um curso de conduta apropriado para um homem numa dada situação, como Rousseau acreditava junto com o resto do século XVIII, então de alguma maneira, usando a razão, seguindo a natureza, escutando a voz interior da consciência, que não é senão a natureza falando de dentro de cada um, fazendo o que seu coração mais íntimo - o vice-gerente da natureza - ordenou, você *poderia* descobrir qual era esse curso único [...]. Quando um homem faz o que é correto, ele está certamente obedecendo a leis; entretanto, ele é livre porque faz o que, acima de tudo, deseja fazer (2009, p. 177-178, grifos do autor).

Nesta ácida passagem, Berlin mostra uma crítica bem contundente ao modelo proposto por Rousseau, todavia admite que a teoria rousseauiana encontrou o elo entre a liberdade e a lei, independentemente do quão absurda sua tese aparenta ser. Contudo, Berlin não compreendeu Rousseau, uma vez que a “autoridade” que o autor menciona não é externo ao sujeito. A proposta do pacto²⁹ é clara no sentido de que deve haver reciprocidade do público com o particular, pois contratando consigo mesmo compromete-se com o soberano - público - e com o particular - membros do Estado.

²⁹ Vide Livro I, Cap. VII *Contrato Social*.

A síntese social operada pelo Contrato Social faz com que a liberdade, condição de ser, e a lei, regulamentar impessoalmente as condutas sancionando o infrator, independentemente de quem o seja, não é uma “solução cósmica”, mas uma resolução factível para o próprio problema da autoridade, tendo em vista que a autoridade não está no outro, mas em mim mesmo, sou possuidor de uma parcela desta.

A qualidade de ser homem - livre - é uma fórmula de responsabilidade pessoal perante a coletividade pelos atos praticados dentro do Estado. Ouvir a voz da consciência é saber que o singular - sujeito - encontra-se no todo - associação - e o todo na totalidade - Estado³⁰. O conceito de liberdade em Rousseau não é quimérico, é, antes de mais nada, a condição pela qual os homens se unem.

O contrato social pode ser pensado como a fundação de uma ordem moral que preserva a liberdade e por meio da obediência a lei os homens mantêm-se como são - livres. A lei é tanto o guia interno, o farol que nos ilumina, como também a lei é jurídica pois resguarda a liberdade perante uma sociedade. Nesse sentido o papel da República é extremamente importante, porque é em respeito e em obediência ao espaço público que o homem deseja fazer e faz: ser e permanecer livre.

Antes de discutir o termo da liberdade, devemos retornar ao tema da ordem moral para compreender o republicanismo rousseauiano. O que seria ordem moral para a modernidade e que de alguma maneira influenciou o pensamento rousseauiano?

Charles Taylor, na obra *Imaginários Sociais*, sustenta a ideia de ordem moral na modernidade como sendo o “[...] modo como temos de viver em conjunto na sociedade [...]. As obrigações políticas encaram-se como uma extensão ou aplicação desses laços morais mais basilares” (2010, p. 13). Desse modo, a ordem moral tem como pano de fundo os fins a serem alcançados pelos integrantes da sociedade e que possuem benefícios em comum, sendo algo pré-político e legitimador da formação do Estado - contrato social.

³⁰ Rousseau discorre que: “Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele. Se está no Estado, faz parte dele: forma-se então, entre todo e a parte uma relação que produz dois seres separados, sendo a parte um deles, e o todo, menos essa parte, o outro. Mas o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desiguais” (O. C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360-361; trad. bras. p. 54).

Na modernidade as teses contratualistas³¹ faziam parte da tentativa de se legitimar a autoridade política, tendo a ordem moral surgido como um respeito e um fomento de deveres comuns recíprocos, o princípio normativo é o da cooperação entre os homens. A teoria do direito natural³² em sua origem com Locke era uma solução hermenêutica de legitimação sendo a noção de ordem influente na teoria de Rousseau (TAYLOR, 2010, p. 170). Desta forma, será feita uma apreciação da teoria do direito natural em Locke, no que tange à ordem moral, para compreender de maneira mais extensiva o conceito rousseauiano.

John Locke, especificamente no *Segundo Tratado*, afirma que a sociedade política é legítima quando se forma em conformidade com a autopreservação, liberdade e propriedade. O consentimento é voluntário e individual, sendo que a vontade pública está de acordo com a lei natural. Como diz Taylor, a hermenêutica da legitimação do Estado na qual decorre a ordem moral, é percebida por Locke assim:

§ 95. Por os homens serem, como já disse, por natureza livres, iguais e independentes, ninguém pode ser arrancado desta condição e sujeito ao poder político de outrem, sem seu próprio consentimento. O único modo por meio do qual alguém se priva de sua liberdade natural e assume os vínculos da sociedade civil consiste no acordo com os outros homens para se juntarem e unirem numa só comunidade, para que possam viver uns com outros de forma confortável, segura e pacífica no usufruto tranquilo das suas propriedades, e obter uma maior proteção contra os que não são membros da sua comunidade. Isto pode ser levado a cabo por um qualquer número de homens, porquanto não prejudica a liberdade dos restantes; estes permanecem como estavam anteriormente, na liberdade do estado de natureza. Quando um qualquer número de homens consente na criação de uma comunidade ou governo, transforma-se, dessa forma e

³¹ As teorias contratualistas da modernidade possuem diversos autores e não têm uma unidade de pensamento. O critério para afirmar que uma tese é ou não contratualista reside na questão da origem do Estado baseado no contrato social. Para os fins pretendidos neste trabalho não há necessidade de se analisar todas as teorias. Segundo Robert Derathé, na obra “Rousseau e a ciência política de seu tempo”, a teoria do contrato social é necessária para entender que “[...] os homens se submeteram a uma autoridade política, seja por necessidade, seja voluntariamente, mas num caso como em outro intervém um pacto que é fonte da obrigação, vinculando aqueles que obedecem àqueles que comandam. O princípio da obrigação, que constitui ao mesmo tempo força e legitimidade da sociedade civil, é o compromisso contraído por aqueles que entram, coagidos ou por vontade própria, numa sociedade civil, e assim se submetem à autoridade de um só homem ou de uma sociedade” (2009, p. 78).

³² A teoria do direito natural, assim como as contratualistas, não é uníssona, embora sempre tenha adotado o mesmo núcleo da prevalência de certas normas externas ao ordenamento positivo. Segundo Derathé, na citada obra, a teoria do direito natural “[...] repousa sua afirmação de que existe independente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma só ordem moral universal, uma regra de justiça imutável, a “lei natural”, com a qual todo homem é obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes. Essa lei, cujo fundamento reside na própria natureza do homem, é tão imutável quanto as verdades eternas e, como recebe sua autoridade da reta razão, ela impõe-se igualmente a todos os homens. Aliás, é o que a distingue das leis positivas e faz sua superioridade sobre elas” (2009, p. 230).

imediatamente, numa pessoa jurídica e forma um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e decidir em nome de todos (2015, p. 297).

Assim, o modo de viver em sociedade para Locke consiste nas obrigações contraídas nas quais só se justificam pela manutenção dos seus direitos naturais. A sociedade política ou civil só se forma primeiramente e após, quando esta consente, cria-se o governo. Este aspecto é de extrema relevância, pois evidencia a importância do direito natural que se transmuta em direito positivo perante o Estado. Todavia, enquanto uma ordem moral de legitimação da autoridade com base na liberdade, propriedade e autopreservação, para Locke o poder político não é ilimitado e deve sempre pautar-se naquilo que o fundamenta, e, caso isso não ocorra, o filósofo propõe um direito à revolução, porquanto o governo não pode violar os direitos que fundamentam sua existência.

Antes de examinar o direito à revolução de Locke, como um fim extremado de manutenção dos direitos naturais - ordem moral -, é importante salientar o governo das leis ou o constitucionalismo. Salienta-se que para fins de análise do republicanismo de Rousseau, investigar como Locke propôs sua teoria política e em que medida foi absorvida por Rousseau, faz-se necessário verificar um dos pilares do Estado republicano: império da lei e como isso se opera dentro do pensamento moderno de formação de Estado tendo como premissa o direito natural como condição de formação legítima do ente político.

O constitucionalismo de Locke é pautado pela importância das leis em um contexto político, seja para gerenciar a vontade pública, seja para limitar o poder estatal; desta forma, sua finalidade está diretamente ligada ao propósito pelos quais os homens se reuniram em uma coletividade. Assim, o Estado constitucional é instrumentalmente relevante para se alcançar os fins pretendidos pela comunidade política, sendo que exige do governo uma capacidade de resposta institucional para sua manutenção. A instituição política não diz o que é o direito, mas é uma instância que permite que o direito seja respeitado. Este entendimento é importante para, posteriormente, compreender a noção de direito à revolução.

Assim, a teoria de Locke conceitua a prerrogativa do governo, de forma discricionária em algumas tomadas de decisões. No Capítulo XIV do *Segundo Tratado*, Locke descreve o que seria a prerrogativa, sua importância e quais as consequências do seu mal-uso, conforme segue:

§ 160. O poder de actuar discricionariamente em favor do bem público sem prescrição da lei, e por vezes contra ela, é aquilo que se chama prerrogativa. Em alguns governos o poder legislativo não está sempre em funções e é usualmente demasiado numeroso e lento, tendo em conta a celeridade que a execução exige; por outro lado, é impossível prever todos os acidentes e necessidades que podem afectar os assuntos públicos, assim como fazer leis de maneira que não se tornem danosas quando executadas com rigor inflexível em todas as ocasiões e aplicadas a todas as pessoas que possam estar ao seu alcance. Portanto, entrega-se ao poder executivo uma certa margem de manobra para levar a cabo muitos actos discricionários que as leis não prescrevem.

§ 161. Desde que se empregue este poder para benefício da comunidade, e de modo adequado à tarefa confiada ao governo bem como aos seus fins, estamos indubitavelmente perante uma prerrogativa que nunca pode ser contestada. Porquanto o povo raramente é escrupuloso ou rígido sobre este ponto; o povo está longe de examinar a prerrogativa enquanto esta é exercida num grau tolerável em vista do fim para o qual foi destinada, isto é, para o bem do povo e não o que é manifestamente contrário a esse bem. Mas se surgir um conflito entre o poder executivo e o povo a propósito de algo que pretenda apresentar-se como uma prerrogativa, a tendência do exercício dessa prerrogativa para o bem ou para o mal o povo facilmente decidirá a questão (2015, p. 340-341).

Assim, o remédio contra a abusividade do governo é justamente conceder-lhe uma certa dose de escolha, pois, segundo Locke, a morosidade do legislativo pode ser um empecilho para o desempenho das tarefas a serem exercidas pelo governo mediante o pacto, que é estar em benefício da comunidade. E, quando a prerrogativa ultrapassa os limites prescritos pelo interesse da sociedade o povo é quem decidirá a questão. Encontra-se, portanto, a limitação do governo e quando não mais respeita as razões pelas quais foi criado, admitindo em sua teoria o direito à revolução, como uma alternativa para a manutenção da condição de se ser humano.

A revolução, contudo, não dissolve a sociedade civil ou política, e sim, o governo que não cumpriu com dever de defender os direitos inalienáveis dos indivíduos, deixando de justificar sua manutenção. A resolução é dos poderes políticos, e a sociedade civil é quem detém a legitimidade para reconstruir os poderes e retirar aqueles que traíram sua confiança. A previsão de Locke é o que se entende na atualidade de convocação da assembleia constituinte para elaborar uma nova constituição e reformular os poderes instituídos - Estado.

É importante salientar que o direito à revolução em Locke não se confunde com desobediência civil³³, pois é um direito à resistência de governos ilegítimos. Nos últimos capítulos do Segundo tratado, quatro são as formas de degeneração: a

³³ A desobediência civil, geralmente, está atrelada a um conceito anterior de justiça.

conquista, a usurpação, a tirania e a dissolução do governo. Note-se que além da dissolução do governo tem-se também a dissolução da sociedade quando há uma força externa que venha a conquistar a sociedade. Segundo Locke deve-se “[...] em primeiro lugar distinguir a dissolução da sociedade da dissolução do governo [...]. A causa habitual e quase única da dissolução desta união reside na invasão de uma força externa que a conquista” (2015, p. 371).

Todavia, para objeto da proposta deste trabalho, a análise será com relação ao direito à revolução de dissolução do governo quando deixa de cumprir com suas obrigações institucionais. O que está em jogo é o senso de obrigação moral intrínseca ao direito de resistência exercida na sociedade civil. O direito de resistência pertence ao povo como coletividade, e ao mesmo tempo os direitos da consciência individual são preservados, em especial quando os direitos dos indivíduos são ameaçados.

Jean-Fabien Spitz, em *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, apresenta o seguinte raciocínio sobre a resistência: “[...] a lei positiva e a ação governamental são julgadas de acordo com o direito natural que cada consciência interpreta por ela mesma, e mantém ativa a resistência do povo perante a ação governamental” (2011, p. 202). Para Spitz a teoria lockeana permite que a lei moral seja uma instância permanente da união entre a razão individual, assim, o direito de resistência não é, simplesmente, uma união coletiva, mas atos de consciência que convergem sobre este direito (SPITZ, 2001, p. 202). Desta feita, o fundamento da resistência é a lei moral, anterior tanto ao pacto quanto à lei positiva.

Enfim, Locke, na passagem que segue, discorre sobre a dissolução do governo:

O povo suportará, sem motins, nem murmúrios, grandes erros dos seus governantes, muitas leis injustas e inconvenientes e todos os deslizes da fragilidade humana. Mas se uma longa sequência de abusos, prevaricações e artifícios, apontando todos na mesma direção, revelar manifestamente ao povo o desígnio que o ameaça, ele sentirá aquilo a que está sujeito e verá o que o espera; não é surpreendente, então, que o povo se subleve e procure conduzir ao poder dos homens que possam garantir-lhe o cumprimento dos fins para os quais o governo foi originalmente erigido. Sem o cumprimento desses fins, as denominações antigas e as formas capciosas não são preferíveis ao estado de natureza ou à anarquia pura; mais, serão muito piores, porquanto as inconveniências são igualmente grandes e iminentes, mas o remédio está mais distante e mais difícil. [...] a rebelião é a oposição, não a pessoas, mas à autoridade, a qual se funda somente na constituição e nas leis do governo; seja quem for que as abale pela força e que pela força justifique o facto de as ter violado é, na verdade e em rigor, um rebelde. Quando os homens se unem em sociedade

sob um governo civil, renunciaram ao uso da força e introduziram leis para preservação da propriedade, da paz e da sua unidade; aqueles que opõem a força às leis agem realmente de maneira a *rebellare*, isto é, a restabelecer o estado de guerra e são autênticos rebeldes. Mais do que ninguém, são os homens que estão no poder que têm maior tendência a agir assim [...] (2015, p. 379-380, grifo do autor).

Assim, percebe-se que a força coercitiva da lei deve ser cumprida tanto pelos indivíduos que compõem a sociedade civil, quanto pela autoridade dos poderes constituídos, tendo como consequência do descumprimento a rebelião. O motivo pelos quais os homens se uniram em sociedade permanecem fortes e determinantes em casos como este, podendo concluir que a ordem natural para Locke é um conceito regulador do que foi positivado e institucionalizado pela associação civil e pelo poder político.

A lei natural enquanto um conceito regular pode ser entendido conforme Miguel Morgado apresenta na Introdução da obra *Dois Tratados do Governo Civil* de Locke:

A lei natural deve ser entendida como o conjunto dos princípios morais descobertos pela razão. Mas, para que seja *lei* tem de corresponder aos requisitos que Locke exige da “ideia” de lei. Para que a lei moral seja efetivamente uma *lei*, isto é, um comando ou uma autorização *vinculativos*, é preciso que se verifiquem duas concepções: a existência de um Legislador supremo; e a existência de sanções ou castigos que forcem seu cumprimento [...].

A lei natural é a voz de Deus no homem. É a própria razão na medida em que Deus comanda ao homem o cumprimento de princípios [...] (2015, XXXV-XXXVI, grifos do autor).

Desta feita, a razão enquanto uma fonte de descoberta daquilo que é a voz de Deus tem como função guiar a lei positiva, ou seja, a lei dos homens. São regras imperativas que geram direitos e deveres no estado civil, pois a vontade de Deus desvelada pela razão regula a lei dos homens.

O pensamento político de Locke, analisado de maneira pontual para se chegar em Rousseau, foi percorrido pelo conceito da ordem moral e da sua importância para a criação e manutenção do Estado. O grande elo entre Locke e Rousseau³⁴ sobre a

³⁴ Derathé observa a inspiração da teoria lockeana sobre Rousseau: “Rousseau foi inspirado em Locke no *Discurso sobre a desigualdade*, para fazer a crítica ao direito de escravidão, e na *Economia política* para refutar Filmer e sua teoria da origem do poder real, que ele derivava do poder paterno. Além disso, é de Locke que Rousseau empresta a ideia de que a propriedade está fundada no trabalho [...]. É mais importante assinalar que no momento em que redige o *Discurso sobre a desigualdade* e a *Economia política* (1753-1754), Rousseau está de acordo com Locke sobre a origem e o fim da sociedade civil.

questão da ordem moral é a liberdade, como afirma Derathé: “[...] Rousseau e Locke têm igual amor à liberdade e o mesmo ódio ao despotismo e à monarquia absoluta, eles não deixam de ter duas concepções muito diferentes, ou mesmo radicalmente opostas, sobre o papel do Estado” (2009, p. 185). Todavia, apesar das diferenças entre os autores a motivação da liberdade como fundante de uma ordem moral e seus reflexos no ente político é significativo, pois tanto o Estado liberal de Locke como o Estado republicano de Rousseau assentam suas bases nesta premissa.

A importância de ter se estudado o pensamento lockeano, especificamente, significa para além do ponto fulcral da liberdade, a definição dos direitos pode ser defendida frente ao poder do Estado e justificar a revolução com base na defesa dos direitos lesados pelo ente político. A questão entre teoria dos direitos e governo legítimo também é defensável por Rousseau, com outros contornos, contudo o pensamento rousseauiano preocupa-se com a legitimação do poder político e com sua justificação frente ao direito político.

Conforme a exposição de Taylor, “com Rousseau, por exemplo, a própria liberdade torna-se base para uma nova definição de virtude, e uma ordem do benefício mútuo torna-se indispensável daquela que garante a virtude da autodependência” (2010, p. 28). Desse modo, Rousseau, quando da elaboração da associação feita pelo pacto social proposto no *Contrato Social*, deve garantir a liberdade civil.

No artigo intitulado *Rousseau: liberdade civil, convenção e república*, Claudio Boeira Garcia afirma que o Contrato Social de Rousseau “[...] se ocupa com as condições jurídicas e morais do estabelecimento, pelo menos teórico de um regime político que satisfaça os Princípios do Direito Político” (2012, p. 105). A República de Rousseau assenta-se, portanto, na liberdade civil com condições de ser, por meio da constituição e da moral, protegida. O regime baseia-se na legitimidade do direito e na disposição dos indivíduos que fazem a alienação total.

Assim, passa-se a examinar o *Contrato Social*:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se ao todo, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre como antes”. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. [...] cláusulas, quando bem compreendidas,

[...] os traços do individualismo subsistem mesmo no *Contrato social*, no qual reencontramos, em particular, a ideia tão cara a Locke de que somente o consentimento daqueles que se submetem pode tornar legítima a autoridade política” (2009, p. 179-186, grifos do autor).

reduzem-se todas a um só; a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais (O. C. III, *Du contrat social*, I, 6, p. 360; trad. bras. p. 32, grifos do autor).

A citação feita do Livro I do *Contrato Social* possui vários conceitos a serem trabalhados para se dimensionar o republicanismo rousseauiano, tais como: força, obediência, liberdade, direitos, comunidade e alienação total. Pois bem, fazendo a decomposição sobre o pacto social, verifica-se que sem se alienar não é viável pactuar. A alienação total só acontece quando os indivíduos se entregam ao todo, que, em última instância, entregam-se a si mesmos, portanto, é condição para a existência da comunidade, não é uma simples troca ou transferência do individual para o coletivo.

O conceito de alienação total no pensamento de Rousseau é poli semântico, pois está presente, em um primeiro momento, nos escritos antropológicos³⁵, trazendo a ideia de que a alienação do âmbito social leva a ruptura entre ser e parecer, a alienação econômica produzida pela riqueza e a contradição de viver fora de si acarreta. Baczko, na obra *Solitude et communauté*, aponta que “o problema da alienação traduz a ruptura entre essência e existência do homem entre sua vocação e sua ação. E como a alienação se situa na história [...] introduz o conflito da ordem da natureza” (1974, p. 28).

Neste primeiro sentido da alienação, Rousseau aponta um diagnóstico social dentro do processo histórico e os problemas que o homem enfrenta por não ser quem

³⁵ Na segunda parte da obra o *Segundo Discurso*, Rousseau analisa os diferentes graus de alienação promovidos, a saber: “[...] uma espécie de homens que dão valor e se sentem satisfeitos consigo mesmos mais pelo testemunho de outrem do que pelo seu próprio. Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar; como, em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto [...]” (O. C. III, *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes*, I, Seconde partie, p. 360-361; trad. bras. p. 191).

Por sua vez, a alienação econômica pode ser percebida na obra “Economia Política”, na qual Rousseau relata a situação dos ricos e dos pobres: “Você tem a necessidade de mim porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir; desde que seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando” (O. C. III, *Discours sur l’économie politique*, p. 273, trad. bras. p. 52-53, grifos do autor).

Para uma melhor compreensão da alienação social e a crítica de Rousseau, vide a dissertação de mestrado “Solidão e cidadania: natureza e republicanismo em Rousseau”, da mesma autora da presente tese.

ele é, como consequência desta construção que se faz fora de si e sendo subjugado pela opinião alheia. A alienação se realiza pela interdependência dos homens, gerando progressivamente o agir do indivíduo tendo em vista o olhar do outro, suas ações são direcionadas à ambição, pelo desejo de se distinguir (BACZKO, 1974, p. 31).

A alienação total do Contrato Social pode ser entendida como uma resposta à alienação realizada pelo progresso histórico³⁶. A alienação total é puramente interior ao próprio pacto social, produzindo no mesmo ato uma igualdade, em que todos se entregam ao todo, e um interesse, que é de permanecer livre como antes. Na justeza da alienação equitativa, e somente deste modo, está-se seguro que, na doação de todos, cada um obedece, quando da constituição da lei, somente a si mesmo. Nesta esteira argumentativa, encontra-se Althusser, que na obra *Política e História* faz o exame da alienação total como:

Rousseau responde o problema da alienação total. São os mesmos homens que figuram duas vezes no mesmo contrato. A alienação total só é possível e não contraditória, pois permanece interna. Possível e necessária, porque o homem só dá a si mesmo e, por esse fato, não é uma doação gratuita. Essa alienação é feita em proveito da comunidade, cujos membros são autores da própria alienação [...]. Em Rousseau, o paradoxo é que o indivíduo deve dar tudo para receber algo em troca. Para receber esse algo em troca, é preciso que não haja nada em troca, mas alienação total. Por trás da troca e como condição de possibilidade, necessidade de uma alienação total. É no nível de um contrato de doação total sem troca que se encontra a condição *a priori* de possibilidade e necessidade de toda a troca (2007, p. 381-382).

Dentro da perspectiva de Althusser, a alienação total firmada no pacto social não é exterior aos indivíduos que o façam, ou seja, a entidade moral e não natural que se constitui é realizada por uma mudança da maneira de ser para que se preserve a liberdade dos indivíduos. A transformação operada ocorre de forma igual perante todos que aderem ao pacto e a autolimitação que decorre da alienação é, justamente, cumprir com a finalidade pela qual ocorreu a alienação. As cláusulas

³⁶ Baczko, na citada obra, aduz sobre a alienação no Contrato Social: “[...] O ideal de democracia política e social, em resumo, ideal do Estado, tal qual Rousseau esboça no Contrato Social, se inscreve também no contexto subjacente da alienação. Há um vínculo indissolúvel entre todas as construções político-jurídicas do Contrato Social, e a aspiração de Rousseau identifica otimistamente o indivíduo - o cidadão com o todo social - o Estado, que é a pátria de todos os membros. O sistema complexo das mediações jurídico-políticas não pode ser “exterior” aos membros da comunidade. A personalidade pode se exprimir nas instituições políticas, se reconhecendo e se afirmando. É o modelo de uma comunidade político-jurídica em que a coletividade racional seria o remédio, ou, pelo menos, a qualquer momento poderia remediar a alienação, de um modelo em que o sujeito social coletivo exerce um controle sobre sua atividade social” (1974, p. 36).

devem ser cumpridas em benefício dos próprios alienantes, mantendo o que é de mais precioso em sua condição de ser humano.

Não proceder à alienação total é se desnaturalizar enquanto homem, portanto a troca operada entre a ordem natural para a ordem social, constituindo um eu moral, desempenha o fundamento da igualdade e da justiça, pois a reciprocidade operada reflete o próprio conteúdo da alienação total (ALTHUSSER, 2007, p. 386). Desse modo, dá-se a alienação total de todos os direitos a toda comunidade, porque cada um, dando-se igualmente e por completo, não haverá motivos para que ninguém se interesse por torná-la onerosa aos demais. Para melhor elucidação, Derathé (2009, p. 333) esclarece:

[...] encontramos, então, na presença de um pacto de caráter excepcional, pelo qual uma coletividade, considerada uma única pessoa, conclui pelo engajamento recíproco com seus membros tomados individualmente. Disso resulta essa consequência que, das partes contratantes, uma só - os particulares - é suscetível de faltar aos engajamentos que ela assumira perante a outra. Com efeito, é inconcebível que uma coletividade possa prejudicar todos os seus membros, pois isso seria prejudicar-se a si mesma. Ora, o corpo do Estado não pode prejudicar um de seus membros sem prejudicar todos do mesmo modo.

Assim, o paradoxo do em si para si é dissolvido por ele mesmo, porquanto ao se entregar ao todo e em igualdade de condições, as decisões são tomadas por todos, limitados pela própria condição humana. Com base nesta configuração da alienação total que a figura do Estado se apresenta, o questionamento é como Rousseau pensa a República? No artigo *Rousseau: une économie politique republicane?*, Blaise Bachofen afirma que o regime republicano em Rousseau se funda sobre a ideia de uma “[...] demanda pública de preocupação de todos os cidadãos e que se justapõe as questões privadas; se opondo à hipótese da satisfação do interesse público como resultado espontâneo da adição e do encontro aleatório dos interesses privados” (2013, p. 119). O republicanismo rousseauiano pressupõe uma supremacia dos interesses públicos, nos assuntos coletivos, não aceitando a ideia de vários interesses particulares semelhantes para desenvolver os atos estatais.

Este entendimento está intimamente ligado à noção de vontade geral, que será vista adiante. Para compreender melhor a noção de interesse público em oposição aos interesses particulares, deve-se verificar o que seria a esfera pública ou o espaço comum, e, posteriormente, perceber como isso se opera dentro da

teoria de Rousseau. Na obra *Imaginários Sociais Modernos*, Charles Taylor apresenta um conceito interessante sobre o que seria a esfera pública para o séc. XVIII: “A esfera pública que emerge no século XVIII é um espaço comum metatópico [...] é uma visão reflexiva, emanando do debate crítico, e não apenas uma soma de algumas concepções presentes na população” (2010, p. 89-90).

A esfera pública é metatópica, pois ultrapassa os espaços físicos e de interesses individuais, se apresentando como uma construção e de efeitos coletivos, também no sentido de que as reflexões sobre assuntos de amplitude pública possuem uma maior magnitude e o Estado deve responder a estas demandas. Desta feita, em que sentido o republicanismo de Rousseau é metatópico?

Celine Spector, no artigo *Rousseau et la critique de l'économie politique*, quando da análise do conceito de opinião pública na obra “Economia Política” de Rousseau, expõe a crítica do filósofo sobre a convergência natural ou espontânea da opinião pública, afirmando que “[...] a opinião pública não se harmoniza como um esquema racional [...] e por sua lucidez desmistificadora, evita qualquer visão ingênua da harmonização econômica como da transparência consensual da opinião pública” (2003, p. 07).

O tema da opinião pública em Rousseau apresenta contornos críticos com relação ao seu uso na esfera política, uma vez que pode não tender para atender aos anseios do espaço público e sucumbir aos interesses privados de determinados setores que compõem a sociedade civil. Assim, o filósofo apresenta um dos problemas da opinião pública nas deliberações públicas:

Toda a sociedade política é composta por outras sociedades menores, de diferentes tipos, cada uma com seus interesses e suas máximas; mas tais sociedades, que cada um percebe porque têm uma forma exterior e autorizada, não são as únicas que existem realmente no Estado. Todos os indivíduos, reunidos por um interesse comum, compõem tantas outras permanentes ou passageiras, cuja força não é menos real por ser menos aparente; e suas diversas relações se bem observadas, proporcionam o verdadeiro conhecimento dos costumes. As aparências da vontade pública são modificadas de várias formas pela influência da vontade de todas essas associações tácitas ou formais: para com seus membros, é uma vontade geral, para com o conjunto da sociedade, uma vontade particular, frequentemente reta, no primeiro caso, e viciosa, no segundo [...]. Tal deliberação pode ser vantajosa à pequena comunidade e muito perniciosa à grande [...]. **Não se pode inferir daí que as deliberações públicas sejam sempre equitativas, pois quando se trata de assuntos externos isso nem sempre acontece**, como já expliquei. Assim, não é possível que uma república bem governada faça uma guerra injusta. Também não é difícil que o conselho de uma democracia promulgue maus decretos ou condene inocentes: mas isso só ocorrerá quando o povo for seduzido por interesses particulares, apresentados como interesses do povo por alguns

homens hábeis, valendo-se do seu prestígio e eloquência. Então, **uma coisa será a deliberação pública, e outra a vontade geral** (O. C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 245-246; trad. bras. p. 26-27, grifos nossos).

Na passagem transcrita, verifica-se que o Estado é composto pela sociedade civil, que possui interesses diversos e contraditórios entre si, e quando os interesses desta se sobrepõem àquele, o interesse geral perece. Por isso que se deve ter o cuidado com a deliberação pública, porquanto dependendo dos interesses a serem defendidos, homens hábeis enganam o povo e a república sucumbe, uma vez que o particular ludibria o geral. Para Rousseau, a deliberação pública difere da vontade geral, sendo que esta é a única capaz de atender ao bem comum, aos interesses republicanos. Portanto, não se pode inferir que a deliberação pública atenda a igualdade dos indivíduos.

O problema não reside na deliberação pública em si³⁷, mas como os interesses privados podem interferir na opinião pública, fazendo com que a vontade geral seja esquecida e a particular governe a república. Desse modo, a opinião pública no sentido metatópico pode ser compreendida na teoria de Rousseau, como uma opinião que atende a vontade geral e não à conveniência privada.

O que seria, então, a vontade privada para Rousseau? Na obra *Contrato Social*, quando da análise do governo, aduz que “[...] quanto menos se relacionem as vontades particulares com a vontade geral, isto é, os costumes com a lei, tanto mais deverá a força repressora aumentar” (O. C. III, *Du Contrat Social*, III, 1, p. 396, trad. bras. p. 76). Nesse sentido, o que garante o interesse pelo bem comum é a lei, sendo assim, o republicanismo rousseauiano começa a ser delineado, porquanto para que exista uma República deve-se estabelecer o império da lei.

Desta feita, o filósofo afirma:

³⁷ Rousseau, no exame do Governo, apresenta o significado das deliberações da seguinte maneira: “Há uma diferença essencial entre esses dois corpos: o Estado existe por si mesmo e o Governo só existe pelo soberano. Desse modo, a vontade dominante do príncipe só é, ou deveria ser, a vontade geral ou a Lei, e sua força não é senão a força pública nele concentrada [...]. No entanto, para que o corpo do Governo tenha uma existência, uma vida real que o distinga do corpo do Estado; para que todos os seus membros possam agir concertadamente e possa ele atender ao fim para o qual é instituído, é-lhe necessário um eu particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que busque a sua conservação. Essa existência particular supõe assembleias, conselhos, um poder de deliberar e de resolver, direitos, títulos, privilégios, pertencendo exclusivamente ao príncipe e que tornam a condição do magistrado mais digna na proporção em que é mais penosa” (O. C. III, *Du contrat social*, III, 1, p. 399, trad. bras. p. 78-79). Desse modo, observa-se que as deliberações públicas têm uma grande significação para o Estado, pois é neste espaço que a existência do Governo se realiza, e, ao mesmo tempo, os cidadãos podem participar da vida política.

Como se pode, ao mesmo tempo, fazer com que obedçam e que ninguém os comande, que sirvam e que não tenham senhor, sendo de fato mais livres sob uma aparente sujeição onde ninguém perde parte da sua liberdade, a não ser naquilo que pode prejudicar a do outro? A lei é a única responsável por esses prodígios. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo [...]. Os próprios cidadãos que a pátria homenagear devem ser recompensados pelas honras e nunca pelos privilégios, pois a república estará as vésperas de sua ruína, se alguém puder pensar que é bom não obedecer às leis [...] (O. C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 248-249, trad. bras. p. 28-29).

Para que a República cumpra com a sua função e a liberdade exista no Estado, é um dever de todos observar os ditames da lei, obedecê-la e não haver privilégios entre os homens, pois isso arruinaria a igualdade entre os membros e a sujeição do público sob o privado. Não há como pensar o interesse público sem a lei como o fiel da balança. O republicanismo rousseuniano não prescinde ao império da lei, sendo de suma importância para equilibrar a coerção estatal e a liberdade/igualdade³⁸. O *imperium* deve obediência aos estritos ditames da lei, bem como todos os indivíduos.

Outro aspecto interessante de ser observado é o que Rousseau denomina de “voz celeste que dita a cada coração”, pois significa a atuação dos indivíduos sendo guiados por um sentimento que os liga ao Estado e que se desenvolve o amor à pátria e as virtudes cívicas.

O pensamento de Rousseau, sobre o republicanismo, em um primeiro momento, apresenta contornos de vinculação as ambas tradições - romana e grega -, porquanto ao mesmo tempo em que funda a República no império da lei, na igualdade e na liberdade³⁹, os sujeitos são guiados pela voz do coração, pela devoção à pátria, configurando-se, assim, uma aproximação ao humanismo cívico. Todavia, afirmar simplesmente que a teoria rousseuniana seria uma compilação das duas tradições, é retirar a inovação de seu projeto político. Portanto, o desenho

³⁸ Pettit, na obra *Just freedom: A moral compass for a complex world*, aduz que “[...] o Estado deve tratar as pessoas como iguais - deve ser expressivamente igualitário - em promover a sua liberdade como não dominação, com base em leis e normas públicas, dentro da esfera das liberdades básicas. Esta abordagem se alinha com a tradição do pensamento republicano, conectando-se com a ideia que Cícero (1998, 21) expressou a liberdade e a igualdade: “Nada pode ser mais doce que a liberdade. No entanto, se não for inteiramente igual, não é liberdade para todos” (PETTIT, 2014, p. 81). Desta feita, percebe-se que a função do Estado, tanto para Rousseau quanto para Pettit, é o tratamento igualitário entre os cidadãos com vistas à liberdade.

³⁹ Vide o primeiro capítulo sobre as considerações realizadas sobre o termo república e a discussão entre a tradição romana e a grega.

da teoria republicana cívico-constitucionalista ganha contornos plausíveis dentro da problemática proposta.

Feitas as considerações pertinentes para conduzir o pensar, segue-se à construção de como as virtudes cívicas de Rousseau se apresentam na República e a sua importância. Na obra *Considerações sobre o governo da Polônia*, o filósofo apresenta soluções, não no campo das ideias, mas para um Estado real; assim, o Rousseau constitucionalista demonstra que é possível realizar a partir dos fatos alguns ajustes políticos para que os poloneses pudessem desfrutar da liberdade.

A virtude de seus cidadãos, seu zelo patriótico, a forma particular que instituições nacionais podem dar a suas almas, eis a única muralha sempre pronta para defendê-la e que nenhum exército seria capaz de forçar. Se fizerdes de maneira a que um polonês jamais possa se tornar um russo, respondo que a Rússia não subjugará a Polônia.

São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, o que fazem ser ele e não outro, que lhe **inspiram este ardente amor à pátria fundado sobre hábitos impossíveis de desenraizar**, que o fazem morrer de tédio entre outros povos em meio as delícias de que está privado em seu país [...].

É sobre estas almas que uma legislação bem apropriada terá poder. Obedecerão às leis e não as eludirão porque elas lhes convirão e terão o assentimento interno de seu coração. Com esse sentimento apenas, a legislação, ainda que fosse má, faria bons cidadãos; e é **somente os bons cidadãos que constituem a força e a prosperidade do Estado** (O. C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 959-960, trad. bras. p. 30-31, grifo nosso).

A importância do sentimento para com a pátria suscita o patriotismo e não o nacionalismo⁴⁰, uma vez que o filósofo emprega o sentido de República como o Estado regido por leis, visando a um sentimento de comprometimento dos cidadãos para com o bem comum. Desse modo, pode-se afirmar que a lei assume um efeito psicológico sobre os cidadãos, além do jurídico, pois sem a identificação com a lei, sem a motivação que se recebe da coletividade para a coletividade, a República perde seu significado para o povo, e o poder coercitivo, apenas, não basta para manter a unidade do pacto social rousseauiano.

Mais adiante o filósofo afirma que “todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz

⁴⁰ Gabrielle Radica, no artigo *Amour des lois et amour de soi chez Rousseau*, menciona a diferença entre patriotismo e nacionalismo para o filósofo: “Mesmo se oposição entre nação e pátria não figure dentro do vocabulário rousseauísta, podemos dizer que a pátria, são as instituições políticas que rendem o cidadão livre, a nação, união de homens que não são apenas políticos, mas implica no modo de vida, a proximidade geográfica, a língua [...]. As leis são a manifestação mais importante da existência da pátria” (2013, p. 11).

toda a sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela [...]” (O. C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 966, trad. bras. p. 36). Assim, fica evidente a relação entre o republicanismo, a lei e a liberdade, inexistente a noção de bem comum sem existir destes dois conceitos paralelos. Ademais, outro conceito operado pelo filósofo é a existência vinculada ao sentimento, podendo-se verificar que a República não é somente um ente racional, mas também se opera pelo sentimento, que para além do patriotismo, liga-se à noção de virtudes - moral. Portanto, três são as esferas de criação e manutenção de uma República: direito, sentimento e moral para manter o que é de mais precioso, a liberdade.

No livro 4 do *Emílio* Rousseau discute a distinção entre essas duas formas opostas de individualismo. *O amor de si* é uma paixão primitiva, que nunca deixa o homem, fonte de todas as outras; visa antes de tudo a própria conservação; mas inclina-se para o outro. Já o amor próprio, nascido dos nossos vícios, fonte de conflitos, é integralmente egoísta e está na origem das paixões “odiantas e irascíveis”: inveja; a necessidade de honra desmedida etc. É o *amor de si* o sentimento central, uma espécie de suplemento cívico que impulsiona os homens a agirem e a ligarem-se aos outros por meio de um contrato: portanto, diz Derathé, “é o interesse pessoal que continua sendo a base do sistema político de Rousseau”. Rousseau desenvolve seu pensamento acerca da educação para viver em sociedade:

[...] ensinei meu Emílio a viver, pois ensinei-o a viver consigo mesmo e, além disso, a saber ganhar seu pão. Mas isso não é suficiente. Para viver no mundo, é preciso saber lidar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que permitem influir sobre eles; é preciso calcular a ação e reação do interesse particular da sociedade civil [...] o exercício das virtudes sociais leva ao fundo dos corações o amor da humanidade; é fazendo o bem que nos tornamos bons; não conheço outra prática mais segura (O. C. IV, *Émile*, IV, p. 543, trad. bras. p. 347-348).

Pode-se pensar que o nascimento do interesse público e as virtudes cívicas em Rousseau nascem de uma educação que se transforma de um amor individual para um amor coletivo, existindo uma espécie de plasticidade na transformação pela educação do cidadão habitante de uma República. O caráter contraditório entre viver consigo mesmo e a viver em sociedade civil pode ser compreendido, justamente, pelo amor à humanidade, que em termos políticos traduz-se na fraternidade, como garantia institucionalizada da solidariedade entre homens livres e iguais.

Charles Taylor na *As fontes do Self* afirma que para a “[...] política de obediência voluntária por meio de uma lei estabelecida em comum [...] Rousseau trata de um dos temas comuns da tradição cívica humanista, que adverte contra os efeitos corruptores da riqueza e da comodidade sobre a virtude cívica” (2017, p. 461). Segundo Taylor, a aproximação da teoria rousseuniana à tradição do humanismo cívico se dá pela importância que o filósofo concede às virtudes cívicas para manutenção do laço social, ou, como ele diz, da obediência voluntária.

A coesão de sentimentos que ligam os indivíduos à República, e a condição simples do bem comum verificável em toda a parte, faz com que o bem seja identificável com a liberdade e sua descoberta reside em si mesmo (TAYLOR, 2017, p. 463). Desse modo, o autor articula o sentimento patriótico de Rousseau com a noção de bem que se encontra em cada um de nós com um tipo de tradição republicana. Contudo, não é uma visão unânime, pois a teoria do filósofo genebrino não é explícita, no sentido de se afirmar com clareza em qual modelo se encaixa.

Um exemplo disto é Pettit, no artigo *Two Republican Traditions*, apresentando Rousseau dentro da tradição romana que dá origem à teoria itálico-atlântico, e, posteriormente, à franco-alemã:

Eu descrevi o republicanismo Ítalo-Atlântico em termos de três ideias: a liberdade como não-dominação, a constituição mista e uma cidadania contestatória. A alternativa franco-alemã foi promovida, em primeiro lugar, como veremos, por um afastamento da ideia da constituição mista. Mas antes de comentar seu efeito sobre as outras ideias, é preciso salientar que tanto Rousseau e Kant mantiveram a ideia de que o Estado deve ser fundado sob uma preocupação na igualdade e liberdade dos seus cidadãos e, em particular, que tal liberdade consiste em não ter que viver sob a vontade de outrem, isto é, não ser submetido, ou dominado por outro. Para Rousseau a não-liberdade da qual o estado ideal deve proteger igualmente os cidadãos é, como ele sugere, a "dependência pessoal" ou "dependência individual". Rousseau entende a "dependência" mais amplamente do que sujeição à vontade do outro, tal sujeição é, certamente, o paradigma de dependência em sua opinião. E assim a liberdade igual que as pessoas são convidadas a esperar - alcançável apenas através de dependência do Estado - é claramente uma variante da liberdade como não-dominação (2013, p. 176).

Assim, denota-se que o pensamento rousseuniano é complexo não sendo fácil de ser classificável. Pettit o aproxima da teoria republicana que, posteriormente, desenvolverá. Os primeiros passos formulados pelo filósofo genebrino ao conceito da liberdade como não-dominação são reconhecidos por Pettit, no qual dimensiona a extensão da articulação dos conceitos como liberdade, igualdade, alienação total, lei, consciência dos indivíduos e bem comum.

A noção de bem comum, para ser melhor compreendida, tem como premissa o conceito de bem, sendo que Berlin, no artigo *A ideia de liberdade*, aponta que o bem “[...] pressupõe a existência de um tipo específico de desejo ou vontade por parte de agentes conscientes. [...] o bem é equivalente, em certo sentido, ao desejado” (2009, p. 181). O que pode ser extraído deste entendimento do bem e aplicar a Rousseau é que o bem comum só existe quando os indivíduos pertencentes à República alienam-se ao todo de maneira consciente ao todo, para desejar o que há de comum da vontade de todos: vontade geral.

Para corroborar o aduzido, Rousseau expressa que “[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, o que é o bem comum [...]. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, I, p. 368, trad. bras. p. 43). Sem a noção de bem comum, inexiste República, todavia, tal noção deve surgir nos sujeitos e ser exteriorizada para a esfera pública. Desse modo, Taylor faz a seguinte observação sobre o bem em Rousseau:

O bem é identificado com a liberdade, com a descoberta dos motivos das próprias ações dentro de si mesmo. Embora fazendo uso de fontes antigas, Rousseau de fato leva um passo à frente o subjetivismo da compreensão moral moderna. Foi isso que o tornou tremendamente influente [...]. O bem é descoberto em parte através de um voltar-se para dentro, de uma consulta a nossos próprios sentimentos e inclinações, e isso ajudou a ocasionar uma revolução filosófica na posição ocupada pelo sentimento na psicologia moral (2017, p. 462).

Por isto que a noção de pertencimento à pátria e o sentimento de amor a ela é tão presente na teoria política de Rousseau, porquanto para se descobrir o bem precisa, primeiramente, voltar-se para si, desvelar seus sentimentos e compartilhar isso na unidade, que é a República. Ademais, atrelar a noção de bem com a liberdade significa dizer que Rousseau não sugere a construção de um Estado totalitário, nacionalista, com uma ideologia perniciosa⁴¹, pelo contrário, a sua teoria é possibilitar a efetiva liberdade, deixar o indivíduo ser quem ele realmente é, conceder instrumentos necessários para expressar sua liberdade em conjunto com

⁴¹ Berlin, na obra “Rousseau e os cinco inimigos da liberdade”, faz severas críticas ao pensamento do filósofo, como pode se observar: “[...] não há um ditador no Ocidente que depois de Rousseau não tenha utilizado esse monstruoso paradoxo para justificar seu comportamento. Os Jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo [...]” (2005, p. 72).

os demais, preocupado com o “eu” em conjunto com o “outro”. Tanto que na obra *Emílio*⁴² o filósofo a escreve pensando na formação de um cidadão livre, inserido em uma República, bem como nas *Considerações sobre o governo da Polônia*⁴³ seu apelo à educação pública para construção de uma pátria livre.

Berlin exprime o conceito de bem comum rousseauiano da seguinte maneira:

Normalmente, quando fala do bem comum e da vontade geral que o deseja, Rousseau se refere àquilo que cada indivíduo deseja quando está no seu estado mais desinteressado - quando escuta a voz da natureza sem ser desviado pelas influências que obscurecem a verdade, quando seu único propósito é compreender seu verdadeiro eu, sua verdadeira natureza, e o que a realizará de acordo com as leis imutáveis que regem todas as coisas para o bem delas. Mas às vezes a coincidência necessária de todas as vontades desinteressadas lhe parece constituir um único e vasto ato de vontade ocorrendo dentro de uma espécie de superpersonalidade - a comunidade agindo como um ser. Às vezes ele fala como se estivesse usando uma metáfora, mas uma metáfora tão preta de significados a ponto de transformá-la em algo mais que mera imagem vívida, como se realmente houvesse algo que ele chama de *soi comum* - o eu social único - , uma entidade, em certo sentido, diferente da soma dos indivíduos que a compõem, e seguramente maior que essa soma. O *soi comum* nunca pode causar danos a nenhum desses indivíduos, assim como o organismo físico não pode causar danos a nenhum de seus membros (2009, p. 191-192, grifos do autor).

O autor refere-se ao conceito de bem comum enquanto duas possibilidades: um desejo desinteressado de acordo com a lei e como um ser social que age em prol da coletividade. Todavia, a entidade que difere dos indivíduos deve atender aos anseios daqueles, sob pena de se descaracterizar o eu comum e sua destruição. O bem comum deriva do eu comum, o indivíduo - eu - e a comunidade - eu comum - vivem em uma confluência entre vontades para a manutenção daquilo que a voz da natureza fala aos corações humanos, pois sem pertencer a uma coletividade o desejo individual não se reflete no tempo.

O limite de atuação do eu comum frente aos interesses particulares é um dos grandes desafios das diversas teorias: liberalismo, comunitarismo, socialismo, anarquismo etc, porquanto a forma de estabelecer as relações entre Estado e

⁴² Rousseau em “Emílio” desenvolve seu pensamento acerca da educação para viver em sociedade: “[...] ensinei meu Emílio a viver, pois ensinei-o a viver consigo mesmo e, além disso, a saber ganhar seu pão. Mas isso não é suficiente. Para viver no mundo, é preciso saber lidar com os homens, é preciso conhecer os instrumentos que permitem influir sobre eles; é preciso calcular a ação e reação do interesse particular da sociedade civil [...] o exercício das virtudes sociais leva ao fundo dos corações o amor da humanidade; é fazendo o bem que nos tornamos bons; não conheço outra prática mais segura” (O. C. IV, *Émile*, IV, p. 543, trad. bras. p. 347-348).

⁴³ O filósofo observa que “Impeçam os vícios de nascer e teres feito o suficiente pela virtude. O meio para isso é da maior facilidade na boa educação pública” (O. C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966, trad. bras. p. 38).

indivíduo, associando as liberdades pessoais/coletivas e a forma de organização social para efetivá-las, são inúmeras. Portanto, a reflexão acerca dos conceitos reproduzidos por Rousseau, uma vez que historicamente as questões apontadas foram de interesse de diversos pensadores⁴⁴, provocam indagações sobre como o republicanismo pode superar o dilema entre liberdade e autoridade.

Desta feita, nesta etapa, a resposta “a quem devo obedecer para permanecer livre?”, foi respondida pelo conceito-chave da alienação total, pois quando me entrego ao todo permaneço livre como antes. A obediência nos termos republicanos de Rousseau é formulada enquanto um equilíbrio entre o eu e a coletividade, tendo como fio condutor a liberdade. Desse modo, quanto mais livre são os homens, mais autoridade terão sobre si mesmos e um maior controle sobre desejos egoístas serão realizados. A liberdade e a obediência não se opõem.

Para se chegar à questão, perpassou-se pela teoria do contratualismo de Locke e sua contribuição para o desenvolvimento do Contrato Social de Rousseau; pelas noções de esfera pública, opinião pública, deveres cívicos, amor à pátria e bem comum. Outro ponto aventado foi o conceito não unívoco do republicanismo de Rousseau, ensejando um debate entre o humanismo cívico e o republicanismo romano.

A inovação rousseauiana do termo republicanismo apresenta-se nos seguintes moldes: da tradição cívica Rousseau absorve a ideia de uma interdependência entre política e moral, bem como das noções cívicas na formação da consciência cidadã; por outro, vemos a inspiração romana quando o filósofo faz uma referência normativa na forma da República se organizar, principalmente no Contrato Social. O Estado de Direito é fundamental para o republicanismo rousseauiano existir.

Uma reflexão a ser feita sobre a República rousseuiana é pensar esta estrutura política de Estado enquanto uma forma harmônica entre desejos e razão, uma vez que indivíduos livres são dotados da capacidade de perseguirem fins

⁴⁴ Berlin, na obra “Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade”, discorre acerca da importância do pensamento rousseauiano para a teoria política: “O que é, então, tirando pequenas variações, Rousseau acrescentou a este tema? [...]. Nada é mais comum ou mais natural na história do pensamento político do que a interrogação: “Como conciliar o desejo de liberdade dos homens com a necessidade de autoridade?” [...].

O aspecto original dos ensinamentos de Rousseau é o facto de toda essa abordagem não ser de todo conveniente. O seu conceito de liberdade e seu conceito de autoridade são muito diferentes dos pensadores anteriores e, embora empregue as mesmas palavras, atribui-lhes um conteúdo muito distinto” (2005, p. 51-53).

racionais, escutando a voz da consciência. Assim, quando aderem ao pacto e decidem coexistir em sociedade estabelecem uma forma harmônica de convívio, qual seja: República. Somente nesta se concebe o bem comum - homens livres e racionais chegam ao mesmo denominador quando não são levados por interesses privados e geram os interesses públicos em prol da coletividade.

Por fim, o dever de obediência à autoridade será desdobrado quando da análise do Estado de Direito em Rousseau, investigando qual a importância do direito para manter a República e seus fins institucionais. A partir do exposto, a próxima etapa se deterá nos conceitos de liberdade/igualdade civil em Rousseau e seu entrelaçamento com o direito. As teias de concepções vão se entrelaçando, possibilitando uma construção jus política do legado rousseauiano com possibilidades de diálogos com teorias atuais.

3.2 O ESTADO DE DIREITO ROUSSEUANIANO: O FUNDAMENTO JURÍDICO DO PACTO SOCIAL

A verificação do Estado de Direito em Rousseau, além do mencionado, terá uma significação importante para primeiro refutar o positivismo jurídico, analisado no primeiro capítulo, e, em segundo, verificar como o legado propugnado pelo filósofo é passível de ser explorado e aproveitado na contemporaneidade. O Estado constitucional da teoria neorrepública, em certa medida, é fruto da trajetória da construção moderna de Estado, e neste caso, em Rousseau.

A grande questão entre o limite da liberdade e da autoridade continua a ser investigado, agora sob o prisma do direito e a sua importância para a manutenção do equilíbrio entre eles. Um conceito correlato e de fundamental importância é a coerção, porquanto é no direito que a coerção se legitima, encontrando seus fundamentos e limites. Os laços até então sociais ganham uma nova abordagem por meio do direito e das leis fundamentais que regem o Estado republicano rousseuiano.

Novamente, os textos a serem explorados são teóricos e práticos, perpassando a construção e a evolução do pensamento de Rousseau sobre a temática ora apresentada. O conceito de liberdade já vem sendo desenhado desde o início desta tese, contudo a igualdade começará a ser melhor explorada a partir de agora, sob dois aspectos: para compreender Rousseau, e, para possibilitar uma abertura para as teorias atuais que dialogam com o tema, conforme será visto no

terceiro capítulo. O ideal político da igualdade é tão complexo quanto o da liberdade e Rousseau já vislumbrava isto quando escreve o *Segundo Discurso*, no qual salienta o problema da desigualdade como fator fundante da não liberdade.

O direito exerce uma função de complementariedade na teoria rousseuiana enquanto um mecanismo institucional de determinação de conduta por meio do monopólio da força pelo Estado. Equacionar liberdade e igualdade é um dos grandes desafios enfrentados pelo filósofo, sendo que é a igualdade que determina o cumprimento das leis perante todos e a solução o problema da distribuição dos bens e riquezas. Afinal, qual é a igualdade elaborada por Rousseau? É uma igualdade distributiva ou política de direitos e deveres abstratos? Como o conceito de igualdade ajuda no equilíbrio entre liberdade e obediência?

Primeiramente, deve-se entender o que seria o Estado de Direito em Rousseau. Leo Strauss, no ensaio *Três movimentos da modernidade*, apresenta sua interpretação ao conceito de Estado de Direito de Rousseau:

[...] a sociedade civil possui uma estrutura definida, uma estrutura voltada para a sua autopreservação. Para tanto, o homem precisa tornar a sociedade totalmente equivalente à liberdade que ele possuía no estado de natureza; todos os membros da sociedade precisam estar igual e completamente sujeitos às leis que cada um deve estar apto a contribuir na elaboração; e deve ser impossível apelar para alguma lei superior ou lei natural que se sobreponha às leis positivas, pois tal apelo poderia pôr em risco o estado de direito. A fonte da lei positiva, e de nada mais do que a lei positiva, é a vontade geral. Uma vontade inerente ou imanente à sociedade propriamente constituída assume o lugar da lei natural transcendente (2013, p. 335).

O Estado de Direito se efetiva após a constituição da sociedade civil e da República, para fazer a manutenção da liberdade, civil e não mais natural, necessitando da condição igual dos sujeitos. Até então, nada de novo se observa, todavia, a questão principal a ser vista é fonte da lei, pois não há entre os intérpretes de Rousseau consenso sobre os direitos naturais e os positivos em sua teoria. Portanto, para compreender o Estado de Direito nos termos apresentados por Strauss será feita a análise dos direitos.

Yves Vargas, na conferência proferida na PUC-SP em 2008 denominada de *Rousseau et le droit naturel*, propõe uma leitura dos textos do filósofo que contraria ao direito natural, aduzindo que “uma leitura atenta mostra que esta ‘Lei natural’ é uma ficção, uma ficção positivista. Com efeito, esta ‘lei’ não é outra coisa, senão a vontade geral [...] Rousseau explica que cada nível de realidade social existe uma

vontade geral [...]” (2008, p. 31). Vargas entende que por inexistir uma vontade geral universal, que seja verificável em qualquer Estado, a universalidade, característica da lei natural, não pode existir no pensamento rousseauiano. Segundo o autor, o filósofo cria uma ficção para poder justificar a vontade geral definida nos limites do pacto social. A lei natural é uma extensão da vontade geral positivada.

Rousseau anuncia que “A ordem social, porém é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina na natureza: funda-se, portanto, em convenções” (O. C. III, *Du Contrat Social*, I, 1, p. 352, trad. bras. p. 22-23). Para o filósofo, são as convenções que estabelecem os direitos, sendo a base para florescer os direitos e deveres, não sendo um direito natural. Assim, a política nasce simultaneamente com ela própria, nem antes nem depois, possuindo uma natureza própria que garante a reciprocidade absoluta entre os associados, e uma força superior a todos (VARGAS, 2008, p. 39).

Em outra passagem da obra supracitada, o filósofo indica a lei positivada como o instrumento para fixar direitos: “são, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça para seus objetivos [...] no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 6, p. 378, trad. bras. p. 54). Assim, são as leis políticas que estabelecem os direitos, sendo que a justiça não é simplesmente uma ideia política e jurídica, mas, sobretudo, moral⁴⁵. Por fim, Vargas, na frase conclusiva do seu trabalho, afirma que “a lei da natureza, mesmo que existisse, não estaria acima das pessoas, já que é pelo povo que o homem adquire sua natureza” (2008, p. 51).

Sob um outro ponto de vista, tem-se Derathé que preserva no pensamento rousseuiano a importância da lei natural para estabelecer o pacto social. Argumenta que sem a lei natural o pacto social não passaria de um formulário em vão, sendo imperativa uma instância coercitiva fundada em uma regra de justiça imutável, em que todo ser racional estaria moralmente obrigado a aceitar (DERATHÉ, 2009, p. 230). O autor aponta o conceito de lei natural como sanção moral:

⁴⁵ Rousseau faz a seguinte observação sobre o conceito de justiça: “Toda justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que, ninguém as observe com ele” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 6, p. 378, trad. bras. p. 53-54).

Rousseau não poderia rejeitar a ideia de lei natural, sem que, com o mesmo golpe, privasse o contrato social de toda *sanção moral*. Um pacto só tem sentido se aqueles que o concluem sentem-se ligados pelo engajamento que assumem. Isso não supõe apenas que eles não sejam coagidos a dar seu consentimento, mas também que respeitem a palavra dada [...]. Assim, a obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. Se suprimimos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais garantia além da força (2009, p. 240-241, grifo do autor).

Segundo Derathé, não é possível pensar o pacto social de Rousseau sem levar em consideração a lei natural, sob pena de desprovê-lo da sanção moral no qual os aderentes ao contrato realizam. A lei positiva, sancionada pela lei natural, garante a reciprocidade dos sujeitos. Rousseau aduz que “[...] pelo contrato social, não é mais permitido infringir as leis naturais, assim como, pelos contratos existentes entre particulares, não é permitido infringir as leis positivas” (O. C. III, *Lettres écrites de la Montagne*, seconde partie, Sixieme lettre, p. 807, trad. bras. p. 319).

O direito natural de não estar subordinado aos outros, sendo que os homens são iguais e há uma relação automática entre autoridade e obediência, pelas razões expostas. Leo Strauss também entende a teoria do contrato social rousseauiana atrelada ao direito natural:

[...] a sociedade livre, a sociedade caracterizada pela existência de uma vontade geral, é tão distinta de uma sociedade governada despoticamente quanto a escravidão legítima é distinta da escravidão ilegítima; ela é, em si mesma, escravidão. O homem não pode encontrar a liberdade em nenhuma sociedade; ele pode encontrar a liberdade apenas pelo retorno, mesmo que da sociedade boa e legítima, à natureza. Em outras palavras, a autopreservação, o conteúdo do direito natural fundamental do qual o contrato social é derivado [...] (2013, p. 336).

Assim, observa-se, pela pequena explanação da problemática do direito natural, que o dissenso não tem fim. A teoria do filósofo marca uma outra dimensão do direito natural, tanto que permite interpretações distintas acerca do tema. A questão é verificar em Rousseau o Estado de Direito criado a partir da ordem social e da convenção estabelecida, pois sua preocupação é como um governo pode ser legítimo, sem recorrer à força - direitos do mais forte, ou de confundir fatos em direitos - escravidão⁴⁶. A lei fundamental de sua criação - Constituição - é compreendida por Rousseau como “[...] o único meio possível de unir a liberdade à subordinação e de manter o Magistrado na dependência das leis sem alterar sua

⁴⁶ Vide Livro I, Capítulo II, do *Contrato Social*.

autoridade sobre o povo” (O. C. III, *Lettres écrites de la montagne*, seconde partie, huitieme lettre, p. 849, trad. bras. p. 382). O direito desvelado pelas leis revela-se de suma importância para a liberdade e a igualdade dos sujeitos, bem como para garantir o limite da autoridade do governo.

A constituição sendo uma lei positivada e de grande densidade normativa, haja vista que freia a abusividade do poder constituído sobre seus membros, é a estrutura basilar do neorrepblicanismo de Pettit, no qual já se encontram vestígios na teoria de Rousseau. Em outra passagem, o filósofo demonstra a importância da Constituição:

Depois que a Constituição de nosso Estado tomou uma forma fixa e estável, vossas funções de Legislador terminaram. A segurança do edifício requer que se encontrem, atualmente, tantos obstáculos para tocar nele quanto foram necessárias facilidades para construí-lo [...]. Ora, a obra do legislador não se altera e não é jamais destruída, a não ser de uma maneira: quando os seus depositários abusam do seu depósito e se fazem obedecer em nome das leis, desobedecendo-as eles mesmos (2006, p. 372-373).

Denota-se da passagem transcrita que o filósofo já concebia a ideia da Constituição enquanto uma norma fundamental do Estado, sendo fixa e estável, ou seja, não é passível de mudanças sucessivas, sob pena de se colocar em risco a segurança e a estabilidade do Estado perante seus membros. O Estado de Direito começa a se delinear no pensamento de Rousseau como um eixo central da manutenção da liberdade e da igualdade. Sem tais condições, inclusive a República perece, o bem comum se desfalece a partir do momento em que a Constituição não é respeitada ou alterada.

Na obra *Contrato social* o filósofo procura estabelecer os princípios do direito político para fundar uma sociedade legítima e sua relação com o direito. Derathé afirma que “[...] o que distingue o direito público geral do direito constitucional comparado ou segundo a terminologia de Rousseau, o “direito político” do “direito positivo” dos governos estabelecidos” (2009, p. 52, grifos do autor).

Como pode se observar, o “direito público geral” é atemporal e pode ser aplicável a qualquer momento. Por isso, Rousseau se preocupou com as máximas de direito e não com as máximas políticas, que mudam com o decorrer dos tempos. Os princípios são justamente aqueles que não mudam. E, para encontrá-los, faz-se necessário, segundo Fortes (1976, p. 82), mudar a maneira de ser, agregando as

inúmeras forças e vontades individuais, para alcançar uma vontade coletiva e formar uma pessoa fictícia.

Para uma melhor compreensão da importância do que está sendo analisado, passa-se à compreensão de um conceito fulcral em Rousseau: vontade geral. Essa noção é complexa sendo debatida por inúmeros estudiosos do pensamento do filósofo. Strauss afirma que “o conceito rousseauiano de vontade geral, infalível em si mesmo, faz aquilo que é aquilo que deve ser, e mostra como o abismo entre aquilo que é e aquilo que deve ser pode ser superado” (2013, p. 335).

A vontade geral, sendo uma condição formal e não material da ordem social, delimitará as instituições positivas, ou seja, constituídas para serem legítimas, preservando a essência humana, qual seja: a liberdade. Rousseau entende que, para justamente preservar a liberdade, não pode existir representação do poder soberano, haja vista que a vontade não se representa. O autor Jean-Fabien Spitz (1995, p. 378-379) tece o seguinte comentário acerca da vontade geral e liberdade:

O homem livre é aquele que vive a ordem, isto é, que ocupa uma área que ninguém pode contestar nem pode opor qualquer resistência ou qualquer tipo de violência. O homem livre é aquele que não faz mal a ninguém, é aquele que sabe que não prejudica ninguém, porque a vontade geral é quem autoriza as ações através da lei. Assim, a ordem social não pode surgir a partir de uma pluralidade de iniciativas individuais e razões, não pode ser o produto de uma soma simples das escolhas independentes na tentativa de produzir uma ordem com os recursos de uma única razão que deseja formar uma imagem que lhe convém sozinho.

Quando se obedece à vontade geral, a dependência pessoal inexistente, não havendo necessidade de dominar o outro. O cidadão que obedece à lei não depende da vontade diferente da sua, pois pertence a um corpo do qual ele é membro e não tem a intenção deliberada de prejudicar a si mesmo. No artigo *Rousseau et la tradition révolutionnaire française: une énigme pour les républicains* Spitz entende que quando o interesse privado está “[...] acima da preservação da liberdade comum, o indivíduo se conduz de maneira injusta, porque quer desfrutar da vantagem do respeito que os outros lhe devem sem cumprir seus próprios deveres, que consistem no respeito pelos outros” (2007, p. 449).

Assim, a existência da vontade geral, inalterável e inabalável, fundamenta a constituição de toda a sociedade, devendo ser preservada dos interesses privados, porquanto abalariam a unidade social e o próprio pacto social. Para que se concretize a vontade geral, deve-se atentar que ela significa a expressão da

soberania popular, é inalienável e não conhece outros limites a não ser os dela mesma. A vontade geral não é uma mera razão coletiva do “eu comum”, há um valor volitivo intrínseco. De acordo com Baczko (1974, p. 364), a vontade geral pode ser entendida como:

a “vontade geral” é o ponto de junção de duas diferentes concepções de laço social e da relação indissolúvel do indivíduo com a sociedade, sendo sua mediação. O pacto social, segundo Rousseau, cria não uma agregação, mas uma associação, um todo organizado [...]. A irreduzível lógica do todo e as partes é fundado sobre o laço social e sobre a solidariedade moral e afetiva que cada membro faz na fusão com os outros, formando o “eu comum” no qual se identifica, se encontra e se descobre. De outra parte, quando concede seus direitos “sem reservas” ao corpo político, o indivíduo se restitui em sua particularidade que o conserva no seio da comunidade.

A vontade geral rousseauiana, entendida por Baczko, é uma expressão da igualdade que sedimenta valores morais comuns unindo seus membros naquilo que se denomina de bem comum. O pacto social forma um laço harmônico, conservando sua individualidade na sociedade, assim, a importância não somente da liberdade, mas da igualdade na fórmula de Rousseau para o Estado de Direito Republicano. A igualdade⁴⁷ se manifesta na função legislativa da vontade geral, uma vez que a lei possui a sanção da vontade da coletividade e é aplicável a todos.

Em que sentido pode se pensar o laço harmônico? Por que a harmonia na construção do laço é importante para a República? Berlin, na obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, aduz à harmonia em Rousseau como “[...] aquilo que desejo realmente não pode colidir com o que qualquer outra pessoa realmente deseja. Pois é bom aquilo que satisfaça verdadeiramente as exigências racionais de qualquer indivíduo [...]” (2005, p. 62). Em uma sociedade harmônica o desejo individual não pode colidir com o desejo de outrem, porquanto se assim o fosse a razão estaria em contradição consigo mesma, haja vista não ser logicamente possível.

A harmonia leva os indivíduos usarem a razão para não entrarem em conflito com os desejos inter-relacionais, sendo de suma importância para a construção do Estado Republicano, uma vez que um Estado que zela pela participação efetiva de seus membros enquanto seres iguais e livres, somente de forma harmônica,

⁴⁷ Em *Emílio* Rousseau estabelece o seguinte raciocínio sobre a igualdade e lei: “A igualdade convencional entre os homens, muito diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis” (2009, p. 252).

portanto, racional a República se concretiza. Entrementes, o pensamento de Rousseau é permeado, também, pela importância da construção da comunidade pelo sentimento. Neste sentido, Althusser em *Cours sur Rousseau* apresenta uma interessante abordagem sobre a voz do coração na filosofia rousseauiana como sendo “[...] o acesso direto e imediato a natureza, mas, o problema que nos ocupa é a solução ao círculo da razão raciocinante [...] sentimento interior que dirige minha crença independente da minha razão” (2012, p. 79).

Desse modo, o equilíbrio entre razão e sentimento deve se fazer presente, pois tanto a razão quanto o sentimento são valiosos para uma visão republicana de Estado e do sujeito. Esta noção liga-se ao que Rousseau compreende por natureza, e na passagem que se segue o filósofo apresenta a questão:

Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é a natureza, e a dos homens que é a sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude (O. C. IV, *Émile*, II, p. 311, trad. bras. p. 83).

Na verdadeira República a liberdade do indivíduo deve se fazer preservada - natureza, dependência das coisas -, sendo a partir do Estado de Direito - vontade geral materializada nas leis - que isto se torna possível. Pode-se compreender que a vontade geral não é, apenas, um conceito político e de constituição do contrato social, mas de reflexos jurídicos, porquanto é pelo intermédio da lei que se preserva os homens como são - livres e iguais.

Rousseau afirma que “[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...] a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 1, p. 368, trad. bras. p. 43-44). Assim, a República se efetiva no Estado de Direito e tanto a liberdade quanto a igualdade são fundantes e relevantes na manutenção do corpo social - nós - e da individualidade - eu. O sentido da natureza apresenta-se no Estado constituído por leis civis.

Para uma melhor compreensão do significado da natureza na constituição da vontade geral, Berlin (2005, p. 63-64) discorre sobre:

Podemos legitimamente, neste ponto, questionar o que é essa vontade geral. O que há nesses indivíduos na assembleia que gera algo que pode ser chamado uma vontade única válida para todos eles? A resposta de Rousseau é a de que, assim como todos os homens que argumentam racionalmente chegam a mesma verdade acerca de matérias de facto (com excepção da política e da moral), e essas verdades são sempre necessariamente compatíveis, homens na mesma condição de natureza - ou seja, não pervertidos, não corrompidos, não dominados por interesses egoístas, não dominados por interesses regionais ou locais, não escravizados pelo medo ou por esperanças vãs, homens não intimidados, não desviados da sua verdadeira natureza pela perversidade de outros homens - homens nessa condição têm de desejar aquilo que, se obtido, será igualmente bom para todos os outros homens que sejam tão bons quanto eles.

O destino da sociedade humana, organizada em um Estado de Direito Republicano, permite que a natureza se faça presente e é pelo bem comum que os desejos dos sujeitos de direito são guiados. A voz do coração, conjuntamente com o desenvolvimento da racionalidade são as manifestações da própria natureza no estado civil. Além do conceito de vontade geral estar atrelado a uma noção de natureza em Rousseau, outro desdobramento é a relação entre vontade geral e direito. A teoria jurídica rousseauiana se inscreve a partir de uma noção republicana de política, assim, o homem para ser portador de direitos deve estar inserido em um determinado Estado, composto por regramentos jurídicos que viabilizem sua condição de humano - ser livre e igual.

Guy Lafrance, no artigo *L'Humanisme Juridique du Contrat Social*, faz a seguinte afirmação: “o laço entre autonomia moral e a vontade geral nos permite dissipar toda a ambiguidade quanto a natureza, a significação e o escopo jurídico que Rousseau deseja fazer à ideia de vontade geral” (1989, p. 47). A autonomia moral está atrelada tanto ao conceito de liberdade quanto com o próprio acordo proposto pelo pacto social de obediência, que se realiza com a soberania - poder que se dirige ao interesse público. A relação jurídica é a tríade entre o sujeito livre que obedece, em última instância, a si mesmo; vontade geral, todo que se entrega ao todo; e soberania - interesse público.

A vontade geral assegura que em um estado civil legítimo cada membro pertencente ao Estado tenha uma independência material sem a ilusão de uma pretensa liberdade política. Pode-se compreender a vontade geral como uma

condição de estabilidade no regime republicano, porquanto preserva o interesse geral e o Estado. O referido autor (1989, p. 41-42) delinea a seguinte ideia de direito em Rousseau:

A ideia de direito em Rousseau marca uma volta importante e decisiva a história moderna e pós-moderna do direito. Paradoxalmente, é efetuado um retorno aos anciãos e um ataque vigoroso à modernidade, a ideia moderna de direito desenvolvida por Hobbes, Locke e os teóricos do direito natural, que Rousseau formula uma concepção de direito que se inscreve dentro da antropologia e da política. O paradoxo que situa o pensamento de Rousseau, conduz a uma dupla alienação, a alienação moral e a alienação política do homem. Preocupado com o Estado e a República, a definição racional de poder e da essência da soberania, o direito natural moderno esquece do homem a favor do poder estatal dominante [...].

Rousseau recupera a ideia clássica de direito e a corrige, inserindo, com o mesmo nome de natureza, a ideia da igualdade fundamental entre todos os homens. Assim, nasce o novo humanismo jurídico. Mas em Rousseau a teoria do direito do homem - ou direito humano - é uma teoria que se inscreve dentro da política. Não se pode ser, verdadeiramente, homem sem ser cidadão.

O direito na perspectiva rousseauiana fundamenta o Estado de Direito, enquanto a soberania da lei e da igualdade, em uma perspectiva de justificação racional. A ideia de direito se vincula ao ser humano, sendo a lei e a soberania conceitos importantes para solucionar a relação entre justiça e utilidade. Ronald Dworkin observa a relação entre direito e vontade geral como “[...] um cidadão não pode considerar-se o autor de um conjunto de leis incoerentes em princípio, nem pode ver tal conjunto como algo patrocinado por alguma vontade geral rousseauiana” (2014, p. 229). Nesta concepção da vontade geral como auto legislação assume uma característica de direito como integridade⁴⁸, pois possibilita que os cidadãos promovam as normas públicas cogentes promovendo a união entre a autonomia moral e política.

Outra noção é a da vontade geral como conceito de povo, não como uma mera agregação de pessoas, mas como uma organização constituída de homens que convivem na República, atendendo à finalidade da associação política. E é o povo quem deve conservar a soberania e a vontade geral, pois quando há representatividade, a vontade particular acaba se sobrepondo à geral, uma vez que

⁴⁸ Na obra *Law's Empire*, Dworkin afirma: “devemos aceitar a integralidade como uma virtude de política comum, pois devemos tentar conceber nossa comunidade política como uma associação de princípios; devemos almejar isso porque, entre outras razões, essa concepção de comunidade oferece uma base atraente para exigências de legitimação políticas em uma comunidade de pessoas livres e independentes que divergem sobre moral política e sabedoria” (2014, p. 490).

“representar a vontade é, de modo geral, *querer no lugar do outro*” (SALINAS, 1985, p. 89, grifo do autor). Os conceitos de vontade geral e de representação estão intrinsecamente relacionados, portanto, a vontade geral segundo Rousseau (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 3, p. 371, trad. bras. p. 46-47):

a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau. Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

O conceito de vontade geral é um dos mais complexos dentro da teoria política rousseauiana, pois a unidade desta vontade é abstrata e não uma soma aritmética, residindo no que há de comum entre todos os membros do Estado. Contudo, não poderia ser diferente, porquanto se a vontade geral dependesse de cada tipo de sociedade, o objetivo do filósofo, de encontrar os princípios de direito público, não se sustentaria, pois não se estaria buscando pelas bases de uma sociedade legítima. Assim, pode-se dizer que a vontade geral é um princípio regulador, “definido a partir da ideia de uma síntese entre as exigências opostas da Natureza e da Sociedade, entre a força centrífuga da independência natural e a força centrípeta da colaboração social” (FORTES, 1985, p. 96). Assim, liberdade e sociedade se apresentam na fórmula do pacto social, promovendo uma grande síntese entre as forças que, em tese, produzem movimentos antagônicos.

Para finalizar a análise da vontade geral, neste contexto, verifica-se a relação entre constituição - lei fundamental - e a vontade geral formulada por Gabrielle Radica no artigo *Constitution et lois fondamentales chez Rousseau*:

As concessões destas leis fundamentais se apoiam sobre a natureza da vontade geral, longe da ideia de uma instância popular desordenada que rege sobre todas as leis. Antes de ser ligada a uma noção impessoal do constitucionalismo, deve-se entendê-la como os limites do poder, sendo uma análise original da natureza da vontade geral [...]. Com efeito, a vontade geral não é uma instância incontrolável, uma vontade desenfreada, mas ela contém pela sua própria natureza mesma de contrários tudo o que a lei deve respeitar (2016, p. 35).

A teoria rousseauiana sobre as leis e sua importância para a esfera jurídica

e política, dentro da temática aqui proposta, será melhor analisada no item seguinte quando será verificado seu entrelaçamento com a liberdade, igualdade e a fraternidade. Todavia, frisa-se que a vontade geral está atrelada a própria noção do Estado de Direito, sustentando a originalidade da filosofia política do pacto social de Rousseau. A legitimação da lei subordina-se à vontade geral, sendo o princípio motor de todo o desenvolvimento do direito e das regras do contrato.

A vontade geral pode ser entendida como a expressão da normatividade, pois a conservação do todo depende das partes e reciprocamente o inverso também ocorre, sendo a lei a manifestação da dependência mútua dos indivíduos livres e iguais que a compõem. Desta feita, para que a lei tenha a sua função de exteriorização da parte no todo e o todo na totalidade, a noção de generalidade se faz necessária. O caráter genérico da vontade geral consiste na capacidade de os sujeitos olharem para além de si mesmos e compreenderem a significação do comum.

Na obra *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau* de Bruno Bernardi, o conceito de generalidade da vontade geral é apresentado como:

A vontade geral é a de todo o corpo cujo objeto é o interesse comum e também a de cada um dos seus membros, uma vez que sua vontade se generaliza, fazendo com que ela reconheça no interesse comum seu próprio bem. A dupla consequência desta definição é que a vontade geral só pode se relacionar com todo o corpo e só pode criar uma obrigação para todos os seus membros, em sua generalidade. A generalidade da lei em Rousseau é, portanto, uma consequência necessária da vontade da qual é a sua declaração e não o contrário (2006, p. 391).

A generalidade⁴⁹ é um conceito amplo e complexo em Rousseau, sendo

⁴⁹ Bruno Bernardi apresenta a complexidade da noção de generalidade em Rousseau: "Ao pensar em generalidade, estamos realmente lidando com duas questões que podem parecer muito diferentes. O primeiro diz respeito ao problema do conhecimento e preocupa o status do que Rousseau constantemente chama de "ideias gerais e abstratas". Parece acima de tudo em conexão com os problemas da origem da linguagem, da relação com a sensação e experiência e da natureza do julgamento. A segunda questão, fundamental em seu pensamento político, diz respeito à generalidade da lei e à da vontade geral: é então a problemática da vontade, comumente pensada, que estamos lidando. É precisamente para desafiar esse tipo de dissociação das duas ordens autônomas de pensamento a que queremos nos unir: não só, como acabamos de dizer, a problemática política da generalidade é também uma problemática cognitiva - esta é uma das principais consequências da antropologia de Rousseau - e é em si mesma uma parte da política. A distinção entre a mente e a vontade deve, portanto, ser relativizada e articulada de forma precisa: será necessário não só reconhecer na vontade geral um poder cognitivo, mas também uma condição para o desenvolvimento do poder geral de conhecer. Para tratar separadamente estas duas dimensões da problemática da generalidade, inevitavelmente nos levaria a um artifício retórico muito

importante, no presente momento, verificar sua conexão com a lei e a seguridade que as regras devem proporcionar ao Estado de Direito. A generalidade garante a unidade do corpo social e a obrigatoriedade do seu cumprimento. A obrigação que a vontade geral proporciona aos membros, devido a sua generalidade, torna-se um desdobramento importante na teoria rousseauiana sobre o Estado de Direito, porquanto o conceito de obrigação é fulcral nas relações que se estabelecem entre os direitos e deveres contraídos em uma sociedade. O cumprimento dos deveres tanto dos cidadãos quanto do Estado são obrigações recíprocas para manutenção do pacto social. O monopólio da força estatal e seu poder de *imperium* só são possíveis por meio da acepção do sentido da obrigação.

A relação entre o constitucionalismo e a vontade geral pode ser estabelecida nos seguintes termos: a constituição no sentido jurídico é o estatuto que cria e organiza um Estado, é a lei suprema de um ente público soberano. A partir de sua criação e organização, a constituição normatiza as condutas humanas intersubjetivas, com fito de preservar os homens como são, ou seja, livres, cumprindo uma função de mediação entre os sujeitos e entre os sujeitos e o Estado, conforme Rousseau apresenta no Contrato Social as diversas relações que podem ser realizadas na esfera estatal⁵⁰.

A vontade geral sendo um elemento que conduz as finalidades do Estado para o interesse comum, preservando sua criação, é interdependente do constitucionalismo para a teoria jus política de Rousseau. A salvaguarda da constituição nos moldes pelos quais foi criada delimitando poder estatal, guiando as atividades e os compromissos públicos é a vontade geral. A relação entre igualdade que a vontade geral propugna aliada à noção de constituição é assim descrita:

A lei fundamental de vossa constituição deverá ser a igualdade. Tudo deverá ligar-se a ela, até mesmo a autoridade, que só existe para defendê-la. Todos deverão ser iguais por direito de nascença. O estado só conferirá distinções baseadas no mérito, nas virtudes, nos serviços prestados à pátria, e tais distinções não poderão ser mais hereditárias do que as qualidades nas quais se fundam (O. C. III, *Projet de Constitution pour la*

questionável, a conceder o que contestamos para refutá-lo e, acima de tudo, tornar-se ininteligível para os textos que a unidade dessas duas dimensões só parece legível” (2006, p. 438-439).

⁵⁰ Rousseau no Livro I, Cap. VI faz a distinção: “Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem coletivamente o nome de *povo* e se chamam em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado” (O. C. III, *Du Contrat Social*, I, 6, p. 361-362, trad. bras. p. 33-34, grifo do autor).

Corse, p. 909-910, trad. bras. p. 199).

A presença marcante do pensamento republicano na passagem mostra que a lei fundamental preserva o caráter da igualdade entre homens, sendo importante para compreender como a distinção entre os sujeitos não decorre de seu nascimento, mas da maneira como se envolvem e se relacionam com os assuntos públicos. Tanto a vontade geral quanto a lei preservam o não privilégio.

De acordo com Bernardi pode-se pensar em duas formas de obrigação em Rousseau, sendo que a de interesse para o desenvolvimento do trabalho é a obrigação compreendida como “[...] aquela produzida pelo compromisso mútuo feito pelas vontades particulares (contrato sinalagmático) que só pode encontrar uma garantia na autoridade superior aos contratantes (lei) e, portanto, pressupõe uma sociedade já formada” (2006, p. 386). Assim, denota-se a complexidade do conceito de vontade geral no pensamento de Rousseau e, sem a pretensão de esgotar o tema, verifica-se a articulação desta noção central da política para desenvolver uma concepção jurídica do termo.

Para reforçar o argumento da importância do direito para a teoria rousseauiana expõe:

O poder civil se exerce de dois modos; um legítimo, pela autoridade; outro, abusivo, por meio das riquezas. Onde quer que dominem as riquezas, encontram-se separados o poder e a autoridade, porque os meios de adquirir a riqueza e os meios de chegar à autoridade não sendo os mesmos, raramente são empregados pelas mesmas pessoas (O. C. III, *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 939, trad. bras. p. 222).

Desta feita, o poder legítimo da autoridade é promovido pela lei - impessoal e genérica - e não deve advir daqueles que detêm riquezas sob pena da vontade geral se descaracterizar e o Estado republicano também. A finalidade da união está na alienação total e não na economia, é na qualidade do ser humano que reside a verdadeira fonte da legitimidade do poder soberano outorgando aos sujeitos o direito de exercerem suas capacidades constituintes preservando quem são por meio da proteção jurídica e da participação nos assuntos públicos.

Nesta segunda etapa do trabalho, a pretensão de explorar a construção do Estado de Direito estabeleceu-se com uma discussão entre os intérpretes do filósofo sobre a possibilidade, ou não, de advogar a favor dos direitos naturais, sendo que para Rousseau o jusnaturalismo assenta-se sobre bases diversas dos demais

pensadores de sua época. Se faz necessário argumentar que sob uma nova dimensão sobre o *status* da normatividade dos direitos naturais, o Estado de Direito rousseauiano refuta a ideia de um positivismo jurídico, contudo apresenta a Constituição como sendo a norma positivada de grande supremacia para demarcar um arcabouço jurídico capaz de ser eficaz nas relações sociais e manter a liberdade e a igualdade como condição *sine qua non* do sujeito de direito.

Opor-se ao positivismo jurídico, nestes termos apresentados, significa entender os direitos não só sob uma ótica formal e apresentá-los dentro da perspectiva da efetividade e da sua concretização pelo advento do pacto social. A República formulada por Rousseau é, sobretudo, a materialização da liberdade e da igualdade, é retratar as leis de forma que não sejam incongruentes com os anseios dos sujeitos de direitos republicanos. A tese jurídica de Rousseau pode ser pensada sob a ótica do constitucionalismo que preserva o direito como integridade, exigindo uma manifestação igual dos membros da sociedade nos assuntos políticos, sendo a integridade um dispositivo político para preservar manifestações não arbitrarias⁵¹ do Estado.

Por fim, houve a análise do conceito chave para sua teoria política: vontade geral, a partir da sua relação com a liberdade, lei, generalidade e obrigação. A discussão do referido termo abre caminho para explorar de maneira mais verticalizada os conceitos de liberdade e igualdade em sua relação jurídica.

3.3 IGUALDADE E FRATERNIDADE: CONDIÇÕES PARA O SUJEITO DE DIREITO EXISTIR NO ESTADO ROUSSEAUIANO

O pacto social codifica os direitos instituídos pela constituição legítima, a liberdade e a igualdade nascem com a lei fundamental e são protegidas pelas diversas leis que existem no Estado. Sujeitos de direito são igualmente obrigados juridicamente a cumprirem as leis civis, sendo que a obrigação e a sanção são conceitos que se justapõem para os membros coexistirem em harmonia. A soberania da lei e a igualdade são importantes para a compreensão da relação entre utilidade e justiça no Estado de Direito fundado pelo filósofo.

A fraternidade por sua vez se caracteriza, no pensamento de Rousseau, não sob este nome em específico, mas pelo sentimento de pertencimento à sociedade

⁵¹ O conceito de não arbitrariedade será explorado no terceiro capítulo.

republicana. Dito de outra forma, a construção fraterna da República pelos sujeitos que a compõem acontece pela educação, pelas virtudes cívicas e pela religião civil. A ideia de fraternidade no séc. XVIII está associada à noção de humanidade, sendo que a *Encyclopédia* de Diderot descreve o sentimento essencial de fraternidade no artigo “Humanidade”⁵², enquanto a virtude de um novo tipo de humanidade caracterizada por um viés político e não religioso - cristão.

Nesta etapa será analisada a relação entre igualdade, lei e a fraternidade com o intuito de articular os conceitos para compreender a relação estabelecida pelo direito e o sujeito existente na teoria política de Rousseau. Tanto a igualdade quanto a fraternidade não são noções simplistas e possuem um fecundo debate teórico nos dias atuais, possibilitando transitar pelo pensamento político pós-moderno a partir da formulação rousseauiana, sendo a fraternidade um tema muito fecundo, um dos lemas da Revolução Francesa pouco investigado em profundidade. Contudo mostra-se de suma importância para a noção pós-moderna do sujeito de direito republicano, pois conforme já fora dito, Pettit traz a fraternidade como um dos elementos caracterizadores da liberdade como não-dominação imputando a Rousseau como um dos pensadores responsáveis pela criação teórica das referidas noções.

O fio condutor da modernidade, tendo como escolha Rousseau, permite conceber seu legado e a partir dele integrar os debates prementes com o estado de direito neorrepblicano, assentando o ponto de partida no período moderno e o ponto de chegada nas incertezas da política hodierna. O campo de abertura às novas temáticas e discussões possui uma origem de pensamento que pode ser ancorada nos debates da fundação legítima do monopólio da força pelo Estado pelas qualidades humanas, permitindo que a noção de sujeito de direito tenha uma continuidade nesta premissa.

O Estado de Direito Republicano tem como premissa a liberdade por meio de

⁵² HUMANIDADE, s. f. (Moral) - Sentimento de benevolência por todos os homens, que não se inflama senão em uma alma grande e sensível. Este nobre e sublime entusiasmo se atormenta com as dificuldades dos outros e com a necessidade de socorrê-las, quer percorrer o universo para abolir a escravidão, a superstição, o vício e a infelicidade. Perdoa as falhas dos nossos semelhantes onde nós não as percebemos, mas torna-se severo diante dos crimes. Arranca das mãos dos celerados a arma que será funesta aos homens de bem, mas não nos permite entrar em meras questões particulares, ao contrário, nos torna melhores amigos, melhores cidadãos, melhores esposos. Sente-se bem ao distribuir a generosidade sobre aqueles que a natureza coloca perto de nós. Encontramos esta virtude, origem de tantas outras, em muitas cabeças, mas em muito poucos corações. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie Mathématique, par M. D’Alembert. A Lausanne et a Berne, Chez les Sociétés Typographiques, 1782. p. 8:383.

uma igualdade de tratamento perante o direito, não é um Estado que aceita privilégios. Dito de outro modo, é inadmissível a governança pelos interesses privados, pois a soberania da lei e a igualdade entre os membros representam os princípios fundamentais ao problema entre a justiça e a utilidade, previstos no início do Contrato Social⁵³.

A lei positivada no Estado serve, também, para transformar o indivíduo quando comete uma infração ao ordenamento jurídico, impondo aos membros reciprocidade para que exista o respeito ao pacto firmado com vistas à igualdade entre eles. A igualdade e a legalidade devem ser estruturadas na reciprocidade, conduzindo os sujeitos de direito ao interesse público e à liberdade. É sob essas condições, regime de igualdade, que a liberdade em sentido material se efetiva, porquanto em um Estado sem distinção entre os sujeitos de forma mútua e respeitando as leis, o ser livre se concretiza.

A igualdade não é meramente uma expressão jurídica de um direito formal, mas é um modo justo de viver em sociedade. Neste sentido a igualdade não é igualitarismo enquanto uma homogeneização de recursos⁵⁴, contudo é uma possibilidade real de um homem não se submeter ao jugo de outro, perdendo o que o especializa: a liberdade. O filósofo apresenta a seguinte ideia sobre igualdade:

A igualdade convencional entre os homens, muito diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis. Os conhecimentos políticos de uma criança devem ser nítidos e limitados; ela deve conhecer o governo em geral apenas o que se relaciona com o direito de propriedade, de que já tem alguma ideia.

A igualdade convencional entre as coisas fez com que se inventasse a moeda, pois a moeda é apenas um termo de comparação para o valor das coisas de diferentes espécies. Neste sentido, a moeda é o verdadeiro laço da sociedade (O. C. IV, *Émile*, III, p. 461, trad. bras. p. 252).

Na referida passagem, Rousseau aponta a igualdade convencional dentro de um sistema normativo, político e atrelada à questão econômica. No que tange aos

⁵³ “Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (O. C. III, *Du Contrat Social*, I 1, p. 351, trad. bras. p. 21).

⁵⁴ Na obra “A virtude soberana: teoria e prática da igualdade” Dworkin apresenta o conceito da igualdade como aquele em que o Estado deve perseguir, aduzindo que “a consideração igualitária é a virtude soberana da comunidade política - sem ela o governo não passa de tirania - e, quando as riquezas da nação são distribuídas de maneira muito prósperas, então sua igual consideração é suspeita, pois a distribuição das riquezas é produto de uma ordem jurídica: a riqueza do cidadão depende muito das leis promulgadas em sua comunidade - não só as leis que governam a propriedade, os contratos e os delitos, mas suas leis de previdência social, fiscais, de direitos políticos, de regulamentação ambiental e de praticamente tudo o mais” (2016, p. IX-X).

dois primeiros aspectos, Maurizio Viroli, em *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, aduz que “a soberania da lei e a igualdade de direito representam para Rousseau uma resposta racional a tese de que a justiça deve, sempre, se opor ao interesse” (1988, p. 122). Isso significa dizer que o direito tem por deferência sustentar a igualdade entre os membros para a justiça prevalecer no Estado. Sob a questão econômica, Jimena Hurtado, no artigo *Jean-Jacques Rousseau: économique politique, philosophie économique et justice* (2010, p. 82-83), afirma:

[...] Rousseau não confunde a igualdade perante a lei com a igualdade de fortunas. Ele percebe que a última é, por vezes, inacessível e, pode-se dizer, que não é essencial em uma sociedade justa. A organização econômica da sociedade implica uma distribuição tal que não seja necessário que todos aqueles que participam da produção da riqueza social recebam na mesma proporção ou que tenham uma distribuição igual de talentos, o que é impossível, ou acesso igual aos meios de produção. A igualdade defendida por Rousseau é uma igualdade moral e legítima [...]. Isso não significa dizer que seja apenas uma igualdade formal; como ele observa, a igualdade estabelecida no estado social é real somente se todos os seus membros tiverem algo e nenhum deles não tiver nada.

Sob o ponto de vista da igualdade econômica, a passagem apresenta a diferenciação entre a igualdade perante a lei e pela fortuna, porquanto é impossível haver um igual acesso à produção ou distribuição de renda. A igualdade econômica é extremamente complexa, envolvendo fatores políticos, sociais e subjetivos, enquanto a igualdade formal depende da não discrepância entre os sujeitos, em que uns têm muito e outros nada.

Rousseau apresenta a extensão da problemática da igualdade entre ricos e pobres na economia:

[...] as perdas dos pobres são muito menos reparáveis do que os dos ricos, e a dificuldade de aquisição aumenta sempre em proporção a necessidade. Não se faz nada com nada; isso é verdade tanto nos negócios quanto na física: o dinheiro é a semente do dinheiro e algumas vezes é mais difícil ganhar os recursos iniciais do que o segundo milhão. Ainda há mais: tudo o que o pobre paga está perdido para sempre, permanecendo ou voltando às mãos do rico; e, como o produto dos impostos só chega cedo ou tarde àqueles que participam do governo ou que estão próximos dele, mesmo tendo que pagar sua parte, têm um grande interesse em aumentá-lo. [...]. Se tais coisas são conduzidas com cuidado, percebe-se que, para dividir as taxas de forma equilibrada e verdadeiramente proporcional, sua imposição não deve ser feita apenas em razão dos bens dos contribuintes, mas levando-se em conta a diferença de suas condições e do supérfluo de seus bens (O. C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 271-272, trad. bras. p. 51-52).

Depreende-se da leitura que a igualdade econômica depende de uma intervenção do Estado, mediante tributação, para que ocorra o equilíbrio entre ricos e pobres na nação. As diferentes rendas dos membros são de suma importância para que o governo objetive uma nação igual, pois a desigualdade não afeta somente os que não detêm a riqueza, mas em última instância, arruína o país interno. Para se alcançar a igualdade, deve-se atrelar a lei, as condições econômicas, a formação e o objetivo do contrato social, porque o aspecto jurídico - constituição e leis - sustenta a condição republicana - interesse público e não arbitrariedade -; e social - distribuição de riquezas - dos sujeitos.

A impossibilidade de se atingir a igualdade plena em todas as relações intersubjetivas acontece, justamente, porque as normas a serem produzidas para tal finalidade seriam incompatíveis entre si, tornando-se sem sentido e injustas, uma vez que eliminaria a própria condução humana que, de acordo com Rousseau, é a liberdade. Por outro lado, para haver um conteúdo e não ficar meramente na formalidade, não se pode tolerar ou permitir qualquer tipo de desigualdade ou distinção.

O filósofo apresenta a desigualdade moral ou política como sendo aquela “[...] autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda fazerem-se obedecer por eles” (O. C. III, *Discours sur l'origine et les fondemens d'inégalité parmi les hommes*, Préface, p. 122, trad. bras. p. 235). Isto significa compreender que o conceito chave para a desarmonia social em termos de igualdade é o privilégio, sendo combatido por Rousseau por entender como fonte das mazelas e discrepâncias sociais.

O privilégio não visa atender, única e exclusivamente, interesses particulares, visto que Rousseau não elimina os efeitos benéficos dos interesses privados de sua teoria política do pacto social. O privilégio é uma distinção entre os sujeitos, promovendo a desigualdade nos termos apresentados pela citação acima. Althusser em *Política e História* faz a seguinte observação sobre os interesses privados na fórmula rousseauiana: “é o interesse de cada indivíduo que garante a reciprocidade igualitária do contrato social [...]. A igualdade de direito e a noção de justiça derivam da preferência que cada um dá a si mesmo, ou seja, do amor por si, do interesse particular” (2007, p. 386).

Por conseguinte, no interesse particular⁵⁵ cada um desejando conservar o que já possui, deseja o mesmo aos outros em virtude do próprio compromisso fixado no contrato social e não macula a igualdade. Por sua vez, o interesse geral, propulsor da lei e do direito, é aferível daquilo que há de comum nos interesses privados, formando o vínculo social. Percebe-se que o conceito de igualdade se entrelaça na problemática desta tese, no sentido de que, em um Estado republicano, a premissa fundamental é a ausência de privilégios com o intuito de se alcançar o bem comum. Todavia, para realizar a significação republicana o direito perpassa como uma etapa importante na concretização da igualdade, por meio do caráter geral e uniforme da normatização dos direitos/deveres recíprocos, para, finalmente, chegar à liberdade.

Desse modo, a igualdade em suas diversas facetas apresenta um lado que diz respeito a própria condição humana - interesse particular - e as esferas institucionais para operar a igualdade e promover o ser enquanto um sujeito livre, conforme sustenta Rousseau - interesse público. A liberdade, enquanto um conceito, que antecede a ação, seja humano, social ou estatal, deve ter suas bases assentadas nos pré-requisitos aventados.

Em outros termos, é possível afirmar que duas pessoas podem dispor de recursos materiais diferentes e serem iguais quando existe um conjunto de opções sociais e institucionais para o desenvolvimento do sujeito⁵⁶. Não é desigualdade, em si, que gera um problema na condição de expressar a liberdade, mas a forma como essa desigualdade é tratada e enfrentada. O filósofo, na passagem que segue, apresenta a relação entre igualdade e reciprocidade dentro do pacto:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é a sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? - eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem. [...] julgando aquilo que nos é

⁵⁵ Sobre o interesse particular, Derathé faz a seguinte observação: “[...] é o interesse pessoal que continua sendo a base do sistema político de Rousseau: não se trata, para ele, de exigir que o indivíduo se sacrifique à coletividade, mas de levá-lo a compreender que, dadas as condições da vida em sociedade e o “jogo de toda a máquina” política, o interesse de cada cidadão está ligado ao interesse de todos os outros, e que, consagrando-se ao bem público, cada um só age finalmente para seu próprio bem” (2009, p. 349).

⁵⁶ A noção da desigualdade e sua interferência na forma de exercer a liberdade dos sujeitos é um tema discutido por Pettit, por meio dos conceitos de não dominação e arbitrariedade a serem desenvolvidos no terceiro capítulo desta tese. Rousseau já enfrenta a problemática da relação entre desigualdade e liberdade, nos termos não tão dissonantes do propugnado por Pettit.

estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiarnos (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 4, p. 373, trad. bras. p. 49).

Assim, o conceito apresentado por Rousseau está diretamente ligado com a noção de reciprocidade entre os sujeitos, sendo a igualdade de direito o fundamento do pacto. Em outro momento, o filósofo aproxima a igualdade da noção de bem comum, aduzindo que “[...] a convenção legítima tem por base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 4, p. 375, trad. bras. p. 51).

Todavia, que tipo de igualdade é essa? Uma igualdade de direito é meramente formal? Ou possui um conteúdo material quando aduz que uma convenção legítima e equitativa pressupõe uma noção substancial da igualdade entre os membros para que aja, efetivamente, a preservação da qualidade de homem?

A resposta, ao que parece, é que a igualdade não é meramente formal nem totalmente material, porquanto a igualdade de direito não visa uma distribuição igualitária de renda, mas pretende inibir que o critério de renda e riqueza não se sobreponha e não intimide os fracos. A desigualdade não deve ser grande o suficiente para que a dominação de um sob outro aconteça. Na passagem que segue, Rousseau esclarece o sentido da igualdade:

[...] quanto a igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que seja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação de avareza e da cupidez (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 11, p. 391-392, trad. bras. p. 66-67).

Isto posto, a importância da legislação de frear a desigualdade econômica e de poder para que os sujeitos de direito possam exercer suas possibilidades sem a interferência injusta de outrem. Conforme a colocação de Rousseau a grande questão é a moderação, como encontrar este equilíbrio que trata desdobramentos direitos para prática da liberdade. Para impedir os privilégios e de coibir os riscos da hereditariedade e vitaliciedade nos cargos públicos, deve-se haver uma “[...] precaução de não tornar hereditários cargos superiores do Estado, nem mesmo vitalícios, e pode-se presumir que os homens públicos, sendo apenas habitantes

passageiros, não lhe comunicarão duradouramente [...]” (O. C. III, *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 912, trad. bras. p. 201).

A preocupação de Rousseau é justamente precaver o Estado da usurpação de poder por uma pequena parcela do povo que pode desviar a finalidade republicana e fazer com que se pereçam os interesses públicos, tornando-se pernicioso a desigualdade entre os sujeitos de direito, uma vez que o deslocamento das funções compromete a própria instituição. Ademais, mobilizar o monopólio da força coercitiva da legislação para manter uma determinada classe do poder perpetuamente é subverter o pacto e contradizer a proteção jurídica da impessoalidade para a particularidade. É usar o poder de *imperium* a favor de uma minoria privilegiada a custas de uma maioria sem condições de acessar os espaços públicos.

Em outra passagem da citada obra, o filósofo aponta a problemática do dinheiro nas questões do Estado:

Impõe-se estabelecer como máxima segura que, onde quer que o dinheiro seja a necessidade, a nação se desvia da agricultura para lançar-se às profissões lucrativas, passando então a condição de lavrador para a constituir um objeto de comércio e uma espécie de manufatura de agricultores para os grandes, ou a miséria obrigatória para a massa de camponeses. Aqueles que se enriquecem pelo comércio e pela indústria, quando ganharam o suficiente, colocam seu dinheiro em terras que os outros cultivam para eles; então, a nação inteira fica assim dividida em ricos desocupados que possuem as terras e em infelizes camponeses que, cultivando-as, não têm do que viver (O. C. III, *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 918, trad. bras. p. 207).

A distribuição de riquezas e a forma de administrá-las para que não afete a maneira com que os sujeitos se relacionam com o Estado é um dos grandes desafios da política. A ingerência daqueles que detêm o poder econômico é reflexo da incapacidade dos sujeitos se reconhecerem como iguais, pois quando os ricos percebem que podem se beneficiar da desigualdade produzida pela própria maneira de gerir a distribuição de recursos, inclusive pelo Estado quando se abstém ou promulga lei que acentuam os privilégios, a igualdade continua sendo, ainda, um ideal teórico e até mesmo utópico.

Pelo aduzido, pode-se pensar que o Estado rousseauiano é um dos vetores de limitação do poder privado e, nesse sentido, a igualdade é um conceito fundamental para compreender a noção de liberdade civil enquanto não dominação, uma vez que o estatuto jurídico de igualdade de direitos não autoriza a legalização

da dominação, sendo Rousseau, inclusive, um dos defensores da não escravidão. O monopólio da força e a propriedade privada são exercidos de maneira a preservar a condição de sujeito.

Sob esse aspecto o filósofo é claro sobre a questão da propriedade privada⁵⁷:

Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito do primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos [...].

A pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima daquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força e no gênio, todos se tornam iguais por convenção e por direito (O. C. III, *Du Contrat Social*, I, 9, p. 366-367, p. 38-39).

Como se observa, a regulamentação da propriedade privada pelo Estado por meio do direito tem como justificativa um critério de equidade, pois somente deve-se ser proprietário com o fito de subsistência de si próprio e não de subjugar ou dominar outrem. O Estado deve ser capaz de realizar uma regulamentação, por meio do aspecto coercitivo da lei, para a aquisição da propriedade privada uma vez que uma grande desigualdade entre os cidadãos em uma sociedade governada por uma elite controladora ofuscaria os alegados males da desigualdade de riqueza e renda.

Esse é um dos grandes desafios que Rousseau enfrenta em sua teoria política no que tange à igualdade, pois se a igualdade literal não passa de um ideal e o filósofo não propõe essa solução para o problema do domínio econômico entre os cidadãos, a igualdade de direito está pautada tendo como guia a justiça, mais precisamente, a justiça distributiva⁵⁸.

⁵⁷ Rousseau fundamenta o pacto na propriedade: “o fundamento do pacto é a propriedade, e sua primeira condição que cada um seja mantido na agradável fruição daquilo que lhe pertence” (O. C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 269, trad. bras. p. 49).

Conforme aponta Derathé na obra *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, Rousseau se inspirou em Locke quando faz esta afirmação: “[...] é de Locke que Rousseau empresta a ideia de que propriedade está fundada no trabalho [...]. O que quer que encontremos como eco das ideias de Locke em vários trechos do *Discurso sobre a desigualdade*, é sobretudo na *Economia Política* que a influência desse autor se torna manifesta e mesmo preponderante. Nesse escrito, Rousseau parecia ainda longe da teoria formulada no *Contrato Social*, e o vemos partilhar das opiniões individualistas de Locke sobre o caráter “inviolável e sagrado” da propriedade, fazer desse direito “o verdadeiro fundamento da sociedade civil” [...]” (2009, p. 179).

A questão da propriedade privada aparece em outros escritos do filósofo, como no *Segundo Discurso* e no *Projeto de Constituição para a Córsega*.

⁵⁸ A relação entre igualdade e justiça é notadamente remetida à tradição aristotélica. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles explica a relação da seguinte maneira: “Visto que o indivíduo injusto é não

A aproximação da igualdade com a noção de justiça pode ser assim verificada:

O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão esta igualdade. O cidadão não quer senão as leis, e só a observação das leis. Cada particular no povo sabe bem que se houver exceções, elas não serão a seu favor. Assim, todos temem as exceções, e quem teme as exceções ama a lei (O. C. III, *Lettres écrites de la Montagne*, seconde partie, neuvieme lettre, p. 891-892, trad. bras. p. 440-441).

A justiça é uma tentativa de resposta à tensão entre o eu, outro e a comunidade, e é na lei que o sujeito pode nortear e minimizar o conflito que se opera nas relações sociais. É racional subscrever a norma de igualdade não confundindo a igualdade com prioridade e outros. O conceito de justiça contribui para a construção de um mundo em que a liberdade, igualdade e fraternidade são inseparáveis da noção de sujeito de direito.

Para que a justiça tenha uma utilidade na esfera política, há necessidade da lei, conforme Rousseau referenda na passagem acima. Desta feita na justiça civil “[...] tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça a seu fim [...]. O mesmo não se passa no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 4, p. 373, trad. bras. p. 49). O pacto social é de suma importância para operar a igualdade no estado civil e tratar a justiça ao seu fim almejado, porquanto sem o estabelecimento do pacto a lei do mais forte prevaleceria como Rousseau retrata na segunda parte do *Segundo Discurso*.

equitativo, além de ser o [ato] injusto não equitativo, está claro que existe para esse último uma mediania, ou seja, o equitativo (o igual), pois em qualquer tipo de ação na qual um mais ou menos estão envolvidos, o igual também é admissível. Se, então, o injusto é o não equitativo (desigual), o justo é o equitativo (igual) - uma posição aceita por todos sem necessidade de argumentação; e uma vez que o igual é uma mediania, o justo será uma mediania também. *A igualdade é, no mínimo, dupla*. É forçoso, em conformidade com isso, não só que o justo seja uma mediania igual, além de relativo a algo de determinados indivíduos, como também na qualidade de mediania esteja entre o mais e o menos; que na qualidade de igual, implique duas porções e que, na qualidade de justo, envolva determinados indivíduos. *O justo é, portanto, no mínimo, quádruplo*. Com efeito, envolve dois indivíduos para os quais existe justiça e duas coisas que são justas. E a mesma igualdade estará presente entre uns e outras; de fato, a proporção entre as coisas será igual à proporção entre os indivíduos, pois não sendo as pessoas iguais, não terão coisas em porções iguais, entendendo-se que na medida em que não são iguais, não receberão em pé de igualdade [...]. Resulta, inclusive, que o todo se encontra em idêntica relação com o todo. Eis a combinação realizada por uma distribuição de porções - justa se indivíduos e porções de coisas forem assim combinados. O que determina a justiça distributiva, portanto, é a conjunção do primeiro termo com o terceiro e do segundo com o quarto; e o justo é a mediania entre desproporcionais. Com efeito, o proporcional é mediano e o justo é proporcional” (2014, p. 187-188, grifos do autor).

A demonstração entre justiça e igualdade na seara da comunidade é expressa como “[...] admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá as deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de interesse comum [...]” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 4, p. 374, trad. bras. p. 50). Desta feita, é no seio da República que a justiça se concretiza, pois, é no debate público entre os sujeitos de direito que o interesse comum deve ser perseguido e preservado, unindo a utilidade à justiça.

A justiça distributiva se efetiva em Rousseau, justamente, pela proporção entre os bens que os sujeitos possuem e a igualdade que exercem dentro da República. Possuir uma propriedade somente para fins de subsistência é dizer que mesmo não sendo possível sermos completamente iguais na distribuição de recursos ou riquezas, isso não deve sobrepujar os interesses públicos, não deve prejudicar nas deliberações nem descaracterizar a natureza humana, sob pena da associação civil perder sua finalidade.

A justiça distributiva é preservar a si, o outro e a comunidade dentro de critérios proporcionais em uma relação simétrica do todo com o todo, resguardando a individualidade sem prejudicar a coletividade, ou seja, o bem comum. Na obra *Teoria do Conhecimento Constitucional*, José Afonso da Silva comenta a relação entre igualdade e justiça relacionada à lei:

Porque existem desigualdades é que se aspira a igualdade real ou material que busque realizar a igualização das condições dos desiguais - do que se extrai que a lei geral, abstrata e impessoal que incide em todos igualmente, levando em conta apenas a igualdade dos indivíduos, e não a igualdade dos grupos, acaba por gerar mais desigualdades e propiciar a injustiça (2014, p. 471).

O princípio da igualdade é a expressão do Direito de proporcionar um modo justo de se viver em sociedade. E, para que tal intento se efetive, o papel das leis é fundamental. Jean-Fabien Spitz, na obra *La liberté politique*, aduz que o sentido apresentado por Rousseau de justiça no *Contrato Social* “[...] não se resume no comando de não fazer aos outros aquilo que não gostaria que te fizessem [...]. A questão não é se eu aceitaria alguma coisa, mas se eu concordaria em ser a vítima jurídica e legal obrigada a isso” (1995, p. 397). O imbricamento entre justiça e lei é patente, pois em uma sociedade civil organizada pelo direito e esse quem conduzirá a justiça pelo intermédio das leis. Não importa tanto a escolha do outro, mas como será normatizada na medida em que poderá ser determinante para a minha escolha.

A justiça enquanto desdobramento da igualdade pode ser pensada a partir do contrato social, já que a questão da reciprocidade aparece, pois, os homens devem distinguir os interesses reais da República dos aparentes, ligados aos interesses particulares, com base nos princípios de direito político nos quais está fundada a ordem constitucional positiva. Desse modo, a justiça está conforme a lei, substituindo a relação arbitrária entre homens com a relação entre os sujeitos de direito e a lei, a fim de que a igualdade e a justiça se mantenham no corpo social. Rousseau expõe a questão da lei:

Colocar a lei sobre o homem é um problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria. Resolvi bem esse problema e o governo fundado sobre essa solução será bom e sem abuso. Mas até lá estejam certos de que onde acreditarem fazer reinar as leis serão os homens que reinarão.

Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre o coração dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre eludidas. Mas como chegar aos corações? É nisso que os nossos instituidores, que só veem a força e os castigos, nunca pensam e é ao que talvez as recompensas materiais não conseguiriam melhor conduzir; mesmo a justiça mais íntegra não leva até aí porque sentir, que não inspira entusiasmo e de que só sentimos o preço depois de tê-la perdido (O. C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 955, trad. bras. p. 25).

O caráter coercitivo das leis não basta para que ela cumpra seu papel, porquanto é pelo coração dos sujeitos que a norma é verdadeiramente constituída e fundamenta o Estado. A lei possui um caráter geral e abstrato e serve para regulamentar as condutas humanas, contrabalanceando o dever e a justiça. A adesão afetiva faz com que a legislação não seja uma mera formalidade jurídica, perpetuando a força ilegítima daqueles que detêm o poder⁵⁹. A condição da força coercitiva e vinculativa da lei possui critérios racionais, mas também de sentimentos

⁵⁹ De acordo com Baczkó, “a oposição entre interesses particulares tem o efeito de que “ninguém quer o bem público quando ele concorda com si próprio”, embora “todos fingem em querer sacrificar seus interesses em prol do bem público”. As leis do Estado, que deveriam ter a expressão dos interesses ou da vontade da sociedade como um todo, tornam-se instrumento de dominação dos poderosos pelos fracos, em virtude do “direito do mais forte”. Mas “a força é um poder psíquico”, e não um vínculo moral que pode resultar apenas na aparência de uma lei existente para a sociedade; o Estado e as leis são “exteriores” em relação aos indivíduos, uma vez que dividem e não unem ao todo. Na sociedade os interesses se cruzam, engendram um mundo de simples aparência; cada um se comporta de forma egoísta, e a razão de cada ação é interessada, basta saber os “interesses (pessoais) para adivinhar sobre o que elas dizem de cada coisa”. Mas esta simples aparência dissimula algo extremamente complexo. Na descrição da sociedade por Rousseau, uma das principais razões é a complexidade das relações sociais depois da mútua dependência entre os homens, devido à existência das necessidades artificiais e do reino das “opiniões”. “Todo universo (torna-se) necessário para cada homem”, “o homem em sociedade procura estender-se” (1974, p. 17).

uma vez que é nesse aspecto que reside a identificação do povo enquanto povo.

Primeiramente, será compreendido o conceito de lei - geral e abstrata - e, posteriormente, sua finalidade - proposta jurídica. Na passagem a seguir, Rousseau (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 6, p. 379, trad. bras. p. 54) conceitua a lei:

[...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular.

O conceito de lei introduz uma relação entre obrigação e obediência com a liberdade, operando, assim, uma síntese. A liberdade é exercida na medida em que a lei produzida é obedecida pois foi elaborada e consentida pelo povo, sendo o autor das próprias leis. Portanto, a lei é a mesma para todos, os sujeitos possuem os mesmos direitos. Cada membro da comunidade que surge é livre para obedecer às regras da própria comunidade da qual faz parte, e não depende do outro, impõe a si mesmo as leis por via racional.

A limitação da liberdade pela associação não é a mesma da analisada na primeira seção, na qual a alienação é impeditiva para a liberdade individual. As relações entre o indivíduo e a sociedade são definidas igualmente pela limitação do poder soberano presente no Estado.

No artigo intitulado *La loi et les deux visages du citoyen chez J. J. Rousseau*, Norbert Lenoir afirma que “os direitos não são fixados por decretos ou arbitrariamente pela vontade particular: eles são o conteúdo positivo das leis [...]. A igualdade é esse fato político que nenhum cidadão pode ter um direito sem que todos os outros também o tenham” (2001, p. 328). A lei é produto de um interesse comum, refletindo na igualdade de direito e na justiça. De acordo com Derathé (2009, p. 430):

a lei deve reunir a universalidade da vontade e do objeto, é claro que é o que um homem, quem quer que possa ser, ordena por sua própria iniciativa e não é uma lei e que, além disso, aquilo mesmo que o soberano ordena sobre um objeto particular tampouco é uma lei. Rousseau é então levado a sustentar que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos. Trata-se de uma relação do corpo político com cada um de seus membros. Dito de outro modo, os homens são, ao mesmo tempo, legisladores e sujeitos às leis, e constituem assim, ao mesmo tempo, o soberano e os súditos. Vê-se aqui que a matéria e a forma da lei são uma única coisa.

Se a lei tem por finalidade reunir a universalidade da vontade, não se pode, portanto, haver representatividade na vontade, cindindo-a, sob pena de desvirtuamento da proposta política do contrato social. A lei deve ser e significar, tanto em sua forma quanto em sua matéria, o interesse comum, sendo a lei, nesse caso, uma forma de representatividade⁶⁰ admitida por Rousseau: “para que a vontade se manifeste no plano “visível” é necessário que seja representada [...] por um legislador através de um sistema de leis [...]” (FORTES, 1985, p. 97, grifos do autor).

A lei deve garantir a todos os sujeitos a possibilidade de se satisfazerem com ela sendo que “[...] Rousseau afirma que a lei não deve ser compreendida em primeiro lugar como um fenômeno de consentimento, mas de conformidade” (LENOIR, 2001, p. 332). A conformidade a um programa político em que cada sujeito com suas necessidades de fato e com as condições iguais que o direito proporciona exprime aquilo que há de comum entre todos. Desta feita, direito - lei - e fato devem, necessariamente, estar interligados sob pena de não se atender aos interesses públicos.

Rousseau afirma que “para comandar homens é preciso formá-los e para que obedçam às leis é preciso fazer leis que possam ser amadas, de forma que para cumprir o que se deve basta acreditar que se deve fazê-lo” (O. C. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 250, trad. bras. p. 32). Isso significa que é pelo amor pelas leis que há o desenvolvimento de si, expressando um paradoxo uma vez que as leis regulam os desejos, todavia não são seu objeto.

No artigo *Amour des lois et amour de soi chez Rousseau* Gabrielle Radica apresenta a seguinte análise sobre o amor às leis:

O amor às leis, embora difícil de fazer nascer e de manter, possui uma racionalidade própria, pois leva a preferir o amor do que o medo, a ação preventiva sobre os “corações” e sobre a vontade dos cidadãos, à punição de seus comportamentos [...].

O amor às leis, prefere, sempre, obedecer do que ceder a uma inclinação natural, no entanto, é um bom cálculo apenas se todos forem executados ao mesmo tempo. Esta condição demanda particularmente um esforço e uma disciplina política. Para isso os cidadãos estão impedidos de infringir as leis, que devem estarem inscritos não em códigos, mas em seus corações (2013, p. 6, grifo da autora).

⁶⁰ Outra forma de representatividade admitida por Rousseau é no Governo, como a força executiva da lei. Todavia, o presente trabalho não tratará deste outro tipo.

A lei não deve apenas existir, mas deve ser efetiva, transformando os sujeitos. Um Estado legiferante não basta, pois, a quantidade de normas não é suficiente para que o amor pelas leis surja. O respeito às leis, que surge pelo amor às leis, gerando uma ambivalência porquanto eu amo um constrangimento que se exerce sobre mim e também sobre os outros. O amor às leis varia em função das diversas formas de leis que vigoram no Estado, uma vez que a relação dos cidadãos na vida coletiva é regulamentada de uma forma e, na vida privada, de outra. O filósofo divide as leis em três tipos: política ou fundamental, civil e penal. Ao fim, fala dos usos e costumes e da sua importância para a pátria. No trecho a seguir, Rousseau (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 11, p. 393, trad. bras. p. 68-69, grifos do autor) descreve:

primeiro, a ação do corpo inteiro agindo, sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com Estado [...]. As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também de leis fundamentais [...]. A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *polis* - o que se consegue graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nasce as leis civis. Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a Lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

As leis fundamentais visam a emprestar movimento ao corpo político, são as que impulsionam o aparato estatal, que constituem o próprio Estado e seu gerenciamento, normatizando a vida em sociedade. Por sua vez, as leis civis tratam das relações entre os membros entre si, são as que conferem autonomia aos cidadãos em sua privacidade, sendo que, nesses casos, a produção de leis deve ser somente de regulamentação, respeitando ao máximo a liberdade. Rege este tipo de leis o princípio de não interferência do Estado. No que tange às leis penais, o que as diferencia das demais é o seu caráter eminentemente punitivo.

Braithwaite e Pettit⁶¹, na obra *Not Just Deserts - A Republican Theory of Criminal Justice* apontam que:

⁶¹ Os autores são defensores dos direitos humanos a serem aplicados aos criminosos, porquanto mesmo que nenhum direito individual possa se sobrepor ao social, todavia, o modo como vai se operar a punição deve ser pautada pela dignidade humana. A teoria republicana de justiça criminal advoga por limitações da pena para que não ocorra a “dominação” no caráter excessivo da punição estatal, com base no que se denomina de “checking of power”. Para maiores esclarecimentos argumentativos, leia-se a obra *Not Just Deserts - A Republican Theory of Criminal Justice*.

A boa sociedade, no senso republicano, será forte na reprovação daqueles que violarem a lei penal e forte na reprovação daqueles que utilizarem a liberdade para ultrapassar as restrições legais. Uma sociedade que não pode efetivar a reprovação para proteção da liberdade perderá sua liberdade (1990, p. 90).

No seio de uma sociedade republicana o caráter punitivo das leis penais faz com que a reprovação da conduta e sua devida repressão fortaleçam a consciência moral de se viver em sociedade com vistas à liberdade para que o infrator reconheça que transgrediu os princípios que fundam a união social. Cometer um crime contra um é cometer contra todos; infringir as leis e aplicar sanções penais é demonstrar que o direito de um sujeito não pode ferir o de outrem e na esfera penal infringir a lei é muito mais gravoso.

Para os sujeitos que descumprem as leis e cometem um ilícito penal, Rousseau afirma:

[...] qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser seu membro ao violar suas leis [...]. Quanto ao direito de conceder graça ou de isentar um culpado da pena estabelecida pela lei e pronunciada pelo juiz, só pertence àquele que esteja acima do juiz e da lei, isto é, ao soberano; embora neste particular seu direito não seja muito nítido e muito raros os casos em que se pode usá-lo. Num Estado bem governado, há poucas punições, não porque se concedem muitas graças, mas por haver poucos criminosos; o grande número de crimes assegura a sua impunidade quando o Estado define (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 5, p. 376-377, trad. bras. p. 52-53).

O filósofo radicaliza na tese de defesa da unidade coletiva em detrimento do direito do indivíduo, considerando-o como um traidor da pátria. O sentido normativo de vida é dado pelo Estado e como estar vivo é uma condição para a liberdade, qualquer ofensa nesse sentido é punido de forma severa para Rousseau, que aduz que “em qualquer lugar em que a inocência não estiver segura nada pode estar seguro; em qualquer lugar em que as leis são violadas impunemente, não há liberdade” (O. C. III, *Lettres écrites de la Montagne*, Seconde partie, Septieme lettre, p. 813, trad. bras. p. 331).

Na análise sobre as leis, existe uma derradeira na qual o filósofo atribui grande importância:

a essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que

todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião [...] (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 12, p. 394, trad. bras. p. 69).

Nessa célebre passagem, denota-se que os usos e costumes, bem como a opinião, formam o caráter dos cidadãos para se viver em comunidade, formando uma consciência geral para o zelo e o amor à pátria. Contribuem, ainda, para a formação da moral, que não se constrói nem se impõe pelas leis, mas pelo hábito. Portanto, é o grande alicerce do corpo político, faz com que os cidadãos amem sua pátria, identifiquem-se com ela e a conservem, pois é por meio dela que existe a possibilidade de se viver.

A relação entre lei e a instituição política a ela vinculada, Estado de Direito, se traduz da seguinte maneira por Nobert Lenoir:

Rousseau nos ajuda a distinguir duas coisas na análise das intuições políticas. Primeiramente, sua legitimidade, seu fundamento e seus fins políticos que correspondem ao seu fundamento. Em segundo, seus efeitos políticos produzidos pelas instituições. Rousseau afirma que se produz uma mudança entre o fim e os efeitos institucionais. A legislação não derroga esta lógica da política. O fim de todo o sistema de legislação, como afirma Rousseau, é “a liberdade e a igualdade” [...]. Refletir sobre a lei, é, também, refletir sobre a mudança entre seus objetivos e seus efeitos políticos [...]. Se quiser evitar que os efeitos ilegítimos da lei não se tornem o novo fim da política, devemos dar força à lei (2001, p. 342).

A força pública da lei é imperiosa para manter os fins propostos pelo pacto social, evitando que a mudança torne a legislação ilegítima sob o ponto de vista da liberdade e da igualdade. Consequentemente, o aspecto formal da lei não é o mais importante, e sim, o por que ela existe e quais são os efeitos produzidos na vida dos sujeitos de direito. E o começo das interrogações acerca das leis está no contrato, no qual decorrerá “reciprocidade dos comportamentos jurídicos-morais. É uma lei jurídico-moral que prescreve a igualdade dos direitos na sociedade civil e a lei do amor ao próximo” (ALTHUSSER, 2007, p. 292).

Desse modo, passa-se à análise do que Rousseau entende pela lei de amor ao próximo e como esta vincula-se à noção de sujeito de direito dentro do Estado de Direito Republicano, em conformidade com a igualdade para, posteriormente, verificar a construção da liberdade civil em termos de não arbitrariedade, concluindo o tripé conceitual da formulação do sujeito de direito republicano rousseauiano.

A noção de amor ao próximo é um constructo, a partir do pacto social,

realizado pela educação pública, religião civil e pelo amor à pátria. Tais conceitos podem compreender a noção da fraternidade, sendo que no artigo *Que signifie vivre en paix pour Rousseau?*, “a metáfora da fraternidade no sentido de uma vida comum fundada sobre os afetos privados dos cidadãos. Sua ausência nas sociedades modernas não pode ser contrabalançada pelo medo da punição” (LEPAN, 2011, p. 590-591).

O primeiro sentido da fraternidade⁶² é a unidade da vida em comunidade na qual sedimenta o sentimento fraterno entre os membros que a compõe. A fraternidade pode ser entendida como um compartilhamento do interesse comum e de sentimentos ligados à pátria com significações religiosas para além da tolerância, que nesse sentido seria um aspecto negativo de abster-se de interferir na esfera da crença de outrem. Portanto, a ideia política de fraternidade está intimamente ligada com a noção de republicanismo em Rousseau.

Baczko em *Rousseau: solitude et communauté* apresenta a seguinte questão:

Apenas tal sociedade, fundada sobre a lei, a moralidade dos cidadãos e sobre atitudes afetivas, constitui uma Pátria, uma comunidade moral e política com aquele indivíduo que se liga pelo sentimento íntimo de solidariedade. A cidade não pode ser para cidadão um meio para atender interesses pessoais, e não pode se reduzir a soma de seres atomistas que apenas o unem por laços exteriores e obedecem suas leis. O cidadão obedece a si, a sua pátria e a lei, que é o coração (1974, p. 313).

A existência da comunidade política depende de laços afetivos que se desenvolvem, conforme o autor aduz, com a solidariedade, sendo o sentimento necessário para compor uma noção de fraternidade no interior do Estado, enquanto uma associação com o outro igual a mim dentro de um mesmo nível. No artigo *République et fraternité. Une approche de théorie politique* Thierry Ménissier afirma que “[...] noção cívica de fraternidade, de alguma forma, o cívico é o que prevalece. Bastante significativo, a esse respeito, é o fato de que, na única passagem do *Contrato Social* onde ele emprega a palavra “irmãos”, Rousseau critica a utilização religiosa da fraternidade” (2017, p. 46, grifo do autor).

A fraternidade, nestes termos, é o elo social e político, comum aos sujeitos, é um símbolo do patriotismo e da igualdade qualitativa como a possibilidade de a

⁶² Rousseau trabalha a noção de fraternidade tanto no aspecto das relações entre membros de um mesmo Estado quanto entre os Estados, referindo-se a uma fraternidade da “humanidade”. Todavia, o objetivo do presente trabalho não será analisar o conceito de fraternidade no âmbito internacional. Para maiores informações as obras *Principes du droit de la guerre*; *Écrits sur la paix perpétuelle* trazem a fraternidade para a discussão nas relações internacionais.

comunidade política aspirar e realizar a paridade entre os sujeitos de direito. É em termos normativos a condição de se viver e pertencer a uma República, oportunizando colocar no plano do horizonte a ser conquistado pelo direito ou pela política a condição de ser.

Com o intuito de analisar a fraternidade dentro da religião civil, faz-se necessário verificar que o filósofo divide a religião em três tipos, a saber: natural/geral, civil/particular e a religião de padre. A primeira forma de religião consiste em não possuir “templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior de Deus supremo e os deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho” (O. C. III, *Du Contrat Social*, IV, 8, p. 467, trad. bras. p. 140). Na religião natural, o que importa é a crença em Deus. Ela não se prende às instituições religiosas, aos dogmas, às superstições ou aos ritos. Pertence aos homens, à sociedade em geral como gênero humano, portanto, é universal e existe liberdade de crença plena, sem restrições.

A religião civil ou particular é “inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito em lei” (O. C. III, *Du Contrat Social*, IV, 8, p. 468, trad. bras. p. 141). Nela, o Estado institui a religião e seus procedimentos, ficando restrita ao território de cada nação; não abrange todos os homens, mas somente os cidadãos. O filósofo aponta aspectos positivos e negativos deste tipo de religião, quais sejam:

a segunda é boa por unir o culto divino ao amor as leis e porque, fazendo da pátria objeto de adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir ao Estado é servir ao deus tutelar [...]. Nesse caso, morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis [...]. É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante [...] (O. C. III, *Du Contrat Social*, IV, 8, p. 468, trad. bras. p. 141).

A religião civil desperta no cidadão o amor à pátria, conciliando as crenças, que dizem respeito ao foro íntimo, e o externo, aliando o privado ao público. O dever cívico se mistura com autonomia em prol do Estado, contudo, pode se tornar maléfico quando suscita a intolerância. O sentimento surgido nos corações dos compatriotas pode tanto aproximá-los quanto afastá-los, dependendo da forma como foi fundamentada a religião civil. Assim, o republicanismo cívico rousseauiano acolhe e sugere a religião civil, acredita nela quando une os cidadãos em prol do bem comum, mas admite haver ressalvas. O patriotismo praticamente funda a

religião nacional; a devoção feita induz os cidadãos a fazerem tudo pela pátria.

A terceira espécie de religião leva ao homem “duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão [...]. Dela resulta uma espécie de direito misto e insociável que não tem nome” (O. C. III, *Du Contrat Social*, IV, 8, p. 468, trad. bras. p. 141). Essa religião é considerada nociva, pois desperta a falta de interesse pelos assuntos comuns, surgindo um sentimento antissocial. Há preocupação em demasia com o outro mundo, com a salvação das almas, e esquece-se dos interesses da pátria, do mundo terreno, do cotidiano. Desse modo, é extremamente prejudicial. Não há conciliação entre o foro interno e o externo, pois, o primeiro se sobrepõe ao segundo e os assuntos laicos perdem o significado para os cidadãos. Para encerrar a questão da religião, sua finalidade é despertar nos homens o amor pelo dever, o respeito e a obediência para com a pátria.

A tolerância religiosa de Rousseau propugna que o dogma da religião civil diz: todas as religiões são aceitas, desde que não se oponham às leis do estado soberano. O indivíduo aliena seus direitos naturais à comunidade, para que ela mesma a restitua. É assim que se inicia uma dialética do filósofo na busca da conciliação entre direitos individuais e obrigações coletivas, preservando, de um lado, a liberdade, e de outro, a igualdade, tendo como consequência a preservação da justiça social. A fraternidade pode ser compreendida a partir da religião civil como o sentimento de elo para que os interesses públicos se efetivem. A fraternidade, diferentemente da igualdade e liberdade, que dizem respeito à própria condição do sujeito, é um conceito de ligação entre o “eu” e outro com uma finalidade pública⁶³.

No artigo *Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre*, Éric Desmons expõe que a religião civil em Rousseau:

Nós podemos considerar que os capítulos do Contrato Social consagrados ao legislador e a religião civil nos fornecem a chave de leitura. Porque se o contrato social é um momento racional que metamórfica o indivíduo em sujeito jurídico-político - que produz o cidadão como membro do corpo político -, esse elo político é convertido em um elo de forma religiosa. Uma crença comum - a religião civil - é, com efeito, para Rousseau, indispensável

⁶³ A noção da fraternidade, aqui desenvolvida, ecoa na teoria crítica dos direitos humanos, porquanto não tem como escopo principal a proteção do indivíduo enquanto tal, mas sim os interesses coletivos, de todo o povo, como o meio ambiente e a paz, conforme afirma Antonio-Enrique Pérez Lufto no artigo *LAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS*.

Art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

“Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação às outras com espírito de fraternidade”.

a viabilidade de toda associação política. [...] a religião civil como sendo a matriz de uma reconstituição necessária de conteúdos para vida “homem regenerado” do contrato social: se a instalação “jurídica” do contrato social é a razão teórica do cidadão, a religião civil é do coração (2009, p. 78-79, grifos do autor).

Desse modo, a religião aparece como um importante fator para o desenvolvimento da moral e das virtudes cívicas, sendo indispensável para o contrato social. Tanto a fraternidade quanto a religião civil geram círculos virtuosos para que a mais autêntica relação entre os sujeitos de direitos possa estabelecer, não ensejando uma cisão entre direitos e deveres. Por conseguinte, somente a fraternidade é capaz de efetivar a liberdade e a igualdade.

Como a virtude se faz presente além dos dogmas civis? “A república deve ser de fato pedagógica, porque a virtude - que permite o povo a governar-se a si próprio como corpo - é uma disposição que se aprende” (DESMONS, 2009, p. 90). Para tal intento, passa-se a analisar a relação entre a educação e o despertar das virtudes para fins de fraternidade política.

Rousseau apresenta a virtude como a capacidade de o homem controlar suas paixões, conforme se observa na passagem a seguir:

que é, então, o homem virtuoso? É aquele capaz de vencer suas afeições. Pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela. Até agora, só eras livre em aparência; tinhas somente a liberdade precária de um escravo a quem nada foi ordenado. Sê, agora, livre de fato; aprende a te tornares teu próprio senhor; governa teu coração, Emílio, e serás virtuoso (O. C. IV, *Émile*, V, p. 817, trad. bras. p. 656).

Ser um indivíduo virtuoso faz parte da formação da consciência. O não se deixar guiar por interesses meramente privados acarreta um controle das paixões, educar a vontade de forma articulada com os objetivos de se viver em uma verdadeira República. Segundo o filósofo, a tomada de consciência de si não é deixar de sentir as paixões, pois elas são inerentes à sua natureza, mas as domine, porquanto o querer além da capacidade de conseguir pode gerar uma distorção na sua forma de se guiar, e o interesse público perde em detrimento do particular. Desta feita, a fraternidade cívica para se concretizar necessita da formação da consciência cívica do sujeito de direito.

A formação da consciência cívica tem como pressuposto a participação ativa do homem na comunidade, sua renúncia aos interesses particulares,

experimentando viver por si como parte de um todo maior. Desta forma, a autodeterminação política não lhe é indiferente, uma vez que enriquece sua personalidade, agregando, além da responsabilidade moral, um tipo de virtude que somente sendo cidadão da República se alcança: a virtude cívica. Baczkó (1974, p. 330-331) faz o seguinte comentário a respeito do ideal republicano rousseauiano e o caráter cívico da Pátria:

o projeto rousseauiano de Cidade não equivale a um coletivismo, a uma ideia de coletividade anônima sobre o indivíduo. A Cidade deve criar condições pelas quais o indivíduo possa “espalhar seu eu” sobre toda a comunidade social, graças a seu próprio esforço moral, a existência na Cidade implica diretamente a necessidade desse esforço. A participação da autoridade soberana popular e a autodeterminação da comunidade seriam a expressão mais elevada da “liberdade moral” do indivíduo, sendo que o esforço moral leva a uma convergência ideal com valores coletivos. Exige-se que o indivíduo encontre a verdade política e cívica não nos códigos de leis e na voz da autoridade, mas em seu interior, como verdade pessoal e autêntica, como uma expressão de sua individualidade.

A virtude cívica está muito além, como exposto pelo intérprete, do simples cumprimento de normas jurídicas ou de respeitar a autoridade soberana. O amor à pátria nasce e permanece nos corações pelo sentido que ele proporciona em sua individualidade. É em uma comunidade autêntica que o homem se determina, unindo-se aos demais e formando um laço afetivo que transcende a formalidade e a abstração do Estado. Nesses termos, pode-se dizer que a emancipação do sujeito é condição *sine qua non* para a coletiva, podendo se libertar das ambiguidades morais e se responsabilizar pelo coletivo.

É pela “voz” da consciência que a justiça se manifesta enquanto uma ordem moral universal, é o sentimento de se sentir responsável com o outro pela comunidade política que a fraternidade cívica se manifesta, sendo que “[...] as primeiras vozes da consciência [...] mostraria que *justiça e bondade* não são meras palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão [...]” (O. C. IV, *Émile*, IV, p. 522, trad. bras. p. 323, grifos do autor).

A fraternidade é explicitada em sua relação com a educação pública como:

Não direi nunca o bastante que a boa educação deve ser negativa. Impeçam os vícios de nascer e tereis feito o suficiente pela virtude. O meio para isso é da maior facilidade na boa educação pública [...]. Os pais que preferirão a educação doméstica e farão educar seus filhos debaixo de seus olhos, devem, não obstante, enviá-los a esses exercícios. Sua instrução

pode ser doméstica e particular, mas seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos; pois não se trata apenas de ocupá-los, de formar para eles uma constituição robusta, de torná-los ágeis e atléticos, mas de acostumá-los desde cedo a regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública (O. C. III, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 968, trad. bras. p. 38).

Por conseguinte, a educação negativa não é simplesmente uma omissão ao dever de educar, e sim uma maneira de despertar em cada sujeito a virtude e as virtudes cívicas com a finalidade de manter a igualdade e a fraternidade presentes. Todos devem ser educados de forma equânime com vistas à fraternidade, ao pertencimento efetivo e afetivo pela comunidade política, sendo que tanto a educação quanto a religião possuem características negativas, justamente para despertar de cada um o sentimento de amor.

A fraternidade e a igualdade mais uma vez se expressam na teorização rousseauiana acerca da educação quando afirma “[...] ensinai vosso aluno a amar todos os homens, mesmo os que o menosprezam; fazei com que não se situe nenhuma classe, mas que reconheça todas [...]” (O. C. IV, *Émile*, IV, p. 510, trad. bras. p. 309). Isto posto, para a formulação do sujeito de direito republicano em Rousseau se formar, há de se conjugar os conceitos trabalhados para que o Estado de Direito Republicano possa fornecer um ambiente favorável para que a liberdade civil se desenvolva e o sujeito seja pleno em sua existência jus política.

Para que seja elaborada a consciência, através processo de educação e pela vivência na República instituída aos moldes do pacto social rousseauiano, a liberdade civil enquanto não arbitrariedade alcança uma espécie de trans-consciência do sujeito de direito republicano. Assim, ele se integra com os demais sujeitos sendo responsável por si e corresponsável pelo coletivo - fraternidade. A partir do aduzido, passa-se à última etapa de verificação conceitual em Rousseau da formulação posta no presente capítulo.

3.4 A LIBERDADE CIVIL COMO NÃO ARBITRARIEDADE E A CRÍTICA A BERLIN

Dentro da estruturação do espaço público constituído por Rousseau, a verificação do conceito de liberdade civil se faz preeminente para compreensão do significado e sentido que o sujeito de direito republicano se forma, conjuntamente com a igualdade e a fraternidade. A liberdade é um conceito chave no pensamento

do filósofo e produz, até os dias atuais, discussões acerca da expressão “ser um sujeito livre”. Pela complexidade e vastidão do tema, a escolha de analisar a crítica de Berlin ao conceito de liberdade de civil, liberdade positiva - autonomia da vontade -, é veementemente criticada, sendo o ponto de partida para compreender a liberdade civil como não arbitrariedade na qual Rousseau inaugura o debate que se desenvolve com Pettit sobre a liberdade como não-dominação.

Outrossim, o filósofo genebrino inicia um pensamento que de certa forma faz significação para o desdobramento que há na atualidade. Isso não significa deslocá-lo do seu tempo ou afirmar que ele elaborou a noção de liberdade como não-dominação, e, sim, que apresentou, dentro dos seus limites teóricos, uma articulação e uma abertura importante para se pensar a conjugação entre liberdade, não arbitrariedade, constituição do sujeito em um Estado de Direito.

A teoria republicana rousseauiana apresenta uma nova significação da liberdade que não estava presente nas teorias de seus contemporâneos⁶⁴ e insta um fértil debate jus político com seus paradoxos⁶⁵. Por conseguinte, as indagações a serem realizadas consistem dois movimentos: verticalizar o entendimento da liberdade civil demonstrando que a autonomia na vontade não é suficiente para explicar o referido conceito, e, posteriormente, em que termos o ser livre compõe o sujeito de direito republicano de Rousseau.

Em uma emblemática passagem Rousseau apresenta a liberdade civil articulada com o que se segue:

Quando cada uma faz o que bem quer, faz se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama de Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não se submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer [...]. na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma [...].

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes, não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis não obedece aos homens (O. C. III, *Lettres écrites de la Montagne*,

⁶⁴ Althusser em *Cours sur Rousseau* esclarece: “Em ‘relação à política’, eu entendo algo mais, que, devida a sua diferente posição, Rousseau se distingue de todos seus predecessores e seus contemporâneos, com relação a suas próprias posições políticas, uma certa forma de pensar e de propor suas teses políticas” (2012, p. 182-183).

⁶⁵ Em uma belíssima passagem em *Emílio*, Rousseau afirma: “Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos, é preciso cometê-los quando refletimos; e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos” (O. C. IV, *Émile*, II, p. 323, trad. bras. p. 96).

Seconde partie, huitieme lettre, p. 842-843, trad. bras. p. 371-372).

O filósofo exprime vários elementos para se pensar a liberdade civil. Ela não é simplesmente fazer o que se quer, pois se interfere nos outros já não é mais liberdade. Nesse sentido, a liberdade possui uma articulação entre o “eu” e o “outro”, devendo alcançar inúmeras subjetividades para ser liberdade, há anuência de outros sujeitos que pertencem ao mesmo Estado fazem parte da constituição do conceito. Portanto, não é somente levar em conta um querer pessoal, uma vez que o Estado prima pelo público, por aquilo que há de comum nos querereres.

Outro ponto interessante é de que a liberdade não é um conceito puramente abstrato, porquanto se materializa nas leis e é justamente pelo império da lei que os interesses particulares não são impostos ao povo. Mais uma vez, o sentido republicano da liberdade se faz presente no pensamento de Rousseau. Isso implica uma sociedade sem privilégios⁶⁶, pelo menos na esfera normativa jurídica do Estado⁶⁷, para tanto deve-se obedecer e não servir.

Assim, inexistente a figura do sujeito de direito isoladamente, ou todos o são ou nenhum é, haja vista que a liberdade para existir é compartilhada. Rousseau já expõe que não basta a autonomia da vontade para ser livre, mas também a não interferência dos outros é que caracteriza um Estado livre.

Na obra *Matrizes do republicanismo*, Newton Bignotto, em capítulo destinado a analisar o republicanismo rousseuniano, aduz que a liberdade para o filósofo é:

[...] a liberdade só existe efetivamente se estiver contida nas leis fundamentais e permitir aos cidadãos escapar das violências que derivam da vontade dos particulares de concentrar o poder e a riqueza em suas mãos. Rousseau nunca acreditou que fosse fácil viver segundo os princípios de um governo republicano, e não se cansou de mostrar as dificuldades enfrentadas por governos que pretendiam regular todas as suas ações pela liberdade e igualdade dos cidadãos [...]. Isso não retira, no entanto, a importância da liberdade em seu pensamento. Em primeiro lugar, ela representa o bem maior que uma sociedade pode desejar e, por isso, serve, mesmo quando inexistente, como uma estrela polar, uma referência para guiar o comportamento dos homens. Em segundo lugar, ela se realiza como justiça, o que nos permite dizer que um Estado no qual reina a liberdade e a igualdade será um Estado justo [...]. Com isso ele fecha o ciclo argumentativo que coloca junto valores como a liberdade e a igualdade e

⁶⁶ Rousseau afirma: “Que se lembrem bem de que todos os privilégios beneficiam os particulares que os obtêm, e custam à nação que os concede” (O. C. III, *Projet de Constitution pour la Corse*, Fragments séparés, p. 946, trad. bras. p. 229).

⁶⁷ Em *Matrizes do republicanismo*, Newton Bignotto assevera: “A república é, em Rousseau, algo próximo do que chamamos de Estado de Direito, e não um reino encantado, povoado por seres extraordinários. Ao mesmo tempo, para ele, a política é mais do que o Direito, e, por isso, há sempre lugar para a ação virtuosa dos cidadãos no interior da cidade” (2013, p. 193).

faz das leis e da justiça o meio para a construção de uma sociedade que se quer republicana (2013, p. 201).

A liberdade, nestes termos, interliga-se à noção de constitucionalismo uma vez que se faz presente quando assentada em leis fundamentais de regência estatal, ou seja, a liberdade é o próprio fundamento da criação do ente coletivo abstrato. Ademais, novamente, o conceito se integra à noção de compartilhamento do espaço com os outros, pois a interferência arbitrária da vontade de outrem descaracteriza o Estado. Notadamente, a liberdade é um guia e uma realidade quando a sociedade é republicana, e isso significa dizer que, mesmo em uma outra configuração de Estado, a liberdade está em forma de latência nos homens, pois ela é a sua constituição, é a sua condição.

O filósofo dispõe que deve-se basear “[...] a liberdade de um povo na sua maneira de ser e não em suas paixões, pois essas são passageiras e mudam de objeto [...]. Nenhum povo poderia permanecer livre senão enquanto sentir-se bem na liberdade” (O. C. III, *Projet de Constitution pour la Corse*, Fragments séparés, p. 946, trad. bras. p. 229). A liberdade civil, nestes termos, denota uma ligação com a própria forma de ser do sujeito, é aquilo que o caracteriza na qualidade fundante, como seu princípio.

Para uma melhor compreensão do conceito, faz-se necessário distinguir o que seria liberdade de independência. O intérprete de Rousseau, Jean-Fabien Spitz (1995, p. 390-391), na obra *La Liberté Politique*, menciona que:

[...] a lei mantém o homem livre de defeitos, subtraindo qualquer dependência pessoa; ela também aguça a moral que inexistia quando era independente. O homem independente considera apenas a si próprio: procura satisfação de suas paixões, não considera que os outros podem ser obstáculos do seu prazer. Ele tem acesso às condições subjetivas de moralidade (o conhecimento dos conceitos de bem e mal), mas lhe falta as condições para sua viabilidade [...].

Assim, não há razão para culpar o homem independente por agir de forma contrária às noções bem e mal, [...] não o ensinam como deve se posicionar em relação ao todo [...]. Assim quando a lei garante a possibilidade, sem dano a si mesmo, e aos outros, aplicar as noções de bem que é refinada pela razão, significa que finalmente chegou à moralidade satisfazendo as condições subjetivas e objetivas.

A independência na qual o homem vive, no estado de natureza, não se vincula à ideia de liberdade política, porquanto, por não estar no convívio com o outro, a razão não está desenvolvida suficientemente para compreender a noção de interação e seus desdobramentos morais. Além do mais, somente com o advento da

lei jurídica é que a liberdade pode ser exercida garantindo a reciprocidade entre os sujeitos de direito. A independência, enquanto sentimento natural, não pode ser comparada às deliberações realizadas por um “eu” social, que prima pela coletividade e pelo bem público, agindo em conformidade com a norma produzida por um Estado racional que visa a atender ao público e não somente ao privado.

De igual modo, a independência civil não é a mesma da independência natural, pois é pelo Estado de Direito que as pessoas podem não ser dependentes moralmente, economicamente e fisicamente umas das outras; enquanto a independência natural o registro é de outra ordem. Nesse sentido, começa-se a ser delineada a liberdade civil como não arbitrariedade e não somente como autonomia da vontade, pois a proteção que o Estado faz perante o sujeito não é abster-se nas relações interpessoais - não interferência -, mas de estabelecer limites para que a interação entre os sujeitos não cause dependência. A liberdade civil como não arbitrariedade impõe limites aos outros, à sociedade e ao Estado em uma condição que somente o Estado de Direito Republicano pode fornecer.

A primeira questão a ser enfrentada é a diferença entre a liberdade natural e a civil, e a transformação da pessoa física substituída por uma pessoa fictícia, conforme Rousseau (O. C. III, *Du Contrat Social*, I, 7, p. 361-362, trad. bras. p. 36-37) afirma:

o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.

No estado de natureza, as vontades particulares de cada indivíduo não entravam em conflito, pois eles eram independentes, viviam isolados uns dos outros. Contudo, quando os homens passaram a conviver, o contrato substituiu as vontades de cada um pela vontade geral; os indivíduos abriram mão de suas vontades privadas em prol do bem comum. Portanto, a liberdade também sofre alterações, e para que eles continuassem livres como eram antes do pacto, a liberdade civil - que preserva a essência humana - substituiu a natural.

Deste modo, há uma mudança de forma, também, da liberdade natural para a civil, uma vez que o ilimitado - outros - só era limitado pela força própria e se

transmuta pela limitação da lei jurídica e com a união formada pela força comum, potencializando a esfera de proteção da liberdade, ou seja, dos sujeitos mesmos. Por conseguinte, o que se opera na passagem do estado natural para o civil é uma alternância de registro fundacional do sujeito de direito republicano, dado que nos moldes operados pelo contrato social é que a liberdade se torna possível e a não arbitrariedade é estabelecida seja pela lei, seja pela formação republicana do sujeito.

A transformação operada pela passagem do estado de natureza para o civil dá-se mediante o auxílio da lei, porquanto “[...] somente “sujeitando-se” às leis, logo, renunciando à sua independência natural, que o homem que vive em sociedade pode preservar-se da tirania e tornar-se livre” (DERATHÉ, 2009, p. 358, grifos do autor). Assim, nos termos do pacto social, a liberdade civil é mais vantajosa do que a liberdade natural, pois essa só se guiava pelos instintos.

O homem no estado de natureza é uma unidade absoluta que se relaciona com ele mesmo, sua existência, por sua vez, não tem afeições sociais. Sua consciência individual é a forma de motivar suas ações, somente há interesses particulares. A manutenção dessa consciência de si no meio social acontece pelo intermédio da legislação. A lei não só mantém a liberdade, como instaura a moralidade e a virtude nos indivíduos, de acordo com Derathé (2009, p. 359):

portanto, é pela submissão às leis que os cidadãos são livres e independentes uns dos outros, como eram os homens que viviam no estado de natureza. Entretanto, após o pacto, o homem não reencontra somente sob a forma de liberdade civil o equivalente de sua independência natural. Além disso, é preciso contar como êxito do estado civil a justiça, a moralidade e a virtude. É somente com a vida social que começa a vida moral, e a submissão do homem à lei, garantindo-o contra toda dependência pessoal, lhe dá como acréscimo o poder de consultar sua razão, de reinar sobre suas paixões e de resistir às suas inclinações.

Da passagem infere-se que a liberdade civil não se assemelha à liberdade natural do homem selvagem⁶⁸, uma vez que ser livre na esfera social não é fazer tudo o que bem lhe apraz, pois isso seria a ruína das relações interpessoais, uma verdadeira oposição aos princípios do pacto social.

É só no convívio social que a moralidade, a justiça e a virtude aparecem, pois

⁶⁸ Na análise do conceito de desnaturação do homem natural em Rousseau, Althusser, no *Cours sur Rousseau*, afirma: “isso significa que sob certas condições e acima de tudo sob a preliminar tese radical da crítica da falsa origem, é possível acender a verdade original, ao conhecimento do homem natural. Essa operação supõe uma modificação radical tanto no objeto quanto no sujeito. Modificação radical, não são palavras ao vento, implica que Rousseau deve propor soluções de fato novas, sem precedentes na história do direito natural [...]” (2012, p. 77).

política e moral são indissociáveis, sendo que cada indivíduo deve se preocupar com o bem comum e evitar o mal público. Cassirer (1999, p. 395) faz a seguinte observação sobre o conceito de liberdade civil rousseauiano:

para ele, liberdade não significava arbitrariedade, mas superação e eliminação de toda arbitrariedade, a submissão a uma lei estrita e inviolável que o indivíduo erige acima de si mesmo. Não é a renúncia a esta lei nem libertação dela que o determina o caráter genuíno e verdadeiro da liberdade, mas sim o livre consentimento a ela. E esse caráter se realiza na *volonté générale*, a vontade do Estado. O Estado reclama para si o indivíduo, de modo completo e sem reservas. Contudo, ao se fazer isso, não age como uma instituição coercitiva, mas apenas coloca sobre o indivíduo uma obrigação que ele próprio reconhece como válida e necessária, e à qual, em consequência, dá seu assentimento, por ela própria tanto quanto por si mesmo.

Qual o sentido e significado da liberdade civil como não arbitrariedade? Em primeiro lugar, significa uma limitação legal na qual somente o império da lei é capaz de fornecer as condições de não arbitrariedade. Em segundo, é um *status* social no qual as relações interpessoais não devem afetar de modo a suprimir a esfera de liberdade de cada um, só sendo possível através da vontade geral. Rousseau não apresenta, de forma pormenorizada, como se opera a liberdade civil, não expõe de maneira verticalizada o que a fundamenta. Diante da “lacuna” conceitual é que se torna possível o desenvolvimento hermenêutico para compreensão do conceito e como se comunica com o pensamento contemporâneo sobre a temática. Assim, afirma Rousseau (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 11, p. 391, trad. bras. p. 66):

se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.

A liberdade, novamente, interligada ao conteúdo da não dependência que traz reflexos inovadores no pensar político da época, pois a não dependência que se difere da independência⁶⁹ representa um modelo não liberal na forma de condução da liberdade civil, se diferenciando dos demais teóricos do seu tempo.

⁶⁹ Rousseau em *Cartas Escritas da Montanha* aduz: “É inútil querer confundir a independência com a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada homem faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade os outros e isso não se chama de Estado livre” (O. C. III, *Lettres écrites sur la Montagne*, Seconde partie, Huitieme lettre, p. 842, trad. bras. p. 371).

Por fim, Jean-Fabien Spitz (1995, p. 451), na mencionada obra, afirma o vínculo entre liberdade e a lei, pois a “liberdade significa ter a capacidade de obedecer somente à lei que estabeleceu para si próprio, que não depende de qualquer outra pessoa para a avaliação de si mesmo ou de nossa existência”. Existe, portanto, uma relação entre a sociedade na qual o indivíduo está inserido, com o tipo de lei a ser produzida, e sua liberdade. Há uma causalidade entre lei (causa) e liberdade (efeito).

Desta feita, passa-se à crítica de Berlin à liberdade civil rousseauiana e à verificação dos elementos que possibilitam entender o referido conceito como uma abertura para a liberdade como não-dominação em Pettit, com vistas à teoria rousseauiana de liberdade civil como uma forma na qual se amolda ao próprio sujeito de direito não sendo conteudista, somente inibe a arbitrariedade. Nas *Ideias Políticas na era Romântica* Berlin faz a seguinte definição de liberdade para Rousseau:

Para Rousseau, a liberdade era um valor absoluto - era o que tornava os homens seres éticos, com direitos e deveres. Seu conceito de liberdade não era absolutamente claro, porém muito apaixonado: a liberdade humana era para ele o que a posse de uma alma imortal para o cristão ortodoxo, e na verdade tinha um significado quase idêntico a seus olhos. Tirar a liberdade de um homem era tratá-lo como um bem móvel - como alguém incapaz de atividade espontânea -, era negar que fosse responsável pelos seus atos, capaz de bem e mal, merecedor de elogio e censura, que fosse o tipo de ser cuja atividade espiritual era a única coisa que fazia valer a pena tudo quanto tinha sido ou poderia ser feito. Tirar a liberdade de um homem era recusar-lhe o direito de dizer *o que pensava*: ser realmente humano; era despersonalizá-lo; degradar ou destruir sua humanidade [...] (2009, p. 175, grifo do autor).

A primeira observação a ser feita é a de que o absoluto no pensamento jus político de Rousseau deve ser contextualizado e interpretado adequadamente, pois para existir a liberdade civil deve, em primeiro lugar, haver uma igualdade - eu e o outro - e uma fraternidade - comunidade virtuosa, republicana -. A liberdade, em termos absolutos, gera uma profunda desigualdade entre os homens tornando-se tirânica até mesmo para aqueles que a detêm, conforme se observa no final do *Segundo Discurso*⁷⁰. Logo, a liberdade faz parte do ser humano, entretantes, não

⁷⁰ Rousseau assevera: “É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada o são, e os súditos, não tendo outra lei senão a vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções de bem e os princípios de justiça desfalecem novamente [...]” (O. C. III, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde partie, p.191, trad. bras. p. 280).

é exclusiva uma vez que sozinha não atende a todos nem a finalidade social de agregação. A preocupação rousseauiana tem como pressuposto a figura humana inserida em uma coletividade; os “homens como são”, nessa perspectiva, possuem um limitador pelo advento da interação social. A liberdade absoluta pode ser pensada, somente, no estado puro de natureza, quando o ser humano vivia isolado, independente, e não o homem socializado do Contrato Social.

O segundo equívoco na interpretação berliniana é a de que a liberdade não é um conceito “claro, porém muito apaixonado”. Na realidade a liberdade civil é, justamente, uma abertura, uma moldura que visa coibir a arbitrariedade, não sendo sedimentado, fechado em si mesmo, possibilitando uma leitura atemporal sobre sua concepção; é o que enseja em Pettit. Consequentemente, a liberdade civil é moldável ao transcorrer temporal consolidando a humanidade como fio condutor para a formulação do sujeito de direito.

Berlin, na obra *Rousseau e os outros cinco inimigos da liberdade*, mesmo desferindo críticas ao pensamento de Rousseau, reforça a ideia que se pretende verificar da liberdade civil enquanto precursora da não dominação, apresentando o pensamento rousseauiano:

O que é um homem para Rousseau? Um homem é alguém responsável pelo seus actos - capaz de praticar o bem e o mal, capaz de seguir o caminho certo ou errado. Se não é livre, esta distinção perde o sentido. Se um homem não é livre, se não for responsável por aquilo que pratica, se não fizer coisas porque o deseja, porque é esse o seu fim individual e humano, porque dessa forma obtém algo que ele e não outro deseja nesse momento - se não o fizer, não é verdadeiramente um ser humano, pois não pode ser responsabilizado. Toda a noção de responsabilidade moral que, para Rousseau, quase mais do que a sua razão constitui a essência do homem, está dependente da possibilidade de escolha, de poder escolher entre alternativas, escolher entre elas livremente, livre de coerção. Se um homem for coagido, por outro indivíduo, por um tirano ou mesmo por circunstâncias materiais, é absurdo afirmar que escolhe; para Rousseau transforma-se numa coisa [...] (2005, p. 54).

A caracterização formulada do homem expõe duas implicações: responsabilidade e coerção ilegítima. Para que possa ser responsável, a liberdade deve estar intrínseca ao ato de escolher, uma vez que sem esta condição não há escolha. Sem liberdade ocorre uma coerção ilegítima por aquele que detém poder - econômico, político ou social - e o humano deixa de sê-lo, torna-se um objeto, algo inanimado, sem capacidade de expressar sua vontade. Entrementes, o argumento referenciado por Berlin sustenta a necessidade de uma prática moral e coercitiva

para além dos indivíduos - Estado de Direito -, porquanto somente a coerção legítima da instituição do pacto social é capaz de deter a escravidão de uns sob outros.

A lei para frear a escravidão não basta atuar pela não interferência, mas, deve sobretudo ostentar uma obrigação moral capaz de preservar a humanidade que reside em cada um, assim, a liberdade se interliga com o aspecto igualitário e fraterno⁷¹ da comunidade na qual o sujeito de direito pertence. A moralidade de praticar o bem e o mal no Estado de Direito rousseauiano se caracteriza pela promulgação de boas leis. Por seu turno, a coerção legítima é proporcionada pela força da lei republicana e pelo amor gerado, que se refere em última instância ao amor pela pátria. O Estado de Direito é, portanto, um produto da ação dos sujeitos de direito sendo uma prática coletiva reflexiva.

Para Rousseau a escravidão é:

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direitos.

[...]

Renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destruir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro lado, uma obediência sem limites (O. C. III, *Du Contrat Social*, I, 4, p. 356, trad. bras. p. 27).

O exame da escravidão realizada pelo filósofo pode ser compreendido como uma percepção da ideologia do Estado de Direito de seu tempo e dos teóricos que debatiam sobre a temática, vislumbrando que um Estado formal que aceita a alienação do homem, pela escravidão, não cria direitos. Isto posto, deve-se haver um Estado de Direito formulado, que, de um lado, não legitime juridicamente a

⁷¹ No artigo *La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains* Michael Drolet faz a seguinte observação sobre a liberdade em Rousseau: “Organizando um lugar para a virtude, a igualdade, a fraternidade e a crítica aos valores de mercado, o liberalismo republicano procurou lembrar os cidadãos de seus deveres políticos e sociais, sem os quais a liberdade seria ameaçada. J-F. Spitz considera que em Rousseau encontramos o melhor exemplo da crítica da sociedade de mercado, como, igualmente outros dois, Constant e Tocqueville. Ele menciona que esses eminentes liberais aprenderam com Rousseau: a estreiteza dos valores de mercado e o efeito corrosivo desses valores sobre a sociedade democrática. Após, J.-F. Spitz, concede lugar de destaque a escolha de valores como a igualdade, a virtude, a fraternidade e a justiça - valores que são inextricavelmente ligados a noção mesma de liberdade - o liberalismo republicano pode dar forma a uma cultura que excede a forma instrumental [...]” (2001, p. 30-31).

escravidão, e, por outro, apresente uma nova formulação da instituição estatal que assegure em sua constituição a condição de ser humano. A liberdade, condição de ser, e a moralidade, obediência às leis que asseguram uma liberdade nestes termos, passa a ser o fundante do Estado de Direito. Neste ponto específico, Rousseau fornece elementos teóricos para formulação neorrepública de liberdade em Pettit.

A liberdade civil rousseauiana não é somente vinculada à concepção positiva de liberdade, uma vez que também apresenta uma aceção negativa conforme Berlin apresenta no artigo *Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal*:

Quando a noção, não inteiramente sem mistério, da liberdade nesse sentido negativo ingressa num cenário metafísico - conectada, como acontece com frequência, com a noção de lei natural no sentido teleológico de toda a natureza a conspirar para atingir uma única meta, ou com as crenças metafísicas ou teológicas sobre a natureza do homem e sua função ou propósito na ordem natural ou divina - entra em ação a noção dos direitos naturais, inerentes ou inalienáveis que os homens possuem inatamente, isto é, em virtude de suas naturezas transcendentais ou superempíricas, constantes, inalteráveis, imateriais. São claramente de origem não humana direitos tão sagrados que nenhum arranjo humano pode prevalecer contra eles ou alterá-los: e na verdade aqueles que os defendem, mesmo quando, como acontece com Paine, Condorcet, ou até Rousseau, a sua crença em qualquer divindade reconhecível parece duvidosa, concordam ao menos em reconhecer nos homens um poder de percepção não empírica - frequentemente chamado por eles de razão - que discerne um sistema de relações entre seres dotados de percepção (alguns incluem os animais e outros não; mas não há necessidade de se preocupar com as divagações mais extravagantes dessa escola) de tal forma que a execução ou omissão de certas ações deixa de satisfazer determinadas reivindicações apriorísticas que, dentro desse sistema, os indivíduos "possuiriam" uns em relação aos outros (2006, p. 225-226, grifo do autor).

A elaboração da liberdade negativa em Rousseau, segundo Berlin, reveste-se de um caráter metafísico porquanto correlaciona a lei natural a uma origem não empírica, fundando, assim, os direitos naturais. O negativo, neste sentido, diz respeito a não interferência factuais ou condicionantes históricas e sociais da liberdade e do direito. Assim, pode-se pensar que a não interferência em Rousseau tem uma implicação teórica que afasta o determinismo no qual o raciocínio da lei natural pode acarretar.

O exame realizado por Berlin denota-se uma abertura conceitual do pensamento rousseauiano de que é possível pensar a liberdade em termos positivos e negativos. A confluência entre negativo e positivo na noção de liberdade civil de Rousseau torna-se a possibilidade de ser atemporal, a forma se apresenta, mas não o conteúdo. Isto posto, a não interferência do determinismo e o positivismo

da criação do Estado de Direito preservando a humanidade em sua essência. O filósofo, desta feita, é um pensador inovador e a frente do seu tempo, em que até mesmo as críticas berlinianas servem para justificar sua importância e o caráter não despótico de seu pensamento.

Em *Dois conceitos de liberdade* Berlin apresenta a interpretação da lei e obediência em Rousseau:

Liberdade é obediência, mas nas palavras de Rousseau, 'obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos', e nenhum homem pode escravizar a si mesmo. Heteronomia é a dependência a fatores externos, a responsabilidade de ser um brinquedo do mundo externo que não posso controlar inteiramente, e que, portanto, me controla me 'escraviza'. Sou livre apenas no grau em que minha pessoa não é 'almejada' por nada, que obedece forças sobre as quais eu não tenho controle algum; não posso controlar as leis da natureza; minha atividade livre, deve, portanto, em hipótese ser levantada acima o mundo empírico da causalidade. Esse não é o lugar para discutir a validade dessa doutrina antiga e famosa, eu só gostaria de salientar que as noções de liberdade como resistência (ou fuga) aos desejos irrealizáveis, e como independente da esfera da causalidade desempenhem um papel importância na política [...] (2002, p. 12).

Rousseau, ao apresentar a noção de autonomia da vontade como uma das implicações para o conceito de liberdade civil, identifica como necessária para as ações a vontade, pois não seria suficiente ser livre somente não haver obstáculos para agir. Para ser livre a ação deve ser dotada por uma ação configurada por uma vontade, por sua própria vontade, e, neste sentido, é que a liberdade e obediência não são termos contraditórios entre si, pois se obedece a uma vontade que não é alheia, não é heterônoma. Ademais, a noção de autonomia da vontade possui reflexões na teoria republicana de Rousseau, pois os sujeitos de direito são responsáveis pela manutenção do bem comum; a alienação total de todos para o todo pressupõe uma responsabilidade de preservação da finalidade republicana do pacto.

Nestes termos, o republicanismo cívico-constitucionalista se apresenta no pensamento de Rousseau, uma vez que da tradição cívica o filósofo absorve a ideia de amor à pátria, o desenvolvimento educacional das virtudes cívicas do cidadão para (con)viver em uma República, bem como da participação ativa dos sujeitos na condução do bem comum; por sua vez, da tradição romana a grande contribuição é o aspecto constitucional, pois para garantir um Estado de direito no qual cada cidadão seja igual ao outro, deve-se haver uma separação dos poderes, a liberdade

estabelecida com base na lei e no direito e sendo a peça fundante da figura do Estado.

A assertiva exposta tem desdobramentos em que Pettit vai construir sua teoria republicana da noção do sujeito republicano a partir da vontade, intencionalidade e da racionalidade. Isto posto, a vontade como um dos elementos constituintes da liberdade expressa um pensamento que permite afirmar a plasticidade da liberdade como campo de abertura para a formulação neorepublicana.

Desta feita, a crítica de Berlin a Rousseau como um tirano, um teólogo ou um inimigo da liberdade não prospera conforme os argumentos expostos. O aspecto da tipificadora moral da liberdade consiste, justamente, em afirmar a natureza republicana do Estado de Direito e confirmar que um ser livre, na sua essência, possui uma moralidade interna de auto formação do sujeito para exercer em plenitude suas atribuições no Estado de Direito Republicano. A liberdade é ao mesmo tempo constituinte e é constituída, é causa e efeito do sujeito, é, portanto, aquela que molda e possibilita seu exercício, não possuindo um viés dogmático.

Ser livre é erigir na forma aquilo que se consegue produzir em termos históricos e em ideias⁷², é ampliar as múltiplas maneiras de exercer sua humanidade dentro dos limites do soberano, é ser responsável pela criação e manutenção, é ser um membro ativo da ficção jurídica criada, tendo ciência de que as ações praticadas impactam diretamente no seu ser. Além disto, a liberdade propugnada pelo filósofo denota uma percepção da igualdade e da fraternidade; o tripé da revolução francesa assim se forma.

Diante do aduzido, Rousseau inaugura uma reflexão moderna sobre a impossibilidade de se pensar um Estado liberal, enquanto uma não interferência na vida privada como um fator suficiente para frear a arbitrariedade⁷³; pelo contrário, o filósofo revela a insuficiência desta perspectiva e expõe um fundamento republicano para o Estado com repercussões sociais, nas quais somente no final do séc. XIX e início do XX é que se apresenta perante o conceito firmado de Estado social. Por fim, Rousseau mostra-se um pensador paradigmático da modernidade acerca da

⁷² Liberdade em termos históricos seria dos Estados já constituídos, dentre eles, a Polônia, a Córsega em que Rousseau exerce a função de constitucionalista. No ideal tem-se um Rousseau teórico nos moldes do *Contrato Social* e em *Emílio*. Tanto a liberdade na forma como se encontram como aquela que não foi alterada pelos fatos, o filósofo a coloca como guia na formulação de seu pensamento.

⁷³ Na perspectiva da não arbitrariedade há dois tipos: *dominum* e *imperium*, sendo o primeiro deles com relação às relações privadas e o segundo entre o privado e público. Sob este aspecto Pettit elaborará a distinção pós-moderna dos termos conforme se observará no transcórre do trabalho.

temática em voga e acende discussões que auxiliaram, por exemplo Kant, e pode ser reinterpretada enquanto forma ou moldura para lançar-se como um viés da liberdade como não-dominação em Pettit, conjugando a teoria republicana acerca da temática em voga. Com isto, é possível uma perspectiva diferenciada da relação entre Rousseau e Pettit, com encontros e desencontros teóricos que enriquecem o debate republicano.

Desta maneira, a questão é: qual a contribuição de Pettit com o conceito de liberdade como não-dominação para a problemática proposta?

4 ESTADO DE DIREITO NEORREPUBLICANO EM PETTIT E A PROPOSTA DO REPUBLICANISMO CÍVICO-CONSTITUCIONALISTA DE ROUSSEAU

Nesta última etapa do trabalho o conceito de liberdade como não dominação em Pettit nos servirá de guia para melhor esclarecer o republicanismo cívico-constitucionalista formulado por Rousseau. Já que a definição de Pettit da liberdade como não-dominação, se confronta com a dicotomia berliniana entre liberdade positiva e liberdade negativa, e parece indicar uma nova possibilidade da leitura tanto da liberdade em Rousseau como do seu Republicanismo. Conjugado a isto, há uma formulação ontológica social para construir a argumentação acerca do sujeito que usufrui da referida liberdade. Se em Rousseau já se delineava na formatação do **Contrato Social** uma liberdade fundada na garantia da expressão e da salvaguarda da vontade dos cidadãos, como demonstramos anteriormente, pois a constituição da liberdade rousseauiana incorporava os pressupostos negativos e positivos da liberdade, resta-nos indagar como esta noção não se perde na contemporaneidade e pode ser reinterpretada pela leitura da filosofia política, sobretudo do pensamento pettitiano, que, assim como Rousseau, possibilita compreender a liberdade civil como uma moldura da liberdade como não-dominação. Desse modo, mesmo considerando as críticas de Pettit ao republicanismo de Rousseau parece ser em Pettit que reencontramos a possibilidade de rever as noções rousseauianas de liberdade e República sem os prejuízos das concepções de Berlin.

Todavia, ao mesmo tempo em que Pettit reconhece o valor de Rousseau para tradição republicana faz, também, críticas. Assim, quais são os teores destas? É possível respondê-las?

No livro *On the people's Terms*, Pettit, apresenta:

Rousseau traiu a tradição anterior enquanto imagina um ideal segundo o qual as pessoas são independentes umas das outras como pessoas privadas, de acordo com a concepção republicana de liberdade, ele pensa que a independência mútua é atingível apenas ao custo de uma submissão à pessoa pública que teria sido totalmente em desacordo com o sentimento da Italia- Atlântica. (2012, p. 14).

A primeira questão a ser discutida é que Rousseau, segundo a problemática apresentada, não se enquadra em nenhuma das teorias republicanas de forma plena. No entanto, ao afirmar que a liberdade é encarada de forma independente entre os sujeitos enquanto particulares e uma dependência a pessoa pública, deve-se fazer algumas considerações. Ele foi um dos poucos pensadores republicanos modernos a pensar o problema da tirania da maioria e a tentar formular uma resposta convincente, fornecendo uma solução com a manutenção da reivindicação central da tradição republicana - que a liberdade política consistia em viver sob leis feitas com o consentimento popular.

Rousseau sabia que qualquer processo coletivo de tomada de decisão conhecia vencedores e perdedores, e no resultado haveria cidadãos que eram governados por leis às quais não haviam realmente consentido. A solução aventada pelo filósofo genebrino foi a vontade geral e não a vontade de todos, refletindo os interesses de longo prazo da comunidade como um todo, preservando o interesse público em detrimento aos não interesses particulares - mesmo que esses interesses particulares fossem compartilhados pela maioria das pessoas. Para tal intento, as leis seriam coercitivas a todos, sendo obrigados a obedecê-las, para permanecerem livres.

Desta feita, a independência na qual Pettit apresenta é mitigada pelo interesse público, ou seja, a própria lei limita a independência total dos cidadãos, pois é com a preservação do bem comum que a liberdade particular acontece, e, caso, não seja observado, o Estado entra em declínio como foi observado por ele ao final do *Segundo Discurso*.

Outra crítica desferida à Rousseau por Pettit, encontra-se na entrevista concedida a revista *Éthique et Économique*:

No republicanismo (Oxford University Press, 1997), você desenvolve o conceito de liberdade como não-dominação e explica sua centralidade na

teoria republicana. Você menciona Rousseau ao longo do livro. Quão intimamente relacionadas estão suas concepções de republicanismo e liberdade como não-dominação ao pensamento de Rousseau?

Penso que Rousseau se encontra na interseção de duas tradições de pensamento, embora, como pensador de primeira ordem, ele transforme cada uma delas em algo original e distintamente próprio. A primeira tradição é a tradição neo-romana que tento descrever, na qual a ênfase principal está na conexão entre ser livre e não depender da boa vontade de outros indivíduos ou agrupamentos: não estar sujeito a outros como a um mestre que possa interferir arbitrariamente na vida de alguém. A outra tradição que é importante para Rousseau é de origem medieval, e não romana. Representa as pessoas em uma sociedade como uma 'corporação', na linguagem da lei medieval: uma entidade que pode agir como uma única pessoa, com direitos e obrigações distintos, até visões e propósitos distintos. A imagem de Rousseau de 'le peuple souverain' deriva diretamente dessa tradição, acredito, e é bastante independente de seu compromisso com princípios republicanos. Seu trabalho consiste em levar as duas tradições adiante e fundi-las em um todo novo e orgânico. [...]. Portanto, existem pontos reais de contraste entre o tipo de síntese republicana que tento descrever e a imagem das coisas de Rousseau. Penso que os republicanos devem se preocupar com a relação dos indivíduos com o poder público do povo e do estado, bem como com o poder privado que outros indivíduos e grupos possam ter sobre eles. Em particular, acho que eles deveriam se preocupar com isso de uma maneira mais intensa do que Rousseau pode sugerir. (2006, p. 1, grifo nosso).

As observações a serem feitas da citação retro são a de que Pettit reconhece que Rousseau está na interseção de duas tradições de pensamento, no entanto, o aproxima da teoria medieval e não romana sob não estar sujeito a interferência arbitrária na vida de alguém, como um mestre, por exemplo. No entanto, a referida crítica não é pertinente, pois Rousseau não é a favor de interferências arbitrárias, como o exemplo do escravo, no início do Contrato Social, ademais Rousseau prevê a separação de poderes e um regime constitucional ao qual o próprio Pettit admite.

A preocupação dita republicana de que Rousseau não participa, como a relação dos indivíduos com o poder público e o privado, é uma das questões centrais da teoria política rousseauiana e republicana. Aproximar Rousseau do pensamento medieval é um argumento descabido, porque o filósofo é um dos grandes críticos das formas não democráticas de Estado, além de historicamente estar associado como um dos grandes influenciadores da Revolução Francesa, marcando a derrota do pensamento de dominação do soberano em relação aos súditos.

Rousseau, ao contrário, resgata as duas tradições republicanas com intuito de criar uma espécie de Estado onde as pessoas possam ser livres e iguais. O raciocínio pettittiano sobre Rousseau não se sustenta. Para demonstrar a inconsistência da crítica no artigo *Two Republican Traditions*, Pettit, aloca o filósofo

genebrino ligado ao pensamento grego da matriz republicana e, posteriormente, admite que Rousseau apresenta uma teoria sobre a constituição mista e uma variante da liberdade como não dominação.

No artigo *Pettit e Rousseau: sobre contestabilidade*, a intérprete Diab apresenta:

Pettit identifica vertentes teóricas dentro do republicanismo. Uma delas é ligada ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, antes era Atenas de Péricles e contemporaneamente a filósofos como Hannah Arendt e Michael Sandel. A mesma se caracteriza por conceber a vida pública como um aspecto constitutivo da essência humana. É na participação como cidadãos que se logra o florescimento e se alcança a autêntica liberdade. Os principais expoentes do neorepublicanismo na teoria política, Philip Pettit e Quentin Skinner, por outro lado identificam seus modelos teóricos, em particular a noção de liberdade política e o correspondente desejo institucional com a tradição republicana ítalo-atlântica herdada da República romana e associada a nomes como Cícero e Maquiavel [...]. Esta vertente concebe a atividade política como um meio, é dizer como instrumento, para alcançar e salvaguardar a liberdade e não como aspecto substantivo dela mesma. Desta tradição recuperam principalmente a distinção entre amo (*sui iuris*) e escravo (*aliens iuris*) para a caracterização da liberdade política. (2019, p. 74)

Na passagem, denota-se, claramente que o republicanismo rousseauiano é cívico-constitucionalista, uma vez que a cidadania ativa e a organização institucional servem para preservação da liberdade. A composição republicana de Rousseau é complexa e demanda uma leitura atenta para encontrar uma unicidade nos aparentes paradoxos de seus dizeres. Pettit, em outra crítica afirma que os republicanos tradicionais não aprovavam a ideia de uma única assembleia, “mas Rousseau acha que [...] nada fará senão o bem da liberdade de cada cidadão, desde que seja verdadeiramente a vontade geral - a vontade de uma assembléia igualitária não-faccionalizada - que molda a lei.” (2016, p. 178).

A visão populista que Pettit empresta a Rousseau não se sustenta, pois as leis fundamentais para o pacto social são promulgadas de forma a preservar a vontade geral com deliberação justa e que garanta a liberdade sem dominação. Ademais, ao entrar no contrato os cidadãos seguem as leis que autorizam, existindo um componente de vontade na vontade geral. Outro ponto a ser acrescentado é que no amor de si e na piedade o reconhecimento do outro é de fundamental importância para construção da República, não tendo como ser um regime populista de Estado com os freios que a teoria rousseauiana impõe.

No artigo *Rousseau and Republicanism*, a intérprete Dijn reconhece os

esforços de Rousseau para combater o regime da tirania da maioria:

[...] um dos principais objetivos dos escritos políticos de Rousseau era fornecer uma solução para o problema da tirania da maioria, mantendo a reivindicação central da tradição republicana - que a liberdade política consistia em viver sob leis feitas com o consentimento popular. Rousseau tinha plena consciência do fato de que qualquer processo coletivo de tomada de decisão conhecia vencedores e perdedores, e que, como resultado, mesmo nas repúblicas mais inclusivas, sempre haveria cidadãos que eram governados por leis às quais não haviam realmente consentido.

[...]

Imagine, por exemplo (voltando ao nosso caso anterior), uma comunidade em que a maioria da população decide impor impostos mais altos aos ricos. Na versão de Rousseau do republicanismo, o fato bruto de que esses impostos não tivessem sido consentidos pelos poucos ricos não seria suficiente para permitir que eles se queixassem de não serem livres. Em vez disso, os ricos também teriam que ser capazes de mostrar que o aumento dos impostos não servia ao interesse público, mas apenas ao interesse particular da maioria das pessoas (pobres). No entanto, se o aumento de impostos sobre os ricos atendesse a um interesse verdadeiramente público ou comunitário - o interesse da população como um todo, incluindo os ricos -, os ricos, ao pagarem esses impostos, não seriam libertados. (2018, p. 67/68).

Assim, as críticas desferidas à Rousseau merecem ser ponderadas, no entanto, há de se concordar que o filósofo não pode ser inserido, por completo, em nenhuma das tradições republicanas. Diab reforça o argumento:

Para Rousseau não é possível questionar o pacto e a vontade soberana emanada dele mesmo e isto para Pettit representa uma forma de dominação estatal (*imperium*). Contudo, a preocupação de Rousseau não é outra senão a de um defensor de um Estado constitucionalmente bem formado, como Pettit tem. Se trata de uma vez estabelecida uma ordem social e política legitimamente fundada com garantias para sua conservação, para a sua estabilidade. (2019, p. 85).

Portanto, a aproximação construída ao longo deste capítulo foi a de apresentar, nos moldes propugnados, o conceito de liberdade como não dominação em Pettit, entretanto, sem adentrar nos meandros uma vez que a proposta é uma interpretação com vistas a liberdade civil rousseauiana. Nesta aproximação verificou-se que Pettit reconhece em Rousseau uma aproximação da sua formulação de liberdade a por ele formulada.

Se há um consenso entre as conceituações dos dois filósofos, o dissenso apresentado por Pettit é com relação a filiação republicana de pensamento de Rousseau, enumerando algumas críticas ao filósofo genebrino. Apesar das críticas,

a problemática realizada nesta tese se torna evidente: a formulação republicana de Estado pensada por Rousseau não se enquadra nem da tradição cívica grega nem na constitucionalista romana.

A inovação da teoria política de Rousseau é justamente estar na interseção entre ambas e criar uma resposta inovadora e complexa, sendo que até nos dias atuais na seara da filosofia política, seu pensamento continua presente e atual. As demandas das relações entre Estado e cidadãos e entre os cidadãos na gerência das questões públicas e na preservação da igualdade e da liberdade continuam vigentes.

Pensar a liberdade atrelada a constituição do sujeito, nas diversas esferas que se apresenta – cidadão, súdito, indivíduo – revela a importância do pensamento republicano desde os primórdios desta teoria.

A liberdade não é desvinculada dos conceitos de igualdade e fraternidade, como vimos anteriormente, não se compoem somente de uma fruição de ação limitada aos interesses individuais. Pettit, como Rousseau, pensa a liberdade além do domínio da subjetividade. Todavia, parece afirmar de maneira mais enfática, radicalizando as teses rousseauianas sobre a piedade e autonomia, que a liberdade reside, antes de tudo, na intersubjetividade, pois exige equidade – igualdade – e reconhecimento mútuo prático dos sujeitos, isto é, fraternidade. Dito de outra forma, a liberdade como não dominação estabelece uma possibilidade de pertencimento a si, mas também evoca compromissos coletivos e unidade social com os demais sujeitos de direito com base no império da lei.

Ademais, o próprio interesse público pelo zelo do bem comum é uma manifestação que extrapola o interesse pessoal de um determinado grupo, para albergar toda uma coletividade. Os sujeitos dependem um dos outros por meio de uma regularidade social e não determinística, a relação intersubjetividade é a premissa fundante para exercer a política. Desse modo, o movimento simbiótico entre sujeito e sociedade não está circunscrito à filosofia de Rousseau, como também não é uma inovação pettitana. Todavia, o pensamento filosófico de Pettit parece estabelecer as condições efetivas de um modelo republicano que congrega subjetividade à intersubjetividade, a autonomia ao compromisso, a liberdade dos cidadãos a não dominação, realizando, desse modo, o ideal republicano do Contrato

Social: “[...] cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.”⁷⁴

4.1 O HOLISMO SOCIAL NA CONSTRUÇÃO DA NÃO-DOMINAÇÃO DOS SUJEITOS

A ontologia social proposta por Pettit é importante para a problemática formulada, pois serve para compreender melhor a noção da liberdade como não dominação. No plano ontológico social, o autor desenha uma teoria pluralista contemplando uma integração entre indivíduo e sociedade, e no entre “eu” e “nós” surge a possibilidade de se pensar a fluidez da teoria neorrepública.

Em *The common mind - An essay on psychology, society and politics*, Pettit apresenta as relações dos indivíduos no contexto social em que vivem, com base na epistemologia holística-individualista ou holismo social, na qual os sujeitos pensantes são sistemas intencionais que não realizam um certo grau de racionalidade em seu comportamento, mas têm atitudes reflexivas a respeito de suas crenças e desejos. Os indivíduos dependem da estrutura social ou da maneira constitutiva das relações com os outros para poderem pensar, assim a intersubjetividade é condição *sine qua non* no desenvolvimento do sujeito e na forma como vão construir o corpo social tendo como premissa o bem comum.

Para que o exercício da liberdade como não-dominação possa ser concretizada, a tese holística supõe que a liberdade está em permanente devir, pois a deliberação e a interação social são contínuas, surgindo um paradoxo no qual o exercício da liberdade é a própria liberdade. Neste sentido, pode-se inferir uma aproximação com o pensamento de Rousseau sobre a liberdade civil, porquanto o ser livre é indissociável da condição humana e para exercer a liberdade deve-se, necessariamente, ser livre.

Para Pettit a concepção holista da liberdade significa uma espécie de estatuto social, pois "ninguém pode desfrutar perfeitamente da liberdade numa cultura dada (...) se está sujeito a mais coerções que os demais" (BRAITHWAITE; PETTIT, 1990, p. 63). A autonomia do indivíduo é mitigada pelas interações sociais, sendo a cultura

⁷⁴ Sob outra perspectiva, a noção de holismo social reflete na construção do sujeito que não se submete à dominação, e, neste sentido, Rousseau, também, formula sua teoria antropológica/social da não dominação a partir das noções de amor de si e de piedade como fundamentos de sujeito habitante de um Estado de direito republicano. Portanto, as diferenças de percepção do sujeito revelam um núcleo comum entre ambos: não dominação

um importante instrumento conceitual para compreender melhor a noção apresentada. Na obra *A Theory of Freedom*, o autor apresenta:

Um agente será considerado uma pessoa livre na medida em que tiver habilidade para discursar e tiver acesso de discurso que é fornecido dentro de tais relacionamentos. Alguém é livre, nesse sentido, será consistente com a submissão da influência discursiva dos outros. Mas isso, naturalmente, não é um problema. Porque a influência discursiva à qual a pessoa pode se sujeitar, consistentemente com a retenção do controle discursivo, a deixará totalmente adequada para ser considerada responsável pelo o que ela decide e faz, ela será consistente com sua própria percepção como pessoa totalmente livre. Sob essa apreciação, o controle discursivo tem um aspecto dual, o raciocinativo e o relacional (2001, p. 98).

O referido controle visa capacitar os sujeitos a interagirem no espaço público, criando uma ideia comum, assumindo responsabilidades recíprocas na esfera política. O controle discursivo envolve uma disposição relacional entre os sujeitos, proporcionando o acesso ao discurso, pois uma vez que se raciocina junto reconhecemos um problema em comum e a resolução também assim o deve ser. Essa noção é importante para compreender o Estado Republicano e as escolhas comuns gerenciadas pelo sujeito coletivo. Segundo Pettit:

[...] os agentes serão pessoas livres, na medida em que eles tenham a capacidade raciocinativa para o discurso e a capacidade relacional que acompanha o gozo do vínculo discursivo-amigável com outros. Tal capacidade, com seu aspecto dual, é o que constitui o controle discursivo. Os agentes exercerão tal liberdade como pessoas, na medida em que eles estejam comprometidos no discurso com os outros, estando autorizados como alguém que vale a pena contatar e que eles serão reforçados nessa liberdade, na medida em que são publicamente reconhecidos como possuidores do controle discursivo que ela envolve (2001, p. 101).

O controle discursivo assegura não somente as questões de ordem social, mas, também, as escolhas pessoais, preservando e respeitando a individualidade, corroborando o holismo - individual. A interação pelo espaço comum entre os sujeitos pressupõe um compartilhamento de ideias e comportamentos, assim, um questionamento se faz: o que é cultura?

Cultura é um termo amplo e que pode ser entendida de diversas maneiras, sendo que, na obra *Cultura um conceito antropológico*, o autor expõe que “[...] o termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilisation* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo” (LARAIA, 2017, p. 25, grifo do autor). O

emprego dos referidos termos remete às várias possibilidades de realização humana, bem como às condições que a estrutura cultural proporciona aos indivíduos que se inserem em uma determinada cultura.

Entretanto, o conceito utilizado parte da teoria antropológica, enquanto é esse ramo do saber que pode fornecer elementos para compreender as relações entre os indivíduos e as instituições, nos termos propostos neste trabalho, produzindo um sentido de identidade pela liberdade. É na relação do eu com nós que se insere a cultura. Claude Lévi-Strauss, na *Antropologia Estrutural*, assevera que a “[...] exigência da regra; noção de reciprocidade, considerada como uma forma que permite integrar imediatamente a oposição do eu e do outro; caráter sintético do dom. Estes fatores se encontram em todas as sociedades consideradas [...]” (2003, p. 39). Assim, é pela síntese operada entre uma oposição do eu e outro que a cultura se revela.

A cultura antropológica diz respeito aos usos e costumes da comunidade que são reproduzidos na imaginação das gerações posteriores. Ralph Linton em *O homem: uma introdução à antropologia* aponta que:

[...]. Para seres humanos esta herança é chamada de cultura. O termo é usado em sentido duplo. Como termo geral, cultura significa a herança social total da humanidade; como termo específico uma cultura significa uma determinada variante da herança social. Assim, a cultura, como um todo, compõe-se de grande número de culturas, cada uma das quais é característica de um certo grupo de indivíduos (p. 86, 1987).

Desse modo, a cultura pode ser entendida como uma forma de viver em um *locus* social, compreendendo os comportamentos enquanto um guia para se expressar em sociedade. A formação individual que é percebida dentro de um processo histórico relaciona-se em uma operação de coerência interna e externa do indivíduo para a sociedade. A cultura modela o ser humano aproximando-os por aquilo que há de comum. Neste momento, apresenta-se algo interessante de se pensar, pois na cultura republicana propugnada por Pettit o elo cultural é o “bem comum”, os indivíduos tornam-se individuais sob a direção de padrões culturais.

A questão apresenta uma contradição em si mesma, sendo percebida por Lévi-Strauss, na obra *Antropologia Estrutural*, como “[...] poderíamos esperar superar um dia a antinomia entre a cultura, que é coisa coletiva, e os indivíduos que a encarnam, porque nesta nova perspectiva, a pretensa “consciência coletiva” se reduziria a uma expressão, no nível do pensamento é condutas individuais, de certas

modalidades temporais [...]” (2003, p. 83). A cultura enquanto um processo contínuo e complexo que se intercambia com as individuais proporciona ora uma limitação, ora um estímulo na ação criativa do ser humano, portanto a antinomia apresentada por Lévi-Strauss se faz necessária para que o próprio movimento da cultura aconteça.

Para compreender melhor o que seria a estrutura de uma cultura, Lévi-Strauss apresenta o seguinte raciocínio:

Denominamos de cultura todo o conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos. Se se procura determinar afastamentos significativos entre a América do Norte e a Europa, tratar-se-ão as culturas como diferentes; mas, supondo que o interesse tenha por objeto afastamentos significativos entre - digamos - Paris e Marselha, estes dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente constituídos como duas unidades culturais. O objeto último das pesquisas estruturais sendo as *constantes* ligadas a tais afastamentos, vê-se que a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva, apesar de permanecer função do tipo de pesquisa considerado. Uma mesma coleção de indivíduos, contanto que seja objetivamente dada no tempo e no espaço, depende simultaneamente de vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc; e familiar, profissional, confessional, político, etc. (2003, p. 335, grifo do autor).

Pela citação referida, denota-se que os indivíduos dependem de vários sistemas de culturas e que tais sistemas são estruturas constantes na percepção cultural. Os sistemas sociais expõem um ajustamento entre as diversas formas de comportamento que se apresentam na sociedade. Existe um elemento importante na composição social na qual é importante para formular a teoria republicana, qual seja: unidade psicológica. De acordo com Linton a “[...] especialização e interdependência são obtidas por adaptação psicológica [...] uma sociedade é uma organização de personalidades reciprocamente adaptadas. Sua integração se dá no nível psicológico” (1987, p. 100).

A ligação psicológica apontada pelo antropólogo é um argumento para compreender a noção de bem comum, porquanto não é apenas um critério racional que guiará os interesses e as ações dos sujeitos nas decisões republicanas. O dever cívico assenta raízes no elo psicológico daqueles que compartilham o mesmo espaço, moldado em certa medida pela cultura. Philip Pettit, no artigo *Culture in the Constitution of a Republic*, pretende entender como o sistema de cultura pode ser moldado ou não pelo Estado, entendido pelo filósofo o sistema de cultura como:

É bom estar ciente da cultura no sentido amplo, antropológico; pois, embora o meu tema seja muito mais estreito, é certamente relacionado. Cultura, como eu vou estar falando, refere-se às condutas através das quais uma sociedade em seu caráter antropológico completo é refletida de volta para seus próprios membros e, inevitavelmente, no curso global das coisas, para os de fora também. É o sistema pelo qual as pessoas aprendem do que está acontecendo entre elas e, na verdade, para além das suas margens; são sacudidas para uma consciência de alguns aspectos desse mundo que tinham passado despercebidos; assumindo coisas que estão acostumadas em suas vidas e ambiente; [...]. Ou, pelo menos, é o sistema pelo qual estas coisas são feitas, para, naturalmente, a informação pode dar lugar a desinformação, a iluminação no ofusco, para mera fuga (2003, p. 4-5).

No sistema de cultura ocorre a aprendizagem do ser humano para que as mudanças possam acontecer, visando alterar a própria cultura; assim, o aprendizado leva o homem a agir, a transformar a si e o *locus* social. A esse movimento Pettit denomina de cultura reflexiva do sistema de cultura no qual seus efeitos sociais conectam com as aspirações republicanas. O sistema da cultura reflexiva impactará a forma como as pessoas concebem a liberdade em si, ou dos meios constitucionais, institucionais e cívicos que promovam a liberdade como não-dominação.

Outrossim, é pelos meios constitucionais e de promoção dos deveres cívicos que o Estado exerce sua presença no sistema de cultura, juntamente com a sociedade, pois “[...] ter um sistema republicano robusto de cultura, eu diria, reside na possibilidade de uma sociedade cívica que é sustentado pelo apoio do Estado, mas não comprometido por ele [...]” (PETTIT, 2003, p. 06).

Para que tal intento aconteça os sujeitos têm sua parcela de responsabilidade republicana e na liberdade social. Neste aspecto, a teoria política de Pettit apresenta uma descrição psicológica dos sujeitos, que segundo André Berten, na obra *O naturalismo de Junger Habermas e Philip Pettit*:

[...] as descrições psicológicas são descrições dos sujeitos da ontologia social e é nesses sujeitos que devem ser encontradas as condições de possibilidade (necessárias, embora não suficientes) do que pode ser realizado nas instituições sociais e políticas. Essas condições de possibilidade, competências atribuídas aos indivíduos, não se reduzem a prestações linguísticas: o movimento regressivo implica remontar a quem dessas prestações, na medida em que a descrição psicológica atribui aos seres humanos uma racionalidade mínima pré-linguística (o “minimal mind”), racionalidade aliás que pode ser atribuída também aos animais - pelo menos aos animais superiores: os animais já são agentes intencionais, isto é, minimamente racionais. Essas teses naturalistas aparecem claramente, quando Pettit explicita a definição do “common mind”. A ideia de uma mente comum é defendida sob um triplo aspecto: fundada primeiro no naturalismo, a mente comum é também a mente que opera na “folk psychology” e, finalmente, é comum também num sentido social, no sentido do “individualismo holista” (p. 57-58).

A ideia do holismo individualista anuncia uma dupla distinção fundamental: a distinção primeiro entre individualismo e atomismo; e, segundo, entre holismo e coletivismo. O individualismo significa que “[...] a compreensão psicológica de senso comum, ou compreensão intencional sobre a qual nós baseamos nossa vida social” é considerada como “fundamentalmente válida. Somos tais que aparecemos a nós-mesmos” (PETTIT, 2004, p. 3). Somos “[...] centros de pensamento, de sentimento e de ação” e “[...] não peões ou brinquedos manipulados por forças coletivas” (PETTIT, 2004, p. 3). Contudo, tal individualismo não implica um “atomismo”, pois não podemos conceber as mentes individuais como entidades isoladas.

No artigo *Intoduction au de parcours de Philip Pettit*, Alice Le Goff apresenta a seguinte noção do holismo individual em Pettit:

A defesa de um método individualista pode ser combinada com a de uma postura holística, no sentido de que os indivíduos são constitutivamente dependentes de suas relações com os outros para a possuir a capacidade de planejar individualmente. Nesse sentido, Pettit quis mostrar que se poderia aderir a uma forma de individualismo metodológico, evitando o postulado atomístico segundo o qual é o indivíduo isolado que constitui a unidade de referência das ciências humanas e sociais:

De fato, como uma atividade para garantir a verdade de nossas crenças, o pensamento precisa recorrer a um sistema de sinais compartilhados. É com base nessa linguagem compartilhada que podemos identificar critérios para determinar se é apropriado atribuir certas propriedades aos objetos. Qualquer critério de validade de uma proposição é assim definido intersubjetivamente (p. 154).

Isto significa que os sujeitos pensantes só o são por estarem inseridos em um meio social, sendo na dependência do outro que o indivíduo se emancipa e se responsabiliza pelos seus atos. Em decorrência do aduzido, os padrões de comportamento que podem ser explicados em termos de crenças ou desejos devem mostrar sua responsabilidade perante a comunidade, pois no nível coletivo o melhor procedimento, de acordo com Pettit, baseia-se na racionalidade coletiva em que consiste em uma ponderação dos desejos individuais em virtude dos coletivos. O filósofo, em *A Theory of Freedom* aponta que:

Integrações sociais que coletivizam a razão, exibem propriedades mentais que não são meros reflexos - de uma maneira cumulativa, metafórica - das propriedades dos membros individuais, porque os julgamentos e as intenções coletivas integradas, na medida em que estão racionalmente unificadas, podem ser dramaticamente descontínuas, no que diz respeito aos julgamentos e às intenções de seus membros. Grupos e agrupação integrados podem fazer julgamentos que podem criar intenções de fazer

tais coisas que, no momento em que a intenção é criada, nenhum membro tem, realmente, a intenção de que o grupo aja dessa maneira (2001, p. 114).

Portanto, só haverá a presença desta racionalidade coletiva quando as integrações sociais coletivizam a razão, ensejando, inclusive, o sujeito coletivo capaz de tomar decisões e se responsabilizar pelos seus atos. Não deixa de ser interessante de observar, como essa ideia pettitiana de uma racionalidade coletiva como operadora de interesses mútuos e comuns dos homens lembra, guardando as devidas diferenças, a função integradora e harmonizadora da vontade geral no *Contrato Social*. A questão do sujeito coletivo personificada na figura do Estado explicita uma das questões mais delicadas na teoria política, justamente, os limites da coerção estatal frente à ação dos sujeitos. Dentro desta perspectiva, não somente a função do Estado é relevante, como, também, a dos indivíduos, e, por isso, o holismo individualista é uma das formas de equalizar o paradoxo da singularidade e a anti-singularidade.

O paradoxo da singularidade e anti-singularidade consiste em resolver uma das grandes questões entre a primazia do sujeito ou do ente coletivo, equacionando da seguinte maneira: a singularidade só existe e é mantida dentro de um corpo coletivo pelo ser anti-singular, ou seja, o indivíduo só é porque está em interação constante com os outros (demais indivíduos, sociedade civil e Estado). A solução reside no liminar entre as relações, na função integradora por todos aqueles que estão racionalmente unificados.

A proposta holística pettitiana se torna singular, porquanto que a “postura singularista sustenta que os agentes coletivos são fictícios e não se sobrepõe aos indivíduos. Ao inverso o anti-singularismo argumenta que a ação de um grupo não se reduz a soma de ações individuais” (LE GOFF, 2011, p. 155).

O delineamento da intersubjetividade enquanto reciprocidade é fundamental para compreender a teoria jus política republicana a partir de três. Primeiro, o exame da intersubjetividade revela a unidade psicológica entre os membros componentes do Estado; em segundo lugar, ela apreça como uma condição *sine qua non*, pois nem só o indivíduo e nem somente o social são capazes de desenvolver a liberdade; finalmente, a análise da intersubjetividade coloca a lume o limite da força pública baseada em um direito que somente existe em função da tensão entre o “eu”, “outro” e os “nós”.

A metodologia social propugnada por Pettit se faz essencial na percepção da formação plural dos sujeitos de direito como ele contrário à arbitrariedade do atomismo político- normativo que sustenta as sociedades autoritárias. Nesse sentido, a tensão e os possíveis dilemas entre público e privado se mostram para o holismo individualista como ferramentas republicana para a ideia da liberdade como não dominação.

Assim, a defesa do holismo individualista enseja uma crítica nos limites da concepção de liberdade como não interferência. O projeto neorrepblicano de Pettit, define que “ser uma pessoa é ser uma voz que não pode ser ignorada, uma voz que fala de assuntos cujos interesses sejam comuns com os outros e que se fala sobre eles com certa autoridade [...]” (PETTIT, 2016, p.126). Nestes termos, a simples não interferência, ou, mesmo, a forma negativa da liberdade como estabelecida por Berlin - não basta para que se reconheça o “eu” e o “nós” nas infinitas possibilidades de atuação na esfera pública, pois ter o direito de se expressar é um direito a existir e de ser livre.

A elaboração do conceito da liberdade como não-dominação está vinculada à intuição de que existe uma diferença fundamental entre interferência e dominação/arbitrariedade, concebida como domínio sobre os outros. A não-dominação não é uma não interferência, mas a exclusão da interferência arbitrária de um sujeito individual ou coletivo. Em *As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento* Ramos afirma que Pettit:

[...] acata a premissa holística da prevalência social do ser humano nas suas aptidões cognitivas, afetivas e psicológicas para formar relações sociais com base numa “mente comum” ou compartilhada. Ela é comum porque nossa constituição biológica, nosso crânio, como lócus material em que o pensamento é processado é comum à espécie humana e, também, por ser uma mente social, operando mediante interação de indivíduos na comunidade (2016, p. 160-161).

A interpretação de Pettit acerca do holismo rechaça um posicionamento neutro do sujeito e o posiciona de maneira a construir sua participação na vida pública com vistas ao compartilhamento com os demais. Sem interação não há sujeito de direito nem liberdade, o crescimento conjunto dos partícipes do Estado ocorre equilibradamente entre as aptidões e a vida em sociedade. Em uma República a busca pública de objetivos em comum não é limitada pela exigência da neutralidade, o bem é ajustado ao modo de vida republicano. Por um outro lado, isto

não significa um aniquilamento da individualidade nem das liberdades individuais, somente um sopesamento de interesses quando se trata de escolhas públicas.

Uma sociedade indiferente e puramente atomista desconsidera uma existência social na qual os sujeitos compartilhem experiências e interesses comuns em um determinado espaço, desprezando, inclusive, o fator cultural que é de extrema significação para os ditames republicanos como visto. Há, portanto, um imperativo normativo na construção de um projeto de Estado em comum e que deve ser levado em consideração como se fosse uma espécie de partilhar a vida em determinados âmbitos, quais sejam: social e político.

Na teoria do holismo social propugnada pelo filósofo, um conceito importante para apresentar é o controle discursivo:

Quando raciocinamos juntos sobre um problema teórico ou prático, nós o reconhecemos como um problema comum, ou seja, todos reconhecemos o problema, todos reconhecemos que todos o reconhecemos e assim por diante [...] então, procuramos por considerações que podemos reconhecer em comum como relevantes para a sua resolução e procuramos uma resolução que podemos concordar em comum que é suportada por aquelas considerações [...]. Quando raciocinamos juntos, temos tipicamente uma influência de tomada de decisões um a respeito do outro, e alguns podem ter uma maior influência do que outros (2001, p. 70-71).

A questão que se formula é a importância do discurso e do acesso a ele para se chegar ao reconhecimento de problemas comuns e solucioná-los em termos republicanos. Os relacionamentos interpessoais constituem um assunto complexo, pois envolvem a igualdade discursiva, uma educação que proporcione tais condições, uma intersubjetividade para a tomada de decisões e a liberdade dos sujeitos. A capacidade raciocinativa e relacional é uma construção realizada a partir de fatores internos aos sujeitos e externos juntamente com os outros.

O que se infere do conceito apresentado por Pettit, de certa forma já presente na proposta republicana de Rousseau, é de que a liberdade política é um conceito coletivo, ou seja, não subsiste liberdade sem a integração com outro e com a comunidade, portanto, a capacidade de raciocinar e de se relacionar é coletiva. Para tanto, a ação do sujeito está condicionada a regras discursivas necessitando de regulação jurídica e política, objetivando a liberdade a partir de uma construção social, não sendo um sentido pré-concebido do indivíduo. A condição existencial é individual e coletiva, também.

A formulação do controle discursivo perpassa por uma noção de promoção educacional, possibilitando que os sujeitos sejam responsáveis pelo zelo do bem público e pela fiscalização do Estado. Na tradição republicana a educação é fundamental, uma vez que cria condições para que os sujeitos participem, efetivamente, dos assuntos públicos. Neste sentido, a liberdade pode ser pensada, pois indica aquilo que está ao mesmo tempo entre, através e além, surgindo um fluxo de consciência entre os sujeitos de direito para que pensem juntos a melhor forma de usufruir de sua liberdade, constituinte e constituída.

Um desdobramento sobre a questão se apresenta: como ocorre a influência de uns sobre os demais? Como tratar o problema da coerção no sistema republicano? O filósofo elucida com o conceito da coerção amigável:

A coerção amigável é consistente com o controle discursivo? Ela o será na medida em que o que acontece entre o coator e o coagido é controlado pelos interesses admitidos pelo coagido. Tais interesses são as considerações discursivas que são intuitivamente relevantes para o que poderá acontecer. O coagido poderá não agir assim para determinar o que acontece - a ação determinativa, pela natureza do caso é realizada pelo coator - mas o que acontece é projetado para acontecer de uma forma que combine com as sensibilidades discursivas do coagido [...]. O controle discursivo do coagido não é negado pela coerção exercida, pelo contrário, a coerção apresenta um meio de implementar tal controle. O coagido é a principal figura no relacionamento, o coator é um adjunto ou agente (2001, p. 75-76).

A coerção amigável, nos termos descritos, ocorre quando os interesses do agente são levados em consideração, se um sujeito coage outrem sem arbitrariedade e na qual é o coagido quem detém o controle, a relação pode ser considerada como livre. No modelo proposto, é conceitualmente possível que determinada forma de coação amplie a igualdade e não gere qualquer forma de redução da liberdade. As interações discursivas balizam as mais diversas maneiras como a liberdade pode ou não estar comprometida, assim, a escolha e a responsabilidade sobre esta não se alteram pela coação.

No que tange à igualdade, nos termos propugnados pelo filósofo, cabe uma explanação sobre o ideal igualitário, sendo um ponto de intersecção entre Rousseau e Pettit, uma vez que:

[...] a não-dominação é um ideal igualitário que, para sua promoção, exige uma distribuição mais ou menos igual. Isso implica que, na medida que progride a não-dominação, o significado político de fatores como castas, classes sociais, a cor e a subcultura, declinam-se: tem que ser cada vez

menos significativos como indicadores de vulnerabilidade a interferência [...]. Nessas circunstâncias o não-dominação tende a ser um bem comum pleno [...] (1999, p. 167).

Para Rousseau, conforme exposto no capítulo anterior, a igualdade não é a equidade de riqueza, mas pode ser pensada a partir da não dominação entre os sujeitos, pois, conforme o Contrato Social, nenhum cidadão, nenhuma vontade particular, pode impor-se a outras vontades e sujeitos. A imposição de uma vontade sobre a outra conduz, assim como o extremo desequilíbrio de bens e riquezas, como podemos ler no texto rousseauiano, conduz a dominação e à desigualdade. A preocupação de Pettit é semelhante, por isso mesmo a distribuição de renda deve ser capaz de propiciar a não-dominação com vistas ao bem comum, ou seja, tanto na igualdade discursiva quanto na de renda os cidadãos devem ter uma paridade de condições para a República se concretizar.

A figura do Estado de Direito Neorrepblicano para o exercício da liberdade demanda uma justificativa social através da perspectiva do holismo - individual, pois é na inter-relação entre os sujeitos que a ação livre acontece na forma de não-dominação com todos os seus desdobramentos no campo discursivo; dito de outra maneira, a ontologia social de Pettit pressupõe uma “mente comum” bem como o direito a voz do “eu” e do “nós”. Nesta tratativa percebe-se a importância não somente do social, mas da cultura na qual se insere os partícipes de uma determinada nação e, ainda, como a tensão entre indivíduo e sociedade e a multiplicidade de interesses que compõem uma República estruturam o bem comum, um bem que perpassa por vários aspectos, níveis de escolhas e decisões entre os membros e o sujeito coletivo.

Por sua vez, Rousseau apresenta o amor de si como aquela paixão “[...] moderada em cada indivíduo, que concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer”. (O.C.III, Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi des hommes, première partie, p. 158, trad. bras. p. 254) O amor de si orienta para seu próprio bem e é uma disposição naturalmente benigna, é uma manifestação individual da percepção consciente, regulando sua conduta, visando a controlar os impulsos nocivos à sua conservação. É um sentimento que conduz os homens a não dominação, pois não está desvinculado do meio no qual se vive nem da relação com os outros que se constituem.

O *amor de si*, no Livro IV do *Emílio*, apresenta-se como uma paixão natural, inata ao homem:

a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive, é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais [...]. O amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; e como zelariamos dessa maneira se não tivéssemos por ela o maior interesse? É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva (O. C. IV, *Émile*, IV, p. 492, trad. bras. p. 288).

O *amor de si*, exposto por Rousseau, sustenta que esse sentimento inato de autoconservação, e que deve ser maior do que qualquer outro. Todavia, ele não se vincula à ideia de um egoísmo ou de um não olhar para o outro, pois a noção aqui construída é a de que há uma conjugação entre o bem de si e o bem pelo outro — é um bem querer. O amor de si, como podemos ler no livro IV do *Emílio*, é também um sentimento holista e de caráter social. Desenvolve nos homens o sentimento de liames e compromissos sociais, obrigando o sujeito a se dirigir para outro, supondo, como anteriormente Rousseau havia estabelecido para a piedade, o descentramento de si. Daqui, pode-se inferir a construção da noção de uma percepção de não dominação entre o “eu” e o “outro”.

Além do amor de si, outro conceito importante para se compreender a noção de não dominação em Rousseau é a piedade. Ericson Falabretti (2013, p. 159-160), intérprete do filósofo, em seu artigo “A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem”, entende assim a piedade natural:

a piedade natural não se reduz apenas a uma função modeladora, enquanto sentimento de amor ao outro que reconhece, sobretudo, o direito universal à vida, a piedade é a paixão pelo outro, é o entendimento do outro marcado pela expressividade da sua alma desdobrada nos seus gestos. Na piedade natural é a força de viver do outro que pensa em mim, a subjetividade estrangeira transparece com todos os seus motivos [...]. Na vivência da piedade, no encontro com outro, o sujeito vive e aprofunda o sentido da própria existência. A comunicação muda entre as paixões, os movimentos de descentramento e abertura, estão na base não apenas do entendimento do outro, do sentido da dor, da fome e do desejo, mas também, do próprio eu.

Assim, a piedade natural, como o amor de si, consiste no homem sair de si e

se colocar no outro, é uma forma primitiva de intersubjetividade de reconhecimento do outro como igual, é o pensar ou um querer para além do próprio “eu”, é o descentramento de si para o semelhante.

Com a piedade natural se formam os primeiros laços afetivos entre indivíduos. Já a piedade social promove o sentimento de patriotismo, ligando os homens entre si, juntamente com a pátria. A piedade leva um indivíduo a se identificar com seu semelhante a partir de laços de solidariedade, considerando o homem enquanto humanidade, pois cada um é uma parte do todo. Rousseau (O. C. III, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi des hommes*, première partie, p. 158, trad. bras. p. 254, grifos do autor) alega haver dois tipos de piedade, a natural e a civil, a saber:

a máxima sublime da justiça raciocinada - *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* - inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente - *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação.

Segundo o filósofo as diferenças entre as duas faces da piedade são: uma é reflexiva e a outra pré-reflexiva; na civil, espera-se uma retribuição do outro; por sua vez, a natural, busca-se causar o menor dano a outrem, não se espera nada em troca. Desta feita, é na retribuição do outro e pelo despertar do sentimento de pertencimento à República que caracteriza as bases psicológicas que se espera de um cidadão republicano com vistas à não dominação.

Em que pese, as diferenças na elaboração da construção metodológica dos sujeitos entre Rousseau e Pettit, o que está em jogo é a construção de estrutura republicana fundada na complexão relação eu-outro-liberdade. Nesta linha de raciocínio, segue-se a afirmação de Pettit aproximando a liberdade civil rousseauniana da liberdade como não-dominação no artigo *Two Republican Traditions*: “[...] assim a liberdade igual que as pessoas são convidadas a esperar - alcançável apenas através dependência do Estado - é claramente uma variante da liberdade como não-dominação” (2013, p. 177). Se Pettit reconhece a aproximação teóricas formuladas por ele e Rousseau, no que se refere à liberdade, como tal aproximação pode ser construída e interpretada? Em que termos se localiza a teoria republicana de Rousseau como sendo cívico-constitucionalista?

3.2 A liberdade como não-dominância e a crítica de Pettit a Rousseau: viabilidade da teoria republicana cívico-constitucionalista

O conceito de liberdade como não-dominância é crucial para entender, não apenas a teoria *juspolítica* de Pettit, mas também, para a temática proposta neste trabalho. A análise consistirá em: apresentar o conceito de liberdade como não-dominância e uma possível interpretação de aproximação ao conceito rousseauiano de liberdade civil; as críticas apresentadas por Pettit sobre Rousseau; e formular a viabilidade da teoria republicana cívico-constitucionalista.

A pretensão não é realizar uma leitura linear das obras, mas, possibilitar ao leitor uma chave interpretativa que permita uma construção de intersecções entre as teorias republicanas, fazendo com que o essencial seja extraído e que a República deixe de ser apenas um ideal, entretantes, seja uma forma de ser, expressar e de ocupar o *locus* público.

Em *Theory of Freedom* Pettit esboça o conceito:

O ideal de não dominação começa com a noção de interferência, [...], partindo de que uma pessoa goza da não-dominância, na medida em que ela não se expõe a um poder arbitrário de interferência por parte dos outros. Existem dois aspectos que levam esse ideal a contrastar com ideal da não-interferência: o primeiro não indica a interferência como tal, somente a interferência que é arbitrária, a interferência que não é forçada a trilhar os interesses assumidos pelo interferido, e o segundo indica não somente a experiência da interferência arbitrária, mas qualquer exposição a um poder de interferência arbitrária, seja esse poder exercido ou não. [...] o ideal de dominação nos guia na direção do desafio constitucional para desenhar uma política que possuir poderes coercitivos ou outros com eles relacionados [...]. O ideal nos direciona para áreas em que a ação do Estado pode ser utilmente empregada para retificar a dominação (2001, trad. bras. p. 191-192).

A expressão “interferência arbitrária” possui um teor normativo como um desafio constitucional, ou seja, de fundamentação *juspolítica* dada pelo Estado do que seria não arbitrário ou justificada. O exercício do poder estatal implicaria ou conteria a capacidade de interferir - arbitrariamente ou não - nas escolhas dos indivíduos. Quando o exercício dessa capacidade envolve arbitrariedade, temos o fenômeno da dominação, caso não haja legitimidade. Desta feita o exercício do poder pode ser o da dominação, quando a ação é realizada arbitrariamente, ou da autoridade quando exercida pelos crivos constitucionais.

Em uma primeira ilação em relação a Rousseau, pode-se pensar que se a não arbitrariedade está ligada, dentre outras, com o exercício legítimo do poder sob manto da constitucionalidade, a teoria rousseauiana também tenta coibir a arbitrariedade quando formula a vontade geral vinculando-a ao interesse comum e a diferenciando-a da vontade particular ou dos grupos, uma vez que “[...] quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particulares em relação ao Estado [...]” (O. C. III, *Du Contrat Social*, II, 3, p. 371, trad. bras. p. 46-47).

Por conseguinte, o que se apresenta é que a não arbitrariedade está intimamente ligada, em ambas as teorias, ao exercício da liberdade atrelada ao interesse comum e o Estado só consegue conter a dominação quando alcança esse *status*. O ideal republicano visa, em última instância, conter a dominação dos particulares entre si e do Estado perante os particulares, pois “Estado será não-arbitrário na proporção em que ele é forçado a trilhar os interesses comuns assumidos pelos cidadãos e somente os interesses comuns assumidos pelos cidadãos” (PETTIT, 2001, trad. bras. p. 213). Desse modo, tanto em Rousseau quanto em Pettit, observa-se a importância da construção do interesse comum com vistas à não-dominação.

No livro *Republicanism: una teoria sobre la libertad y el gobierno*, Pettit expõe sua concordância com o argumento republicano de Rousseau acerca da figura das leis:

A linha que estamos defendendo aqui tem conexões com o republicanismo de Jean-Jacques Rousseau. O componente capital da liberdade, de acordo com Rousseau, é gozar da capacidade de não ser vulnerável a vontade alheia; é gozar, segundo ele, da falta de dependência. Mas a ausência de vulnerabilidade só pode ser garantida a cada um com uma lei que seja internalizada pelos demais como uma forma legítima e desejável de restrição [...].

O objetivo primordial de um Estado republicano, portanto, tem que ser de apresentar a si mesmo como um regime legal que desfruta de uma legitimação civil e que pode obediência a quem tem consciência cívica (1999, p. 327-328).

Na passagem acima, os pontos de convergência entre ambos os filósofos: primeiramente, num Estado republicano deve vigor o império das leis e não dos homens, com vistas de contenção da dominação, segundo, a obediência com consciência cívica. O argumento da importância do civismo é introduzido por Pettit e

é amplamente defendido por Rousseau conforme exposto no segundo capítulo deste trabalho. Não fosse apenas isso, o argumento de Pettit, sobre a internalização da lei, retoma uma das mais celebradas passagens do *Contrato Social* quando pensamos na fixação espontânea da normatização da vida e das relações interpessoais, base do Republicanismo rousseauiano. No capítulo XII do Contrato Social após discorrer sobre o papel do legislador, de examinar os diferentes sistemas de legislação e espécies de leis – políticas, civis, e criminais – Rousseau chama atenção para uma outra espécie da lei, a mais fundamental para a República, aquela lei internalizada e solidifica nos usos e costumes, um autêntico liame social, prévio ao legislador e ao próprio contrato, formador da cultura e da sociedade, como estabeleceu Pettit três séculos mais tarde: A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos: que faz a verdadeira constituição do Estado: que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito da sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. (Rousseau, p. 690).

Antes de adentrar na seara do civismo, o império das leis, pelo viés rousseauiano, é entendido por Pettit como uma forma de constituição mista, na qual é defendida pelos republicanos (neo) romanos.

Desse modo, começa-se a perceber que Rousseau transita pelas duas tradições, pois defende o civismo e o império das leis. No artigo *Two Republican Traditions*, o filósofo argumenta que Rousseau “[...] reintroduz um elemento na ideia tradicional da constituição mista, acrescentando que a forma como se deve trabalhar é com base em uma regra de direito: como um império de leis, não de homens” (PETTIT, 2013, p. 200).

As normas cívicas servem como um complemento importante para que a liberdade como não dominação se efetive, porque o aparato jurídico não é capaz, por ele mesmo, de conter a dominação. Para que os esforços coletivos para que haja uma regularidade nas normas e essas possam ser observadas e cumpridas pelos cidadãos, as leis devem estar enraizadas em normas cívicas. Para que tal intento aconteça “[...] as leis republicanas devem estar incrustadas em uma rede de normas cívicas, também pode-se dizer que as *leis republicanas tem que estar sustentadas por hábitos de virtude cívica e boa cidadania [...]*” (PETTIT, 1999, p. 318, grifo nosso)

ou, ainda, como colocamos acima, “gravada nos corações dos cidadãos: que faz a verdadeira constituição do Estado.”

O civismo faz com que haja uma percepção de que as leis são justas e equitativas para todos com vistas ao interesse comum, a obediência à lei perpassa por outros critérios que além das leis positivadas, como Rousseau já expunha em seu pensamento republicano, destacando a importância das virtudes cívicas e dos costumes. Assim, a “[...] necessidade de uma civilidade amplamente difundida é bem registrada no princípio republicano tradicional, de acordo com o qual o preço da liberdade é a vigilância eterna” (PETTIT, 1999, p. 324).

E como acontece a relação entre o bem comum e as normas cívicas? Para Pettit:

É um bem comum, na medida em que nenhum membro de um grupo vulnerável – nenhuma mulher, nenhum negro e, em última instância, nenhum membro da sociedade em seu conjunto – pode esperar plenamente para ele mesmo aquilo que não for um bem para todos os membros. As normas de civilidade necessárias para promover a liberdade como não-dominação são normas de solidariedade com os outros [...]. Reconhecemos que a civilidade não pode senão significar a identificação em boa medida com a sociedade ou a comunidade política em seu conjunto, essa identificação é precisamente o que se entende por patriotismo (1999, p. 335-336).

A civilidade não perpassa por uma negação do sujeito, mas que seja possível transcender aos interesses particulares em face do bem comum, é no exercício da cidadania que a liberdade como não dominação apresenta uma de suas facetas na República. A identificação com a comunidade política – os usos e costumes - e a noção de pertencimento patriótico faz com que todos os membros consigam se integrar o exercer sua cidadania plena.

Desse modo, o filósofo reconhece Rousseau como um importante teórico da liberdade como não dominação e em seu artigo *‘Rousseau’s Dilemma’ in Avi Lifschitz, ed, Engaging with Rousseau: Reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present.*

Rousseau não apenas valoriza a liberdade no sentido de não dominação; ele também o trata, como seus predecessores republicanos, como o maior bem que uma sociedade pode conceder. Ao diferenciá-lo da "liberdade natural" que uma pessoa pode desfrutar da sociedade, como a tradição costumava fazer, ela a define como "liberdade civil" e a apresenta como algo que somente uma sociedade adequadamente organizada pode disponibilizar [...]. E da mesma forma, ele sugere, *a liberdade civil pressupõe uma lei que pode garantir sua reivindicação* de tomar esse ou

aquele curso de ação - presumivelmente, no exercício de uma liberdade básica - protegendo você contra os adversários (2016, p. 8, grifo nosso).

Essa interpretação de Pettit permite, primeiro, uma nova leitura da liberdade em Rousseau, sem as limitações das noções positivas e negativas. Em segundo lugar, nos permite fugir da leitura e interpretação que limita a liberdade ao pacto social, ao sentido eminentemente positivo. A leitura de Pettit, contraposta aos textos de Rousseau, releva o caráter republicano da lei presente no *Contrato Social*, situação que parece garantir a dimensão civil da liberdade em Rousseau e não apenas formal. Desse modo, mais do que um ponto de intersecção entre a conceituação da liberdade rousseauiana com a liberdade como não dominação em Pettit, o que reforçamos é o papel da lei como um fator determinante para não arbitrariedade nas relações, como um elemento político que permite conjugar coerção e liberdade, individualismo e sociedade, amor de si e amor à pátria, conferindo assim à associação política o seu verdadeiro caráter republicano cívico constitucionalista.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho o intento foi o de formular o conceito da teoria política de Rousseau como um republicanismo cívico-constitucionalista, como uma interseção entre as matrizes de pensamento grego e romano.

Para que esta interpretação fosse possível, apresentou-se como os gregos faziam da vivência republicana a própria justificação do Estado, sendo os cidadãos, e não qualquer homem, que são os únicos detentores de direitos políticos, integrando uma parcela do poder com a participação política, mesmo de forma limitada. Com efeito, a participação efetiva dos cidadãos sobre assuntos de interesse público era mais notável, uma vez que eram educados para esse fim, havendo um real comprometimento com a cidade.

Pelo zelo dos interesses públicos, os cidadãos gregos formavam uma identidade política de ação voltada ao comum, com uma estrutura e organização de poder estatal que permitia o desenvolvimento das virtudes cívicas, do amor à pátria e da liberdade enquanto obediência às leis por meio de uma dimensão simbólica da efetivação da participação pública dos cidadãos.

Sob outra dimensão republicana, havia os romanos que associavam o Estado dentro de um viés constitucionalista - constituição mista - uma primazia do bem comum sobre o particular, a associação da liberdade como não arbitrariedade. A organização política que circunscreve a noção de povo e a ideia de submissão à norma, dos deveres e direitos isentos de qualquer pessoalidade e regulados por uma lei universal, descrevem o ideal romano. O direito, nessa perspectiva, tem como finalidade manter a união entre os membros que o compõem que, inevitavelmente, desemboca na noção de dever, com implicações jurídicas e morais.

Com a digressão feita nas duas matrizes republicanas, surge a questão do Estado de Direito, que em sua nascente visa garantir e preservar a liberdade dos sujeitos e a aproximação com Rousseau acontece porque no contrato a potência do Estado é limitada à ordem jurídica consagrada por ela, ou seja, só há ação possível dentro dos limites legais promovendo um equilíbrio entre poder e liberdade para evitar a arbitrariedade de quem o exerce.

O direito impõe a obrigatoriedade de seus preceitos - ordem - atrelada com a ideia da liberdade institucionalmente garantida como uma “resistência à opressão”. O Estado de direito visa promover e proteger a liberdade como direito dos indivíduos

e para fazer a síntese entre ordem e liberdade subordina a si mesmo a sua organização jurídica. Assim, o direito tem a função organizatória e de constituição do Estado, apresentando a relação paradoxal entre obediência e liberdade.

Desta feita, para compreender a problemática apresentada, esta questão deve ser equacionada. Assim, o poder coercitivo pode ser entendido de dois modos: visa preservar a liberdade e o direito prescreve regras protetivas aos sujeitos de direito, e, por outro lado preserva a unidade do Estado. A tensão descrita se refere, de um lado, à independência ou não interferência na liberdade, e, de outro, à autoridade pública que para diminuir os nefastos efeitos da desigualdade ou de preservar a privacidade intervém na liberdade.

Após a teoria crítica do pensamento rousseauiano, conforme estabelecida por Berlin, limitaria o modelo rousseauiano de República a um Constitucionalismo positivista: ser cidadão é, tão somente, obedecer às leis. Todavia, a visão berliniana não se sustenta, primeiramente, porque a liberdade positiva é associada à autorrealização que se opera pela razão se distinguindo dos desejos, paixões, e de toda sorte de irracionalidades que aprisionam os homens. A grande questão não é fazer o que se tem vontade, mas o que me convém fazer pelo uso da minha capacidade racional de fazer escolhas com fins de promoção da autonomia. A liberdade positiva pressupõe uma efetiva participação nas decisões do Estado, não se revelando, nos dizeres de Berlin, governos despóticos pela abstração do autoconhecimento e do autogoverno.

Depreende-se que o próprio Berlin, mesmo fazendo uma crítica contundente ao modelo proposto por Rousseau, admite que a teoria rousseauiana encontrou o elo entre a liberdade e a lei. A síntese social operada pelo *Contrato Social* faz com que a liberdade, condição de ser, e a lei, regulamenta impessoalmente as condutas sancionando o infrator, uma resolução factível para o próprio problema da autoridade, tendo em vista que a autoridade não está no outro, mas em mim mesmo. Portanto, o contrato social pode ser pensado como a fundação de uma ordem moral que preserva a liberdade e, por meio da obediência à lei, os homens mantêm-se como são - livres. Desta feita, percebe-se que a teoria rousseauiana apresenta intersecções entre as duas matrizes de pensamento republicano.

Na liberdade negativa o sujeito deve ser garantido, dentro das possibilidades jurídicas e fáticas, para fazer ou deixar de fazer algo que lhe convenha. A ponderabilidade da ação é valorada pela liberdade negativa, sendo que preconiza a

individualidade do homem em detrimento do político, uma vez que o Estado tem por dever proteger sua esfera de ação - fazer ou deixar de fazer -, não havendo uma preocupação em pertencer ao espaço público, ou, em participar da esfera pública em um sentido propositivo.

O desenho da teoria republicana cívico-constitucionalista ganha novos matizes com o conceito de alienação total, pois é puramente interior ao próprio pacto social, produzindo no mesmo ato uma igualdade, em que todos se entregam ao todo, e um interesse, que é de permanecer livre como antes. Na justeza da alienação equitativa, e somente deste modo, está-se seguro que, na doação de todos, cada um obedece, quando da constituição da lei, somente a si mesmo. A transformação operada ocorre de forma igual perante todos que aderem ao pacto e a autolimitação que decorre da alienação é, justamente, cumprir com a finalidade pela qual ocorreu a alienação.

Por sua vez, o nascimento do interesse público e das virtudes cívicas em Rousseau tem um caráter contraditório entre viver consigo mesmo e a viver em sociedade civil podendo ser compreendida pelo amor à humanidade, que em termos políticos traduz-se na fraternidade, como garantia institucionalizada da solidariedade entre homens livres e iguais. Desse modo, o autor articula o sentimento patriótico de Rousseau com a noção de bem que se encontra em cada um de nós com um tipo de tradição republicana.

A inovação rousseauiana do termo republicanismo apresenta-se nos seguintes termos: da tradição cívica Rousseau absorve a ideia de uma interdependência entre política e moral, bem como das noções cívicas na formação da consciência cidadã, por outro lado, vemos a inspiração romana quando o filósofo faz uma referência normativa na forma da República se organizar, principalmente, no *Contrato Social*.

No tocante à perspectiva do direito natural, a teoria do filósofo marca uma outra dimensão nessa tradição. Derathé argumenta que sem a lei natural o pacto social não passaria de um formulário em vão, sendo imperativo uma instância coercitiva fundada em uma regra de justiça imutável, em que todo ser racional estaria moralmente obrigado a aceitar. Não é possível pensar o pacto social de Rousseau sem levar em consideração a lei natural, sob pena de desprovê-lo da sanção moral que os aderentes ao contrato realizam. A lei positiva, sancionada pela lei natural, garante a reciprocidade dos sujeitos.

Neste sentido, a constituição é considerada uma lei positivada e de grande densidade normativa, que freia a abusividade do poder constituído sobre seus membros. Sob este aspecto, a constituição é a estrutura basilar do neorrepblicanismo de Pettit, em que já se encontram vestígios na teoria de Rousseau. O Estado de Direito Republicano do filósofo genebrino permite que a natureza se faça presente e é pelo bem comum que os desejos dos sujeitos de direito são guiados pela vontade geral que não é mera agregação de pessoas, mas uma organização constituída de homens que advém da finalidade da associação política. A vontade geral pode ser entendida como a expressão da normatividade, pois a conservação do todo depende das partes e reciprocamente o inverso também ocorre, sendo a lei a manifestação da dependência mútua dos indivíduos livres e iguais que a compõem.

A relação entre o constitucionalismo e a vontade geral e, ainda, com a lei internalizada dos usos e costumes, como descrevemos na última parte do trabalho, pode ser estabelecida nos seguintes termos: a constituição no sentido jurídico é o estatuto que cria e organiza um Estado, é a lei suprema de um ente público soberano. A partir de sua criação e organização, a constituição normatiza as condutas humanas intersubjetivas, com fito de preservar os homens como são.

A observação a ser feita é a de que o absoluto no pensamento jus político de Rousseau deve ser contextualizado e interpretado adequadamente, pois para existir a liberdade civil deve, em primeiro lugar, haver uma igualdade - eu e o outro - e uma fraternidade - comunidade virtuosa, republicana -. A liberdade, em termos absolutos, gera profunda desigualdade entre os homens tornando-se tirânica até mesmo para aqueles que a detêm. Na realidade a liberdade civil é, justamente, uma abertura, uma moldura que visa coibir a arbitrariedade, não sendo sedimentado, fechado em si mesmo, possibilitando a leitura atemporal sobre sua concepção; é o que enseja em Pettit. Consequentemente, a liberdade civil é moldável ao transcorrer temporal consolidando a humanidade como fio condutor para a formulação do sujeito de direito.

Nestes termos, o republicanismo cívico-constitucionalista se apresenta no pensamento de Rousseau, uma vez que da tradição cívica o filósofo absorve a ideia de amor à pátria, o desenvolvimento educacional das virtudes cívicas do cidadão para (con)viver em uma República, bem como da participação ativa dos sujeitos na condução do bem comum; por sua vez, da tradição romana a grande contribuição é

o aspecto constitucional, pois para garantir um Estado de direito no qual cada cidadão seja igual ao outro, deve haver uma separação dos poderes, a liberdade estabelecida com base na lei e no direito, sendo a peça fundante da figura do Estado.

Com relação à teoria de Pettit e sua contribuição para leitura e reinterpretação da teoria cívica-constitucionalista de Rousseau, trabalhou-se o exercício da liberdade como não-dominação com base a tese do holismo-individual, pois somente na deliberação e a interação social contínuas, surge a possibilidade do exercício da liberdade. Neste sentido, pode-se inferir uma aproximação com pensamento de Rousseau sobre a liberdade civil, porquanto o ser livre é indissociável da condição humana e para exercer a liberdade necessariamente deve-se ser livre em sociedade, isto é, entre os seus.

Para o holismo-individual os sujeitos pensantes só o são por estarem inseridos em um meio social, sendo na dependência do outro que o indivíduo se emancipa e se responsabiliza pelos seus atos. Os padrões de comportamento podem ser explicados em termos de crenças ou desejos, demonstrando sua responsabilidade perante a comunidade. A elaboração do conceito da liberdade como não-dominação está vinculada à intuição de que existe uma diferença fundamental entre interferência e dominação/arbitrariedade, concebida como domínio sobre os outros. A não-dominação não é uma não interferência, e Pettit sustenta que a liberdade negativa enquanto não interferência não responde as demandas intersubjetivas dos sujeitos, fracassando o conceito de Estado Mínimo, defendido pelos liberais, porquanto não consegue arrogar para si a solução da problemática social.

O exercício do poder estatal implicaria ou conteria a capacidade de interferir - arbitrariamente ou não - nas escolhas dos indivíduos. Quando o exercício dessa capacidade envolve arbitrariedade, temos o fenômeno da dominação, caso não haja legitimidade. Desta feita o exercício do poder pode ser o da dominação, quando a ação é realizada arbitrariamente, ou da autoridade quando exercido pelos crivos constitucionais.

Com vistas à aproximação com Rousseau, pode-se pensar se a não arbitrariedade está ligada, dentre outras, com o exercício legítimo do poder sob manto da constitucionalidade. O caráter republicano da lei para efetivação da liberdade civil em Rousseau é mais um ponto de intersecção entre a conceituação da liberdade rousseauiana com a liberdade como não dominação em Pettit, sendo

a lei um fator determinante para não arbitrariedade nas relações e pelo reconhecimento entre os cidadãos.

Desta feita, a independência que Pettit apresenta é mitigada pelo interesse público, ou seja, a própria lei limita a independência total dos cidadãos, pois é com a preservação do bem comum que a liberdade particular acontece, e, caso não seja observado, o Estado entra em declínio como foi observado por ele.

Pettit reconhece uma aproximação sua noção de liberdade com aquela formulada por Rousseau. Se há um consenso entre as conceituações dos dois filósofos, o dissenso apresentado por Pettit é com relação a filiação republicana de pensamento de Rousseau, enumerando algumas críticas ao filósofo genebrino. Apesar das críticas, a problemática realizada nesta tese se torna evidente: a formulação republicana de Estado pensada por Rousseau não se enquadra nem da tradição cívica grega nem na constitucionalista romana e, ainda, não sua noção de liberdade não se resume as interpretações antinômicas de Berlin.

Pelos motivos expostos, a problemática apresentada neste trabalho, encontra respaldo na formulação do conceito de republicanismo cívico-constitucionalista em Rousseau como uma interseção entre as duas matrizes de pensamento, inovando na maneira pela qual entende a função do Estado e liberdade. Rousseau formula um pensamento singular, profundo e atual, que encontra ressonância no debate contemporâneo.

Ademais, a concepção de liberdade civil rousseuiana antecipa, pelo menos na sua essência, a liberdade como não dominação do neorrepblicaníssimo pettitiano, sendo que a liberdade civil não é nem positiva nem negativa, está na seara da não arbitrariedade. Para que se efetive o ser livre, há necessidade de criar mecanismos, jurídicos, políticos, educacionais, culturais e morais de construção do sujeito e do Estado, superando o paradoxo da obediência. O caráter republicano e o significado do sentido da República rousseuniano está fundado na capacidade e na garantia da liberdade dos sujeitos para expressar, na forma da lei, a o seu próprio ser.

Nestes termos, a teoria republicana cívica-constitucionalista é uma resposta para os nossos tempos sobre a necessidade da preservação do Estado Social – igualdade e fraternidade na liberdade – e dos preceitos republicanos, largamente esmiuçados no presente trabalho.

O paradigmático filósofo genebrino não só inspirou os ideais revolucionários de um país que ansiava por mudanças, mas, também, influencia os tempos hodiernos a reconhecer a importância da República para não perecermos todos na ilusão da autossuficiência e da inoperância do Estado no quesito liberdade.

Para que possamos não amar nossos grilhões e alcançar nosso status enquanto humanos, o cívico-constitucionalista é uma das formas de entender a complexidade das relações entre seres físicos e abstratos, entre indivíduo e o coletivo, permitindo uma possibilidade fraterna de construção do “eu” com “outro”, formando “nós” plural e identitário. Por fim, pensamento de Rousseau é atemporal e ainda exerce fascínio para aqueles que anseiam por uma sociedade sem privilégios e dividida por aquilo que não é essencial para a humanidade.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, R. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2006.
- ALTHUSSER, L. **Cours sur Rousseau**. Paris: Le Temps des Cerises, 2012.
- ALTHUSSER, L. **Política e História**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, H. **A Promessa Política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, H. **A Promessa Política**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 4ª ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARAUJO, C. República e democracia. **Revista Lua Nova: revista de cultura e política**, n. 51, p. 5-30, 2000.
- BACHOFEN, B. Rousseau: une économie politique républicaine? **Le Philosophoire**, 2013/1 (n° 39), p. 117-145. DOI : 10.3917/phoir.039.0117.
- BACZKO, B. **Rousseau: solitude et communauté**. Tradução de Claire Brendhel-Lamhout. Paris: École Pratique des Hautes Etudes et Mouton & Co, 1974.
- BRAITHWAITE, J.; PETTIT, P. **Not just deserts: Republican theory of criminal justice**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- BERGES, S. Interview with Professor Philip Pettit. In: **Étique et économique/Ehics and Economics**, 3 (2), 2006.
- BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre a Liberdade**. Tradução Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UNB, 1981.
- BERLIN, I. **Ideias Políticas na Era Romântica**. Tradução de Rosaura Eichenberg.

São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BERLIN, I. **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade**. Tradução de Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2006.

BERNARDI, B. **La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau**. Paris: Honoré, 2006.

BERTEN, A. O naturalismo de Junger Habermas e de Philip Pettit. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 45-66, 2013. Edição Especial.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. (Coleção Humanitas). p. 17-44.

BIGNOTTO, N. (Org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013. (Coleção Humanitas).

BIGNOTTO, N. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. (Coleção Humanitas). p. 27-48.

BOBBIO, N.; VIROLI, M. **Direitos e deveres na república**: os grandes temas da política e da cidadania. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. São Paulo: Campus, 2007.

BOBBIO, N. **Estado, Governo e Sociedade**: para uma teoria geral política. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 19ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

BRAITHWAITE, J.; PETTIT, P. **Not Just Deserts - A Republican Theory of Criminal Justice**. Oxford: Oxford Press, 1990.

CARDOSO, S. Por que República? Notas sobre ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. (Coleção Humanitas). p. 45-66.

CARDOSO, S. Que República? Notas sobre a tradição do "governo misto". In: CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999.

CÍCERO. **Da República**. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 2011.

COSSIO, C. **Teoría de la Verdad Jurídica**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1954.

DESMONS, E. Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre. **Revue Française d'Histoire des Idées Politiques**, 2009/1 (n° 29), p. 77-93. DOI: 10.3917/rfhip.029.0077.

DERATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DIAB, F. Pettit e Rousseau: sobre contestabilidade. **Revista Dialectus**, ano 8, n. 15, agosto-dezembro, p. 72-87, 2019. Dossiê Jean-Jacques Rousseau. Disponível em: <https://doi.org/10.30611/2019n15>.

DIJN, A. Rousseau and Republicanism. **Political Theory**. 2018, v. 46(1), p. 59-80. DOI: 10.1177/0090591715609101.

DROLET, M. La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains. **Politique et Sociétés**, 20, 2001 (1), p. 25-43. <https://doi.org/10.7202/040249ar>.

DWORKIN, R. **Law's Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

FALABRETTI, S. E. A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. **Analytica**, v. 15, n. 2, p. 147-198, 2011.

FONTES, O. A questão da origem em Rousseau: entre o ser o devir. In: MARQUES, J. O. A. **Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 207-235.

FORTES, L. R. S. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

FORTES, L. R. S. Rousseau: o mundo como vontade e representação. In: MORAES, J. Q. (Org.). **Filosofia Política**. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 89-116.

GARCIA, C. B. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

GOYARD-FABRE, S. **Os Princípios Filosóficos do Direito Moderno**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAAKONSSSEN, K. **Republicanism**. A Companion to contemporary political philosophy, 2007, p. 568-571.

JAEGER, W. **Padeia**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KELSEN, H. **A Democracia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, H. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KOHN, C. Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana. **Filosofia Unisinos**, maio/agosto 2005, p. 139-148.

LAFER, C. O significado de República. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 4, p. 214-224, 1989.

LAFRANCE, L. Humanisme Juridique du Contrat Social. **Études sur le Contrat Social**, n. 2, 1989, p. 41-50.

LARAIA, R. B de. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

- LEBOYER, O. Republicanisme et libéralisme - points de rencontre. **Le Philosophoïre**, 2013/1 (n° 39), p. 71-85. DOI: 10.3917/phoir.039.0071.
- LE GOFF, A. Introduction au parcours de Philip Pettit. **Raisons politiques** 2011/3 (n° 43), p. 151-176. DOI 10.3917/rai.043.0151.
- LENOIR, N. La loi et les deux visages du citoyen chez J. J. Rousseau. **Philosophiques**, 2001 28, (2), p. 327-349. <https://doi.org/10.7202/005670ar>.
- LEPAN, G. Que Signifie vivre en paix pour Rousseau? **Dix-huitième siècle**, 43(1), p. 577-594. doi:10.3917/dhs.043.0577.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução de Sonia Wolosker. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LINTON, R. **O homem**: uma introdução à antropologia. Tradução de Lavínia Vilela. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- LOCKE, J. **Dois Tratados do Governo Civil**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2015.
- MALBERG, R. C. **Contribution à la théorie générale de l'État**. Paris: Dalloz, 2001.
- MARQUES, J. O. A. Rousseau, fundador das ciências do homem? In: MARQUES, J. O. A. **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 249-272.
- MÉNISSIER, T. République et fraternité. Une approche de théorie politique. **Les Cahiers du CRHIPA**, Laboratoire Universitaire Histoire Cultures Italie Europe Université Grenoble Alpes, 2017, p. 35-51.
- MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. Tradução de Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PÉREZ, A. L. Las Generaciones de Derechos Humanos. **Revista Direitos Emergentes na Sociedade Global** v. 2, n. 1, jan./jun. 2013, p. 163-196. doi:<https://doi.org/10.5902/2316305410183>
- PETTIT, P. **A Theory of Freedom**. Cambridge: Polity Press, 2001.
- PETTIT, P. **Teoria da Liberdade**. Tradução Renato Sérgio Pupo Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- PETTIT, P. **Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno**. Tradução Toni Domènech. Barcelona: Paidós, 2016.
- PETTIT, P. **The common mind - An essay on psychology, society and politics**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- PETTIT, P. Culture in the Constitution of a Republic. **The Republic** (Dublin), v. 3, p. 7-26.
- PETTIT, P. '**Law and Liberty**'. Law and Republicanism. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 39-59.
- PETTIT, P. **Two Republican Traditions**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p. 169-204.
- PETTIT, P. **Just freedom: A moral compass for a complex world**. New York/London: W. W. Norton & Company, 2014.
- PETTIT, P. **On the people's terms: a republican theory and model of democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PRADO Jr., B. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Fulvia Moretto. São Paulo: Unicamp, 1998.
- POLÍBIO. **História**. Tradução de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- RADICA, G. Amour des lois et amour de soi chez Rousseau. **Jus Politicum**, n. 10, 2013, p. 1-16.
- RADICA, G. Constitution et lois fondamentales chez Rousseau. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 28, n. 43, p. 19-38, jan./abr. 2016.
- RAMOS, C. A. **As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento**. Curitiba: Pucpress, 2016.
- RIBEIRO, J. R. Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, N. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. (Coleção Humanitas). p. 13-26.
- ROUSSEAU, J.-J. **Cartas escritas da montanha**. Tradução de Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Uniesp, 2006.
- ROUSSEAU, J.-J. **Considerações sobre o Governo da Polônia**. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lurdes Santos Machado. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a Economia Política**. Tradução de Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995.

- ROUSSEAU, J.-J. **Do contrato social**. Tradução de Lurdes Santos Machado. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou da educação**. Tradução de Lurdes Santos Machado. São Paulo: Editora Globo, 1962.
- ROUSSEAU, J.-J. **Projeto de Constituição para Córsega**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995, 5 v. (Col. "Bibliothèque de la Pléiade").
- STAROBINSKI, J. **Accuser et séduire: essais sur Jean-Jacques Rousseau**. Paris, Gallimard, 2012.
- SILVA, J. A. da. **Teoria do Conhecimento Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 2014.
- SILVA, R. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. **Lua Nova**, São Paulo, 74: p. 151-194, 2008.
- SPÉCTOR, C. Rousseau et la critique de l'économie politique. **Cahiers d'Économique Politique**, 2007/2 (n. 53), p. 23-53.
- SPITZ, J.-F. **John Locke et les fondements de la liberté moderne**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- SPITZ, J.-F. **La Liberté Politique**. Paris: Léviathan Puf, 1995.
- SPITZ, J.-F. **Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme**. Paris: Le Banquet, 1995.
- SPITZ, J.-F. Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme. **Raisons Politiques**, 2004/3 (nº 15), p. 111-124.
- STRAUSS, L. Três movimentos da modernidade. Tradução de Evaldo Sampaio da Silva. **ethic@** - Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 321-345, Dez. 2013.
- TAYLOR, C. **Imaginários sociais modernos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Textos & grafia, 2010.
- TEN, C.L. Constitutionalism and the Rule of Law. In: GOODIN, R. E., PETTIT, P. (Org.). **A companion to contemporary political philosophy**. 2ª ed. Austrália: Blackwell Publishing, 2007: p. 493-502.
- VARGAS, Y. Rousseau et le droit naturel. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(1): p. 25-52, 2008.

VIROLI, M. **La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau.** Berlin: Gruyter, 1998.