

## A VIRTUDE NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

### LA VIRTUD EN EL PENSAMIENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Felipe Augusto Mariano Pires<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho objetivou fazer uma exposição e uma análise da virtude no pensamento de Rousseau. Para isso, partimos da observação de como a virtude era vista na Antiguidade, no Medievo e na transição para a Modernidade. Em seguida, através da observação das fases do homem descritas por Rousseau em seus trabalhos, elencamos as principais características da virtude descritas pelo *Citoyen de Genève*, já presentes no homem natural e mantidas no período intermediário entre os homens natural e social, mostramos a genealogia dos vícios que levam ao Estado ilegítimo e exploramos as resoluções apontadas pelo filósofo, notadamente, através da educação doméstica e do contrato social. Concluímos que, em Rousseau, a virtude está totalmente ligada à liberdade e à igualdade e representa não uma excelência adquirida pelo homem e que o distingue dos demais, mas a própria excelência da natureza, com a qual todo homem nasce e que está mais próxima da simplicidade e da cidadania.

**Palavras-chave:** Virtude. natureza. sociedade. Estado.

**Resumen:** Este trabajo tuvo como objetivo hacer una exposición y un análisis de la virtud en el pensamiento de Rousseau. Para ello, partimos de la observación de cómo se veía la virtud en la Antigüedad, en la Edad Media y en el tránsito a la Modernidad. Luego, a través de la observación de las etapas del hombre descritas por Rousseau en sus obras, enumeramos las principales características de la virtud descritas por el *Citoyen de Genève*, ya presentes en el hombre natural y mantenidas en el período intermedio entre el hombre natural y el social, mostramos la genealogía de los vicios que conducen al Estado ilegítimo y exploramos las resoluciones señaladas por el filósofo, en particular, a través de la educación doméstica y del contrato social. Concluimos que, en Rousseau, la virtud está totalmente ligada a la libertad y la igualdad y representa no una excelencia adquirida por el hombre y que lo distingue de los demás, sino la excelencia misma de la naturaleza, con la que todo hombre nace y que está más cerca de la simplicidad y de la ciudadanía.

**Palabras clave:** Virtud. naturaleza. sociedade. Estado.

**Abstract:** This work aimed to make an exposition and an analysis of virtue in Rousseau's thought. For this, we started from the observation of how virtue was seen in Antiquity, in the Middle Ages and in the transition to Modernity. Then, through the phases of man described by Rousseau, we listed the main characteristics of virtue, already present in the natural man e maintained in the intermediate period between natural and social men, we showed the genealogy of the vices that lead to the illegitimate State and we explored the resolutions through domestic education and the social contract. We concluded that in Rousseau the virtue is wholly linked to liberty and equality and represents not an excellence acquired by man and that distinguish him from the others, but the very excellence of nature, with which every man is born and that is closer to simplicity and citizenship.

**Keywords:** Virtue. nature. Society. State.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia, Professor da Universidade Federal Rural do Semi-Árido, nitrorhiso@hotmail.com.

## Introdução

Objetivamos neste trabalho analisar a virtude no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. Para isso, abordamos diversas obras, a saber, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1999), *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1999) *Discurso sobre a Economia Política* (1780-1789b), *Do Contrato Social* (1973), *Emílio* (1995), *Considerações sobre o Governo da Polônia* (1780-1789a) e *Projeto de Constituição para a Córsega* (1915), nas quais Rousseau trata sobre o assunto, buscando compreender a diferença fundamental entre a virtude em Rousseau e a concepção antiga da virtude.

Na antiguidade, em Platão (1965) e Aristóteles (1998; 2009; 1957), a virtude era uma tal disposição de caráter que poucos poderiam obter, seja por natureza má ou por estar preso à terra e ao trabalho, pois a virtude exigia exercício da mesma. O bem comum só poderia ser atingido por meio da virtude, porém esta apenas garantia a busca dos bens públicos. O governante, sendo este virtuoso por ter acesso à verdade através de um longo exercício, tornava os cidadãos virtuosos através das leis, tornando a cidade uma espécie de “império dos bens públicos”. Simplificando mais ainda, a virtude vinha de cima para baixo, do plano metafísico para o povo. Em Cícero (1985; 1980) e Políbio (2000), acrescenta-se à ideia de virtude como disposição de caráter, capacidade de, através do conhecimento da história, fazer previsões sobre o futuro. Também a ideia de freio do poder é desenvolvida, para onde a virtude venha a faltar (a confiança cega na virtude é perdida). Resta dizer que a vontade não encontra um papel de destaque na antiguidade, já que a vida dos cidadãos é totalmente voltada para a cidade, a vontade está completamente submetida às leis, ou seja, à virtude.

Na Idade Média, em Agostinho (1961) e Aquino (1949; 1998), a ideia de virtude como disposição de caráter permanece, ligando-se caráter a alma. Porém, às disposições de caráter são acrescentados os sentimentos e a alma deixa de ter a diferença inicial que havia nos gregos, passando a ter diferença a partir dos pecados que os homens cometiam. Todos os cristãos passam a poder obter a virtude, porém apenas através do intermediário e detentor da mesma na prática, a Igreja. Em palavras mais adequadas a este trabalho, virtude passa a ser vontade de Deus e virtude no homem a total submissão da vontade do homem à vontade de Deus.

Na transição entre a Idade Média e a modernidade, com Quidort (1989), Ockham (1988), Marsílio de Pádua (2002), Maquiavel (1994; 2001) e Lutero (1987a-d), devemos destacar algumas ideias, como o questionamento sobre a virtude do clero, chegando a um ataque mais direto aos atos do papa e da Igreja, a retirada da virtude da centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política, como podemos ver de forma mais evidente em Marsílio de Pádua, e as separações entre ética e política e entre Igreja e Estado, ou seja, a política fica desvinculada de qualquer outro âmbito na persecução do bem comum.

Em Hobbes (1979) isto pode ser visto claramente: o próprio contrato social já garante o bem comum. A realização livre da vontade do soberano é a própria garantia da vida dos súditos. A vontade do soberano ocupa a centralidade do núcleo e a virtude fica fora do mesmo. Em Locke (2001) o núcleo argumentativo da filosofia se completa de uma forma mais definitiva. A vontade do povo, que passa a ser o soberano ocupa a centralidade do núcleo e todo o poder é freado por um mecanismo cuja lógica se assemelha a uma máquina: poderes divididos, estado de legalidade, prestação de contas, etc. A ideia é que a virtude já não cumpre o papel norteador do governo ao bem comum, sendo a vontade do povo quem passa cumprir este papel, ficando o governo como executor desta vontade e garantida dos direitos naturais. Forma-se aqui uma dupla garantia: o contrato em si já é garantia dos direitos naturais, que são, por sua vez, garantia da liberdade da vontade. Direitos assegurados e possibilidade de expressão da vontade nas leis já garante o bem comum. Em suma, novamente apenas o surgimento do contrato já garante o bem comum. Mas a virtude não simplesmente desaparece do núcleo. A predileção pelo modelo parlamentar traz a virtude de volta à questão. Em Montesquieu (1979) isto fica mais claro. O povo deve ser esclarecido e apenas é capaz de escolher seus representantes, mas não de expressar sua vontade por si mesmo. A vontade geral em Montesquieu vem dos representantes, ou seja, dos virtuosos. A virtude termina, às escondidas, reassumindo a centralidade do núcleo argumentativo.

Além disso, em Montesquieu podemos observar a virtude como sentimento na democracia, como amor à pátria, amor à democracia. Isto significa que, sendo a virtude um sentimento, todos podem obtê-la, o que marca uma diferença fundamental com a filosofia antiga e medieval. O amor à pátria é virtude cívica, mas Montesquieu ainda mantém espaço para a virtude como na antiguidade, sendo que o amor à pátria puxa todas as outras virtudes. Logo, o problema é a virtude que deve se fazer presente



no parlamento, que reaparece de forma sorrateira, dirigindo a vontade do povo. No fim das contas, Montesquieu, apesar de aperfeiçoar o freio do poder com o sistema de freios e contrapesos, não acha que esta resolve todo o problema do desvio do bem comum e da tirania do povo.

## **Algumas considerações sobre a abordagem da virtude no pensamento de Rousseau**

Em Rousseau, primeiro devemos saber o que é exatamente virtude para o mesmo, para que possamos avaliar o papel que a mesma ocupa na política. Devemos fazer um esquema de observação que nos leve a uma resposta única. Antes de tudo, precisamos destacar a seguinte frase da *Economia Política* (1780-1789b): “**a virtude é nada mais que esta conformidade da vontade particular à geral**” (p. 377, tradução nossa, grifo nosso)<sup>2</sup>. É importante iniciar com esta frase, pois é talvez a única definição curta e direta que Rousseau faz da virtude e que deve orientar nossa investigação e revelar toda a sua significação ao longo deste trabalho, mas que já demonstra uma clara alteração do núcleo da filosofia política antiga e medieval: antes a virtude garantia a conformidade da vontade particular à pública, em Rousseau é a própria conformidade. A virtude em Rousseau, em outras palavras, é o que se dirige e serve ao público, ao coletivo, ao povo. Tal favorecimento, para entendermos a diferença, na antiguidade era uma característica da virtude, que existia por si própria, com base metafísica, em Rousseau é a própria virtude.

Roger (1999) faz a seguinte conceituação de virtude em Rousseau: “A palavra ‘virtude’ tem aqui apenas um sentido, e é o inteiro devotamento dos homens a seus semelhantes, do cidadão à pátria. As outras qualidades morais não passam de condições ou de consequências” (p. 11). A conceituação de Roger pode ser perfeitamente acrescentada àquela que fizemos anteriormente.

A nossa abordagem sobre a virtude em Rousseau concentra-se em vários livros deste. A base do estudo é o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1999; 1780-1789c) e o *Contrato Social* (1975; 1780-1789d), que nos dão a linha exata da argumentação contratualista: estado de natureza, estado de guerra e contrato social. Esta decisão de seguir a argumentação contratualista nos levou a prescindir da ordem cronológica dos livros de Rousseau. A

---

2 “la vertu n’est que cette conformité de la volonté particulière à la générale” (p. 377, grifo nosso).



ordem proposta, então, é começar pelo *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que nos dá a argumentação sobre o estado de natureza, o estado de guerra e o surgimento do Estado, ainda ilegítimo, e encerrar com o *Contrato Social*, que traz a argumentação sobre o contrato social, que dá origem ao Estado legítimo. Porém, devemos, entre os dois livros citados, trazer elementos sobre a virtude de outros livros, no intuito de aprofundar o entendimento sobre o assunto, já que os dois livros citados, a nosso ver, não são suficientes para dar conta da complexidade da questão. Os outros livros utilizados são, além da *Economia Política* (1780-1789b), de onde foi retirada a definição inicial da virtude da qual partimos, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1999); o *Projeto de Constituição para a Córsega* (1915) e o *Emílio* (1995; 1780-1789e). O objetivo deste capítulo não é esgotar a questão da virtude no pensamento de Rousseau, mas ter uma noção segura do que seja virtude para o mesmo para podermos, posteriormente, analisar o papel da virtude no pensamento político de Rousseau sobre o Estado legítimo. A nosso ver, os livros escolhidos bastam a nossos propósitos.

## **Virtude no Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**

### **O Homem em sua Condição Primitiva**

Devemos começar reconstruindo a argumentação de Rousseau no livro *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1999; 1780-1789c), que é dividido em duas partes, e fazendo alguns comentários. Sobre o homem primitivo, na primeira parte (Parte I) deste *Segundo Discurso*, Rousseau argumenta que há duas espécies de desigualdade, a natural, que diria respeito às diferenças físicas do homem, assim como de idade, de saúde e assim por diante, e a moral ou política, sendo esta dependente de uma convenção, dizendo respeito aos privilégios que alguns homens possuem em detrimento dos outros, como, por exemplo, a riqueza, o poder e a reverência. A desigualdade da qual Rousseau trata é justamente a moral ou política, pois, sobre a natural, segundo ele, não há o que se discutir.

Sobre o estado de natureza, Rousseau afirma que muitos filósofos trataram sobre a questão, mas nenhum chegou a atingir tal estado. Argumentos como noção de



justiça no homem em estado de natureza, direito natural de propriedade e autoridade do mais forte sobre o mais fraco são argumentos que dizem respeito ao homem civil, não ao selvagem.

O homem selvagem, para Rousseau, é um animal como os outros, sem muita força ou agilidade, porém, organizado de forma mais vantajosa que todos. No estado de natureza possui todo o vigor possível na espécie humana, é robusto, de constituição boa e fortalecida. A natureza faz com o homem selvagem o que hoje conhecemos pelo termo seleção natural: as crianças bem constituídas tornam-se fortes e robustas, já as que não, perecem<sup>3</sup>. Aqui podemos perceber uma das características da virtude em Rousseau, a robustez, apesar deste homem ainda não ter a noção de virtude e vício. “Parece, a princípio, que os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes” (ROUSSEAU, 1999, p. 187).

O homem é um animal que encontra o que precisa para sua sobrevivência com facilidade na natureza, sem necessidade de manter uma posse prolongada sobre as coisas, não estando, portanto, em guerra contra os outros, e é apto a enfrentar animais de porte considerável, como, por exemplo, um urso, devido à sua boa constituição e robustez. Outra característica, o não acúmulo de propriedade.

O diferencial que o homem possui em relação aos outros animais é a liberdade, que consiste em escolher ou rejeitar não por instinto, como os animais, mas por atos de liberdade. A natureza manda e os animais obedecem, porém, no homem, a natureza manda e o mesmo sente-se livre para obedecer ou não. Logo, o homem afasta-se da regra que a natureza prescreveu mesmo que seja para seu prejuízo. Além disso, o homem possui um segundo diferencial, que é a capacidade de se auto-aperfeiçoar.

Em relação à moral, o homem no estado de natureza, de acordo com Rousseau, não pode ser visto como bom ou mal, pois ele não possui relações morais. A falta de relação moral se dá pelas necessidades satisfeitas pela natureza, tendo o homem, por isso, paixões pouco ativas, além do freio da piedade (a única virtude natural), sendo o estado de natureza um estado de paz (outra característica), o estado que mais convém ao homem. Outra característica, uma vida próxima às necessidades naturais, que são facilmente satisfeitas, sem a exacerbação da paixão, o conhecimento dos vícios e a criação de novas necessidades, resultando em um estado de paz, o mais conveniente

---

3 Aqui temos uma certa noção do que posteriormente vem a se chamar seleção natural, que é visto por Rousseau como algo positivo.

para o homem pelo fato da conservação de um ser menos prejudicial à conservação alheia.

Sobre a piedade, Rousseau afirma que tal sentimento modera no homem o amor de si mesmo, enquanto a razão engendra o amor-próprio. A piedade dará origem a todas as virtudes sociais. No estado de natureza, a piedade substitui a lei, os costumes e a virtude. Ou seja, não é pela razão que se adquire a virtude.

Aqui devemos fazer algumas considerações sobre este momento inicial do homem. Antes de tudo, devemos lembrar que o homem nesse estágio é amoral. Não há sociedade para que haja virtude ou vício. Porém, é essa etapa do homem que vai fornecer todo o direcionamento para entendermos a virtude. A natureza desempenha um papel fundamental no pensamento de Rousseau, no sentido de que o homem deve viver de acordo com sua natureza. Apenas de acordo com sua própria natureza o homem pode ter virtude. Em relação à natureza humana, vimos que o homem possui naturalmente liberdade e igualdade, constituindo as mesmas as condições necessárias para a virtude. Observando o homem em seu estado primordial, em seu estado de natureza, pode-se observar algumas características do homem que são de acordo com a virtude, como robustez, não acúmulo de propriedade, vida próxima das necessidades e estado de paz. Mostraremos mais adiante como tais características, que são individuais neste homem mais primitivo, servem à vida virtuosa em sociedade.

### **O Exato Meio-Termo entre o Homem Primitivo e o Homem Civil**

Para Rousseau, se não fosse a interveniência de certos acontecimentos fortuitos e causas estranhas, o homem não teria saído de sua condição primitiva (Parte I). Na segunda parte deste discurso (Parte II), Rousseau afirma que a sociedade civil começou com a propriedade, com aquele que primeiro afirmou-se proprietário de um pedaço de terra. Porém, a ideia de propriedade foi algo que se desenvolveu lentamente no espírito humano.

As dificuldades que se apresentaram em relação à sobrevivência fizeram o homem sair de seu estado primitivo. Altura das árvores, concorrência, ataques, como Rousseau exemplifica, fizeram o homem exercitar seu corpo e passar a utilizar as armas naturais, como galhos e pedras. Junto com o aumento do gênero humano, veio o aumento dos engenhos. Linha e anzol, arco e flecha, pele de animais, o fogo, vieram auxiliar o homem nos duros invernos e verões.

Surgem também, através das comparações com diversos seres, a percepção de algumas relações no espírito humano, como grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, etc. A reflexão que veio a partir de tais comparações permitiu ao homem se sobrepor definitivamente aos outros animais. O primeiro olhar que o homem voltou para si mesmo produziu nele o orgulho. Da observação de seus semelhantes veio algumas regras de conduta e a associação livre com grupos para propósitos bem determinados trouxe uma ideia ainda grosseira de compromissos mútuos.

Neste ponto o homem vivia no presente e sua linguagem não diferia de animais como o macaco ou a gralha. Desta linguagem original nascem línguas particulares, grosseiras e imperfeitas. Com o passar do tempo, vem o esclarecimento e o aperfeiçoamento do engenho. Das árvores, o homem passa para as cavernas, para, em seguida, as choupanas, revolução esta que trouxe uma espécie de propriedade. Reunidos em uma habitação comum, maridos e mulheres, pais e filhos, surgem os primeiros desenvolvimentos do coração, amor conjugal e amor paterno, tornando-se a família uma pequena sociedade. Surge a diferença entre os sexos na maneira de viver.

A vida passa a ser mais indolente e os dois sexos passam a perder sua ferocidade e seu vigor. Os instrumentos trazem comodidades, que terminam por se degenerar em necessidades. Este é o primeiro jugo e a primeira fonte de males para o homem. A linguagem se desenvolve no ambiente familiar, principalmente em regiões onde os homens são forçados a viver juntos, como nas ilhas. A aproximação, cada vez maior, dos homens dá origem às nações. Cada nação com os seus costumes e caracteres, moldados pelo clima, pelo tipo de vida e pela alimentação.

A vida em comum de várias famílias faz surgir as ideias de mérito e de beleza. O amor traz o ciúme, as paixões os sacrifícios de sangue. Surge o canto e a dança, que, em grupo, faz emergir a estima pública, o primeiro passo para a desigualdade e o vício (o vício tem uma ligação intrínseca com a desigualdade). Vaidade, desprezo, vergonha, desejo, etc. Logo vieram também e ideia de consideração e os deveres de civilidade, que tornaram os agravos voluntários um ultraje, o que deu origem às vinganças. O homem torna-se sanguinário e cruel.

Resta salientar que este momento do qual estamos aqui tratando é onde começa a moralidade. Este período é o exato meio-termo entre o homem em seu estado primitivo e o homem civil. Aqui a bondade e a piedade já sofreram alguma alteração e o homem torna-se menos tolerante, mas, segundo Rousseau, esta é a fase mais feliz do





homem, a mais duradoura e menos sujeita a revoluções, a fase na qual o homem deveria ter permanecido.

Nesta fase estão presentes as características, claro que já um tanto alteradas, citadas no tópico anterior (recapitulando: robustez, não acúmulo de propriedade, vida próxima das necessidades e estado de paz), com o adendo das luzes, da linguagem, da convivência humana e do lazer. Uma imagem desta fase está no seguinte trecho:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos de plantas ou espinhas de peixes, a enfeitar-se com penas e conchas, a pintar o corpo com diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pescadores ou alguns instrumentos grosseiros de música, em suma, enquanto se aplicaram apenas a obras que um homem podia fazer sozinho e a artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente (ROUSSEAU, 1999, p. 213; Parte II)

Aqui entra em questão a felicidade. Podemos retirar do pensamento de Rousseau que a felicidade só é possível em sociedade. Pela presença da felicidade esta é a fase que, segundo Rousseau, o homem deveria ter permanecido.

## **Sociedade Civil e Perda da Virtude**

Quando, na perspectiva de Rousseau, o homem passa a necessitar do auxílio de outro e pensa que seria útil ter provisão para dois, acabou a igualdade e começou a propriedade, o trabalho necessário, a escravidão e a miséria (ou melhor, o início da propriedade traz a desigualdade, que resulta em trabalho necessário, escravidão e miséria). Tal revolução foi trazida pelo trigo e o ferro, ou seja, agricultura e metalurgia. Sobre a agricultura aqui falamos da de maior porte, pois o homem no estágio anterior já conhecia a agricultura e plantava em volta da sua cabana. A agricultura de maior dimensão dependeu do desenvolvimento de outras artes. Do desenvolvimento de tais artes surge uma divisão do trabalho: para que uns fundissem o ferro, outros precisavam alimentá-los. Também veio a partilha das terras, o reconhecimento da propriedade, de onde surgem as primeiras regras de justiça. A visão do futuro é trazida pela agricultura, junto vem o medo de perda dos bens e represálias por danos cometidos a outros. A propriedade funda-se no trabalho e a



diferença de talentos resulta numa desigualdade permanente, que decide a sorte dos particulares.

Neste estado, todas as faculdades do homem são desenvolvidas, “a memória e a imaginação em jogo, o amor-próprio interessado, a razão em atividade e o espírito quase atingindo o termo de perfeição de que é suscetível” (ROUSSEAU, 1999, p. 217; Parte II). Os homens passam a diferir em riqueza, poder, beleza, força, habilidade, mérito, talentos, etc., e, se o homem não tem os atributos citados, passa a fingir, a parecer que tem. Surge então “o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo” (ROUSSEAU, 1999, p. 217; Parte II).

Com as novas necessidades, o homem perde a sua liberdade, mesmo que seja o senhor em determinada situação, pois o homem ou precisa do serviço ou do auxílio dos outros. Nesta relação, surge a dissimulação, o artifício, a ambição, a gana, a inveja, a concorrência, a rivalidade, etc.

As propriedades, que antes consistiam apenas em propriedades e rebanhos, passaram a ter sinais representativos. Quando a propriedade cobriu todo o solo, aqueles que se tornaram pobres só podiam prover sua subsistência ou recebendo ou usurpando dos ricos, surge a dominação, a servidão e as rapinas. Os ricos só buscavam subjugar e escravizar os outros. O rompimento da igualdade resultou em desordens, usurpações, pilhagens, abafamento da piedade natural e da justiça, avareza, ambição, maldade e conflito perpétuo entre o mais forte e o primeiro ocupante, em suma, emerge o estado de guerra.

Para conter o estado de guerra e proteger sua propriedade, os ricos colocam em prática um projeto: “empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, transformar em defensores seus adversários, inspirar-lhes outras máximas a dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural” (ROUSSEAU, 1999, p. 221; Parte II). Surgem a sociedade e as leis, surge o Estado, com base no convencimento dos pobres de que a nova situação seria favorável a eles. A liberdade natural é destruída, a lei transforma a propriedade e a desigualdade em direito. As sociedades passam a se multiplicar, tomando a superfície da terra.

Este governo imperfeito já nasceu viciado e sem forma constante e regular. Nenhum remédio conseguiu sanar seus vícios, pois “remendava-se continuamente, quando se deveria começar por limpar a área e descartar todos os materiais velhos,

como fez Licurgo em Esparta, para depois erguer um bom edifício” (ROUSSEAU, 1999, p. 225; Parte II).

Rousseau chega a descrever a evolução deste Estado ilegítimo: primeiro a sociedade se baseia em algumas convenções gerais, ou seja, algumas leis, para, percebendo a facilidade de quebra de tais convenções, posteriormente delegar a magistrados a imposição das leis. Também afirma que tais convenções foram por deliberações do povo. Os povos aceitaram ter chefes para proteger sua liberdade, não se colocaram de imediato sob uma monarquia absoluta.

Em seguida, faz uma descrição das passagens desse governo inicial. Primeiro ele teria surgido por contrato entre o povo e os chefes escolhidos. Tal contrato estabelece o corpo político e obriga as duas partes, povo e governantes à observância das leis, que surgem da aplicação da vontade que é a reunião de todas as outras vontades. O magistrado só deve agir de acordo com a intenção daqueles que o delegaram o poder, protegendo os bens dos delegantes e agindo sempre no interesse público. Rousseau ainda fala de inevitáveis abusos de tal constituição.

As formas de governo começaram na dependência das diferenças entre os particulares no momento em que os governos foram instituídos. Um homem eminente existia, resultava numa monarquia, muitos homens eminentes, numa aristocracia. Os lugares em que as fortunas e talentos eram menos desproporcionais fundaram democracias. A forma mais vantajosa, comprovada pelo tempo, mostrou-se. De um lado, ficaram aqueles submetidos às leis, os cidadãos, que gozavam da liberdade, da felicidade e da virtude. Do outro, submetidos a senhores, os súditos, imersos nas questões de riqueza e conquista, ou seja, infelicidade e vício.

De início as magistraturas eram eletivas, se não prevalecia a riqueza, prevalecia o mérito e a idade (o mérito pela ascendência natural que o mesmo confere e a idade que traz experiência nos negócios e tranquilidade nas deliberações). Este primeiro tipo de magistratura se degenera em uma magistratura hereditária.

O progresso da desigualdade se dá em três etapas: lei e direito de propriedade, instituição da magistratura e mudança do poder legítimo para o arbitrário. Em três épocas, vemos três tipos de Estado: o do rico e do pobre, o do poderoso e do fraco e o do senhor e do escravo. Este último é “o derradeiro grau da desigualdade e o termo a que chegam todos os outros, até que novas revoluções dissolvam totalmente o governo ou o aproximem da instituição legítima” (ROUSSEAU, 1999, p. 235; Parte II).

Segundo Rousseau (1999), “os vícios, que tornam necessárias as instituições sociais, são os mesmos que tornam inevitável o seu abuso” (p. 235; Parte II). Também para ele, “as leis, em geral menos fortes que as paixões, contêm os homens sem os modificar” (p. 235; Parte II). A exceção disso é Esparta, com sua lei voltada para a educação das crianças e seus costumes que praticamente acabava com a necessidade de novas leis.

A desigualdade política traz a desigualdade civil que se alastra pela ambição. Os cidadãos se deixam oprimir por ambição, como podemos observar no seguinte trecho:

As distinções políticas levam necessariamente às distinções civis. A desigualdade, ao crescer entre o povo e seus chefes, logo se faz sentir entre os particulares e aí se modifica de mil maneiras de acordo com as paixões, os talentos e as ocorrências. O magistrado não poderia usurpar um poder legítimo sem se cercar de criaturas às quais é forçado ceder uma parte dele. Aliás, os cidadãos só se deixam oprimir, na medida em que, arrastados por uma cega ambição e olhando mais para baixo do que para cima de si, passam a apreciar mais a dominação do que a independência e consentem em carregar grilhões para, por sua vez, poder distribuí-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar, e nem o político mais esperto conseguiria sujeitar homens que desejassem apenas ser livres. Mas a desigualdade estende-se sem dificuldades entre almas ambiciosas e covardes (ROUSSEAU, 1999, p. 235-236; Parte II).

De acordo com Rousseau, a sociedade desigual leva o homem a se comparar com os outros, sendo as principais distinções a nobreza ou a posição, o poder e o mérito pessoal, que, por fim, reduzem-se à riqueza, pois com a riqueza compra-se facilmente todas as outras distinções. O desejo universal por reputação, honrarias e preferências “devora a todos” (ROUSSEAU, 1999, p. 237; Parte II), multiplicando as paixões e tornando os homens rivais. Tal sociedade gera uma enorme quantidade de vícios e apenas um pequeno número de virtudes, ao mesmo tempo em que gera um punhado de poderosos e ricos e uma multidão miserável. Opressão, perda de direitos e liberdades, regras funestas, preconceitos, divisão, etc., são características comuns das sociedades desiguais. É no contexto de um Estado ilegítimo que surge o despotismo, a tirania, fazendo os costumes e a virtude perderem toda a importância. A única virtude passa a ser a cega obediência e a única lei a vontade do tirano. Neste último termo da desigualdade, os particulares voltam a ser iguais, simplesmente nada sendo. É um



novo estado de natureza que deriva do excesso de corrupção. É o que podemos denominar perda completa da virtude (Parte II).

Por fim, devemos salientar que, da propriedade, começa o fim da liberdade e da igualdade. A sociedade com propriedade inverte as características da virtude que apontamos anteriormente: efeminação do homem, acúmulos de propriedade por uns enquanto outros ficam sem nada, vida longe das necessidades mais básicas com a criação de novas necessidades (transformação do luxo em necessidade) e estado de guerra. O Estado que é criado é baseado em um contrato ilegítimo, para firmar definitivamente a desigualdade e a escravidão.

## Discurso sobre as Ciências e as Artes

No *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1999), dividido em duas partes, voltado para a discussão sobre as ciências e as artes, encontramos mais elementos para entender a virtude em Rousseau. Ainda no Prefácio, Rousseau faz a ressalva de que não pretende atacar as artes, mas defender a virtude. O que será atacado é uma determinada função que a arte cumpre na sociedade, que vai diretamente contra a virtude como Rousseau a enxerga. Na primeira parte do discurso, Rousseau afirma que os fundamentos da sociedade são as necessidades do corpo e do espírito, as demais necessidades são o ornamento da sociedade. “Enquanto o governo e as leis suprem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores nas correntes de ferro que eles carregam” (ROUSSEAU, 1999, p. 12; Parte I). Ou seja, as ciências e as artes disfarçam a perda da liberdade. Pior, fazem os homens amar a escravidão. Rousseau (1999, p. 12; Parte I) afirma:

Poderosos da terra, amai os talentos, e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; felizes escravos, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino de que vos vangloriais, essa mansidão de caráter e essa urbanidade de costumes que tornam tão ameno e tão fácil o trato entre vós; em suma, as aparências de todas as virtudes, sem possuir nenhuma delas.

O trecho citado já dá uma ideia do que virá. O que é mostrado exteriormente nem sempre corresponde às disposições do coração. Grande pompa, adereços ricos, elegância, gosto, nada disso significa virtude. A saúde e a robustez, força e vigor do



corpo significam, e estes estão sob a roupa rústica do lavrador. Costumes simples, naturais, também estão na lista da virtude. A polidez esconde os vícios: desconfiança, temor, frieza, reserva, ódio, traição, são exemplos. Quanto mais as artes e as ciências se desenvolvem, mais o homem se corrompe (Parte I). Mais ainda, na segunda parte, Rousseau afirma que as ciências e as artes nascem dos vícios: “A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da lisonja, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, até mesmo a moral, do orgulho humano” (ROUSSEAU, 1999, p. 25; Parte II). O homem virtuoso só tem tempo para três coisas: a pátria, os infelizes e os amigos. Na política, o cidadão inútil, que não faz o bem, é pernicioso.

O luxo é ruim para o Estado. Ele é oposto aos bons costumes. “O que será da virtude, quando for preciso enriquecer a qualquer preço?” (ROUSSEAU, 1999, p. 28; Parte II). O império cheio de luxo vai à ruína rapidamente. O Estado virtuoso dura. Quanto maior o luxo, mais se debilita as virtudes militares e as virtudes morais. Uma educação insensata “orna o espírito” e “corrompe o juízo” (ROUSSEAU, 1999, p. 33; Parte II). A educação deve ensinar principalmente os deveres dos cidadãos. Sobre a educação, Rousseau afirma:

Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos nos quais, com grandes despesas, se educa a juventude, para ensinar-lhes todas as coisas, exceto os seus deveres. Vossos filhos ignorarão a própria língua, mas falarão outras que não são usadas em parte alguma; saberão compor versos que mal conseguirão compreender; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los, mediante argumentos especiosos, irreconhecíveis aos outros; mas as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade, coragem, eles não saberão o que são; a doce palavra pátria nunca lhes atingirá os ouvidos; e se ouvirem falar de Deus será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. Gostaria tanto, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo num jogo de péla, pelo menos seu corpo estaria mais disposto. Sei que é preciso dar ocupação às crianças e que a ociosidade é o perigo que mais se deve recear para elas. O que então deverão aprender? Aí está por certo uma bela pergunta! Que aprendam o que devem fazer quando homens, e não o que devem esquecer (ROUSSEAU, 1999, p. 33-34; Parte II).

Todos os abusos nascem da desigualdade, esta trazida pela distinção dos talentos e aviltamento das virtudes. Gênios como Bacon, Descartes e Newton foram seus próprios mestres. A dedicação à ciência e à arte deve ser feita em um caminho solitário.



Então Rousseau termina por fazer uma associação entre esses grandes sábios citados e o poder. Os grandes sábios devem ser conselheiros dos reis. Isso será bom para a obra dos sábios e para os povos, que serão esclarecidos e encontrarão a felicidade. É uma saída para um reino virtuoso: a união entre virtude, ciência e autoridade (Parte II).

Neste *Primeiro Discurso*, aqui exposto não na ordem cronológica, mas na que nos propusemos, podemos observar algumas características da virtude que não estão expressas no *Segundo Discurso*, apesar de implícitas. Encontramos as ciências e as artes como instrumentos dos governantes para fazer o povo amar a escravidão, a polidez como disfarce dos vícios, a exaltação aos costumes naturais, a afirmação de que o homem virtuoso só tem tempo para três coisas: a pátria, os infelizes e os amigos e a de que, na política, o cidadão inútil, que não faz o bem, é pernicioso. Ou seja, encontramos aqui o amor à liberdade, a sinceridade, a vida e os costumes simples, o amor à pátria, o voltar-se para os infelizes e para os amigos e o fazer o bem como características da virtude, aqui já no contexto social. Junto às características que já apontamos anteriormente, podemos ver o caráter coletivo da virtude. Além disso, as ciências e as artes podem servir à virtude, através da orientação de grandes sábios. Ou seja, mesmo o Estado ilegítimo pode dirigir o povo para a virtude, como no núcleo argumentativo da filosofia política antiga, porém, veremos mais à frente a improbabilidade disso.

## Projeto de Constituição para a Córsega

No *Projeto de Constituição para a Córsega* (1915), composto de duas partes, das quais analisamos apenas a primeira<sup>4</sup>, Rousseau aconselha a Córsega a não enriquecer em dinheiro e sim em homens, pois o poder que vem da população é mais real do que aquele proveniente das finanças. O emprego do braço dos homens, o trabalho realizado com o esforço corporal, sempre tem destinação pública. O uso do dinheiro se funda em destinações particulares e se dirige fins particulares. Por isso, o Estado fraco se baseia no dinheiro e o forte nos homens.

Nisto, a agricultura cumpre um papel fundamental, multiplicando a subsistência dos homens para multiplicá-los, fazendo o povo se estender por toda a

---

4 A segunda parte foi deixada incompleta por Rousseau.



superfície do território e cultivar em todos os pontos do mesmo. A agricultura auxilia a virtude, não apenas aumentando a subsistência dos homens, mas melhorando a constituição dos corpos, aumentando a geração dos homens, prevenindo a desordem e os vícios devido à assiduidade do trabalho e ligando o homem ao solo.

Porém, Rousseau faz uma ressalva: não se trata de fundar academias e escrever livros sobre agricultura, mas levar uma vida rústica, amar a vida no campo. No campo, o homem encontra nos trabalhos o necessário para viver e o contentamento da vida, a tranquilidade. O camponês é tranquilo, ama a pátria (o que liga o homem à constituição) e pode se tornar um bom soldado por ser robusto e paciente. Já os homens da cidade são moles e maliciosos. Para Rousseau, a verdadeira educação do soldado é ser lavrador e o único meio de manter a liberdade é através da agricultura. “A cultura dos campos cultiva o espírito” (p. 312; Parte I; tradução nossa), este é o cerne da questão.

Quando a pátria já tiver habitantes a mais do que a agricultura necessita, o excedente de homens deve ser ocupado na indústria, no comércio e nas artes. Porém, estas ocupações devem manter o caráter de trabalho físico. Os homens devem ser afastados das artes consideradas por Rousseau como ociosas, a exemplo da escultura, da ouriversaria e do bordado. A nação precisa mesmo é de carpinteiros, ferreiros, tecelões, trabalhadores de lã, etc., pois todos os vícios provêm exatamente da ociosidade.

Segundo Rousseau, lançados à moleza e às paixões, os burgueses tornam-se devassos e terminam vendendo a si mesmos para ter suas paixões satisfeitas. Seus interesses os tornam servis e sua vagabundagem os torna inquietos. Os burgueses são rebeldes ou escravos, porém nunca livres, e terminam, mercenários, vendendo a nação por pequenos privilégios.

Enfim, Rousseau fala um pouco sobre a virtude do governante, afirmando que se adquire os talentos necessários para governar lavrando o campo. Os grandes talentos suplementam o zelo patriótico, levam, conduzem, um povo que não ama seu país nem honra seus chefes, mas trazem mais mal do que bem a um povo afeito à coisa pública. Para governar um Estado bem constituído basta o bom senso, não se deixar cegar por suas paixões. E o amor pela pátria, que é cultivado nos campos, é aquilo que melhor move o governo. Além disso, a propriedade privada deve possuir um freio, uma regra, uma medida, que são as leis suntuárias. A propriedade privada deve estar subordinada ao bem comum (Parte I).



## Emílio

Antes é preciso estabelecer algumas considerações sobre o *Emílio* (1995; 1780-1789e). Rousseau afirma: “Esta coletânea de reflexões e de observações, sem ordem e quase sem sequência, foi iniciada para agradar a uma boa mãe que sabe pensar” (ROUSSEAU, 1995, p. 5; Prefácio). E continua: “É a ti que me dirijo, terna e previdente mãe” (ROUSSEAU, 1995, p. 9; Livro I). A diferenciação que se estabelece no Livro I é entre um homem que simplesmente vive dentro de uma sociedade e um cidadão. A educação descrita no *Emílio* é uma educação doméstica, ou seja, não é a educação do cidadão.

Podemos observar melhor tais afirmações a partir do seguinte trecho:

Quando, ao invés de educar um homem para si mesmo, se quer educá-lo para os outros? Então o acerto se faz impossível. Forçado a combater a natureza ou as instituições, cumpre optar entre fazer um homem ou um cidadão, porquanto não se pode fazer um e outro ao mesmo tempo (ROUSSEAU, 1995, p. 12; Livro I).

Então Rousseau faz a diferenciação entre o homem natural, que é absoluto, um todo numérico, só tendo relação consigo mesmo e seu semelhante, e o homem civil, que é unidade fracionária, está em relação com o corpo social, seu valor é em relação com o todo. As boas instituições sociais devem saber desnaturar o homem, retirando sua existência absoluta para colocar seu eu na unidade comum, fazendo com que o homem se sinta parte da unidade, sendo sensível apenas no todo. Porém, se não há pátria, não pode haver cidadão, logo a educação doméstica deve voltar-se para a tentativa de evitar a corrupção do homem durante sua formação dentro de uma sociedade corrompida<sup>5</sup>.

Estabelecidas tais considerações, podemos nos voltar para pontos do *Emílio* que nos ajudem a entender melhor o que já foi exposto sobre a virtude em Rousseau até este momento. Como as ideias que elucidam o que estamos trabalhando aparecem no *Emílio* de forma esparsa, por não ser o objeto principal do livro, optamos por expor

---

5 Para um melhor aprofundamento sobre esta questão da educação doméstica diferindo da formação do cidadão no *Emílio*, ver MOSCATELI, 2012. O *Emílio* visa mostrar como formar alguém virtuoso numa sociedade corrompida. Nossa interpretação é a de que o *Emílio*, como grande parte das obras de Rousseau, é uma grande crítica ao Estado ilegítimo (ou à sociedade sem liberdade e igualdade), e o resumo do *Contrato Social* trazido no *Emílio* seria justamente para mostrar o que seria um Estado legítimo, como contraponto ao que é dito anteriormente no livro.



as mesmas pela ordem dos livros do *Emílio*, enumerando-as<sup>6</sup>, deixando para fazer a análise, unindo tais ideias, em conjunto com o que foi exposto sobre os outros livros de Rousseau no final do trabalho.

No livro I, devemos destacar o seguinte: (1) Rousseau trata sobre o governante, afirmando que sua primeira qualidade é não ser um homem à venda. (2) “Quanto mais fraco o corpo, mais ele comanda; quanto mais forte mais obedece. Todas as paixões sensuais se abrigam em corpos efeminados” (ROUSSEAU, 1995, p. 31, Livro I). (3) Os homens devem viver espalhados pela terra, pois são feitos para isso, e nunca amontoados, pois isto gera corrupção e doenças. (4) A ciência comum a todos os homens é muito maior do que aquela peculiar aos sábios. (5) O homem possui em seu coração o sentimento inato do justo e do injusto, mas o conhecimento do bem e do mal vem com a razão. Só surge a moralidade com a idade da razão, antes dela o homem faz o bem e o mal sem saber, porém às vezes há moralidade no sentimento das ações de outrem em relação a ele, ou seja, o homem, pelo sentimento inato do injusto, mesmo sem conhecer o mal, sabe que outro cometeu uma injustiça para com ele.

No livro II, destacamos as seguintes ideias: (6) A felicidade é um estado negativo, sendo medida por quanto menos males sofre o homem. O homem perfeitamente feliz é aquele no qual há uma igualdade entre desejos e faculdades. Já o homem miserável é aquele no qual há uma desproporção entre desejos e faculdades, ou seja, ele não possui faculdades suficientes para realizar seus desejos. Logo, a sabedoria humana não está no aumento das faculdades, mas na diminuição do excesso dos desejos sobre as faculdades, em igualar poder e vontade, em aproximar o homem da sua condição natural. Trabalhar para aumentar a felicidade somente aumenta a miséria do homem. Para ser feliz, o homem deve querer apenas viver. (7) O homem forte é o que possui mais força do que necessidades, já o fraco é o inverso. O homem forte contenta-se em ser simplesmente aquilo que é, já o fraco procura erguer-se por cima da humanidade.

(8) Para resolver as contradições do sistema social é preciso acabar com a dependência dos homens. Para Rousseau, há duas espécies de dependência, a das

---

6 A escolha pela enumeração deveu-se à divergência entre o que buscamos com este trabalho e os próprios objetivos do *Emílio*, no intuito de não deturpar a argumentação de Rousseau. No *Emílio*, Rousseau busca mostrar como formar alguém com virtude em um Estado (ilegítimo) onde os homens perderam a virtude. O que buscamos foi recolher trechos do *Emílio* que se referem a virtude e a explicam de maneira geral. Como se trata de uma coleta de trechos esparsos, que visa dar suporte à interpretação da virtude em Rousseau, optamos por não reuni-los em uma narrativa única, mas manter, através da enumeração, o caráter fragmentado do que recolhemos nesta parte da pesquisa.



coisas, que não possui moralidade, e a dos homens, que é nociva à liberdade e engendra todos os vícios. Pela dependência um do outro, senhores e escravos se corrompem mutuamente. O remédio apontado para exterminar esse mal da sociedade é “é substituir a lei ao homem e armar as vontades gerais com uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular” (ROUSSEAU, 1995, p. 69; Livro II). (9) O homem tem comiseração por conhecer a dor. Por conhecer a dor, o homem é sociável. (10) Dois modelos da virtude: o selvagem e o camponês. Ambos têm o corpo em exercício contínuo. A diferença entre eles é que o camponês só age segundo a rotina, leva uma vida quase de autômato. O hábito e a obediência, nele, substituem a razão. Já o selvagem, nada o prende. É forçado a raciocinar em todos os momentos. Quando mais exercita seu corpo, mais sua razão se amplia.

No livro III, Rousseau (11) retoma o argumento da força do homem, afirmando que a fraqueza do homem vem da desigualdade entre força e desejos, que as paixões tornam o homem fraco, que é preciso diminuir os desejos para ser forte. Porém, Rousseau faz um acréscimo com a noção de força absoluta e força relativa. A força do corpo é a força absoluta, já a força relativa é aquela que é em relação aos desejos. (12) A arte mais respeitável é a agricultura, a segunda a forja e a terceira a construção.

No livro IV, (13) Rousseau afirma que a fonte das paixões dos homens é natural, mas as paixões podem ser multiplicadas por fatores estranhos à sua fonte. As paixões naturais são muito restritas, são instrumentos da liberdade do homem e tendem para a conservação deste. As paixões que subjagam o homem vêm de fora. (14) A fonte das paixões é a primeira paixão humana, a única que nasce com o homem e que dá origem às outras é o amor de si mesmo<sup>7</sup>, que é sempre bom e conforme à ordem. É preciso amar a si mesmo para conservar a si mesmo, amar a si mesmo mais do que tudo. Em consequência do amor de si mesmo, o homem ama aquilo que o conserva. (15) O “sumário de toda a sabedoria humana no emprego das paixões: 1º sentir as verdadeiras relações do homem tanto na espécie como no indivíduo; 2º ordenar todas as afeições da alma segundo essas relações (ROUSSEAU, 1995, p. 244; Livro IV). (16) O povo constitui o gênero humano. O que não é povo nem merece ser contado. As classes com maior número merecem maior respeito.

---

<sup>7</sup> Dois conceitos importantes em Rousseau, que possuem estreita ligação com a virtude, são o amor de si mesmo, descrito no nº 14, e o amor próprio, descrito no nº 18. O amor de si é a primeira paixão humana, que leva o homem a buscar sua própria conservação. Já o amor próprio se desenvolve na sociedade, quando o homem começa a se comparar com os outros. O amor próprio leva o homem a buscar se colocar acima dos outros, o que leva à perda da liberdade e da igualdade, ao surgimento de paixões cruéis e perniciosas, de inveja e ambição, e, conseqüentemente, à perda da virtude.

(17) Dos primeiros movimentos do coração vêm as primeiras vozes da consciência e dos sentimentos de amor e ódio vêm as primeiras noções do bem e do mal. Justiça e bondade são verdadeiras afeições da alma esclarecidas pela razão e não puras entidades formais formadas pela razão. O direito da natureza, as leis naturais, baseiam-se numa necessidade natural do coração do homem. (18) Olhar para os semelhantes leva o homem a se comparar com eles. O primeiro sentimento que surge disso é o desejo pelo primeiro lugar. Neste momento, o amor torna-se amor-próprio e nascem as paixões que se ligam ao amor-próprio. (19) Dependendo do lugar que o homem se sente em relação aos outros e dos obstáculos que ele pensa ter que vencer para chegar onde quer, dominam em seu caráter paixões humanas e doces, de benevolência e de comiseração, ou cruéis e perniciosas, de inveja e ambição. (20) No estado natural, a igualdade é real e indestrutível, no estado civil há uma igualdade de direito falsa, onde os meios de manter tal igualdade a destroem, a força pública une-se ao mais forte para oprimir o fraco e o menor número sacrifica o maior, o interesse particular sacrifica o interesse público.

### **O Contrato Social**

Logo no início do *Contrato Social* (1975; 1780-1789d; I, I), Rousseau faz a seguinte afirmação: “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” (ROUSSEAU, 1973, p. 28; I, I)<sup>8</sup>. Rousseau ainda afirma não saber como ocorreu tal mudança, apesar de ter dado algumas pistas no *Segundo Discurso*, como pudemos ver anteriormente. Dentro da argumentação contratualista, a ordem social é fundada em convenções (anti-naturalismo, de acordo com SIMMONS, 2007), o que não é diferente para Rousseau (I, I).

Além de livres, os homens são todos iguais (I, II). Nenhuma moralidade provém da força, que é um poder físico. Nenhuma moralidade resulta da força. Para haver moralidade, deve haver vontade. Esta moralidade dá origem ao direito. Obedecer à força retira a necessidade de obedecer por dever. Obedecemos à força apenas por prudência, só obedecemos por dever aos poderes legítimos (I, III).

---

<sup>8</sup> Para o *Contrato Social*, neste trabalho, utilizamos prioritariamente a tradução de Lourdes Santos Machado. “L’homme est né libre, & partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux” (p. 190).

As convenções são a base de qualquer autoridade legítima. Não há qualquer brecha para legitimar a escravidão. Renunciar à liberdade e à igualdade não é compatível com a natureza do homem. Alguém que renuncia à sua liberdade priva todos os seus atos de moralidade, sua vontade deixa de ser livre (I, IV).

No capítulo VI do primeiro livro, Rousseau supõe que o estado primitivo deve deixar de existir quando os homens chegam a um ponto em que os obstáculos para sua conservação excedem as forças de cada indivíduo. A mudança de estado vem para a conservação do gênero humano.

No novo estado, forma-se uma soma de forças, do concurso de muitas, para vencer a resistência referida. Porém, estas forças precisam ser combinadas sem que sejam destruídas (e sem destruir a liberdade, como o poder pela força, que foi citado anteriormente).

A resolução deste problema é o contrato social. Rousseau formula da seguinte forma o problema que o contrato social soluciona: “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 a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1973, p. 38; I, VI)<sup>9</sup>.

O contrato social retira o homem de sua liberdade natural e o coloca em liberdade convencional. Violado o pacto, cada um volta à sua liberdade natural e retoma seus primitivos direitos. As cláusulas do contrato reduzem-se à seguinte: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (ROUSSEAU, 1973, p. 38; I, VI)<sup>10</sup>. Desta forma, cada um se submete a todos, não se submetendo a ninguém em particular, pondo sua pessoa e poder sobre uma “suprema direção da vontade geral” (ROUSSEAU, 1975, p. 49; I, IV), tornando-se cada membro uma parte do todo, do corpo, um corpo moral e coletivo. Este corpo, formado por todos os cidadãos, é o soberano.

Formado o corpo político, cada indivíduo não pode ofender um membro sem atacar o corpo. Sua vontade particular não pode ir contra a vontade geral. Aquele que se recusar a obedecer à vontade geral deve ser compelido por todos a obedecê-la, deve ser obrigado a ser livre (I, VI).

---

9 “Trouver une forme d’association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s’unissant à tous, n’obéisse pourtant qu’à lui-même & reste aussi libre qu’auparavant?” (ROUSSEAU, 1780-1789d, p. 203; I, VI).

10 “l’aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté” (ROUSSEAU, 1780-1789d, p. 203; I, VI).

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz uma grande mudança no homem. Vale transcrever a seguinte passagem:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, 1973, p. 42; I, VIII).<sup>11</sup>

### **Interpretando a virtude no pensamento de Rousseau**

O ponto de partida que propusemos para a nossa interpretação foi a frase da *Economia Política* que afirma ser a virtude a conformidade da vontade particular com a vontade geral. Esta foi a única definição direta de virtude que encontramos na obra de Rousseau e que nos mostra já de início uma importante mudança em relação à virtude como ela era entendida na filosofia antiga, entendimento este que se encontra também na filosofia medieval de maneira geral. Na antiguidade, ter a virtude, ou seja, a disposição de caráter para praticar ações de acordo com o bem, garantia que o homem não simplesmente sempre perseguisse seus bens particulares, em outras palavras, agindo sempre de acordo com a vontade particular. Tal disposição boa de caráter era resultado de um grande esforço por parte daquele que atingia a virtude. Já em Rousseau, podemos logo de início perceber que em todos os momentos em que o

---

<sup>11</sup> “Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, & donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique & le droit à l'appétit, l'homme qui jusques-là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, & de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet l'Etat de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultes s'exercent & se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoint souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devroit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, & qui, d'un animal stupide & borné, fit un être intelligent & un homme” (ROUSSEAU, 1780-1789d, p. 208-209; I, VIII).

homem aja de acordo com o bem público, ele age virtuosamente, não dependendo de qualquer disposição de caráter adquirida posteriormente pelo estudo ou pelo exercício da virtude.

Isto pode ser facilmente comprovado pela análise que fizemos do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Neste livro, no lugar da disposição de caráter, teremos os modos de vida do homem. É o modo de vida do homem que faz com que ele aja sempre de maneira virtuosa, ou seja, que aja em função do coletivo, do público, dos outros homens. O livro começa pelo estado de natureza, onde o homem vive da forma que a natureza o fez para viver. No seu estado mais primitivo, o homem encontra tudo o que precisa para viver. E é neste estado que Rousseau aponta algumas características que sempre fazem parte de um modo de vida no qual o homem é virtuoso, a saber, robustez, não acúmulo de propriedade, vida próxima das necessidades e estado de paz, além da virtude natural da piedade.

São características que servem ao público, fazendo da virtude de Rousseau uma virtude sempre voltada ao coletivo de início, enquanto que a virtude dos antigos era sempre individual de início, ou seja, em Rousseau um povo virtuoso torna o indivíduo virtuoso, enquanto que nos antigos um indivíduo virtuoso torna o povo virtuoso. A robustez faz do indivíduo útil a si mesmo e aos outros, para o trabalho para a subsistência e para formar bons soldados, o não acúmulo de propriedade faz o indivíduo não disputar as propriedades com os outros e não se sobrepor aos outros por meios materiais, a vida próxima das necessidades permite ao homem contentar-se com o suficiente para viver e não se colocar contra os outros, o estado de paz não precisa de muita explicação, vimos que a degeneração leva à guerra, e a piedade é a virtude natural que faz o homem se colocar no lugar do outro e voltar-se para cuidar do outro, fazendo surgir as outras virtudes morais. Além das características citadas, pudemos ver os direitos naturais do homem, liberdade e igualdade, como verdadeiros pré-requisitos para a virtude. Só há virtude quando o homem é livre e igual a todos os outros.

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, pudemos ver quatro momentos, ou estados, que significam quatro modos de vida do homem: o mais primitivo, no qual o homem vive só e tem suas necessidades satisfeitas pela natureza, tendo todas as características da virtude sem conhecer o que é virtude; um segundo no qual o homem finca raízes na terra e passa a viver em sociedade, desenvolvendo suas luzes e descobrindo a felicidade; um terceiro no qual surge a propriedade, fazendo o homem perder a liberdade e a igualdade e



desembocando no surgimento dos vícios e no estado de guerra; e um quarto onde surge o Estado ilegítimo para conter o estado de guerra.

Os dois primeiros estados são propícios à virtude humana. O segundo estado, muito bem descrito em ROUSSEAU, p. 213; Parte II, é o que Rousseau considera o melhor para o ser humano, o estado do qual o homem nunca deveria ter saído, pelo fato de se somarem às características já citadas da virtude o convívio em sociedade e a felicidade. É neste estado que o homem primitivo, o selvagem, dá lugar ao lavrador. Rousseau, como pudemos ver no *Emílio*, faz uma interessante comparação entre estes dois homens, que são dois modelos de virtude. No lugar de um homem sem rotina, entra outro que tem o corpo em contínuo exercício, mas que é quase um autômato, preso à terra e aos costumes. No *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau já faz a exortação da agricultura como fonte central de virtude para o homem, mas é no *Projeto de Constituição para a Córsega* que ele demonstra como a agricultura funciona sempre para o bem público: o agricultor é robusto, o que fornece a subsistência e bons soldados; a subsistência multiplicada multiplica os homens, e a agricultura espalha os homens por todo o território; a assiduidade do trabalho previne a desordem e os vícios; o homem do campo está sempre perto das suas necessidades mais básicas e é tranquilo; etc. E é também neste estado que surgem as artes consideradas boas por Rousseau, que os homens devem realizar assim que seu número ultrapassar o necessário para a agricultura. Tais artes são aquelas realizadas por meio do esforço corporal, como a carpintaria, o trabalho com o ferro, a tecelagem e o trabalho com a lã. No *Emílio*, Rousseau afirma que a arte mais respeitável é a agricultura, a segunda a forja e a terceira a construção.

Porém, conforme salientamos anteriormente, este segundo estado será substituído por um terceiro que, no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, surge a partir do trigo e do ferro, do desenvolvimento da agricultura e da metalurgia. Ou seja, tais artes se transformam e adquirem maiores escalas, o que propicia o surgimento da desigualdade, resultando em miséria e escravidão. Este ponto surge o amor-próprio, descrito tanto neste livro quanto, mais detalhadamente, no *Emílio*, e o homem burguês, apontado por Rousseau em todos os livros citados neste capítulo como o detentor de todos os vícios. O homem que antes era feliz por conseguir satisfazer facilmente suas necessidades, (como Rousseau também detalha no *Emílio*, dizendo ser a felicidade um estado negativo e o homem forte aquele que possui mais força do que necessidades), agora, pela ação do amor-





próprio, passa a criar necessidades, multiplicando tanto seu número que seria impossível satisfazê-las por suas forças. O amor-próprio, desta forma, na tentativa da satisfação de tantas necessidades, coloca o homem contra os outros, escravizando os outros e, conseqüentemente, a si mesmo, pois em Rousseau nem o senhor nem o escravo possuem liberdade. É deste estado que fala o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, que é quando surge a polidez, que termina por afastar de vez os homens através da máscara do fingimento das ações, e as artes fúteis, que mais servem para disfarçar a corrupção dos homens do que para qualquer outra coisa (para fazer os homens amarem a escravidão). Em todos os livros citados, o burguês tem todas as características da virtude invertidas, como já explicitamos anteriormente, e tais características são invertidas exatamente porque, pela ação do amor-próprio, o homem burguês só age por sua vontade particular, o que nos remete à frase que destacamos em *Economia Política*<sup>12</sup>.

O Estado surge para conter o estado de guerra iniciado pela desigualdade de propriedade e pela exploração daqueles que não ficam com nada. Vemos no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que este Estado surge para proteger a propriedade dos ricos, é o Estado ilegítimo. O Estado ilegítimo já nasce viciado, pelo fato do governante buscar realizar apenas sua vontade particular, e mantém os homens no vício, pois sua estrutura é de senhor e súditos (escravos).

Rousseau chega a apontar algumas formas de melhorar esse Estado ilegítimo, aproximando o mesmo da virtude. No *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau toca no tema da educação, esta promovendo esforço físico, e da aproximação entre o governo e os sábios, funcionando de forma semelhante ao núcleo argumentativo da filosofia política antiga. No *Emílio*, Rousseau mostra a possibilidade de se formar um homem virtuoso dentro de uma sociedade viciada. Estes são apenas exemplos da utilização da educação e da sabedoria para realizar tais melhoras, pois uma análise mais detalhada disso fugiria muito dos nossos propósitos. Porém, nenhuma dessas formas de melhoria de um Estado ilegítimo resolveria de fato a situação da perda da virtude.

A grande resolução, a nosso ver, é apontada no *Contrato Social*, com a realização do próprio contrato social. No *Emílio*, vimos a diferença entre a formação do homem e do cidadão. Pois bem, em nossa interpretação, o cidadão apenas surge

---

12 “A virtude é nada mais que esta conformidade da vontade particular à geral” (ROUSSEAU, 1780-1789b, p. 377; tradução nossa).



com a figura do contrato social. O bom Estado é o legítimo, surgido exclusivamente a partir do contrato. No *Emílio*, Rousseau afirma que as boas instituições sociais devem saber desnaturar o homem, retirando sua existência absoluta para colocar seu eu na unidade comum, fazendo com que o homem se sinta parte da unidade, sendo sensível apenas no todo, assim é formado o cidadão. E é o vimos no *Contrato Social*, uma mudança causada no homem pela submissão da sua vontade particular à vontade geral, fazendo com que o homem deixe simplesmente de ser um eu absoluto para passar a fazer parte do corpo político.

Devemos deixar bem clara a interpretação que damos à questão da virtude em relação ao contrato social: Como já expusemos anteriormente, nossa interpretação da argumentação contratualista<sup>13</sup> é a de que, uma vez realizado o contrato, o caminho para o bem comum já é garantido pelo próprio artifício que é criado, e isso não é diferente com Rousseau. A realização do contrato social coloca em prática diretamente a frase que citamos da *Economia Política*, ou seja, subjugando diretamente a vontade particular dos homens à vontade geral, fazendo aquele que desobedece ser obrigado por todo o corpo político a ser livre, acabando com a necessidade de sábios ou desta ou daquela forma de educação. Com a simples celebração do contrato, o homem readquire liberdade e igualdade e passa a viver voltado para o público, o coletivo, o povo. Rousseau não chega a fazer tal comentário, mas a hipótese que podemos levantar aqui é que, sendo o homem através do contrato destituído de uma vida fundada no amor-próprio, já que as necessidades do corpo político o obrigam a viver para o público, através da subjugação de sua vontade particular pela vontade geral por meio do contrato, o homem certamente recobriria todas as qualidades da virtude citadas anteriormente.

A virtude em Rousseau, como analisamos, marca duas diferenças fundamentais da modernidade em relação ao núcleo argumentativo da filosofia política na antiguidade, a saber, que a virtude passa a ser para todos (já que os homens nascem

---

13 A instituição do monarca absolutista em Hobbes já garante a proteção da vida dos súditos, bastando que o Leviatã governe com mão firme, não deixando que o poder se divida. A limitação do Estado em Locke trazida pelo pacto social já é garantia dos fins do Estado, ou seja, da propriedade (direito natural que todo o aparato do Estado visa garantir). Logo, para Locke, no Estado, nenhuma lei pode ir contra a propriedade e a justiça é instituída para a proteção da mesma. Já em Rousseau, o contrato já coloca todos sob a direção da vontade geral, garantindo desde já os direitos naturais de liberdade e igualdade. O que não devemos confundir é o conteúdo dado ao bem comum em cada um dos filósofos. Em Hobbes, bem comum é a vida, em Locke, propriedade (vida, liberdade e bens) e em Rousseau, liberdade e igualdade (poderíamos também acrescentar a virtude). Tais diferenças de conteúdos acarretam grandes diferenças nas consequências das filosofias dos três.



iguais), sendo a virtude já um estado inicial do homem em Rousseau, e que não é mais a virtude a responsável por dirigir o Estado ao bem comum, e sim a vontade, em Rousseau a vontade geral. Em Rousseau, a educação do governante não é feita de um modo especial para tornar superior, levar à verdade e ao bem, um homem nascido com boa natureza, mas é feita lavrando os campos, como pudemos ver no *Projeto de Constituição para a Córsega*. Neste ponto, devemos citar uma segunda frase da *Economia Política*, que afirma: “mas desde a existência do mundo, a sabedoria humana fez muito poucos bons magistrados” (ROUSSEAU, 1780-1789b, p. 365; tradução nossa).<sup>14</sup> Ou seja, o homem sábio perde seu lugar no governo para o homem simples, para o povo, que, por sua virtude adquirida pela submissão da sua vontade particular à vontade geral, alcança o bem comum mantendo-se livre e igual a todos os outros.

## Considerações finais

Virtude para Rousseau é nada mais que a conformidade da vontade particular à vontade geral. Logo, tudo o que concorre para fazer tal conformidade se realizar é considerado bom. O homem natural e o rústico terminam sendo aqueles mais identificados com a virtude, mas a virtude não é exclusividade deles. O fato é que, em Rousseau, a virtude é para todos e deve ser para todos. A afirmação de Rousseau de que o governante aprende a governar lavrando a terra é bastante sugestiva e um ataque direto à ideia de virtude como disposição de caráter na centralidade no núcleo argumentativo da filosofia política.

Para Rousseau, três fases se mostram em que o homem possui virtude e uma em que o homem perde a virtude, que é justamente quando o homem perde a liberdade e a igualdade, graças ao início da propriedade e seu inevitável acúmulo. As duas primeiras fases são a do homem selvagem, que não vive em sociedade, e o primeiro estágio da sociedade. A terceira fase é quando o homem adquire e acumula a propriedade, escraviza os outros homens (tornando-se também escravo), o que leva ao estado de guerra, e institui o Estado ilegítimo – nesta fase o homem perde a virtude junto com a liberdade e a igualdade. Na quarta fase é a virtude restituída pelo contrato social, com o advento da liberdade e da igualdade civis. O contrato social realiza de

---

14 “mais depuis l’existence du monde, la sagesse humaine a fait bien peu de bons magistrats” (1780-1789b, p. 365).



imediate a fórmula da virtude, ou seja, coloca todas as vontades particulares em conformidade com a vontade geral, fazendo o homem reaver seus direitos naturais de liberdade e igualdade.

## Referências

AQUINO, Tomás de. *De Regno: De regimine principum ad regem Cypri*. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/DeRegno.htm>>. Acesso em: 23 mai. 2011.

\_\_\_\_\_. *De Regno: De regimine principum ad regem Cypri*. In: *Opera Omnia – Sancti Thomae Aquinatis*. [s.l.]: [s.e.], 1998. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_De\\_Regimine\\_Principum.\\_ad\\_Regem\\_Cypri,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum._ad_Regem_Cypri,_LT.pdf)>. Acesso em: 14. Jul. 2013.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Política*. Bauru, SP: Edipro, 2009

\_\_\_\_\_. *Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1957. Perseus Project.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Da República*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *De Re Publica*. Leipzig: Teubner, 1889. Perseus Project.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LUTERO, Martinho. Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do Poder do Papa (Enriquecido pelo Autor). In: \_\_\_\_\_. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987a. p 267-332.

\_\_\_\_\_. Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. João Eck. In: \_\_\_\_\_. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987b. p. 257-266.

\_\_\_\_\_. Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências. In: \_\_\_\_\_. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987c. p. 21-30.



\_\_\_\_\_. Sermão Sobre as Duas Espécies de Justiça. In: \_\_\_\_\_. *Obras Selecionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987d. p 241-248.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Os Pensadores.

MOSCATELI, Renato. Por que Emílio não é o cidadão republicano. *Argumentos*, Fortaleza, ano 4, n. 8, p. 135-149, jul./dez, 2012.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PADUA, Marsílio de. *The Defender of the Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

\_\_\_\_\_. Republic. In: BURNET, John (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903. Perseus Project.

POLÍBIO. *Historia Universal bajo la República Romana – Tomo II*. [s.l.]: Elaleph.com, 2000.

\_\_\_\_\_. *Histories*. Leipzig: Teubner: 1893. Perseus Project.

\_\_\_\_\_. *Histories*. London; New York: Mcmillan, 1889. Perseus Project.

QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ROGER, Jacques. Introdução. In: *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques . Considérations sur le Government de Pologne, et sur sa Réformation Projetée. In: *Collection Complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau – vol. 1*. Genève, 1780-1789a.

\_\_\_\_\_. Discours sur la Economie Politique. In: *Collection Complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau – vol. 1*. Genève, 1780-1789b.

\_\_\_\_\_. Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité Parmi les Hommes. In: *Collection Complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau – vol. 1*. Genève, 1780-1789c.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Discurso sobre as Ciências e as Artes. In: *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique. In: *Collection Complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau – vol. 1*. Genève, 1780-1789d.

\_\_\_\_\_. Emile ou de l'Éducation. *Collection Complète des Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau – vol. 1*. Genève, 1780-1789e.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social: Princípios de Direito Político*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1975.

\_\_\_\_\_. Projet de Constitution pour la Corse. In: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau – Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

SIMMONS, John. Theories of the State. In: RUTHERFORD, Donald. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

*Submetido em: 11/08/2022*

*Aceito em: 13/12/2022*