

ENSAIOS D^E
TEO^RIA E
FIL^OSOFI^A
POLÍTICA

EM HOMENAGEM AO PROF.

CARLOS EDUARDO

BAESE

DE SOUZA



DCP
FAFICH
UFMG

1994

Copyright © 1994

Capa e projeto gráfico:
Glória Gomide

Colaboradores:
Fátima Anastasia
Tania Quintaneiro
Vera Alice Cardoso Silva
Wadson Fernandes Alves

320
E 59 Ensaio de teoria e filosofia política em
 homenagem ao prof. Carlos Eduar-
 do Baesse de Souza [organizado por
 Antonio F. Mitre. — Belo Horizonte:
 Departamento de Ciência Política, -
 UFMG

1994
192 p.

1. Ciência Política. 2. Filosofia polí-
tica. I. Mitre, Antonio F. II. Título

A impressão deste livro foi possível graças ao apoio cultural de
Vox Populi Mercado e Opinião.

num. Na noção de Cícero, a idéia de república, portanto, não está posta em oposição à idéia de monarquia, mas sim à de regime injusto. Uma república é um regime justo porque se fundamenta no interesse comum e numa lei comum acordada por consenso.

Esse tema é retomado novamente no século XVIII. O natural é a óbvia diversidade humana. Como pensar, portanto a igualdade? A igualdade volta a ser pensada de modo abstrato no interior da esfera política. E mais do que pensar o que é a igualdade, o que o pensamento do século XVIII deixa para nós é a noção de que nenhuma desigualdade de tratamento deve ser tolerada se ela não é justificada por argumentos plenamente racionais apresentados publicamente e que façam sentido publicamente. O pensamento dá essa volta, portanto: do pensamento da igualdade passa-se para o da desigualdade. A desigualdade é tolerável? O tratamento desigual é tolerável? Como, quando e em que circunstância? A ênfase, agora, passa a ser a impossibilidade de se tolerar qualquer tratamento desigual que não passe pela prova da razão.

LIBERDADE CONVENCIONAL EM ROUSSEAU

Marcos A. C. Cepik^(*)

Vós confiais na ordem atual da sociedade, sem pensar que esta ordem é sujeita a revoluções inevitáveis... Aproxima-se uma situação de crise e o século das revoluções... E a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores. Feliz quem sabe deixar então a condição que o deixa ser o que é, e permanece homem a despeito da sorte.

(Jean-Jacques Rousseau. *Emílio, ou Da Educação*.)

Neste texto discuto brevemente as noções de *liberdade e obediência* no **Contrato Social**, de Rousseau. Ao fazê-lo, retomo alguns dos conceitos básicos desta obra clássica da teoria política moderna, tais como os de *estado de natureza, contrato social e vontade geral*. Como pano de fundo, tenho por objetivo compreender melhor os nexos contraditórios entre moral e política na teoria rousseauiana.

É necessário considerar este tema no plano abstrato-conceitual em que é apresentado no **Contrato Social**, resultando desta

(*) Este foi o primeiro trabalho que redigi no programa de mestrado em Ciência Política, em maio de 1991. Naquele semestre a disciplina de Teoria Política moderna foi ministrada pelo professor Carlos Baesse, ao qual eu já havia mostrado um projeto de dissertação quando da seleção no ano anterior. Com o aguçado senso crítico que lhe era característico, o prof. Baesse considerou-os, no máximo, bons trabalhos escolares, o que valia como uma espécie de elogio. Em breve tornou-se meu orientador, impedindo-me, com seus comentários eruditos e sua cáustica ironia, de perder de vista a necessidade permanente de reflexão teórica sobre os temas clássicos. A apresentação pública deste primeiro exercício vale como uma homenagem respeitosa, pois a morte prematura e brutal do estimado professor priva-me de sua avaliação criteriosa sobre os resultados finais da dissertação, rito de passagem de um percurso de três anos.

escolha uma atenção maior aos três primeiros livros, nos quais é exposta a fundamentação positiva da concepção política de Rousseau, “que toma os homens como são e as leis como podem ser”.

Deter-se mais, na medida do possível, não quer dizer descuidar dos aspectos da vida moral, religiosa e civil dos súditos na vida interna do Estado, abordados no livro quatro. Tampouco significa submeter-se acriticamente ao emaranhado das reinterpretções recorrentes, motivadas por um infinidade de fins teóricos e políticos.⁽¹⁾

Sobre o Estado de Natureza

Com relação a este conceito é preciso reter duas idéias fundamentais, que incidem mais diretamente sobre o problema proposto. Em primeiro lugar, trata-se de destacar o uso ambíguo que Rousseau faz desta noção no **Contrato Social**. Em sua introdução ao **Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens – 1755**, Paul Arbousse-Bastide⁽²⁾ sustenta que a trajetória humana desde o estado natural até a civilização constitui, no esquema rousseauiano, uma suposição abstrata, um recurso analítico e não uma tese concreta sobre a evolução histórica da humanidade.

Esta interpretação é considerada a mais plausível, embora menos literal, acerca desta passagem do estado natural para a civilização. Com este recurso analítico, o autor poderia explicar a história da humanidade sem precisar recorrer à transcendência

(1) O empreendimento apóia-se no trabalho hermenêutico de Ernst Cassirer bem como no cotejamento do **Contrato Social** com outras obras de Rousseau.

(2) Utilizei largamente as notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado aos textos publicados no volume correspondente de **Os Pensadores**.

divina nem à evolução biológica. Em geral, este tipo de interpretação sobre o significado do conceito de Natureza Humana apóia-se na seguinte passagem do prefácio de Rousseau ao **Discours sur L'inegalité**

Pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (Rousseau, 1983: 228-229)

No entanto, o próprio Arbousse-Bastide afirma que no segundo Discurso o autor procura fundamentar factualmente esta reconstrução conjectural, encontrando-se na segunda parte do texto observações acuradas sobre a sociabilidade humana; e mesmo uma concepção original sobre a história, baseada na idéia de *controle* da natureza, do Estado e da sociedade pelos próprios homens, submetidos à dupla exigência “*de encontrarem a si mesmos e de unir inextrincavelmente Estado e sociedade na comunidade*”.⁽³⁾

De todo modo, resulta vã toda crítica historiográfica ou etnológica dirigida à Rousseau, pois, do mesmo modo que ele não concebe seu homem natural como um ser pré-histórico, também não o tem como um habitante de terras distantes e exóticas, descoberto a partir das narrativas dos viajantes que tanto sucesso obtinham à época na Europa culta. Neste particular, a síntese de Cassirer é lapidar:

Para distinguir o homme naturel do homme artificiel, não precisamos nem voltar às épocas do passado distante e morto nem fazer a volta ao mundo. Cada um carrega o verdadeiro arquétipo dentro de si próprio. (Cassirer, 1980:391).

(3) Cf. Cassirer (1980).

Esta assertiva nos leva à segunda idéia que precisamos discutir nesta seção, a de *bom selvagem*. Uma interpretação corrente afirma que a crença mítica na bondade natural do homem selvagem operaria, para Rousseau, como núcleo valorativo de uma utopia reacionária de relações sociais igualitárias.

Ora, trata-se de evidente incompreensão ou de uma interpretação deliberadamente distorcida das teses do autor. O estado natural rousseauiano diferencia-se tanto do *bellum omnia contra omnes* de Hobbes, quanto da sociabilidade naturalmente dada dos Jusnaturalistas.⁽⁴⁾ A tarefa principal proposta pelo autor é a de separar o que há de natural do que há de artificial nos homens, principalmente os atuais. Por isto é que o procedimento proposto baseia-se no auto-exame e no autoconhecimento, buscando-se alcançar a interioridade espontânea de cada um.

A característica básica deste *bom selvagem* é seu isolamento em relação aos outros homens, isto é que define sua naturalidade. Num espaço onde vivem indivíduos dispersos e autônomos não há associação, nem sequer sociabilidade. Esta só pode existir quando os homens necessitam uns dos outros para alcançarem seus objetivos e manterem seu bem-estar. No estado natural não existe sociedade, portanto, não existem normas, língua, valores, conhecimentos racionais, nem relações de dominação, tampouco guerras.

Em certo sentido, trata-se de uma visão idílica porque onde não há necessidade de associação pode-se imaginar a ausência de conflitos, essencialmente constitutivos da reprodução ampliada da sociedade através da mediação de si mesma. No caso de

(4) Esta diferença foi estabelecida por Robert Derathé nos anos 50 e é referendada também por Arbousse-Bastide na Introdução acima citada aos *Discours*.

Rousseau, a própria natureza é a mediadora, através da "transparência" ou espontaneidade dos indivíduos.

Paradoxalmente, a dispersão do estado natural é que permite o equilíbrio entre altruísmo e egoísmo na conduta dos homens, pois estes não precisam radicalmente uns dos outros para garantirem sua sobrevivência. Esta autonomia que fundamenta a liberdade natural não é calculista e maximizadora, segundo Rousseau, porque no estado natural as aspirações humanas são ajustadas aos bens disponíveis, contornando-se assim o problema da escassez dos recursos e da luta violenta pela sobrevivência e pela posse destes recursos.

É a ausência de desigualdades que garante a bondade natural do homem, que se expressa na reciprocidade oblativa que o amor-de-si sugere e engendra na relação entre indivíduos autônomos. O amor-próprio, fonte de todo mal, surge não apenas do desejo de estima (ou da soberba), mas principalmente da progressão das desigualdades (dentre as quais o surgimento da propriedade constitui o ponto de inflexão) que caracteriza toda vida em sociedade. Não é Deus ou a Natureza exterior, mas os próprios homens os responsáveis pela corrupção da essência humana. O conceito de natureza humana possui um estatuto ontológico na teoria de Rousseau, e não apenas lógico ou histórico. Para um autor contemporâneo, a "natureza humana é a posição do homem no processo de seu trabalho histórico de formação de si" (Rosenfield, 1990:153).

Tal plasticidade nada tem em comum com a pressuposição rousseauiana de um estado (ou mesmo um substrato existencial) onde os indivíduos seriam portadores de uma essência humana plenamente determinada, corrompida pelo advento inexorável

vel da sociedade. Este aspecto problemático, mais do que o mito do *bom selvagem*, é que incide nas discussões subseqüentes pois, independente da valoração positiva ou negativa deste estado "natural", o aspecto determinista do humanismo de Rousseau é que condiciona sua concepção sobre as bases possíveis do Contrato.

Sobre o Contrato Social

Também o Contrato Social deve ser entendido como um recurso analítico e não como um fato historicamente datado. Partamos da seguinte afirmação do autor:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se neste estado. Então esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. (Rousseau, 1983:31)

O ingresso na vida social, em associações mais complexas e interligadas do que a família, é compulsório e irreversível a partir de determinado momento do autodesenvolvimento da humanidade, conforme o que se lê no terceiro diálogo do **Rousseau juge de Jean-Jacques – 1771**. O Contrato opera então como uma mediação do artifício humano para, por assim dizer, indenizar a corrupção da essência humana causada pela progressão inexorável das desigualdades. Mas só pode fazê-lo na medida em que os homens conscientizam-se de sua nova condição societária: *"o retorno à simplicidade e felicidade do estado de natureza nos é barrado, mas o caminho da liberdade está aberto"* (Cassirer, 1980:394).

A irrestrição e arbitrariedade da vontade individual, características da liberdade natural, são precárias, pois esbarram na falta de coordenação entre os sujeitos singulares para a consecução

ção de objetivos comuns. Além desta limitação intrínseca, a irreversibilidade do ingresso na sociedade desigual torna a liberdade natural inoperante, pois agora a ausência de contrato faz com que a autonomia de cada indivíduo (que os define originariamente como iguais) tenha de ser garantida, ao menos potencialmente, pela violência.

Na verdade, encontramos-nos no império da pura potência, posto que, para Rousseau, não há direito no uso da força, portanto não há lei verdadeira quando esta depende, mesmo que potencialmente, do uso da violência pelos particulares para se fazer valer.⁽⁵⁾ Neste sentido, após o ingresso na vida social não há mais liberdade natural propriamente dita, pois de natural resta ao homem apenas seu substrato biológico.

Este caminho, com suas pedras, é exposto por Rousseau numa bela passagem onde é explicitado com clareza o liame que une liberdade e obediência:

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 com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo quanto possui (...) A liberdade moral é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade. (Rousseau, 1983:Livro I:36-37).

Isto equivale a afirmar que a liberdade civil (ou convencional), ao basear-se em sanções legais e na institucionalização das desigualdades derivadas da propriedade, tem claras limitações, mas também que é a única garantia verdadeira contra o aprofundamento destas desigualdades.

(5) Para uma discussão mais aprofundada sobre a diferença entre lei natural e lei convencional em Rousseau, no contexto de suas refutações a Grotius e Pufendorf, ver Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: PUF, 1950.

No ato de fundação da associação, a igualdade *moral e legal* de todos os associados deve ser pressuposta, como uma *conditio sine qua non*. Esta igualdade de direitos e deveres é essencial para que o duplo compromisso estatuído no Contrato constitua efetivamente a liberdade civil:

O ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. (Rousseau, 1983: Livro I:34).

Fica claro desta forma que, para Rousseau, o Contrato não é estabelecido nem entre indivíduos, nem entre os vários indivíduos e o *Leviatã*, forma aliás em franca contradição com o que se lê acima. Cada indivíduo, pelo pacto, une-se a todos e a ninguém em particular. Daí resulta a convicção rousseauiana de que obedecendo-se à Lei, que é expressão da comunidade, não se obedece senão a si mesmo.

O tema da obediência é bastante elucidativo sobre a forma de exercício da liberdade convencional. Obedecer à Lei que se estatuiu para si mesmo é liberdade diz Rousseau. É aqui, precisamente, que Cassirer vê a superação de toda arbitrariedade e a enunciação do verdadeiro conteúdo da liberdade propugnada por Rousseau. Ao reconhecer na validade universal da Lei o fundamento ético da comunidade civil, Rousseau teria conferido a esta a exclusividade como instrumento de legitimação da obediência. Daí porque a alienação ao Contrato deveria ser total para que a vontade pudesse generalizar-se e tornar-se efetivamente ato de soberania.

Através desta submissão absoluta à Lei universal realiza-se o imperativo moral rousseauiano, da passagem do ser natural

dos homens ao poder ser das leis. Para Cassirer, esta relação substancial entre o moral e o político, que se expressa na idéia de Lei, não é fruto de nenhuma imposição externa. O processo inicia-se com a compreensão da necessidade de algo, dando-se em seguida a este o nosso assentimento subjetivo, após o qual obedecemos segundo a linha de conduta livremente aceita e adotada,

porque a essência do corpo político reside no acordo entre obediência e a liberdade, e as palavras súdito e soberano são correlações idênticas cuja idéia se reúne numa única palavra: cidadão. (Rousseau, 1983: Livro III:105).

Portanto, se o contrato é fruto da tomada de consciência da condição social irrevogável de cada um, pode-se dizer que através dele o indivíduo condena-se a ser livre. Efetiva sua "condenação" tornando-se sujeito da *vontade geral*, tanto no sentido de estar sujeito a ela, quanto no sentido de ser sujeito de sua constituição e ação.

A Vontade Geral

Resta ainda discutirmos quem expressa este poder soberano, indivisível em sua força executiva e legislativa. A categoria de *volonté générale* é axial na teoria política de Rousseau, possuindo uma dupla dimensão, como nexos regulador (exercício da soberania) e princípio de identidade (universalização do substrato comum das vontades) do corpo civil.

Como característica definidora da identidade do corpo civil, a *vontade geral* subjaz no que há de comum na vontade dos particulares, não se confundindo com estas por sua natureza mesma, que é mais ampla e intangível do que a mera vontade de todos ou da maioria dos que constituem a comunidade. E como forma de exercício do poder soberano, expressa-se mais através

da idéia de Lei do que do governo, mero instrumento da vontade do soberano. Neste caso, a vontade geral tampouco se confunde com o que estabelece a legislação, porque também as leis são expressões transitórias da vontade soberana. Trata-se, aqui, da própria potência legislativa, como afirma Rousseau no Livro III, escrevendo que “o Estado de forma alguma subsiste pelas leis, mas sim pelo poder legislativo” que lhe confere vontade e movimento, do mesmo modo que “o pacto social deu-lhe vida e existência”.

Estas duas dimensões do poder soberano fundem-se inextricavelmente no conceito de *vontade geral*, fundamento moral e político da vida do corpo civil. Este, para conservar-se e prosperar, requisita um poder absoluto para a *vontade geral*:

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já dissemos, o nome de soberania. (Rousseau, 1983:Livro II:48).

Contudo, o poder absoluto em princípio não se confunde com um poder total ou arbitrário, pois a soberania expressa-se através da obediência à Lei, o que vale também para o governo. Isto significa que o poder soberano deve manter-se no plano de generalidade que lhe é próprio, defendendo e julgando apenas os interesses comuns (aqueles que dizem respeito a todos e a cada um). Na medida em que o soberano passa a julgar e intervir em questões específicas, ou, pior ainda, na medida em que ele se torna arbitrário, a *vontade geral* já não é soberana e as convenções encontram-se subordinadas ao interesse dos particulares.

Esta é a interpretação de Cassirer para a polêmica afirmação fulcral de Rousseau, segundo a qual “o soberano somente por sê-lo é sempre aquilo que deve ser”. Ao contrário do que foi reiterada-

mente considerado como uma pretensão de infalibilidade da *vontade geral*, para Cassirer a presença enfática do Sollen (o dever ser) caracteriza a sobredeterminação da moral em relação à política, virtude da intenção rousseauiana, convertida em imperativo ético, de restituir ao homem sua humanidade perdida quando do ingresso na vida social.

Tendo chegado a este ponto, o percurso que eu me propus a percorrer no **Contrato Social**, através da tríade conceitual básica de Rousseau, está terminado. Entretanto, faltaria recuperar certas ambigüidades e contradições que foram sendo deixadas à margem do caminho em favor da interpretação de Cassirer, que considera este autor como um precursor de Kant. Cabe então refletir um pouco mais, dando uma última olhada para trás.

Considerações Finais

Concentremo-nos na conexão substancial entre liberdade e obediência, discutida mais acima, e na incidência problemática que esta tese tem para as relações entre moral e política. Diz Rousseau, “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será obrigado por todo um corpo, o que não quer dizer senão que o forçarão a ser livre.” (Rousseau, 1983: Livro I:36). Para Denis Rosenfield, esta relação contraditória origina-se na pressuposição rousseauiana acerca da bondade original do homem. Afinal, se o homem é bom em essência, “é suscetível de sê-lo” novamente. O fato de sua perversão pela civilização transforma esta pressuposição num dever ser, num imperativo sobre a necessidade de libertá-lo de sua perda. Através da *criação* artificial dos atributos capazes de expressarem sua “verdadeira” natureza, se processa a transformação reconhecida como necessária.

No entanto, esta criação da sociabilidade que se realiza através do Contrato necessitaria *alterar* o ser atual do homem, para que ele pudesse enfim expressar sua essência boa. A necessidade deste *trânsito criador* demonstra ser problemática porque é vivida como uma *mutilação* do ser concreto do homem social, na medida em que exige algo incondicional para realizar-se, qual seja, a sujeição à *vontade geral*.

Discordando de Cassirer, Rosenfield vê na obediência à Lei, menos o livre assentimento do que a determinação absoluta na ação política, que estenderia seus efeitos coercitivos para além das relações humanas objetivas condensadas na ação, buscando alcançar pela força de um imperativo moral a própria liberdade subjetiva do homem. Assim, a formação de uma vontade comum, expressão soberana que subjaz à vontade de todos ou da maioria, escaparia ao ideal democrático, posto que as cláusulas do pacto precedem a institucionalização do procedimento democrático e não são submetidas à discussão pública. Nos termos do próprio comentador:

a formulação de Rousseau, ao submeter o domínio da moral, da subjetividade humana, ao processo de determinação de uma vontade política comum, está muito mais próxima da de Calvino do que da de Kant. (Rosenfield, 1990:158)

Assim, pretende-se ver na concepção radical-democrática de Rousseau uma ameaça totalitária à liberdade individual, reverberando o tema liberal contemporâneo que responsabiliza Rousseau pelo "Terror jacobino" e Marx pelos "Processos de Moscou".

Considerado todo o percurso até aqui, a objeção de Rosenfield, segundo a qual seria possível considerar o absolutismo da *vontade geral* como um mecanismo totalitário de determinação do que é ou deixa de ser universalizável na vontade comunitária,

parece-nos passível de ser rejeitada em grande parte, embora não de todo. Como se viu acima, a *vontade geral* deve manter-se no plano de generalidade que lhe é próprio, jamais podendo encarnar-se na vontade de todos ou da maioria. Ademais, o próprio governo, enquanto expressão transitória da soberania popular, é revogável e possui um escopo muito limitado de poderes no esquema rousseauiano.

No entanto, já destacávamos acima que a idéia de uma essência humana plenamente determinada, corrompida pelo advento da sociedade, nos parecia ser o cerne problemático da concepção de Rousseau sobre as bases do Contrato. Esta noção evidencia uma *tensão* que percorre todo o *humanismo naturalista* do autor. Tensão, concretamente, designa duas possibilidades, mais ou menos legítimas, de apropriação do significado profundo do conceito de *vontade geral*.

A primeira, na qual nos parece que o bem encontra-se analiticamente contido no conceito de povo, a fundamentação moral da política possui uma conotação absoluta e transcendental.⁽⁶⁾ Esta é uma leitura possível, embora desastrosa para um projeto de emancipação humana, na medida em que Rousseau atribui a tarefa de alterar a natureza humana corrompida e instituir o corpo civil ao Legislador, *deus ex machina* que não governa mas institui a liberdade moral, adiantando-se à adesão dos homens ao pacto. É

(6) O conceito de religião civil também expressa esta dimensão contraditória do pensamento de Rousseau. Seu caráter problemático evidencia-se não somente no *Contrat Social*, mas também na *Profession de foi du vicairé Savoyard*. Lourival G. Machado esforça-se para circunscrever o alcance do conceito em uma função estética ou, no máximo, designando algo de superior ao indivíduo, mas que não deixa de brotar do solo humano: a transfiguração do individual pelo social. No entanto, a função social coesionadora da religião oferece problemas que escapam a esta explicação. Ver: MASSON, P. M. *La Religion de Rousseau*. (3 vols), Paris, Hachette, 1916. THOMAS, J. F. *Le Pélagianisme de J. J. Rousseau*. Paris, Nizet, 1956. STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*. Paris, Plon, 1958.

do Legislador a tarefa de criar uma sociabilidade nova, assim como é do Educador a tarefa de criar um novo indivíduo, nesta comparação já consagrada.⁽⁷⁾

A segunda, que nos parece mais profícua e de acordo com a concepção radical que Rousseau possuía a respeito da democracia, salienta a essência conflitiva da sociabilidade humana, da qual deriva uma concepção sobre o Contrato compatível com um alto grau de pluralismo no seio do corpo civil. Caberia então, segundo a convicção provisória engendrada por essa leitura, privilegiar na obra rousseauiana aqueles elementos originais de uma concepção moderna da soberania popular enquanto procedimento sempre inconcluso de universalização da cidadania, fundada na ação de sujeitos livres e capazes de conceber sua própria liberdade não como um bem a ser protegido, mas como uma possibilidade coletiva a ser realizada.

(7) Mesmo nas *Considérations sur le Gouvernement de Pologne - 1771*, o tema da criação do homem aparece com clareza. Pois a reforma moral precede, através da educação cívica e do patriotismo (não através de uma imposição violenta, note-se...), a reforma política das instituições. Tratando-se primeiro de formar cidadãos, é preciso "instalar a República no coração dos Polacos", tornando-os "dignos da liberdade".

Referências Bibliográficas

- CASSIRER, Ernst. "A questão de Jean-Jacques Rousseau". In: QUIRINO, Célia & SADEK, Maria Tereza. *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Queroz, 1980.
- MANACORDA, Mário A. *História da Educação*. São Paulo: Cortez, 1989.
- ROSENFELD, Denis. *Filosofia Política e Natureza Humana*. Porto Alegre: L&PM, 1990.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983. Terceira edição.
- ROUSSEAU, J. J. *Emílio, ou Da Educação*. Rio de Janeiro: Difel, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Brasiliense, 1982.