

MONTESQUIEU, ROUSSEAU E A QUESTÃO DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA*

MONTESQUIEU, ROUSSEAU AND THE QUESTION OF DISTRIBUTIVE JUSTICE

Ciro Lourenço**

RESUMO

O presente artigo pretende abordar a questão da justiça distributiva sob a perspectiva de Montesquieu e Rousseau. Enquanto o primeiro lança as bases de uma problemática envolvendo os diversos tipos de governo e, em especial, a necessária diminuição das desigualdades tendo em vista sua conservação, o segundo radicaliza sua proposta colocando a igualdade como a própria base da liberdade civil. Enquanto para Montesquieu, em *Do espírito das leis*, a justiça se manifesta nas próprias relações entre os seres humanos e, mais especificamente, na manutenção de uma igualdade relativa nas Repúblicas, Rousseau, ao defender que não há governos legítimos que não sejam republicanos no *Contrato Social*, contrapõe-se já desde o verbete *Economia* a um pretensão e injusto “direito dos ricos”. Revela-se, então, uma preocupação fundamental com uma espécie de desigualdade econômica que se introduz surrepticiamente nas sociedades políticas. Logo, abordando temas como a natureza do luxo e do supérfluo, assim como das questões e proposições envolvendo os impostos e a manutenção do Estado, pretendemos mostrar como ambos os autores contribuem para o arcabouço conceitual e desenvolvimento do que hoje entendemos como justiça distributiva.

PALAVRAS-CHAVE: Montesquieu; Rousseau; igualdade; justiça distributiva.

ABSTRACT

This article aims to address the issue of distributive justice from the perspective of Montesquieu and Rousseau. While the former lays the foundations for a problem involving the various types of government, and particularly the necessary reduction of inequalities with a view to their preservation, the latter radicalizes his proposal by placing equality as the very basis of civil liberty. While for Montesquieu, in *The Spirit of the Laws*, justice is manifested in the very relations between human beings and, more specifically, in the maintenance of a relative equality in Republican States, Rousseau, by arguing that there are no legitimate governments that are not republican in the *Social Contract*, already opposes himself, in the article *Economy*, to an alleged and unjust “right of the rich”. This reveals a fundamental concern with a type of economic inequality that is surreptitiously introduced into political societies. Therefore, by addressing topics such as the nature of luxury and superfluity, as well as issues and propositions involving taxes and the maintenance of the State, we intend to show how both authors contribute to the conceptual framework and development of what we understand today as distributive justice.

KEY WORDS: Montesquieu; Rousseau; equality; distributive justice.

* Artigo recebido em 16/02/2025 e aprovado para publicação em 07/04/2025.

** Doutor em filosofia pela USP. Professor da UFU. Email: cirolourenco@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Tratar da justiça distributiva e, especialmente, concebê-la como uma questão nos remete necessariamente a um problema conceitual, mas igualmente a uma problematização histórica. É fato que sua acepção é diversa conforme os diversos momentos e sociedades que a conceberam. Em todo caso, a locução “justiça distributiva” foi mais claramente utilizada e definida no mundo grego, tendo na *Ética à Nicômaco* (EN) de Aristóteles sua primeira definição propriamente dita. No quinto capítulo que trata da ideia de justiça, Aristóteles distingue uma justiça geral, que abarcaria todas as virtudes naquilo em que dizem respeito à relação com outrem, de uma justiça particular, a qual, por sua vez, se dividiria em justiça comutativa, ou justiça corretiva, e em justiça distributiva. A justiça corretiva, como o próprio termo indica, refere-se à necessidade de se reparar uma injustiça cometida a alguém, visando especialmente a reparação dos danos cometidos por alguém. O princípio da correção, baseado numa igualdade entre o dano cometido e o que deve ser dado como reparação, opõe-se ao princípio da justiça distributiva que se baseia numa igualdade relativa, proporcional ao mérito de cada um para o recebimento dos bens a serem distribuídos. Disso se segue sua concepção de que o “justo é certa proporção” (EN 1131a30, p. 101) e seria injusto tratar igualmente indivíduos de méritos desiguais ou tratar desigualmente indivíduos de méritos iguais: “se eles não são iguais, não terão coisas iguais”, diz Aristóteles (EN 1131a25, p. 99).

Não seria um exagero afirmarmos que a definição de justiça aristotélica e, mais especificamente, sua acepção do justo enquanto o que é legal e o que é igual, perpassou toda a história da filosofia política e, ainda hoje, serve de instrumento para nossas reflexões. Contudo, é notório que o século XVIII e, em especial, os eventos revolucionários nesse século, proporcionou uma guinada conceitual na definição e exigência de uma justiça concreta no âmbito sociopolítico. Essa é uma perspectiva geralmente aceita, mas, segundo a leitura defendida por Samuel Fleischacker em *Uma breve história da justiça distributiva*, é apenas nos finais do XVIII que nossa concepção atual de justiça distributiva foi efetivamente forjada. Consequência disso é que, antes desse momento histórico, o que hoje entendemos por justiça distributiva não pode sequer ser relacionado ao que anteriormente se entendia como uma justa distribuição dos bens produzidos socialmente. Trata-se de uma interpretação singular e que, para o fim a que nos propomos nesse artigo, merece ser abordada (ainda que sumariamente).

O método que Fleischacker aplica poderia ser definido como retrospectivo, isto é, para que se possa entender como nossa atual concepção de justiça distributiva foi formada deve-se partir do pressuposto de que há uma origem histórica bem definida do conceito e que, conceitualmente falando, ele deve respeitar algumas premissas fundamentais. Segundo o autor, o conceito moderno de justiça distributiva deve conter os seguintes elementos:

1. Cada indivíduo, e não somente sociedade ou a espécie humana como um todo, tem um bem que merece respeito, e aos indivíduos são devidos certos direitos e proteções com vistas à busca daquele bem;
2. Alguma parcela de bens materiais faz parte do que é devido a cada indivíduo, parte dos direitos e proteções que todos merecem;
3. O fato de cada indivíduo mereça isso pode ser justificado racionalmente, em termos puramente seculares;
4. A distribuição dessa parcela de bens é praticável: tentar conscientemente realizar essa tarefa não é um projeto absurdo nem é algo que, como ocorreria caso se tentasse tornar a amizade algo compulsório, solaparia o próprio objetivo que se tenta alcançar; e
5. Compete ao Estado, e não somente a indivíduos ou organizações privadas, garantir que tal distribuição seja realizada.

O estabelecimento dessas premissas tem duas questões principais: por um lado, fica claro que a imposição da necessidade de se respeitar todos estes critérios tem como consequência a supressão da grande maioria das reflexões filosóficas acerca da justiça e, mais especificamente, da justiça distributiva, afinal, embora pareça um procedimento histórico, seu ponto de partida são premissas exigidas pela filosofia política contemporânea e que, grosso modo, teriam surgido assim apenas com *A teoria da justiça* de Rawls. Por outro lado, o risco de anacronismo dessa exigência é altíssimo, de modo que, misturando critérios conceituais para tempos históricos essencialmente distintos, impõe-se um abismo intransponível que impede a própria compreensão do processo de formação do conceito. Em suma, é bastante óbvio que os conceitos que utilizamos sofreram mudanças e novas acepções foram sendo incorporadas, porém dizer que o que entendemos hoje como “justiça distributiva” não é o mesmo que se entendia, como defende Fleischacker, antes de Adam Smith e seu *A Riqueza das nações*, é impor uma barreira que é falsamente criteriosa e, o que nos parece pior, pouco frutífera.

À parte o fato de não mencionar Montesquieu em sua história, sua leitura do pensamento rousseauiano, de todo modo, não pode ser definida de outra maneira senão como deficiente. Relativizando o alcance de sua teoria, Fleischacker insiste que Rousseau não pretende sublevar as bases da sociedade, de maneira que “se a sociedade causa o mal, também deve ser capaz de

se livrar dele” (Fleischacker, 2006, p. 85). Assim sendo, diz-nos Fleischacker, “uma premissa de que precisamos para chegar ao conceito moderno de justiça distributiva é a crença segundo a qual redistribuir a propriedade de modo a minimizar ou erradicar a pobreza é *possível*.” Sendo Rousseau um filósofo que afirma o caráter sagrado da propriedade (ele o afirmará no *Discurso sobre a economia política*, em especial), sua contribuição deve ser necessariamente vista como limitada, sendo que a própria ideia de desigualdade, tão frontalmente atacada no *Discurso sobre a desigualdade*, afirma Fleischacker (p. 86), não é “injusta” e o termo justiça somente entra em voga quando ele trata de “violações da propriedade, de modo que não faz sentido descrever a própria instituição da propriedade como justa ou injusta”. Em suma, afirma o historiador,

As ambições de Rousseau por mudanças sociais restringem-se às propostas educacionais de *Emílio* e à constituição republicana de *O Contrato social*. Ele não propôs em lugar algum a abolição da propriedade ou da desigualdade de riqueza. Ele realmente propôs medidas redistributivas para evitar desigualdades *excessivas*, mas isso era apenas uma aprovação do ponto de vista republicano-cívico comum segundo o qual uma grande desigualdade de riqueza corrompe a política (Fleischacker, 2006, p. 87).

Está claro que os pressupostos aplicados por Fleischacker à leitura de Rousseau estão absolutamente deslocados e carrega uma grande carga de anacronismo, afinal, querer fazer de Rousseau um “revolucionário radical” antes do tempo, ignorar as características de seu pensamento e, principalmente, ignorar que a questão social é um tema recorrente em sua obra, faz dessa interpretação algo extremamente limitado e contraproducente. Pretendemos, em certa medida, dar uma resposta às afirmações de Fleischacker e contribuir para o debate referente à contribuição rousseauiana para o estabelecimento de uma ideia de justiça distributiva.

Assim sendo, diante dessa questão em torno da definição da ideia de justiça distributiva, gostaríamos de contribuir com essa história conceitual discutindo certos elementos apresentados por Montesquieu e Rousseau, dois filósofos do século XVIII anteriores ao marco proposto por Fleischacker, que, a nosso ver, são essenciais para o debate em torno do problema da desigualdade e da distribuição dos bens sociais como medida exigida pela ideia de uma sociedade justa.

1 MONTESQUIEU

O papel de Montesquieu na história da filosofia política ainda é de difícil mensuração. A ele é principalmente atribuído a originalidade de ter concebido a ideia de uma distribuição

dos poderes tendo em vista um equilíbrio entre eles e, em especial, evitar que seus integrantes abusem do poder que possuem. Não se trata, diferentemente do que se costuma atribuir à sua teoria, de uma separação absoluta desses poderes, na há cisão no interior do Estado, mas apenas a atribuição de competências inerentemente distintas e que devem agir em balanço para cumprir com a finalidade principal do Estado, a saber, a garantia da liberdade política dos cidadãos. Assim, para Montesquieu, a lei tem uma função capital na organização dos interesses particulares e na realização da liberdade dos indivíduos, sendo que antes de ser um comando de uma autoridade superior (seja ela divina ou humana), ela é a própria materialização das relações entre os homens e de seus anseios, enfim, ela é a própria liberdade. Nesse sentido, em *Do Espírito das Leis*, a liberdade é justamente definida como “o direito de fazer tudo o que as leis permitem” (*EL*, XI, III, 2023, p. 240)¹.

Se as leis, como é definido em *Do Espírito das Leis*, “são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas e, nesse sentido, todos os seres possuem suas leis”, a base que sustenta essas leis são outras “relações possíveis” cujo fundamento é a própria ideia de justiça. “Antes que houvesse seres inteligentes”, afirma Montesquieu, “eles eram possíveis: por conseguinte, possuíam relações possíveis, e, conseqüentemente, leis possíveis. Antes que houvesse a elaboração de leis, havia relações de justiça possíveis” (*EL*, I, I, 2023, p. 66). A afirmação de uma ideia de justiça que precede a própria elaboração das leis e, portanto, independente das convenções humanas, tem sua primeira elaboração nas *Cartas persas*, mais precisamente na carta 83: “A justiça”, diz Montesquieu, “é uma relação de adequação entre duas coisas; essa relação jamais se altera, não importando o ser que se considere, seja Deus, seja um anjo, seja – enfim – um homem” (1991, p. 142). Não há uma determinação de origem metafísico-religiosa, é preciso salientar essa originalidade do pensador francês, mas é antes a própria relação entre essas coisas, da qual o tecido de possibilidades é fiado sob a égide da ideia de justiça.

Montesquieu, nesse ponto, aproxima-se da opinião dos jusnaturalistas do século precedente ao afirmar não apenas a preeminência do justo em relação às leis positivas, como também vincula a ideia de justiça à própria lei. Aproximando-se de Grotius, para quem a noção de justo existiria mesmo se Deus não existisse ou não se importasse com os assuntos mundanos

¹ Fazemos referência ao *Do Espírito das leis* (doravante *EL*) primeiramente pelo livro e, em seguida, o capítulo.

e para quem justiça se confundiria com o próprio direito (*jus*)², mas também a fim de se distanciar do convencionalismo de Hobbes, para quem apenas as leis positivas dizem sobre o que é justo ou injusto, Montesquieu, todavia, não assume nem uma visão universalista da justiça, nem seu prisma positivista, sendo que assim, precisamos mais uma vez salientar, nossas ideias de justiça e igualdade decorrem antes das próprias relações entre os seres, de modo que ainda que sejam relações constantes, elas dependem das contingências das relações. É exatamente esse o sentido que a ideia de *espírito* vai assumir e é a partir dele que nossas concepções de justiça se manifestarão. A aparência de incongruência, ou mesmo contraditoriedade entre as diversas leis existentes na história das sociedades, utilizada para negar a existência de uma ideia de justiça pelo pirronismo histórico, sucumbe diante dos traços comuns, muitas vezes tácitos nas diferentes manifestações dos costumes e maneiras dos diferentes povos.

Esses traços comuns recebem sua primeira formulação com a teoria das organizações políticas e que Montesquieu reduz a três principais formas de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. Segundo essa definição, “o governo republicano é aquele onde o povo como corpo, ou somente uma parte do povo, tem o poder soberano; o monárquico, aquele onde apenas um governa, mas por leis fixas e estabelecidas; ao passo que, no despótico, apenas um, sem lei e sem regra, tudo conduz por sua vontade e por seus caprichos” (*EL*, II, I, 2023, p. 73). O governo republicano, mais especificamente, pode ainda ser dividido em democrático e aristocrático, dependendo da quantidade de indivíduos que compõem o corpo soberano. De maneira bastante sumária, a questão da justiça passa então a ser relativa à natureza da forma de governo escolhido por determinado povo, de modo que é a própria natureza desse governo que decide como as leis são feitas e, por conseguinte, administradas.

Com exceção, claro, do governo despótico que, por não possuir leis além da própria vontade arbitrária do tirano, é por sua natureza um governo injusto, o governo monárquico é justo quando as leis são concebidas pelo autoridade soberana, isto é, o monarca, e o Estado é rigorosamente administrado segundo esse corpo de leis. O republicano, por sua vez, é justo na medida em que o povo, reunido em assembleia ou com a indicação de alguns indivíduos em meio ao povo, tem o direito soberano de fazer leis e mandar executá-las. Embora não encontremos uma definição clara de soberania, é evidente que ela é identificada como um poder

² Conferir *O Direito da guerra e da paz* (Grotius, 2004, Prolegômenos, § 11, v. I, p. 40).

legítimo cuja autoridade não pode ser questionada sem que se incorra em injustiça. E embora também não consigamos oferecer, a partir *Do Espírito das Leis* uma definição de justiça distributiva, é igualmente evidente que a distribuição dos bens sociais é, na monarquia, da alçada do monarca, o qual, visando única e exclusivamente o bem, a segurança e a liberdade de seus súditos, opera essa distribuição segundo seu próprio juízo. Na república deve ocorrer algo semelhante, ou seja, é o soberano – seja o próprio povo, democraticamente, ou alguns entre eles, aristocraticamente – quem define essa justa distribuição.

Contudo, no âmbito do governo republicano, Montesquieu insere algumas ressalvas que tocam frontalmente a questão da justiça, pois, grosso modo, a depender do número de indivíduos que integram a aristocracia e a disparidade de condições entre eles, a soberania e, por conseguinte, a justiça podem sofrer deturpações. Desse modo, há uma espécie de gradação e proporcionalidade a ser mantida na república: “A melhor aristocracia”, diz Montesquieu (*EL*, II, III, 2023, p. 81),

é aquela na qual a parcela do povo que em nada participa do poder é tão pequena e tão pobre que a parte dominante não tem nenhum interesse em oprimi-la. [...] Portanto, as famílias aristocráticas devem ser, o tanto quanto possível, povo. Quanto mais uma aristocracia se aproxima da democracia, mais perfeita será; e será menos perfeita à medida que se aproxime da monarquia.

Essa nuance apontada no interior dos governos será, então, abalizada pelo que Montesquieu definirá como os princípios que regem (ou devem reger) cada governo. Distinguindo, portanto, a natureza do governo e o princípio que o faz agir, obtém-se um parâmetro que guia as ações nos diversos tipos de governo, de maneira que ao se desviar-se desses princípios, os indivíduos agem no sentido de corromper a natureza do governo sob o qual vivem. Logo, dirá Montesquieu, no governo republicano e democrático, a *virtude*, entendida como a virtude política, deve ser a principal norma moral a ser seguida, pois “em um governo popular”, “aquele que executa as leis [deve sentir] que está ele próprio submetido a elas e que será capaz de suportar seu peso” (*EL*, III, III, 2023, p. 88). No governo republicano aristocrático, assim como a virtude é exigida, deve-se também associar a moderação aos que incorporam efetivamente o poder. E no governo monárquico, como todos estão intimamente atrelados à boa opinião que o monarca tem de si mesmos, a *honra* é o princípio que deve pautar suas ações, fazendo-os, assim, aproximarem-se do próprio espírito da monarquia. Por fim, sem o *medo* o governo despótico encontra-se sempre sob o risco de revoluções, pois a confiança do tirano depende da submissão de seus súditos.

Esse rápido panorama sobre como Montesquieu entende as relações de justiça e as condições de possibilidade de sua realização nos diversos tipos de organização política nos é suficiente para abordarmos, mais particularmente, como podemos entender a distribuição dos bens segundo os princípios de uma justiça distributiva. Para isso, vejamos dois pontos que entendemos como cruciais no pensamento de Montesquieu: primeiro, da questão do luxo nos diversos Estados (livro VII); e, segundo, dos efeitos que a arrecadação de tributos tem para a percepção da justiça (livro XIII).

No livro VII, no qual Montesquieu discute a questão do luxo, a natureza do governo no qual ele se instala deve continuar a ser levado em consideração, porém a maneira de compreendê-lo deve seguir também uma proporcionalidade da riqueza tanto dos cidadãos quanto do próprio Estado. “Considerando o luxo dos diversos povos”, diz Montesquieu, “uns em relação aos outros, ele encontra-se em cada Estado na razão composta da desigualdade das fortunas que existe entre os cidadãos e da desigualdade das riquezas dos diversos Estados” (*EL*, VII, I, 2023, p. 174). Não há uma crítica ao luxo propriamente dito, sendo que o excedente é sempre proporcional à riqueza produzida no Estado, sendo que a distribuição decorre necessariamente do trabalho empregado, em relação ao cidadão, e da natureza do governo, em relação ao Estado. A definição do luxo é, portanto, proporcional à distância entre o que cada um possui, de modo que ela segue essa razão composta em que

o básico para as necessidades físicas seja igual a uma determinada quantia, o luxo daqueles com acesso somente ao necessário será igual a zero; aquele que tiver o dobro terá um luxo igual a um; aquele que tiver o dobro dos bens desse último, terá um luxo igual a três; quando houver ainda outro dobro, ter-se-á um luxo igual a sete; de modo que, supondo que o bem do particular seguinte seja sempre o dobro daquele que o precede, o luxo crescerá o dobro mais uma unidade, nessa progressão: 0, 1, 3, 7, 15, 31, 63, 127. (*EL*, VII, I, 2023, p. 173)

Partindo, então, dessa definição, Montesquieu assume que no governo democrático o luxo seria inexistente, pois “as riquezas são igualmente divididas” e “essa igualdade de distribuição constitui a excelência de uma república” e “quanto menos luxo há em uma república, mais perfeita ela é” (*EL*, VII, II, 2023, p. 175). O inverso ocorre com a monarquia, haja vista que quanto mais rico é o Estado, mais condições o monarca tem de exercer seu poder e atingir o fim ao qual foi designado, logo, diz Montesquieu, “é extremamente necessário que nelas haja luxo” (*EL*, VII, IV, 2023, p. 177). Nesse sentido, não que haja duas percepções contraditórias do ideal distributivo da justiça, mas apenas que é preciso entender as

particularidades inerentes a cada governo. “As repúblicas acabam pelo luxo; as monarquias, pela pobreza”, diz Montesquieu (*EL*, VII, IV, 2023, p. 178). Assim, é, sobretudo, no governo republicano (tanto democrático, que se baseia na igualdade entre os cidadãos, quanto no aristocrático, que deve reprimir a ambição e promover a moderação) que é necessário manter uma restrita desigualdade de fortunas.

Quando no livro XIII, no qual Montesquieu trata basicamente da questão dos tributos, a distribuição dos bens produzidos fica menos evidente na medida em que os impostos são, antes de qualquer coisa, uma receita do Estado e, desse modo, trata-se mais de um cota paga para a manutenção do Estado e dos benefícios que o cidadão recebe ao pertencer a ele. Como diz Montesquieu, “as receitas do Estado são uma porção que cada cidadão dá de seu bem, seja para ter a segurança dos bens restantes ou para desfrutar deles com conforto” (*EL*, XIII, I, 2023, p. 305). Contudo, a maneira como esses tributos são cobrados é de especial importância, afinal, há especificamente nesse ponto uma questão de justiça. Trata-se especificamente dos casos em que todos os particulares são cidadãos, ou seja, são iguais perante a lei. Para responder a esse problema sobre o que ou sobre quem se deverá cobrar esses impostos, Montesquieu responde da seguinte maneira: “os impostos podem incidir sobre as pessoas, sobre as terras ou sobre as mercadorias” (*EL*, XIII, VII, 2023, p. 309). No que concerne o imposto sobre a pessoa, uma proporção de necessidades, conforme o exemplo de Atenas, sobrepõe-se ao de bens possuídos pelos cidadãos:

a taxa era justa, ainda que não fosse proporcional: embora não seguisse a proporção dos bens, seguia a proporção das necessidades. *Julgava-se que cada um tinha necessidades físicas iguais, que essas necessidades físicas não deveriam ser taxadas*; que o útil vinha em seguida, e que deveria ser taxado, mas menos que o supérfluo; *a grandeza da taxa sobre o supérfluo impediria o supérfluo* (*EL*, XIII, VII, 2023, p. 309. Grifo nosso).

No que diz respeito à taxação das terras, Montesquieu afirma que há

duas espécies de injustiças: a injustiça do homem e a injustiça da coisa. Mas, em geral, se a taxa não for excessiva, se for *deixado ao povo uma abundância do que lhe é necessário*, essas injustiças particulares não serão sentidas. Porém, se, ao contrário, for deixado ao povo somente aquilo que é rigorosamente necessário para sobreviver, a menor desproporção produzirá a maior das consequências (*EL*, XIII, VII, 2023, p. 309. Grifo nosso).

E, por fim, os impostos sobre as mercadorias “são os menos sentidos pelos povos, porque nenhuma exigência formal lhes é requerida” (*EL*, XIII, VII, 2023, p. 310). É como se o

povo, ao comprar a mercadoria com o valor do imposto já embutido, o confundisse com o preço do produto. De todas as consequências que poderíamos retirar desses pensamentos sobre os impostos, gostaríamos de apontar apenas o seguinte: o fato de haver uma especial preocupação com a percepção que o povo terá da cobrança de tributos – capítulo VIII é dedicado especificamente a tratar da manutenção dessa “ilusão” – é, para além de ser uma problematização recorrente em torno da tributação no antigo regime, é também a manifestação de uma preocupação especial com justiça inerente à cobrança e à manutenção do Estado. Os impostos, no governo republicano, aliados à virtude, são mais bem aceitos, pois representam um valor proporcional à liberdade que eles garantem. A manutenção do Estado e, portanto, das leis é uma garantia da liberdade que deve ser, por seu turno, custeada pelos particulares, donde se conclui, com Montesquieu, que “imposto sobre as mercadorias é o mais natural à liberdade, porque se relaciona de uma maneira menos direta com a pessoa” (*EL*, XIII, XIV, 2023, p. 314-315). Poderíamos ainda acrescentar que é o mais justo se, retomando a questão do luxo acima, entendermos que uma grande desigualdade de fortunas representaria a ruína do Estado, cabendo então uma taxação que também seguisse a diferenciação entre necessidades básicas, úteis e supérfluas de cada cidadão.

2 ROUSSEAU

É notório que Rousseau dedica praticamente toda a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* a refutar os teóricos do direito natural, primeiro, acerca de sua teoria da sociabilidade natural e, segundo, sobre a real efetividade que a lei natural teria nessa pretensa comunidade originária. No que diz respeito à sociabilidade, o homem natural vive isolado, pois a natureza lhe provê tudo que é necessário e, portanto, ele é independente. Por conseguinte, vivendo isolado, esse homem natural está praticamente limitado às operações fisiológicas. Dessa maneira, é pela lógica da necessidade que, por meio de sensações e paixões muito rudimentares, Rousseau estabelece os motivos de sua ação. Longe, portanto, de pensar em questões abstratas e, menos ainda, projetar um futuro distante, o homem natural rousseauiano não tem acesso à “reta razão” dos jusnaturalistas. Enquanto, para estes, a lei natural é, portanto, uma regra universal que regula as relações morais entre os seres humanos, em Rousseau verificamos apenas certas regras muito simples que, originadas da sua própria natureza, entram em ação tão logo o indivíduo age. Assim como lemos no livro IV do *Emílio*, “todo o direito da

natureza não passa de quimera se não for fundado sobre uma *necessidade natural do coração humano*” (OC, T IV, p. 523; 2022, p. 284. Grifo nosso). E é, afinal, apenas sob esta perspectiva, que a lei natural é, de fato, incontornável.

Assim sendo, Rousseau (2009, p. 237) nega que a lei natural possa ter papel efetivo de lei no estado de natureza, ou seja, como comenta Derathé, “é somente após ter deixado o estado de natureza que o homem se submete a uma lei, e essa lei é a do Estado do qual ele é membro”. No caso, a lei natural não deve ser entendida propriamente como uma lei, pois dela não decorre nenhum dever ou obrigação, e ainda não pode tampouco ser definida como uma regra de justiça suficientemente clara e evidente como que decorrente de uma “reta razão”. O homem natural, diz Rousseau, não é “tão hábil na arte de pensar quanto os nossos filósofos” e, sendo incapazes de raciocínios abstratos, são igualmente incapazes de conceber “máximas de justiça e razão inspiradas no amor à ordem em geral”³.

Segundo Rousseau, portanto, a ideia de justiça somente passará a ser apreensível para os indivíduos que já vivem em comunidades (na dita era das “cabanas”, sobretudo) e a partir da concepção de uma ideia de propriedade, isto é, a necessidade imanente de perpetuar seu ser evidencia seu estado de carência e, aliados pelo interesse comum de se conservarem vivos e, ainda, refletindo sobre sua atual condição com a abundância com que a natureza os provia anteriormente, os homens identificam na posse dos bens e no trabalho aplicado à terra a necessidade de que cada um tenha assegurado aquilo que garante sua subsistência. É apenas uma “posse contínua”, diz Rousseau, que “transforma-se facilmente em propriedade” (DSD, OC, T III, p. 173; 2020, p. 218). *Cuique suum* (“a cada qual o seu”), portanto, é a primeira regra que se torna manifesta e projeta o direito de propriedade. E é nesse sentido que não poderia haver uma injúria sem a instituição da propriedade. Enquanto Locke deduzia a ideia de propriedade da própria *pessoa*⁴, Rousseau, ao diferenciar as ideias de propriedade e de posse, restabelece aquela como uma das primeiras convenções e, portanto, nossas noções de justo e injusto devem decorrer necessariamente das relações com outrem. Assim sendo, o ponto do qual devemos partir numa reflexão acerca da justiça se apresenta de maneira clara: “ao cultivo das terras seguiu-se necessariamente sua divisão, e à propriedade, uma vez reconhecida, as

³ *Discurso sobre a desigualdade* (doravante DSD), OC, T III, p. 145; 2020, p. 186.

⁴ Conferir o *Segundo tratado sobre o governo* (cap. V, § 27). “Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade.”

primeiras regras de justiça, pois, para restituir a cada um o que é seu, é preciso que cada um possa ter alguma coisa” (*DSD*, OC, T III, p. 173; 2020, p. 218).

O texto do segundo *Discurso* que segue a este que citamos passa a descrever a “desordem” que teria se abatido sobre os homens e, no que tange ao direito de propriedade, a descrição de como ele poderia ter se instituído leva à identificação da “lei de propriedade” com uma “lei da desigualdade” (*DSD*, OC, T III, p. 178; 2020, p. 224), afinal, são produtos de “usurpações dos ricos” e “pilhagens dos pobres” (*DSD*, OC, T III, p. 178; 2020, p. 222). O ponto a ser ressaltado é, todavia, que essa sentença – “cumpre que cada qual possa ter alguma coisa” – desdobra uma série de outras questões que o segundo *Discurso* não pretendia afinal resolver, isto é, tratando-se de identificar a origem da desigualdade, Rousseau concentra-se em apresentar o surgimento da propriedade e identificar a usurpação que termina por caracterizá-la como a versão mais razoável dos acontecimentos – dado que decorre da própria natureza das coisas – com o objetivo de se entender o atual estado das sociedades humanas.

A questão da propriedade, portanto, a partir da leitura do *Discurso sobre a desigualdade*, pode ser abordado sob dois pontos de vista. Em primeiro lugar, o estado de natureza definido pelo genebrino caracteriza-se justamente pela ausência de propriedade e, portanto, a terra não pertence a ninguém. É exatamente isso que é expresso no argumento que deveria ter sido dito àquele que primeiro cercou um terreno: “Fugi às palavras desse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém” (*DSD*, OC, T III, p. 164; 2020, p. 206). Vemos, assim, a ideia de uma “propriedade comum” originária que, todavia, não foi especificamente desenvolvida por Rousseau. Em todo caso, podemos afirmar que, sendo a lei natural o que nos impele à conservação de nosso próprio ser, é também ela que serve de fundamento a essa espécie de “direito negativo” aos bens naturais necessários à consecução dessa finalidade inscrita na natureza humana. Dessa forma, é com o aparecimento das primeiras “associações livres” e principalmente o recurso de Rousseau aos interesses privados (decorrentes do princípio do “amor de si mesmo”) que veremos introduzir “uma espécie de propriedade” (*DSD*, OC, T III, p. 166-167; 2020, p. 210-211), isto é, as primeiras noções de *meu* e *teu*.

E é também essa perspectiva da propriedade como uma espécie de “direito” decorrente da natural propensão à conservação de si mesmo que decide um desses paradoxos atribuídos a Rousseau quando, após narrar todos os males decorrentes da instituição da propriedade, afirma no *Discurso sobre a economia política* (ou verbete “Economia”) que “o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e mais importante, sob certos aspectos, do

que a própria liberdade” (*DEP*, OC, T III, p. 263; 2015, p. 126)⁵. Em suma, devemos levar em conta que a propriedade é analisada no segundo *Discurso* de uma perspectiva que privilegia mais a sequência de fatos do que o direito, isto é, seu estatuto jurídico é antes decorrente do estado de coisas e, sobretudo, da desigualdade real entre os homens do que do ponto de vista dos princípios que a definem. Assim sendo, é com o *Discurso sobre a economia política* que esse prisma é invertido e a propriedade é propriamente analisada como um princípio jurídico: “a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos” (*DEP*, OC, T III, p. 263; 2015, p. 126).

Assim, o que Rousseau pretende estabelecer é que, ainda que a propriedade possa ser materialmente usurpada – “os bens são os mais fáceis de serem usurpados e mais difíceis de defender” (*DEP*, OC, T III, p. 263; 2015, p. 126) –, ela é o que está mais profundamente ligado àquilo que o genebrino define longamente no segundo *Discurso* e no *Emílio*: o princípio do amor de si. Na verdade, é exatamente esse o argumento que o faz considerar, no *Discurso sobre a economia política*, que ela seja o “direito mais sagrado”, afinal, diz ele muito claramente, ela é o que está “ligado mais fortemente à conservação da vida”. Longe de haver uma contradição, por fim, entre uma obra e outra, o que temos é uma linearidade argumentativa que, em última instância, reestabelece o que é do fato e o que é do direito.

Desse modo, o surgimento da ideia e do direito de propriedade foi possível apenas porque a posse, em última instância, está intimamente ligada aos princípios primitivos concernentes à natureza humana e, portanto, dizem respeito a certas regras que precisam ser asseguradas no estado civil, a fim de que todos tenham igualmente assegurado o mínimo para sobreviver. Dessa maneira, o surgimento da sociedade civil, representado como uma consequência necessária da corrupção das relações entre os seres humanos e que nos daria uma certa ideia de que a propriedade seria o ápice do sentimento egoísta de um homem que age apenas visando seu interesse privado, a despeito dos demais, nos é oposto um pacto, concebido por todos, que visava reparar uma situação em que a proporção entre as diferenças foi rompida e havia uma desvantagem generalizada, “na qual”, diz Rousseau, “ninguém encontrava segurança, nem na pobreza nem na riqueza” (*DSD*, OC, T III, p. 177; 2020, p. 223. A exigência de regras comuns, anunciando o direito civil, decorre de uma utilidade comum, ou seja, como afirma Rousseau, há uma “razão suficiente para perceber as vantagens de uma instituição

⁵ *Discurso sobre a economia política*: doravante *DEP*.

política”, de modo que “até os sábios compreenderam que era preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, assim como um ferido que lhe deixa cortarem o braço para salvar o resto do corpo” (DSD, OC, T III, p. 177-178; 2020, p. 223).

Se atentarmos para o que é dito no capítulo I do Livro II do *Contrato Social*, temos a definição lapidar do processo de instituição das sociedades humanas no que concerne ao jogo de interesses neste momento originário. Com efeito, diz Rousseau, “se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível” (CS, II, I, OC, T III, p. 368; 2020, p. 531)⁶. Assim sendo, para além de um juízo cego acerca da figura do rico ou do pobre a partir do segundo *Discurso*, a sentença que poderia muito bem caracterizar o pensamento político de Rousseau sobre a natureza e lógica inerente às instituições sociais é aquela expressa pelo *raciocinador violento*, no capítulo sobre a “Sociedade geral do gênero humano” do *Manuscrito de Genebra*, na qual lemos: “não se trata de me ensinar o que é justiça; eu o sei tão bem quanto você. Trata-se de me mostrar qual interesse eu tenho em ser justo” (OC, T III, p. 286).

Não estamos aqui propondo uma leitura muito distante do texto rousseauiano, de modo que a própria proposta inscrita no exórdio do livro I do *Contrato Social* corrobora profundamente com essa perspectiva, afinal, como diz Rousseau, “tentarei sempre aliar [...] o que o direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas” (CS, I, OC, T III, p. 351; 2020, p. 505). Assim como, para Rousseau, o direito natural, saindo diretamente das mentes metafísicas dos filósofos não é senão uma quimera, uma ilusão, pensar a sociedade civil e, sobretudo, sua estrutura e legislação visando uma ordem justa sem considerar as paixões e os interesses humanos seria incorrer num erro e na garantia de fracasso, uma vez que impor leis a homens que não se reconhecem nelas é apenas um fraco obstáculo ao crime.

Em todo caso, o problema acerca da origem da sociedade civil e o papel do direito de propriedade, avança apenas um pequeno passo no horizonte da problemática das instituições políticas. A concepção das primeiras leis fundamentais do Estado garante uma igualdade entre os contratantes que, em suma, visava resolver todos os inconvenientes que eventualmente a natureza poderia trazer de desigualdade física. O reconhecimento de certos direitos e deveres fundamentais para todos os membros de dada sociedade instituía, portanto, tal como diz Rousseau no capítulo

⁶ *Contrato social*: doravante CS.

IX do livro I do *Contrato Social*, uma “igualdade moral e legítima” sob a qual “todos se tornam iguais por convenção e direito” (CS, I, IX, OC, T III, p. 367; 2020, p. 527). Mas é neste mesmo capítulo, no qual Rousseau coloca frente a frente “igualdade natural” e “igualdade moral”, é também onde ele trata do “Domínio real”, isto é, da propriedade das coisas, dos bens dos cidadãos. A alienação dos bens prevista no pacto original, possibilitando a concretização de um vínculo social, assim como a garantia do cumprimento das promessas e, enfim, do próprio pacto, enseja outro tipo de problema e que, no espectro da administração do Estado, deve considerar a possibilidade da existência de uma desigualdade de fato entre os cidadãos. Ainda que iguais por direito, há sempre o espectro de uma desigualdade econômica. “Sob os maus governos”, afirma Rousseau em nota (CS, I, IX, OC, T III, p. 367; 2020, p. 527, nota 47),

essa igualdade é apenas aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre na miséria e garantir ao rico a usurpação. Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tem em demasia”.

Em suma, se a garantia da liberdade é o fim das instituições sociais, como lemos no capítulo XI, livro II, também deve sê-lo a igualdade, “porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (CS, II, XI, OC, T III, p. 391; 2020, p. 556).

Mais uma vez, retornando ao segundo *Discurso* e ao *Discurso sobre a economia política*, devemos considerar que a igualdade de direito, espécie de lei fundamental do Estado, responde apenas a uma parte da problemática em torno da ideia de justiça que as instituições políticas buscam realizar. Assim, tal como depreendemos da última nota de Rousseau ao segundo *Discurso* acerca da justiça distributiva, há uma ambiguidade inerente à ideia de igualdade sob a qual é possível pensar a igualdade como absoluta, regida aritmeticamente; e, por outro lado, uma igualdade relativa, regida geometricamente. Se do ponto de vista do pacto social, a igualdade absoluta entre os indivíduos no que concerne à representatividade de sua vontade é a melhor perspectiva de solução para a condição miserável dos homens em estado de guerra, do ponto de vista das relações sociais e da estrutura administrativa dessa sociedade, tal igualdade se mostraria radicalmente nociva. Com efeito, afirma Rousseau, “todos os membros do Estado lhe devem serviços proporcionais a seus talentos e forças, os cidadãos, por sua vez, devem ser distinguidos e favorecidos na proporção de seus serviços.” Enquanto o artefato do pacto social busca instituir uma justiça baseada na igualdade natural entre os homens, “a justiça

distributiva”, diz Rousseau, “até se oporia a essa igualdade rigorosa do estado de natureza, ainda que fosse praticável na sociedade civil”. Assim, trata-se de combater, nas palavras de Rousseau, essa “injusta igualdade que não estabelece nenhuma diferença entre os maus e as pessoas de bem” (*DSD*, OC, T III, p. 222, note XIX; 2020, p. 284, nota ‘S’].

O salto entre os problemas apresentados acerca do direito de propriedade e a concepção de justiça distributiva é inevitável diante da complexidade dos temas, de modo que, para concluirmos esse ponto, gostaríamos apenas de indicar os elementos que entendemos ser os mais importantes nessa relação entre propriedade e justiça distributiva, e que são introduzidos especialmente no *Discurso sobre a economia política*. Assim como lemos nesta obra, “não basta ter cidadãos e protegê-los; é preciso ainda pensar em sua subsistência” (*DEP*, OC, T III, p. 262; 2015, p. 126). Embora não pense que o Estado deva prover os particulares, Rousseau afirma que a função do Estado é buscar uma certa abundância que, todavia, faça com que “o trabalho seja sempre necessário e nunca seja inútil” (*DEP*, OC, T III, p. 262; 2015, p. 126). Não se trata claramente de pensar o estado como provedor de caridade. Consciente das questões sociais de seu tempo, Rousseau estaria pensando em algo que denominaríamos hoje como “justiça social ou distributiva”. Os meios para isso não são, claro, simples, de modo que a primeira questão que se impõe é justamente um certo impasse jurídico decorrente da ingerência do Estado nos bens dos particulares. Como mencionado anteriormente, uma das leis fundamentais do Estado é a garantia da propriedade particular. Mas também já anuncia outro problema em relação à provisão das finanças do Estado e que diz respeito à vontade e, portanto, à liberdade que cada particular tem de contribuir ou não.

Bem, essa última questão tem uma solução mais simples e, por seu turno, nos abre o caminho para pensar a resolução da primeira. Em primeiro lugar, há uma questão de fato: “a manutenção do Estado e do governo exige despesas e custos. E, como qualquer um que concorde com os fins não pode recusar os meios”. Há, segundo Rousseau, uma certa condição inerente ao pacto social, de modo que, não se podendo recusar os meios, “segue-se que os membros da sociedade devem contribuir com seus bens para a sua manutenção” (*DEP*, OC, T III, p. 263; 2015, p. 126). Se não é algo previsto formalmente no pacto, a norma é subentendida pela própria natureza da associação.

Mas é ao modo como essa contribuição se dá é que torna o problema mais complexo e, desta vez, remonta ao problema da ingerência sobre a propriedade dos membros. “Se o povo se governasse a si mesmo”, afirma Rousseau, “e não houvesse intermediário entre a administração

do Estado e os cidadãos, bastaria que eles se cotizassem quando fosse a ocasião, na proporção das necessidades públicas e das possibilidades dos particulares” (DEP, OC, T III, p. 264; 2015, p. 127). A existência de intermediários entre o povo e o Estado enquanto instituição, cria um cisma cujo principal problema seria, mais uma vez, a propriedade privada. Desta maneira, uma saída possível seria que no momento do pacto, os homens instituíssem uma propriedade comum ou, como define Rousseau, um *domínio público*. Trata-se efetivamente de uma cota em terras do qual o próprio Estado tiraria seu sustento. Outra possibilidade seria que esse fundo público fosse em dinheiro, sendo assim definido como *fisco*. O problema quanto ao direito propriamente dito desaparece logo após o pacto diante de uma *solenidade* em que a assembleia do povo estabelece este fundo, determina qual seu uso e, diz Rousseau, “por assim dizer, troca de natureza”. Não se trata mais de uma propriedade particular, mas, afinal, uma propriedade comum.

Nesse sentido, tendo em vista que um dos objetivos do governo é, segundo o *Discurso sobre a economia política*, “prevenir a extrema desigualdade”, a função deste fundo de víveres ou de terras é, claro, prover a subsistência do Estado. Mas Rousseau adiciona ainda outra função e que diz respeito ao socorro ocasionalmente necessário do povo, diante, sobretudo, da escassez de alimentos. Assim, “a distribuição dos víveres, do dinheiro e das mercadorias em proporções justas, segundo os tempos e os lugares, é o verdadeiro segredo das finanças e a fonte de riquezas” (DEP, OC, T III, p. 267; 2015, p. 130). E, portanto, a cobrança de impostos segue basicamente a cartilha da manutenção do Estado, como vimos em Montesquieu, mas também princípios bem claros de justiça que, se tomarmos apenas o *Discurso sobre a economia política*, podem ser assim elencados: “contribuições que são cobradas do povo são de dois tipos: umas são reais e são cobradas sobre as coisas; as outras, pessoais, são pagas por cabeça” (DEP, OC, T III, p. 270; 2015, p. 133). Ainda próximo do que afirmou Montesquieu, Rousseau se distancia ao criticar sua ideia – à qual nos referimos acima – de qual seria o imposto mais próprio à natureza da liberdade. No livro *Do espírito das leis*, diz Rousseau (OC, T III, p. 270; 2015, p. 133),

lemos que a imposição por cabeça é mais adequada ao sistema da servidão, e a taxa real mais conveniente à liberdade. Isto seria incontestável se os contingentes por cabeça fossem iguais; mas não haveria nada mais desproporcional do que semelhante taxa, e é sobretudo nas proporções o mais exatamente observadas que se encontra o espírito de liberdade.

Rousseau propõe então algumas distinções que, nos parece, não só são mais precisas que a de Montesquieu como salientam notadamente o princípio que as direciona, a saber: a justiça distributiva: “em primeiro lugar”, diz Rousseau (*DEP*, OC, T III, p. 271; 2015, p. 134),

deve-se considerar a relação entre as quantidades, segundo a qual, sendo todas as coisas iguais, aquele que tem dez vezes mais bens do que outro deve pagar dez vezes mais. Em segundo lugar, a relação entre os usos, ou seja, a distinção entre o necessário e o supérfluo. Aquele que só tem o necessário não deve pagar absolutamente nada; a taxa daquele que possui o supérfluo pode ir, se for o caso, até o ponto da contribuição de tudo o que excede o necessário. A isto ele poderia objetar que, por causa de sua posição, o que seria supérfluo para um homem inferior para ele é necessário. Mas trata-se de uma mentira; pois um notável tem duas pernas, assim como um boiadeiro, e também não tem nenhuma barriga a mais.

A essas duas Rousseau acrescenta ainda uma terceira que, por sua relevância, gostaríamos de citá-la em toda sua extensão:

Uma terceira relação que nunca é considerada, e que deveria sempre vir em primeiro lugar, é a dos benefícios que cada um retira da confederação social, que protege fortemente as imensas posses dos ricos e deixa um miserável gozar apenas da choupana que construiu com suas próprias mãos. Todas as vantagens da sociedade não são para os poderosos e os ricos? Todos os empregos lucrativos não são ocupados apenas por eles? Todos os favores, as isenções, não lhes são reservadas? E a autoridade pública não está sempre a seu favor? Se um homem de consideração roubar seus credores ou fizer outras trapaças, não estará ele sempre seguro de sua impunidade? As pauladas que distribui, as violências que comete, até as mortes, os assassinatos dos quais é culpado não são casos sempre atenuados, e dos quais não se fala mais ao final de seis meses? Se esse homem for roubado, logo a polícia se põe em ação, e coitados daqueles que forem suspeitos! Se ele passa por um lugar perigoso, eis a escolta que o acompanha. Se o eixo da roda de sua carruagem se quebra, todo mundo voa para socorrê-lo. Se fazem barulho à sua porta, basta uma palavra sua e todos se calam; se a multidão o incomoda, ele faz um sinal e tudo se ajeita; se um carroceiro fica em sua passagem, as pessoas quase chegam a espancá-lo; e se prefere que sejam esmagados cinquenta pedestres honestos indo para seu trabalho a que um patife ocioso chegue atrasado com sua comitiva. Todos esses cuidados não lhe custam um tostão; eles são o direito do homem rico, e não o preço da riqueza. Como é diferente o quadro do pobre! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe recusa: todas as portas lhe são fechadas, mesmo quando tem o direito de mandar abri-las; e se alguma vez obtém justiça, é com mais dificuldade do que o outro obteria favores. Se há um trabalho penoso a fazer, uma milícia a ser recrutada, é a ele que se dá preferência; sempre carrega, além de sua própria carga, aquela da qual seu vizinho rico tem o prestígio para se livrar; ao menor acidente que lhe acontece, todos se afastam; se sua pobre charrete é derrubada, longe ser ajudado por alguém, fica feliz se, ao passar, evita as afrontas dos empregados levianos de um jovem duque. Numa palavra, toda assistência gratuita lhe escapa na necessidade, precisamente porque ele não tem com que pagá-la; e, se tiver a infelicidade de ter uma alma honesta, uma filha amável e um vizinho poderoso, estará perdido (*DEP*, OC, T III, p. 271-272; 2015, p. 134-135).

O que se segue a esse parágrafo é algo que, de certa maneira, está entre o pacto de servidão que vimos no *Discurso sobre a desigualdade* e o pacto legítimo anunciado no *Contrato social*. Esse pacto recebe a seguinte formulação: “*Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos pois um acordo entre nós: permitirei que possais ter a honra de me servir, com a condição de que me dareis o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar*” (DEP, OC, T III, p. 273; 2015, p. 135). Assim sendo, tendo em vista que a desigualdade de fortunas é um fato que precisa ser extirpado de todo e qualquer Estado legítimo, para Rousseau “a imposição dessas taxas não deve ser feita somente em razão dos bens dos contribuintes, mas em razão composta da diferença entre suas condições e o supérfluo de seus bens.”

Desse modo, seja pela produção do que se denomina “terras comuns”, seja por meio da incidência de impostos sobre os supérfluos, a ideia de uma justiça distributiva aparece de maneira inequívoca na obra rousseauiana e tem sua fundamentação exatamente na crítica ao “direito dos ricos” que, por seu poder, submetem todo o resto da sociedade. Sua condição privilegiada é absolutamente irreconciliável com a liberdade republicana e, portanto, como todo e qualquer Estado legítimo. E como afirma Rousseau no *Contrato Social*, livro II, capítulo XI, “o fim de todo sistema de legislação [...] se reduz a dois objetos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é uma força que se tira do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (CS, II, XI, OC, T III, p. 391; 2020, p. 556). A própria natureza da associação social determina que esses objetos estejam sempre em suas determinações, de modo que sem liberdade e, portanto, sem justiça, o processo de corrupção do sistema é irrefreável. E, por outro lado, sem um atento controle das desigualdades econômicas, sem ferramentas estatais de reconfiguração das condições dos particulares e redistribuição mais igualitária dos bens e riquezas, também não se poderia conceber, honesta e praticamente, a liberdade dos cidadãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não pretendia esgotar os elementos de debate sobre a contribuição que Montesquieu e Rousseau ofereceram para a história da nossa atual concepção de justiça distributiva. Há certamente outros elementos e outras vias de acesso ao pensamento destes autores. Todavia, parece-nos que, pelo que aqui foi apresentado, suas incursões sobre a natureza e o objetivo do Estado, além de suas observações sobre os problemas causados pela desigualdade no interior

das sociedades políticas apontam para um tratamento eminentemente inovador em relação às preocupações dos filósofos políticos de sua época. Suas preocupações com os fundamentos econômicos que regeriam as relações político-sociais já apontam para a proposição de resoluções dessas crises que a desigualdade econômica necessariamente introduz. Dessa forma, não só poderíamos afirmar que suas contribuições foram evidentes, mas também que, se pretendemos reconstituir essa história conceitual, as obras de ambos os filósofos aqui apresentados merecem certamente uma consideração mais séria e rigorosa.

REFERÊNCIAS

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROTIUS. **O Direito da guerra e da paz**. 2 vols. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTESQUIEU. **Cartas persas**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora. Paulicéia, 1991.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Tradução de Ciro Lourenço; Thiago Vargas. Rev. Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 Tomes. “Bibliothèque de la Pléiade”.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (moral e política). In: DIDEROT, Denis. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 4. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. Org. Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Pedro Paulo Pimenta; *et al.* São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Tradução de Thomaz Kawauche. Revisão de Thiago Vargas. São Paulo: Editora Unesp, 2022.