

## BREVE ESTUDO DO CONCEITO DA VONTADE GERAL NO MANUSCRITO DE GENEBRA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU\*

BRIEF STUDY OF THE CONCEPT OF THE GENERAL WILL IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S *GENEVA MANUSCRIPT*

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho\*\*

### RESUMO

O *Manuscrito de Genebra* (1761) foi publicado um ano antes da impressão da obra mais importante do pensamento político de Rousseau, *Contrato social* (1762). No entanto, não podemos desprezar a relevância que o *Manuscrito* tem no âmbito da filosofia do genebrino, em especial, por se encontrar em um contexto de um livro maior inconcluso, as *Instituições políticas*, e por ser um rascunho do seu libelo filosófico. Faremos um estudo do *brouillon*, mas apenas das partes que foram suprimidas no *Contrato social*. Não é nossa intenção, neste artigo, comparar os dois exemplares e nem fazer uma exegese da concepção da vontade geral; algo que é inoportuno devido os limites do folheto e pelo recorte que escolhemos fazer deste texto. Nosso objetivo, nesta discussão, é mostrar o que é a vontade geral no *Manuscrito de Genebra*. Para tanto, organizamos este estudo em três momentos: no primeiro, analisaremos a antropologia empreendida pelo genebrino no *Manuscrito*; no segundo, compreenderemos a concepção organicista de Rousseau sobre o Estado; e, no terceiro, estudaremos, brevemente, o conceito da vontade geral neste escrito.

PALAVRAS-CHAVES: Rousseau; *Manuscrito de Genebra*; antropologia; vontade geral; Estado.

ABSTRACT: The *Geneva Manuscript* (1761) was published a year before the printing of the *Social Contract* (1762). The latter is undoubtedly the most important work of Rousseau's political thought. However, we can't underestimate the importance that the *Manuscript* has in terms of Rousseau's philosophy. It is situated in the context of a larger book unfinished by him, the *Political institutions*, and because it is a draft of his philosophical libel. We will make a study of the *brouillon*, but only of the parts of this text that were suppressed in the *Social Contract*. It is not our intention, in this article, to compare the two copies, nor to make an exegesis of the conception of the general will; something that is inappropriate given the limits of the pamphlet and the cut we have chosen to make of this text. Our aim in this discussion is to show what the general will is in the *Geneva Manuscript*. To this end, we have organised this study in three parts: in the first, we will analyse the anthropology undertaken by Rousseau in the *Manuscript*; in the second, we will understand Rousseau's organicist conception of the state; and in the third, we will briefly study the concept of the general will in this writing.

KEYWORDS: Rousseau; *Geneva Manuscript*; anthropology; general will; State.

---

\* Artigo recebido em 01/05/2025 e aprovado para publicação em 20/05/2025.

\*\* Pós-Doutor em Filosofia pela UFRN. Doutor em Filosofia e Sociologia da Educação pela UFC. Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela UECE. Autor do livro: "Teoria do Conhecimento e Educação em Jean-Jacques Rousseau" publicado pela Editora UERN em parceria com a Editora Fi (2021). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2952-476X>. E-mail: [jarbasvc@gmail.com](mailto:jarbasvc@gmail.com).

## 1 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ROUSSEAU PRESENTE NO *MANUSCRIT*

No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau traça um perfil do estado de natureza para *a posteriori* analisar o estado civil. Ele refaz, certo modo, mas de uma maneira breve, a antropologia presente no *Segundo discurso*. No entanto, diferente desta obra, no *Manuscrito*, Rousseau apresenta uma visão, predominantemente, negativa da idade de ouro. Esse tipo de análise ressalta a urgência de uma sociedade regulada pela lei que encontra sua expressão concreta na vontade geral. O estudo do homem, inscrita no *brouillon*<sup>1</sup>, permite traçar uma genealogia da vontade para, a partir daí, compreendermos o que é o Estado e o que é a vontade geral, segundo Rousseau.

Enquanto aumentam nossos desejos, mais a espécie humana se degrada. Rousseau identifica na sociabilidade dois impulsos, o primeiro é o de defender nossa existência e o segundo, conseqüentemente, é o de satisfazer as nossas necessidades. Desta última, nascem as paixões (Rousseau, 2003, p. 113). A socialização humana traz em seu interior uma contradição inexorável. Por um lado, ela salva toda a espécie da extinção e, por outro, nos lança num estado beligerante de todos contra todos<sup>2</sup>. Isto porque sem o socorro do outro não escaparíamos das intempéries naturais e, de outro jeito, passamos a concorrer pelo mesmo objeto de cobiça dos nossos companheiros; o que nos coloca numa situação de permanente conflito com eles.

A força do homem é tão proporcional às suas necessidades naturais e ao seu estado primitivo que a menor alteração nesse estado e o menor aumento das suas necessidades faz com que precise da assistência dos seus companheiros; e quando finalmente os seus desejos abrangem totalmente a natureza, a cooperação de toda espécie humana mal basta para satisfazê-las. Assim, as mesmas causas que nos fazem maus também nos tornam escravos, reduzindo-nos à servidão ao depravar-nos. O sentimento de nossa fraqueza vem menos da nossa natureza do que da nossa cupidez. O que precisamos nos une na mesma medida em que as paixões nos dividem, e quanto maior a inimizade para com os nossos iguais, menos podemos dispensá-los. Esses são os vínculos iniciais da sociedade em geral; os fundamentos dessa boa vontade universal que parece sufocada logo que a reconhecemos como necessária e de que todos gostariam de beneficiar-se sem estar obrigados a cultivá-la. Quanto à nossa

<sup>1</sup> Faremos um estudo do *brouillon*, mas apenas das partes que foram suprimidas no Contrato social. Foram excluídos do *Contrato social* algumas passagens do *Manuscrito de Genebra* sendo elas o livro I, os capítulos I e II inteiros; o livro I, os capítulos III, IV e VII parcialmente; o livro II, os capítulos II, III e IV parcialmente; e o livro III, o capítulo I parcialmente. É sobre eles que iremos nos debruçar.

<sup>2</sup> A sociabilidade que, nesse contexto, pode facilmente ser entendida como perfectibilidade, guarda consigo suas contradições. Matos (1978) destaca o duplice aspecto do conceito de perfectibilidade no pensamento de Rousseau. A autora assegura que, para Rousseau, o instinto de perfectibilidade encontra-se na origem de todas as transformações históricas e sociais do homem. A perfectibilidade, ao mesmo tempo, que simboliza a conquista das “luzes adquiridas”, é também a gênese de todas as misérias, pois representa de forma definitiva a permanência do homem na vida em sociedade. “Entendida como desenvolvimento de ‘potencialidades’, a perfectibilidade é sinônimo de progresso, mas de um progresso que é ‘a perdição do gênero humano’” (Matos, 1978, p. 42).

identidade natural seu efeito nesse caso é nulo, porque é objeto tanto de disputa como de união entre os homens, sendo com frequência uma fonte de competição e ciúme, assim como de acordo e compreensão mútua (Rousseau, 2003, p. 113-114).

Embora Rousseau não faça uma discussão acerca do amor-próprio, impulso primitivo de sociabilidade e de satisfação do eu, no *Manuscrito*, é a este conceito que ele se refere quando discute os paradoxos da vida social. O amor-próprio é o que nos faz sair de nós mesmos e nos coloca na condição de acatar o desejo do outro que vem ao nosso encontro<sup>3</sup>. “Estendamos o amor-próprio aos outros seres; transformá-lo-emos em virtude, e não existe coração de homem em que essa virtude não tenha raiz” (Rousseau, 2014, p. 352). Quanto menos o objeto de nossas preocupações se voltarem para nós próprios e o nosso interesse ampliar-se em direção aos outros, “[...] mais ele se tornará equitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça” (Rousseau, 2014, p. 352). Mesmo que esta aceitação ocorra tendo em vista nossa satisfação pessoal, não podemos desconsiderar sua importância para a preservação da vida humana. É o que assevera Rousseau em *Emílio*.

Queiramos, pois, que Emílio ame a verdade, que ele a conheça; mantenhamo-lo sempre afastado dos negócios. Quanto mais suas atenções se consagrarem à felicidade dos outros, mais ele será esclarecido e sábio e menos ele se enganará sobre o que é bom ou mau; porém, nunca toleremos nele nenhuma preferência cega, baseada unicamente em acepções de pessoa ou em prevenções injustas. E por que ele prejudicaria a um para ajudar a outro? Pouco lhe importa a quem cabe maior felicidade na divisão, contanto que concorra para a maior felicidade de todos: este é o primeiro interesse do sábio depois do interesse privado, pois cada qual é parte de sua espécie, e não de outro indivíduo (Rousseau, 2014, p. 352-353).

Porém, este mesmo impulso que nos é salutar, a princípio, se torna nocivo com o passar do tempo. Isto porque a medida que ampliamos nossos círculos sociais, também aumentamos nossas necessidades e nossas paixões e, por isso, procuramos a todo custo satisfazê-los. O outro, deste modo, se torna insuficiente para o que queremos; passamos a vê-lo como nosso concorrente ou mesmo como nosso inimigo na sociedade (Rousseau, 1999a, p. 146-147).

O outro como nosso inimigo é sinal da nossa cupidez. As mesmas causas que corrompem nossa bondade natural também nos tornam cativos. Rousseau, no *Manuscrito*, avalia negativamente as paixões. Para ele, se as necessidades *a priori* nos unem, as paixões nos dividem. “[...] cada um estando atento apenas aos seus interesses, seguindo exclusivamente suas inclinações, ouvindo só as suas paixões” (Rousseau, 2003, p. 115). Os nossos desejos são a

---

<sup>3</sup> “*Le moi n’a de réalité que dans le regard de l’autre*” (Gauthier, 2012, p. 44).

causa da nossa servidão. A vontade antes coletiva, por conta do instinto de autoconservação da espécie, se torna nucleada e tirânica com relação a si própria, pois não encontra paz e vive insatisfeita. Sempre desejante, o ser atomizado se torna símbolo da fraqueza do gênero humano. Assim, toda aquela boa vontade universal que assistimos no *commencement de l'humanité* se dissolve na busca da satisfação permanente das nossas paixões. Quanto a identidade natural da espécie humana, mencionada pelo genebrino no *Manuscrito*, boa em si porque nos leva ao encontro do outro, esta é nula na sociabilidade avançada porque ao mesmo tempo que é objeto de união o é também de divisão entre os homens (Rousseau, 2003, p. 113-114).

O estado de natureza, ou *la jeunesse du monde*, representa um momento de grande perigo para a vida dos indivíduos. Isto ocorre porque, neste instante, a lei não existe. As relações estabelecidas entre as pessoas carece de norma e estabilidade. Cada um persegue o que suas paixões solicitam.

Essa nova ordem das coisas provoca um grande número de relações sem ordem, norma e estabilidade, que os homens mudam continuamente, com cem indivíduos, empenhados em destruí-la para cada pessoa interessada em firmá-la. E como a existência relativa do homem no estado de natureza depende de outras mil relações, em mudança contínua, ele nunca pode estar certo de ser o mesmo em dois momentos quaisquer da sua vida. Para ele, paz e felicidade são momentâneos; nada é permanente, exceto a miséria resultante de todas essas vicissitudes. Embora seus sentimentos e suas ideias possam acender ao amor da ordem e aos conceitos sublimes da virtude, ser-lhe-ia impossível aplicar esses princípios com segurança, em uma situação que não lhe permitisse discernir o bem do mal, e o homem decente do perverso (Rousseau, 2003, p. 114).

A concorrência transforma esta sociedade num *bellum omnium contra omnes*. Esta situação de instabilidade é resultado da anarquia ao qual a sociedade, em geral, e cada um, em particular, está submetida. A existência dos particulares é sujeitada ao caótico vir-a-ser de uma realidade desordenada e a única situação permanente é a miséria relativa a todas essas vicissitudes. O *sentiment naturelle* ou a *pitié*, que é a razão de ser da *loi naturelle*, é insuficiente neste estado. Pois, embora ela pudesse, se houvesse condições propícias para isso, nos conduzir ao amor à ordem, é impossível ao homem acender a uma vivência virtuosa num cenário social confuso<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> O amor de si generalizado transforma-se em sentimento moral. No entanto, em um estado social avançado, tanto um como o outro, são ineficientes para regular a vida social, por isso, é necessário a lei. É o que afirma Guénard (2010, p. 31): “O espírito social fundado sobre o amor de si, sofre de uma dupla insuficiência: 1-) A virtude é uma exceção porque demanda uma consciência de se pensar como uma unidade fracionária; 2-) “se o direito político deve pensar o estabelecimento de uma religião civil, é porque a virtude não permite assegurar a reciprocidade dos deveres””. Nesse sentido, “[...] o soberano, que deve lutar contra aquilo que ameaça o corpo

A sociedade natural é uma sociedade enganosa, pois como é possível existir uma sociedade sem regras? Os costumes garantem a mínima organização social, mas é insuficiente para manter uma gigantesca e complexa associação de pessoas que só a instituição Estado pode conduzir. Rousseau (2003, p. 114-115) projeta, nesse momento, que a ampliação dos círculos sociais, impossível de ser freada, destrói todos os acordos existentes na vida comunitária. Por isso, como nosso autor explica em seu verbete “Economia”, só o Estado, através das leis e das suas instituições, é capaz de manter a ordem social (Rousseau, 2015, p. 122). Ainda, segundo ele (2015, p. 122), o Estado não deve privilegiar um grupo social, mas instaurar a *mediocrité* entre as classes. Não se trata de retirar as posses dos que já as tenham, mas de limitar os poderes dos que já os possuem. Por outro lado, não se deve dar riquezas gratuitamente aos mais necessitados, e sim protegê-los dos abusos de seus opressores. O Estado, nesse sentido, é o fim para a felicidade geral (Rousseau, 2015, p. 122).

Cada indivíduo retira do bem de todos o seu próprio bem. A felicidade compartilhada é o objetivo do contrato social. Contudo, o egoísmo natural é diferente do egoísmo social. Se o primeiro é o reconhecimento dos instintos primevos de autopreservação e de busca pela satisfação que, quando ampliados, se tornam o substrato da lei natural. O outro é seu antípoda. Isto porque neste a felicidade de uns corresponde ao infortúnio de outros. Cada indivíduo cuida somente dos seus interesses, seguindo exclusivamente suas inclinações e suas paixões. Ao invés de correrem ao encontro do bem comum e de lutarem para a sua manutenção, os indivíduos dele se afastam e buscam apenas sua própria felicidade. “[...] a felicidade de um corresponde ao infortúnio de outros; finalmente, quando o indivíduo percebe que em vez de lutar pelo bem comum os homens só se aproximam porque todos se afastam dessa meta” (Rousseau, 2003, p. 115). A diferença entre este último egoísmo e o egoísmo natural é o que marca, na filosofia de Rousseau, a distância entre o *amour-propre* e o *amour de soi*. No entanto, como vimos, nem o amor-próprio é integralmente ruim, pois é ele que nos retira da condição de estupidez do puro estado de natureza, e nem o amor de si é completamente bom, haja visto que ele se mostra insuficiente na vida social.

A voz da natureza em uma sociabilidade avançada não pode ser ouvida. Se antes, no começo da vida social, ela parecia ser um guia infalível para orientar os indivíduos rumo à felicidade geral da espécie, com o avanço das relações humanas ela se torna imperceptível às

---

político, não pode se contentar de um tal engajamento relativo a si mesmo: lhe é necessário assegurar-se da conduta dos cidadãos, portanto, garantir a obrigação [dos cidadãos através da lei]”.

sensibilidades individuais. Deste modo, explica Rousseau, a lei natural é inócua na sociedade civil.

Assim, a voz gentil da natureza não é mais um guia infalível para nós, como não é uma situação desejável a independência que deles recebemos perdemos definitivamente a paz e a inocência antes de apreciarmos as suas delícias. Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam reconhecer (Rousseau, 2003, p.115).

Como vimos, os primeiros homens usufruíam de maneira integral as orientações benfazejas da natureza. No entanto, pela sua ignorância não tinham consciência das suas benesses. Por sua vez, os homens esclarecidos sequer receberam as mercês desta boa vontade universal. Nesse contexto, duas passagens acima citadas, nos chamam atenção, a primeira afirma que a voz da natureza foi “perdida” entre os homens esclarecidos e, a outra, que a vida feliz da idade de ouro já tinha sido “perdida” quando estes indivíduos a poderiam reconhecer. Algo que foi perdido, seguramente, pode ser encontrado. Rousseau não fala que a voz da natureza se extinguiu, mas apenas que se perdeu. É importante pontuar isto porque, pelo menos aqui, não se desfaz nem no *Manuscrito* e nem no *Contrato social*, o elo entre a lei civil e a lei da natureza. Pelo menos *a priori*. Pois, não seria a justiça, nesse sentido, um derivado do sentimento da natureza que inconscientemente foi partilhado entre os homens num passado imemorial?<sup>5</sup>

A voz infalível da natureza é universal semelhante à vontade geral. A diferença é que na *jeunesse du monde* esta voz, mais do que um sentimento, é também um modo de ser compartilhado de uma maneira uniforme, pois em toda terra reinava o mesmo *modus vivendi*. A cultura era parca. A sociabilidade estava apenas no seu início. A vontade geral, por sua vez, só pode se manifestar em uma sociedade desenvolvida onde não apenas a convivência humana é comum, mas mais do que isso, ela é extremamente avançada. O homem, a partir desta complexidade, é um ser culturalmente desenvolvido e as culturas marcam as diferenças de um povo a outro. A vontade geral é um universal localizado porque é relativo aos anseios do povo, mas somente daquele circunscrito a uma cultura particular. No entanto, apesar do sentimento

---

<sup>5</sup> Rousseau julga que o homem social não matou o homem natural dentro de si. Em seu pensamento, o homem gregário mantém as qualidades do amor-próprio em potência, assim como o selvagem continha em ato o germe do homem social. Desse modo, o instinto não se perdeu quando da sua passagem para a consciência, da mesma forma que, mesmo virtualmente, a razão e a consciência sempre estiveram presentes no selvagem. É essa dialética entre as qualidades do homem e do selvagem que faz com que Rousseau mantenha seu otimismo no homem atual.

natural está perdido em meio a sociabilidade avançada, o seu objetivo é o mesmo da vontade geral, ambos tem pôr fim a preservação e a felicidade comum do gênero humano.

No *Manuscrito*, como já mencionado, a análise de Rousseau relativo ao puro estado de natureza é bem diferente daquele do *Segundo discurso*. Se neste, a condição natural do homem é vista como boa em si mesma, naquele escrito, semelhante ao exposto no *Contrato social*, o homem natural não passa de um ser estúpido. Apesar de inocente, é um ser com olhos apenas para si. Vive em função dos seus instintos. Sua independência atrapalha sua aproximação e sua convivência com os outros seres humanos. Por isso, a lei natural não pode se realizar completamente neste estado, haja visto haver uma ausência de conexão entre as partes que constituem o todo. “[...] Com efeito, a terra seria coberta de homens que quase não poderiam comunicar-se. Haveria semelhanças entre eles, mas nenhuma os uniria. Todos se manteriam isolados, pensando apenas em si” (Rousseau, 2003, p.115). A lei natural só se mantém neste estágio pela piedade, ou seja, pelo nosso instinto primitivo em socorrer o outro quando este encontra-se em perigo. A *pitié*, no entanto, é insuficiente para unir definitivamente os homens. Somente no início da sociabilidade é que a lei natural se efetiva, porque tudo concorre para o bem-estar da espécie humana. Aqui, retomamos o questionamento, pode a justiça ser derivada da lei natural? A resposta, como veremos a seguir, é negativa.

Somente a moralidade funda a virtude e apenas esta cria a justiça. A moralidade é o reconhecimento do “bem” e do “mal” através do estabelecimento de uma determinada ordem civil. A virtude, por sua vez, existe quando a voz do dever passa a ser escutada, isto é, quando a vontade do indivíduo é confundida com a vontade do todo. A justiça, nesse contexto, só ganha sua condição de existência no estabelecimento da lei que é resultado de todo este desenvolvimento social. Assim, a princípio, a resposta à pergunta se a justiça é derivada da lei natural é negativa, haja visto que os homens, a partir de uma sociabilidade avançada, não podem confiar apenas na sua consciência para acessar a boa vontade universal. Não mais que a lei é capaz de instaurar em nossos corações a moralidade e de orientar nossas ações de acordo com o amor à virtude. Sem moralidade não há liberdade e exclusivamente ela cria a virtude.

No puro estado de natureza, a espécie humana não passa de uma quimera. Isto porque a absoluta independência do homem natural não permite vínculo com o seu semelhante. Egoísta, vive apenas em função de suas necessidades naturais básicas. Comer, defecar, dormir e acasalar é toda sua existência. Para defender sua vida, devido as dificuldades que as intempéries naturais impõem a sua sobrevivência, os indivíduos precisaram do socorro do outro. Neste momento, a expressão “espécie humana” ganha sentido. Espécie humana significa

o coletivo, a coletividade humana. Ela, a espécie humana, ganha *status* de personalidade moral quando passa a atuar através de uma motivação universal que faz com que cada indivíduo atue tendo em vista uma meta que é comum na convivência com outros indivíduos. Este objetivo é o bem-estar geral e a felicidade do todo social. Neste contexto, presente na *jeunesse du monde*, é ativado em cada homem o sentimento da existência que une sua individualidade exclusivamente aos interesses do grupo<sup>6</sup>. O sentimento humanitário e, consequência disso, o direito natural é o princípio ativo de todo mecanismo em questão. Contudo, com o avanço das relações humanas e da complexidade proveniente destas mesmas relações é despertado o interesse pessoal. O egoísmo do homem social é proveniente de sua cupidez. As paixões sufocam o *sentiment humanitaire* das atitudes humanas. Neste momento, como vimos, a lei natural se torna ineficaz e só as leis civis tornam possível a manutenção do todo.

Certamente a expressão espécie humana sugere apenas uma ideia puramente coletiva que não implica a união real dos indivíduos que a constituem. Acrescente-se a isso, se o quisermos, essa suposição, para conceber a espécie humana como uma personalidade moral sujeita à motivação universal que faz com que cada parte atue tendo em vista uma meta que é geral e se relaciona com o conjunto juntamente com o sentimento de existência comum que lhe dá individualidade e a representa como uma unidade. Imaginemos que esse laço comum seja o sentimento humanitário, e que o direito natural seja o princípio ativo de todo o mecanismo em questão. Observemos em seguida o que resulta da constituição do homem nas suas relações com os outros homens; contrariando completamente o que tínhamos suposto, veremos que ao despertar-lhes o interesse pessoal, o desenvolvimento da sociedade sufoca o sentimento humanitário no seu coração; e que os conceitos da lei natural, que na verdade deveria ser conhecida como a lei da razão, só começam a se desenvolver quando precedidos pelo desenvolvimento das paixões que tornam todos os preceitos importantes. Fica claro assim que o chamado “pacto social”, ditado pela natureza, é uma ilusão genuína, pois as condições que exige são sempre desconhecidas ou impraticáveis, e os homens devem necessariamente ignorá-las ou violá-las (Rousseau, 2003, p.116).

A lei natural é imprestável no estado civil. O egoísmo, uma vez consolidado em sociedade, retira da razão o poder de unir o interesse particular ao bem público. Não se pode apelar à consciência dos indivíduos para que por si só eles renunciem aos seus próprios interesses. É vão, portanto, exigir justiça quando se instalou um conflito generalizado de interesses. Sem a lei que regula toda esfera pública, não existe ordem. Não é possível solicitar razoabilidade quando a vida de cada um está ameaçada. Neste estado de todos contra todos, cada um se torna para si mesmo o ser mais importante.

---

<sup>6</sup> Gauthier (2012, p. 45) observa que o ser social, ou socializado, extrai seu sentimento de existência do julgamento do outro.

Não é verdade que no estado de independência a razão nos leva a cooperar para o bem comum, movidos pela percepção do nosso interesse próprio. Em lugar de haver uma aliança entre o interesse particular e o bem público, na ordem natural das coisas elas se excluem mutuamente, e as leis sociais são o jugo que queremos impor aos outros, uma vez garantido a nossa isenção. [...] e ninguém me é mais caro do que eu próprio. Em vão tentaria conciliar o meu interesse com o dos outros. [...] Em vão me dizem que ao renunciar aos deveres impostos pela lei natural desprezo ao mesmo tempo os seus direitos; que a minha violência justificara todas as violências que os outros poderiam praticar contra mim. Estou propenso a concordar, mas não posso entender de que forma a minha moderação poderia proteger-me (Rousseau, 2003, p. 117).

No contexto posto, o artifício da violência de um indivíduo contra o outro é justificado na defesa que estes mesmos indivíduos fazem de sua vida. Mesmo quando é requisitado parcimônia, não há freios que se sobreponham a defesa da existência individual. Assim, a independência vivenciada pelo indivíduo, anterior ao estabelecimento da lei civil, é a representação da instabilidade e da ausência de uma boa vida por parte não apenas deste mesmo indivíduo, mas de toda sociedade. Somente através da lei, e do aparato do Estado que a protege e a executa, é que os indivíduos ganham liberdade. Sem liberdade não há justiça e sem justiça não existe felicidade que é a razão de ser de toda sociedade<sup>7</sup>.

Não existe conhecimento inato nos indivíduos<sup>8</sup>. Se a sabedoria divina, assim como os preceitos da lei natural, pertencesse naturalmente as consciências individuais, seria inútil ensinar aos homens aquilo que eles naturalmente conhecem. “Com efeito, se os conceitos de grande Ser e de uma lei natural fossem inatos, despontando em todo coração, não há dúvida de que seria supérfluo ensiná-los explicitamente: seria ensinar o já sabido, e o modo de fazê-lo seria mais apropriado para que o esquecêssemos” (Rousseau, 2003, p. 118). A degeneração ao qual todos os indivíduos foram submetidos na vida em sociedade fez com que a harmonia existente na *jeneusse du monde* fosse perdida. Uma vez degenerada, nenhuma sociedade é capaz de recuperar a inocência dos primeiros tempos<sup>9</sup>. Por isso, a lei natural não pode ser escutada no contexto de uma sociabilidade avançada. Somente a lei, expressão concreta da vontade geral, dar a garantia da ordem na vida em sociedade. Contudo, assim como a vontade geral é um universal localizado, como explicado antes, e mesmo que houvesse condições para isso, não

---

<sup>7</sup> Sobre *le bonheur*, no pensamento de Rousseau, recomendamos Charrak (2013) e Derathé (1952).

<sup>8</sup> Embora não haja um conhecimento inato nos indivíduos, Rousseau (2014) como discípulo de Locke (2012), acredita que existe uma capacidade inata do homem de julgar. “[...] As origens de nosso conhecimento são, portanto, [...], impressões, nos sentidos, de objetos externos, extrínsecos à mente, e operações desta, procedentes de poderes intrínsecos a ela, e que, refletidos por ela mesma, se tornam objetos de sua própria contemplação” (Locke, 2012, p. 213). Condillac (1989), critica esta posição de Locke, dizendo que existe, na teoria de Locke, um residualismo inatista proveniente de seu cartesianismo e que razão se forma a partir dos sentidos. Para saber mais sobre este debate, consultar Carvalho (2021).

<sup>9</sup> Em *Rousseau juge de Jean-Jacques*, o genebrino (1959, p. 935) assevera que a natureza não retroage. Uma vez corrompidas, as sociedades jamais recuperam sua inocência.

seria possível, em um estágio cultural multifacetado, uma justiça universal proveniente da Providência e da lei natural, haja visto cada povo ter suas próprias ideias sobre o que ensinar acerca de suas leis e como manter, através de suas normas, sua organização social.

Rousseau se mostra no *Manuscrit* um autor crítico ao cosmopolitismo. Para ele, o estágio definitivo da cultura, que cria as nações e suas peculiaridades, encerra o sentimento de partilha universal presente na *jeunesse du monde*. O direito natural, representado pelo instinto de autopreservação e de bem-estar do gênero humano, perdeu-se em meio ao avanço da sociabilidade. A vontade comum não pode ser resgatada num estado de egoísmo generalizado. Embora, o genebrino, admita no *brouillon*, que a vontade geral é em cada indivíduo um puro ato de compreensão que pode ser consultado mediante o silêncio das paixões, ele mesmo enxerga a impossibilidade da consciência se autodeterminar. Pode alguém pensar objetivamente em si mesmo? Evidentemente que não. O indivíduo pensa primeiramente em si mesmo, para depois pensar no outro. E isto ocorre porque à medida que a sociedade se amplia, os laços comunitários se afrouxam. O sentimento de pertencimento do indivíduo ao grupo se perde e este se torna cada vez mais ensimesmado. A vontade geral não pode se manifestar nesse contexto, a não ser pela assunção da lei. E a lei, como dito antes, nada mais é do que uma expressão local.

A este propósito, os fatos confirmam perfeitamente o que a reflexão nos ensina, e só ao voltar-nos para os tempos antigos veremos facilmente que as ideias saudáveis do direito natural e da irmandade de todos os homens foram disseminados bem tarde, e fizeram no mundo um progresso tão lento que só o cristianismo conseguiu generalizá-los suficientemente. E, mesmo assim, os antigos atos de violência, não só contra inimigos declarados, mas também contra quem quer que não fosse um súdito do Império, ainda podem ser respaldados em muitos aspectos pelas leis de Justiniano, de modo que, o sentimento humanitário dos romanos não se estendia além dos limites do seu domínio (Rousseau, 2003, p. 119-120).

A voz interior não serve para fixar a lei. “[...] essa voz [interior] reflete o hábito de julgar e sentir no contexto da sociedade, e segundo as suas leis, assim, não pode servir para fixá-las” (Rousseau, 2003, p. 119). Com exceção do legislador, que é capaz de reunir em si a vontade geral, o homem comum, mergulhado em seu egoísmo, é incapaz de derivar de seu raciocínio e das regras de sua conduta o bem de todos. Nenhuma lei pode ser fixada por um simples ato da vontade individual. Exatamente, porque o hábito de cada pessoa de julgar e sentir no contexto da sociedade, segundo suas leis, não pode servir para fixar uma regra comum para todos os indivíduos. Esta constatação é semelhante àquela de querer derivar das regras de uma sociedade particular uma lei universal que sirva para toda humanidade. Ainda mais, para o

cosmopolita, é preferível amar a espécie humana do que amar o próximo, assim, este exime-se de, em amando a todos, não amar ninguém (Rousseau, 2003, p. 119). Rousseau é um etnólogo. Para ele, o sentimento de irmandade é aquele que é compartilhado com o próximo. A piedade, nesse contexto, não é símbolo de uma bondade universal, mas um afeto dividido entre pessoas que se conhecem. Desta forma, a estreita ligação de um ser ao outro, e principalmente isto, é a prova de que não existe uma lei absoluta, isto é, uma regra geral que sirva para todos os indivíduos universalmente, pois toda lei é um acordo entre indivíduos que vivem em um mesmo conjunto<sup>10</sup>.

A lei natural pouquíssimas vezes foi sentida. No puro estado de natureza os indivíduos, mais parecidos com símios do que com humanos, viviam dos seus instintos e não tinham consciência de suas ações. No ocaso da *jeunesse du monde*, o estado de guerra generalizado não permitia ao indivíduo compartilhar com seus semelhantes a existência da boa vontade universal. No estado civil, a lei natural, como dito antes, não pode ser ouvida e só o Estado e suas instituições são capazes de organizar as massas humanas. No entanto, se constatarmos que somos incapazes de conhecer a lei natural teríamos que desistir de melhorar a vida em sociedade?

[...] embora não haja uma sociedade natural ou geral entre os homens, e embora eles se tornem infelizes e perversos ao se socializarem; embora as leis da justiça e da igualdade nada signifiquem para aqueles que vivem tanto na liberdade do estado de natureza como sujeitos às necessidades do estado social, vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, em vez de pensar que para nós a virtude e a felicidade são impossíveis de alcançar, e que o céu nos abandonou sem recursos para evitar a depravação da espécie. Devemos utilizar novas associações para corrigir, se possível, o defeito da associação geral. E que o nosso sucesso seja avaliado pelos defensores da violência. Vamos mostrar-lhes como, devidamente aperfeiçoada, a arte pode reparar os males que a arte incipiente causou à natureza. Vamos exibir-lhes toda a miséria do estado que consideravam feliz, toda a falsidade do raciocínio que reputavam sólido (Rousseau, 2003, p. 120-121).

Nosso autor, como vimos, responde negativamente a questão suscitada. Pensar que somos incapazes de resgatar o sentimento humanitário que a lei natural nos dar é permitir que o pessimismo paralise as nossas ações. Rousseau, em seu *Manuscrito*, é, certo modo, otimista.

---

<sup>10</sup>Meira do Nascimento (2001) enuncia que Rousseau, descartando o cosmopolitismo, isto é, a possibilidade de uma sociedade geral do gênero humano, regida por leis do direito natural e na qual todo homem poderia compreender os preceitos dessas leis, simplesmente pelo exame de sua razão no silêncio das paixões, acaba por afirmar a importância do nacionalismo ou, ainda mais, a experiência da vida em comunidade. Nesse mesmo sentido, Lévi-Strauss (1975) assegura que Rousseau é o fundador da etnologia. A primeira de suas afirmações como etnólogo, salienta Lévi-Strauss (1975), dirige-se à premência de entender a necessidade dos povos específicos, e não apenas de teorizar sobre eles. Sobre a relação entre Lévi-Strauss e Rousseau, consultar Pimenta (2021).

Assim, como no *Discurso sobre as ciências e as artes*, ao qual a ‘boa arte’ é capaz de reparar os males que a ‘arte incipiente’ causou à natureza, deve-se utilizar novas associações para corrigir os defeitos da associação geral. Para tal, o seu método consiste basicamente em mostrar a falsidade dos raciocínios que os filósofos, seus contemporâneos, consideravam sólidos, mostrando a todos bases mais seguras ao qual uma sociedade deve ser construída.

## **2 A CONCEPÇÃO ORGANICISTA DA SOCIEDADE INSCRITA NO *BROUILLON***

Como dissemos, Rousseau é um etnólogo. Nosso pensador, ressalta à imprescindibilidade de entender a necessidade dos povos específicos, e não apenas de teorizar sobre eles. Resultado disso, a concepção que o genebrino tem de uma sociedade é organicista, mas não de um organicismo como modelo universal, mas de um organicismo adaptado a forma como funciona internamente cada sociedade. No *Manuscrito*, no entanto, seu objeto de investigação sendo mais amplo, não se dirige a um povo ou a uma nação em específico; estudo apenas possível no *Projeto para a constituição da Córsega* (1864) e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* (1870). Então, sendo geral, a ideia de uma mecânica social, pensada por Rousseau, é aquela que exige um ideal republicano de justiça e de igualdade entre todos.

O objetivo de Rousseau, no *Manuscrito de Genebra*, é entender a natureza do organismo social, isto é, sua constituição. A missão do genebrino na citada obra é descrever como vive o corpo político. Para tal, Rousseau relata os mecanismos do Estado e as suas partes. Sua intenção é pôr em funcionamento, em teoria, a máquina pública. A descrição das engrenagens da sociedade e a concepção mecanicista do todo social nos chama atenção na teoria política de Rousseau, em especial, no *Manuscrito*. Isto significa, segundo o próprio filósofo, que sua finalidade é mais formal do que prática. Dito isto, Rousseau deixa claro que está menos interessado em como age o Estado do que na origem da necessidade das instituições políticas.

[...] Possivelmente as relações do organismo social teriam sido mais claramente estabelecidas se a sua natureza tivesse sido melhor determinada inicialmente. É o que procurei fazer neste trabalho. Portanto, não se tratará aqui da administração dessa entidade, mas da sua constituição. Descrevo-a como vive, não como age. Relato seu mecanismo e suas partes, colocando-as cada uma no seu lugar. Ponho a máquina em condições de funcionamento. Outros, mais sábios, regularão seus movimentos (Rousseau, 2003, p. 113).

Rousseau afirma, no *Manuscrito*, que existe no Estado uma força comum, que é o seu sustentáculo, e a vontade geral que a orienta. A soberania, assevera ele, é constituída pela

aplicação de uma à outra. O povo, nesse sentido, é uma pessoa moral, pois sua existência é, ao mesmo tempo, abstrata e coletiva. Esta constatação se aplica, exclusivamente, ao soberano e não a um particular. E isto se deve as diferentes finalidades tanto do corpo político como do indivíduo. A vontade geral tende sempre ao interesse comum enquanto a vontade pessoal se dirige sempre a um bem privado. Apenas a vontade geral, nos diz Rousseau, é ou deve ser a verdadeira motivação do organismo social.

Existe assim no Estado uma força comum que o sustenta e uma vontade geral que o orienta, e a soberania está constituída pela aplicação de uma à outra. De onde se vê que pela sua natureza o soberano é uma pessoa moral; que só tem existência abstrata e coletiva, e a ideia que se associa a esse termo não pode ser vinculada a um indivíduo, como esta é uma das proposições mais importantes do direito político, procuremos esclarecê-la melhor (Rousseau, 2003, p. 127).

A vontade geral é o alicerce do pacto social e este, por sua vez, necessita, para manter-se coeso, de leis positivas. A união social tem uma finalidade determinada que é a felicidade geral da sociedade. Para que isto se realize é necessário que cada indivíduo não decline, em hipótese alguma, do compromisso representado pelo contrato social que é o de realizar o bem comum. É preciso, para isso, que toda pessoa tenha convicção de que é uma parte indissociável da sociedade e um instrumento desta engrenagem capaz de contribuir com o bem-estar geral. Contudo, como o Estado é apenas uma construção ideal e convencional ao mesmo tempo, falta aos seus integrantes uma sensibilidade comum capaz de transmitir-lhes naturalmente uma impressão agradável quando por seus atos o Estado fosse beneficiado e, ao contrário, doloroso quando este mesmo Estado fosse prejudicado. Daí a importância do estabelecimento das leis positivas para prevenir o Estado de um mal maior que os indivíduos, eventualmente, possam cometer contra ele.

Como a união social tem um objetivo determinado, logo que se forma é preciso procurar realizá-lo. Para que todos queiram o que ela deve alcançar, conforme o compromisso representado pelo contrato social, é preciso que todos saibam o que devem pretender: o bem comum. Assim, é do mal público que ela deve escapar. Mas como o Estado só tem uma existência ideal e convencional, falta a seus membros qualquer sensibilidade comum pela qual, imediatamente informadas, recebessem naturalmente uma impressão agradável do que lhes fosse útil e dolorosa toda vez que ela fosse ofendida. Longe de prevenir os males que a atacam, raramente têm condições de remediá-los quando começam a senti-los; para curá-los ou evitá-los é preciso preveni-los com muita antecedência (Rousseau, 2003, p. 142).

A lei deve se impor sobre os indivíduos para que a sociedade não pereça. Isto se deve ao elevado nível de corrupção ao qual estes mesmos indivíduos estão envolvidos. A

vontade geral é o substrato comum das consciências individuais e sua representação, que é a lei, não é estranha aos particulares. Por isso, submeter-se a lei é concordar com aquilo que antes cada consciência consentiu. Rousseau (2003, p. 143) afirma que criar as leis e cumpri-las nos foi ensinado por uma inspiração celestial. As leis civis são simulacros dos decretos imutáveis de Deus e a ideia do chefe do Estado nada mais é do que uma imitação da autoridade divina. É a voz celeste, diz o genebrino (2003, p. 143), que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensina a cada um deles a seguir o julgamento de sua própria consciência e não entrar em contradição consigo mesmo. A lei é a alma do Estado. É ela que anima o organismo político, ou seja, lhe dar vida. Somente devido a ela que o corpo social é ativo e sensível. É a lei que possibilita a justiça e a liberdade. No entanto, não basta que os indivíduos sigam a lei, é necessário que eles a conheçam. Daí a necessidade da legislação (Rousseau, 2003, p. 143).

A influência de Deus na criação das leis e na organização do Estado, além de orientar as consciências individuais, é indício de uma metafísica da vontade geral no pensamento de Rousseau. O genebrino deixa claro em seu *Manuscrito* que Deus deu a capacidade para cada cidadão de guiar-se por sua própria razão. Esta autonomia da razão, de orientar-se exclusivamente por seu próprio julgamento, é a prova de que não existe uma lei natural inata ou um conhecimento prévio da lei por parte dos indivíduos. Deus ensina, mas por termos livre-arbítrio escutamos ou não a voz dele. Temos uma capacidade inata de julgar, mas não nascemos com leis armazenadas em nossa mente.

Tais dificuldades, que devem parecer insuperáveis, foram levantadas pela mais sublime de todas as instituições humanas, ou seja, por uma inspiração celestial que ensinou o povo, aqui na terra, a imitar os decretos imutáveis da divindade. [...] Como é possível que todos obedçam e ninguém comande, que sirvam sem ter um senhor? Mais livres do que uma aparente sujeição, ninguém perde da sua liberdade senão aquilo que pode restringir a liberdade dos outros. Esses prodígios decorrem da lei; só a ela os homens devem a justiça e a liberdade. É o instrumento salutar da vontade de todos que restabelece por meio do direito a igualdade natural dos homens. É a voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a se conduzir com base nos princípios do seu próprio julgamento, e de não estar sempre em contradição consigo mesmo. As leis são o único móvel do organismo político, que só devido a elas é ativo e sensível. Sem leis o Estado chega a se formar mas não passa de um corpo sem alma: existe mas não pode agir, pois para isso não basta que todos se submetam à vontade geral; para segui-la é preciso conhecê-la, e daí a necessidade da legislação (Rousseau, 2003, p. 143).

Rousseau não descarta a presença de Deus naquilo que é mais precioso para a vida social que é a lei. Por exemplo, ao referir-se a lei como a alma do Estado, nosso autor evoca a dualidade entre corpo e alma, afirmando a superioridade desta em relação àquela. Ao dizer que

somos capazes de nos guiarmos por nossa consciência, Rousseau atribui ao espírito a presença de Deus em nós; a razão seria um instrumento de Deus presente em cada indivíduo. Contudo, como Deus nos deu a liberdade no agir, como dito antes, podemos ser enganados por nossas inclinações pessoais e nos negarmos a aprender os seus ensinamentos. Daí a necessidade de sermos educados para conhecermos e darmos a devida importância às leis que regem o Estado<sup>11</sup>.

É a lei que forma em nós as primeiras noções morais. “Assim se formam em nós as primeiras noções distintas do que é justo e injusto, pois a lei precede a justiça, e não o contrário, [...]” (Rousseau, 2003, p. 162). A lei é sempre um acordo entre os membros de uma determinada sociedade a respeito do que é bom para essa mesma sociedade. É ela que impõem limites as nossas ações, assegura a liberdade e a propriedade de cada um, e dar a cada indivíduo direitos e deveres. Como dito antes, a lei natural e os costumes comunitários antecipam a lei civil. Contudo, por razões diversas, são insuficientes para colocar ordem em uma sociedade complexa. Só a lei civil pode representar a vontade geral e organizar a vida social. Ora, se a lei é aquilo que decidimos sobre o que queremos ou não na convivência social, esta mesma lei não é algo separado de nós, mas é o símbolo de nossa vontade. Por isso, a lei é sempre justa porque é sempre justa a vontade geral. É estranho, nesse sentido, erigir leis que sejam prejudiciais a todo povo. A lei não pode ser injusta, pois é ela que cria a justiça (Rousseau, 2003, p. 162).

Devemos procurar os princípios da justiça na lei. A lei, expressão concreta da vontade geral, é o bem comum de todos. A lei é o fundamento da sociedade. Não devemos procurar a justiça nas relações humanas, mas na lei geral que rege o corpo político. Assim, se recorrermos a lei veremos que a liberdade civil e a propriedade privada são os alicerces do organismo social.

Portanto, devemos procurar os verdadeiros princípios da justiça e da injustiça na lei fundamental e universal do maior bem de todos, e não nas relações entre os homens; e todas regras específicas da justiça podem ser facilmente deduzidas daquela primeira lei geral. Assim, *cuique suum* porque a propriedade privada e a liberdade civil são o fundamento da comunidade (Rousseau, 2003, p. 163).

No *Manuscrit*, Rousseau diferencia “preceito” e “lei”. Ele mostra como as máximas morais são insuficientes numa ordem social complexa. O exemplo é o preceito bíblico “trata o teu irmão como a ti mesmo” que não garante a efetividade da lei e nem sua consequência que é a justiça porque, dependendo da situação, fazer mal ao próximo pode ser considerado um “ato de justiça” (Rousseau, 2003, p. 163). A lei, diferente do preceito, não pode ser relativizada

---

<sup>11</sup>Sobre a dualidade corpo e alma e a relação desta dualidade com a liberdade humana em Rousseau, consultar Hoffmann (1996), no capítulo “La dualité de l’âme”.

porque ela é a manifestação da vontade geral e, por isso, é sempre segura e verdadeira. Rousseau (2003) deixa claro que a sociedade não deve ser baseada na vontade dos particulares, pois, assim, estaria fundamentada em bases frágeis pelo caráter sempre intempestivo das inclinações pessoais. Apenas a vontade geral, como dissemos, é a garantia da estabilidade para todo corpo político.

A única e verdadeira lei fundamental é proveniente do pacto social. E o primeiro ato decorrente deste acordo é o maior bem de todos. É o direito positivo que orienta as ações decorrentes desta lei específica que concorrem para o bem maior. A obediência à lei não é a única forma do indivíduo contribuir para o bem-estar geral da sociedade. Os atos de civilidade representam formas de contribuir com a coletividade que não estão prescritas pela lei. Atos de heroísmo, por exemplo, são atos de civilidade.

Ora, a especificação das ações que concorrem para esse bem maior, mediante leis específicas, é o que constitui estritamente o direito positivo. Tudo o que se vê contribuir para esse bem maior, mas que as leis não especificavam, representam atos de civilidade, de benevolência. E o hábito que nos leva a praticar esses atos, mesmo quando nos prejudicam, é o que chamamos de força e virtude (Rousseau, 2003, p. 162).

O hábito que nos leva a praticar atos de civilidade, mesmo quando estes nos prejudicam, é o que chamamos de força ou virtude. E a virtude, como sabemos, é a confluência da vontade do indivíduo com a vontade do todo (Rousseau, 2015, p. 119). O ato de civilidade escapa do direito positivo. Isto nos faz erroneamente pensar que a virtude existe independentemente do direito positivo. Erroneamente, porque um ato de civilidade não pode ocorrer sem o reconhecimento da lei apesar de, paradoxalmente, escapar dela. Só existe civilidade e virtude em uma sociedade policiada. É a lei que nos entrega a noção de virtude e, por isso, um ato de civilidade nada mais é do que um *plus* que esta mesma lei não consegue prever; um *plus* vinculado a lei.

Rousseau deixa claro no *Manuscrito* que duas causas concorrem para uma ação livre. A primeira tem uma origem moral e a outra uma origem física. Apesar de diferentes, ambas se complementam.

Toda ação livre tem duas causas que para ela concorrem. Uma é moral, a saber, a vontade que determina a ação. A outra é física, e consiste na potência que a executa. Quando caminho na direção de um objetivo, é preciso, antes de mais nada, que queira caminhar naquela direção; em segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Um paraplégico pode ter vontade de correr; um homem ágil pode não ter o mesmo impulso: ambos ficarão onde se encontram. Ora, com o organismo político acontece a mesma

coisa, distinguindo-se nele igualmente a vontade e a força; esta última como potência executiva, a primeira como potência legislativa. Nada se faz ou se deve fazer sem o concurso de ambas (Rousseau, 2003, p. 167).

O genebrino enxerga na vontade a gênese de toda e qualquer ação. A vontade, para ele, portanto, é o primeiro móbil da ação. A vontade é o querer. Sem a vontade não há uma ação possível. A vontade sozinha não é suficiente para executar uma ação, pois se não houver uma força que a efetive a vontade se torna iníqua. Duas potências são necessárias para que o organismo político tenha vida. A primeira delas é o poder legislativo e a segunda é o poder executivo. A vontade geral, substrato comum das consciências individuais, significa a razão de ser do poder legislativo, enquanto as instituições, representada pelo poder dos príncipes, por exemplo, simbolizam a efetividade do poder executivo. Só há liberdade através da lei. A lei é a representação da vontade geral e a força das instituições que compõem o Estado é que a faz funcionar.

Em um organismo social a figura que externa a vontade popular é o legislador enquanto a figura que a executa é o príncipe. O legislador é o inventor da máquina e o príncipe é o operário que a põe em funcionamento (Rousseau, 2003, p. 145). O poder legislativo é o símbolo da vontade geral e o poder executivo é quem coloca em prática os anseios do povo. O Estado é a representação maior e mais completa da vontade geral sendo o legislador aquele que capta sua essência e a transforma em leis. São as instituições que cumprem o papel de fazer representar na prática a vontade geral.

Rousseau (2003, p. 154) condena os grandes Estados, ou seja, aqueles que possuem larga extensão territorial. Isto porque os habitantes das grandes nações são incapazes de zelar pelas leis de seu país. Um grande Estado é um Estado frouxo, difícil de ser amado, fiscalizado e mais susceptível a corrupção geral. Corrupção que os governantes não podem escapar, sublinha Rousseau (2003, p. 152). Um Estado ideal para Rousseau deve ter uma dimensão mediana nem passível a corrupção e nem instável em termos de segurança como um pequeno Estado. Embora, ressalte o genebrino (2003, p. 157), um Estado de tamanho intermediário corra o risco de unir esses dois defeitos. Para que um Estado seja bem governado, afirma Rousseau (2003, p. 154), é necessário que os governantes tenham uma competência média; não necessariamente sejam gênios, mas também que não sejam desprovidos de uma inteligência capaz de bem gerir a nação.

Rousseau (2003, p. 145), citando Montesquieu, afirma que no início das sociedades são os dirigentes das repúblicas que fazem a instituição e depois é esta que os forma<sup>12</sup>. Para ele, primeiro existe a lei e depois nasce o Estado. É a lei que cria a sociedade civil e não o contrário. Sem o pressuposto da lei não haveria organização estatal possível, pois a lei é a base onde o edifício de nome Estado se sustenta. As leis que regem um povo não tem sua gênese na vontade do legislador, mas, sim, na vontade geral. “Como a coisa estabelecida está associada necessariamente ao bem comum, segue-se que o objeto da lei deve ser geral, assim como a vontade que é dita, e é justamente esta dupla universalidade que define o verdadeiro caráter da lei<sup>13</sup>” (Rousseau, 2003, p. 160).

A vontade geral se expressa inicialmente nos hábitos de um povo, mas é revelada verdadeiramente na lei. O hábito é a manifestação mais fraca da vontade geral, porque onde o costume reina, sem a orientação da lei, os homens se encontram num permanente estágio de guerra de todos contra todos. É a lei, expressão formal da vontade geral, que garante a ordem social. A lei é a antípoda do hábito, isto é, é a amostra mais forte da vontade geral. E embora a lei não seja proveniente da vontade própria do legislador é ele quem a incorpora porque ele é a representação da vontade geral de um povo. Nesse sentido, para que o legislador seja efetivo na criação de um Estado, é necessário que ele siga um caminho. E este itinerário deve cumprir certas regras. A primeira delas é não alterar de início as instituições de um povo acostumado com suas leis. Da mesma forma, não deve restaurar uma instituição que foi abolida ou rever mecanismos desgastados para reabilitar este mesmo povo. Rousseau é insistente na ideia de que uma sociedade uma vez corrompida jamais restaurará sua inocência original. Isto não significa, porém, que o legislador, através do seu exemplo, não possa incitar a virtude entre os populares e que, a partir disso, uma nação se revigore. Foi assim, segundo o genebrino (2003, p. 157), na Esparta de Licurgo e na Jerusalém de Moisés<sup>14</sup>.

A lei é a essência do organismo social. Ela é composta de matéria e forma. A primeira está representada a figura do legislador que a institui e a segunda na coisa instituída (Rousseau, 2003, p. 160). Ademais, como a coisa instituída está interligada impreterivelmente ao bem comum, resulta que o objeto da lei deve ser geral, assim como a vontade que a determina, e é

---

<sup>12</sup>Para uma relação entre o pensamento de Montesquieu e Rousseau, recomendamos Moscateli (2010).

<sup>13</sup>“O “verdadeiro caráter da Lei” baseia-se, segundo Rousseau, na “dupla universalidade” da sua origem e do seu objeto: “Como a coisa promulgada se relaciona necessariamente com o bem comum, segue-se que o objeto da lei deve ser geral, bem como a vontade que a dita, e é esta dupla universalidade que faz o verdadeiro caráter da Lei” (Marcos, 1997, p. 91).

<sup>14</sup>Sobre a importância de Esparta no pensamento de Rousseau, ver Shklar (2009, p. 12-32), no capítulo “Sparta and the age of gold”.

precisamente esta dupla universalidade que define o verdadeiro caráter da lei. Ora, se houvessem vários objetos particulares se relacionando com diversas vontades particulares, cada uma se relacionaria com estes objetos de uma maneira própria e não haveria uma vontade geral. A razão de ser desta última é unir as individualidades servindo como uma espécie de cimento social entre elas. A vontade geral é a razão de ser da sociedade e o elemento central de todo organismo político, pois é a partir dela que são formalizadas as leis e ocorre toda regulação da vida social<sup>15</sup>.

### **3 UM ESTUDO DO CONCEITO DA VONTADE GERAL NO MANUSCRITO DE GENEBRA**

O Estado é constituído de uma força comum que o sustenta e uma vontade geral que o orienta. A soberania é composta pela ligação de uma à outra. O soberano é uma pessoa moral e sua existência é abstrata e coletiva. Esta é uma das evidências mais importantes do direito político (Rousseau, 2003, p. 127). O genebrino deixa claro que apenas o soberano é imaterial. Diferente do indivíduo que é concreto, porque é efetivo. Esta imaterialidade da noção de povo, no entanto, não o torna menos importante que a existência do indivíduo. Ao contrário, tanto o soberano como o indivíduo, apesar de terem naturezas diferentes, uma imaterial e a outra material, possuem igual importância no contexto do organismo político pensado por Rousseau. Isto porque não existe povo sem indivíduo e este, por sua vez, só se torna um ser de direito enquanto um ser social. A filosofia política de Rousseau, em geral, e o conceito da vontade geral, em particular, deixa claro que a coletividade existe para resguardar os direitos individuais como a vida, a liberdade e a propriedade privada. A essência da vontade geral, portanto, é o indivíduo.

O indivíduo sendo a essência da vontade geral não pode ser, sendo ele e apenas ele, com suas inclinações e seus desejos exclusivamente individuais, a vontade que orienta o Estado. Rousseau usa de uma proporção matemática para justificar a superioridade da vontade geral sobre a vontade individual. “[...] Ora, como a vontade tende sempre como objeto o bem privado,

---

<sup>15</sup>Rieu (1980, p. 449-450) enuncia que “[...] A particularidade de cada força se encontra assim imediatamente garantida pela vontade geral [...]. A sociedade torna-se um organismo [...], a natureza humana [...], todo indivíduo natural se define por um quantum de força ativo, submetido ao princípio de conservação e ao princípio de harmonia natural de todas as forças [...], o conjunto harmonioso de todas as forças individuais [...]”. O autor diz que, na filosofia de Rousseau, a natureza é a lei presente em cada indivíduo, é o que o integra à harmonia da dinâmica social. O contrato social é a finalidade da natureza (Rieu, 1980).

e a vontade geral o interesse comum, segue-se que esta última é ou deve ser a única motivação verdadeira do organismo social” (Rousseau, 2003, p. 127). Sendo a vontade geral aquela que se inclina ao bem do todo, ela é maior e mais importante do que a vontade do indivíduo que visa apenas o seu próprio bem. A vontade geral é a verdadeira motivação do organismo social. Sendo assim, o indivíduo não deve ser visto como um ser abstraído do todo, mas inserido completamente nele. Haja visto, como dissemos antes, ele ser um ser de direitos e reconhecidamente assim quando agregado no meio social. Contudo, a matemática que serve para justificar a superioridade do todo em relação as partes, é a mesma ciência que demonstra que o conjunto se não é composto por elementos se torna nulo. Ou seja, só existe efetivamente quando as partes reunidas o conferem uma existência particular. O indivíduo é o elemento primordial da vida em sociedade; é a razão de ser da vontade geral.

Esta ideia, de que o indivíduo é a razão de ser da vontade geral, desmonta o argumento dos inimigos de Rousseau que acusam o seu conceito basilar, a vontade geral, de ser totalitário porque não reconhece o indivíduo como um ser de direitos e sim como uma abstração sem realidade factível. Assim, desaparecendo com o indivíduo real, o Estado se impõe arbitrariamente sobre as individualidades usurpando delas sua liberdade. A vontade geral é o substrato comum das consciências individuais. Sendo assim, ela deve sua existência ao indivíduo. Embora, como afirmamos antes, a vontade geral seja maior e mais importante do que as inclinações pessoais. Para nosso autor (2003), uma ação ética ocorre quando a vontade do indivíduo se identifica inteiramente com a vontade geral<sup>16</sup>. Ou seja, quando não há entre uma e a outra vontade discordância mas sim consentimento. Dito isto, é impossível que um indivíduo faça mal a pátria quando ele age conforme a vontade geral. A vontade geral é a vontade do indivíduo conformada ao maior bem de todos. A vontade geral é um bem universal, inserido em um determinado contexto cultural, e que torna possível, através das leis, a vida em sociedade.

---

<sup>16</sup>Melzer (1990) sublinha, que a confluência do eu com o todo, que notadamente marca a ética rousseauiana, é resultado de sua própria experiência pessoal. “Mais precisamente, retornar ao pensamento de Rousseau, é reatualizar a revolução do sentimento, como o pensamento que nos liga a uma ética da perfeição e da autossuperação, a uma ética de si e da não alienação, da razão ao sentimento, do domínio de si a espontaneidade, e do conhecimento de si a sinceridade. [...] É observar o nascimento de nosso interesse moderno pela compaixão laica, nossa redução do problema humano na sua integralidade com relação a opressão, nossa hostilidade latente a tecnologia e ao comércio até mesmo no sentido da prosperidade, nossa vaga nostalgia de uma comunidade orgânica, nossa tentativa em substituir uma democracia direta por uma democracia representativa e a generalidade ou a equidade por uma justiça distributiva” (Melzer, 1998, p. 11). Para saber mais sobre a ética em Rousseau, ver Audi (2008, p. 304-338), no capítulo “L’ordre inaltérable de la nature”. Consultar também Audi (1997) e Deleuze (2016).

As leis garantem a unidade dura doura entre a vontade individual e a vontade geral. As inclinações pessoais são instáveis e variam de acordo com as circunstâncias. Por isso, a vontade geral não pode ser refém destes apetites. É o caráter permanente da vontade geral, isto é, a lei que ordena e disciplina as inclinações pessoais. Isto não significa, porém, que a vontade geral não possa ser renovada. A autenticidade da lei é determinada pela sua atualidade. “[...] Ora, a vontade geral que deve orientar o Estado não é a de um tempo passado, mas o momento presente [...]” (Rousseau, 2003, p. 128). Não são os apetites pessoais que qualificam a vontade geral, mas “[...] um consentimento tácito e anterior que mantém a sua eficácia” (Rousseau, 2003, p. 128).

A soberania exige uma concordância de tempo, lugar e efeito entre a orientação da vontade geral e o uso da força pública (Rousseau, 2003, p. 128). Assim como, o corpo humano precisa sincronizar vontade e força para realizar um ato, o organismo social deve agir da mesma forma para ser eficiente. Contudo, a operação que interliga vontade e força atuantes no Estado é complexa, pois se para o indivíduo a liberdade consiste em uma combinação simples desses dois elementos que resulta na ação de caminhar, por exemplo, naquele requer um grande esforço de todas as partes que o compõem. Rousseau (2003, p. 128) afirma que o abismo da filosofia é não conseguir explicar a ação da alma sobre o corpo e o da política é o de não saber mostrar a atuação da vontade geral sobre a força pública. Esta última, inclusive, acomete muitos legisladores. É importante perceber como a vontade geral é central para um corpo político. Primeiro porque é condição para que um povo se afirme como soberano. E em segundo lugar, porque a vontade geral é a alma do Estado, isto é, aquela que anima a força pública. Rousseau (2003) destaca a dicotomia entre a “alma” e o “corpo”, nesse caso, respectivamente, entre a “vontade geral” e a “força pública”, porém, sem separá-las; o que há é uma dependência entre ambas.

A dificuldade em sincronizar o movimento das várias partes que compõem um organismo político, para que ele seja eficiente, é a mesma no que se refere tanto a vontade geral como a força pública. Rousseau (2003, p. 129) afirma que dificilmente a vontade geral, no Estado, é a de todos e que, não raro, a força pública é menor do que a soma das vontades particulares<sup>17</sup>. Não é difícil entender, sob esse ponto de vista, porque entre a natureza que é simples, mas, no entanto, é perfeita e o trabalho humano que é complexo, e, ainda sim, imperfeito há uma distância a ser perseguida. Retomando a divisão “alma” e “corpo” e, a partir

---

<sup>17</sup>A vontade geral não é a vontade de todos. Sobre isso, salienta Gauthier (2012), “a vontade geral emana de cada um e se aplica a cada um. Ela se distingue da vontade de todos, que não é que uma soma das vontades individuais, e que não tem nenhum fundamento comum nem objeto comum”.

desta, fazendo uma analogia entre “natureza” e “civilização”, é possível identificar, no pensamento do genebrino, uma diferença, mas não uma ruptura entre estes conceitos. A ideia que Rousseau persegue é a de fazer com que o Estado atue, mesmo com todas as suas limitações, de acordo com a natureza. O Estado não tem a mesma qualidade da natureza, mas ele, Estado, deve tê-la como um ideal. Ou seja, se a natureza benfazeja proporcionou tudo que é necessário para que o homem seja feliz, este também deve ser o objetivo do corpo político. Não há, como dito antes, nesse sentido, uma oposição radical entre “alma” e “corpo” ou entre “natureza” e “civilização”, mas um deve servir de motivo para o outro para que a felicidade humana se realize.

É se servindo das emanções provenientes da vontade geral que o governante deve garantir a felicidade do soberano. O governante, porém, tem um poder limitado sobre o povo mesmo quando este permite voluntariamente sujeitar-se a ele. A submissão do soberano ao príncipe é sempre condicional, pois o motivo desta sujeição é sempre o bem do povo e não do governante. Mesmo quando o cidadão entrega-se sem reservas ao poder governamental ele o faz em favor da vontade geral.

Comete um sofisma, que já tive a oportunidade de criticar, quem afirma que se todo povo se sujeitou a um governante voluntária e solenemente, sem qualquer imposição, todas as vontades desse governante devem ser consideradas emanções da vontade geral. Acrescentaria que toda submissão voluntária e suposta de um povo é sempre condicional, pois ele não se entrega pensando em beneficiar o príncipe, mas pelo seu próprio interesse. Se cada cidadão, em particular, promete a obedecer sem reservas, o faz pelo bem de todos; e neste caso o príncipe assume também o compromisso adotado pelo povo e, mesmo sob o despotismo mais absoluto, não pode violar seu juramento sem liberar os súditos imediatamente do que tinham assumido (Rousseau, 2003, p. 147).

Rousseau nos lembra que, da mesma forma, deve agir o governante que, mesmo com “poder absoluto”, deve igualmente curvar-se à vontade geral. É importante notar, nesta dupla relação de subordinação à vontade geral, que o povo é invariavelmente o soberano. Decorre disto, que a força não funda o direito e nem assegura ao governo, por muito tempo, a obediência incondicional dos súditos. Quando o pacto social é estabelecido, as vontades do governante se tornam manifestações da vontade geral. No entanto, é mister recordar, que as obrigações dos cidadãos são recíprocos aos dos governantes. Qualquer quebra de protocolo do príncipe, como aparecerá um pouco mais tarde no *Contrato social*, deve ser entendido pelo soberano como uma permissão à resistência civil (Rousseau, 1999b, p. 116). Da mesma forma, a quebra do pacto social, por parte do indivíduo, deve ser punido com a expulsão da pátria ou com a aplicação da pena capital por parte do Estado (Rousseau, 1999b, p. 75).

O compromisso em cumprir a lei, é condição para que o pacto social se realize. Sem o comprometimento do soberano, de cada individualidade que o compõe, e do chefe que o governa a lei é inócua. Decorre disso, como vimos, que todo dever pressupõe direitos; que todos estão submetidos a lei; e que a força não cria o direito. Um povo que entrega-se sem reservas ao príncipe não o faz gratuitamente. É sempre com vistas a um benefício próximo que ele age. O dever que faz com que o soberano se curve a sua própria vontade requer a garantia de direitos (Rousseau, 2003, p. 147). Do mesmo modo que os direitos e os deveres constituem uma via de mão dupla para o povo, isto vale também para o príncipe. Lembrando que este último é sempre subordinado à vontade geral (Rousseau, 2003, p. 147). No *Manuscrito*, assim como em outras obras de Rousseau, o republicanismo e a democracia são imperativos políticos, isto faz com que a vontade geral se torne central em seu pensamento. Seguindo este espírito republicano, e não poderia ser diferente, ninguém em absoluto está acima da lei. A vontade geral é soberana e se impõe sobre todos, sem exceção, inclusive, sobre o chefe. Por isso, nenhum poder que busque se exercer pela força é legítimo. Quando há essa tentativa, o pacto social é quebrado, pois o princípio soberano da vontade geral é retirado do povo e este, em perdendo seus direitos, não tem mais obrigação de obedecer o príncipe.

As leis são nulas quando o povo não é representado por elas. No *Manuscrito*, Rousseau procura resolver o problema da atualidade das leis. Para ele, um povo livre, que pode revogar uma lei, e não o faz, consente com ela quando se cala “[...] Assim, as leis só têm autoridade enquanto o povo, tendo a liberdade de revogá-los, não o faz, o que demonstra o seu presente assentimento” (Rousseau, 2003, p. 148). A natureza da vontade geral é sempre contemporânea. “[...] Ora, hoje a lei não deve ser uma expressão da vontade geral ontem prevalecente, mas sim da atual” (Rousseau, 2003, p. 148). Nesse sentido, o compromisso em cumprir as leis só tem validade quando estas mesmas leis são percebidas pelo povo, no presente, como boas. A promessa, no entanto, que é uma projeção para o futuro, é contrária à vontade geral que é sem exceção hodierna.

[...] os compromissos para o futuro contrariando a natureza da vontade, que não tem domínio sobre si mesma, pode-se obrigá-la a fazer algo, mas não a desejar isto, e há uma boa diferença entre executar o que se prometeu, devido à promessa feita, e desejar essa ação, mesmo que não se a tenha prometido previamente (Rousseau, 2003, p. 148).

Subordinar-se a lei é sinônimo de compromisso do indivíduo com a vida social e é, nesse sentido, que este empenho é importante. Por outro lado, este mesmo compromisso, visto

como promessa, é contrário a natureza da vontade geral, pois não se pode prometer nada para o futuro com base nos desejos individuais, que são sempre vacilantes. Rousseau, como mencionado, afirma que a lei não deve ser a expressão da vontade geral em nenhum tempo que não seja no presente. É no agora que a lei se efetiva; é sua permanência no instante atual que faz com que ela seja a representante fiel da vontade geral. Isto porque o passado não a satisfaz e o futuro é incerto para ela. O povo pode revogar suas leis através de suas assembleias quando estas não mais os representa, é apoiado na contingência histórica que isto se realiza.

[...] Não há dúvida também de que no caso em questão a vontade pública do príncipe legítimo não obriga os cidadãos, a não ser enquanto a nação, tendo a possibilidade de reunir-se em assembleia e opor-se a ela sem qualquer obstáculo, não dá qualquer sinal de desacordo (Rousseau, 2003, p. 148).

Rousseau (2003, p. 148) afirma que a vontade geral é o vínculo contínuo do organismo político. É ela que interliga as gerações passadas, as atuais e as futuras. Todas orientadas pelo agora. A permanência da vontade geral se dar no contexto de um compromisso dos indivíduos com a atualidade da lei. É em torno do consentimento geral que eles devem se reunir. A vontade geral possui um caráter momentâneo, pois dos vivos ela retira sua razão de ser. É da existência atual do povo que emana à vontade geral. Isto não significa que todos os acordos pretéritos e os que virão percam ou não tenham validade, mas é no instante presente que o soberano pode decidir ou não se a lei o representa. Uma regra fundamental para toda sociedade bem constituída, nos informa Rousseau (2003, p. 155), é que todos os seus membros possam ser reunidos facilmente toda vez que isto for necessário. Por isso, é importante para a boa saúde do corpo político as assembleias populares e periódicas. De uma urgência atual e concreta se justifica a convocação da assembleia popular. É o que emana dela que o legislador deve seguir. Mesmo que este tenha uma concepção anterior do que poderia ser a lei, é apenas do acordo proveniente da vontade geral presente que nasce a norma social. É do espírito da vontade popular que a lei deve florescer e é em função disso que o organismo político permanece unido, nos diz Rousseau (2003, p. 157).

## REFERÊNCIAS

AUDI, Paul. **Rousseau, étique et passion**. Paris: PUF, 1997.

AUDI, Paul. **Rousseau: une philosophie de l'âme**. Paris: Verdier, 2008.

CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. **Teoria do conhecimento e educação em Jean-Jacques Rousseau**. Mossoró, RN: EDUERN; Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

CHARRAK, André. **Rousseau de l'empirisme à l'expérience**. Paris: Vrin, 2013.

CONDILLAC, Étienne Bonot de. **Tratado dos sistemas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Rousseau: la moral sensitiva o el materialismo del sabio**. Buenos Aires: Cactus, 2016.

DERATHÉ, Robert. La dialectique du bonheur chez J.-J. Rousseau. **Revue de Théologie et de Philosophie**. Troisième série, Vol. 2, No. 2 (1952), pp. 81-96.

GAUTHIER, David. **Le sentiment d'existence: la quête inachevée de Jean-Jacques Rousseau**. Traduit de l'anglais par Salim Hirèche. Genève: éditions Markus Haller, 2012.

GUÉNARD, Florent. <<Esprit social>> et <<choses du ciel>>: religion et politique dans la pensée de Rousseau. In: WATERLOT, Ghislain. **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

HOFFMANN, Paul. **Théories et modèles de la liberté au XVIII siècle**. Paris: PUF, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARCOS, Jean-Pierre. Universalité et généralité. Entre morale et politique: Rousseau. **Rue Descartes**, N° 17, Institution de la Parole en Afrique du Sud (Juin 1997), p. 89-116.

MATOS, Olgária. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: M.G. Associados, 1978.

MEIRA DO NASCIMENTO, Milton. Corps politiques et cosmopolitisme chez Rousseau. In: TANGUY, L'Aminot et al. (Org.). **Jean-Jacques Rousseau: politique et nation**. Paris: Honoré Champion, 2001.

MELZER, Arthur M. **Rousseau la bonté naturelle de l'homme: essai sur le système de pensée de Rousseau**. Traduit de l'anglais par Jean Mouchard. Paris: Belin, 1998.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

PIMENTA, Pedro Paulo. Rousseau entre a antropologia e a história. In.: Nascimento, Milton Meira do [et.al.]. **Os selvagens de Rousseau**. Campinas/SP: Editora Phi, 2021.

RIEU, Alain Marc. La nature de J.-J. Rousseau. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n. 85, p. 438-451, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Rousseau juge Jean-Jacques. *In: Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o contrato social (primeira versão) ou ensaio sobre a forma da república conhecido como manuscrito de Genebra. *In: Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SHKLAR, Judith. **Mens e citizens: a study of Rousseau's social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.