

Rousseau, o cidadão, o filósofo

PEDRO PAULO CORÔA – *Universidade Federal do Paraná*

Eas artes, quae efficiant et
usei civitati simus: id enim
esse preclarissimum sapientiae
munus.

Cícero. *De Republica*¹

Uma das características mais marcantes do pensamento de Rousseau é o modo como o filósofo tenta estabelecer sua própria identidade, e, obviamente, para nós, que somos seus leitores, a dificuldade de reconhecer que ele, Rousseau, tenha, de fato, uma identidade. Sem dúvida, é sempre possível perceber, tanto na variedade de sua produção quanto nas divergentes interpretações acerca dela, uma heterogeneidade tal de manifestações que parecem atestar a completa indeterminação de sua figura, inclusive como filósofo. O texto introdutório a *Rousseau juge de Jean-Jacques*, entre outros, mostra muito bem o quanto ele era consciente disso. Rousseau diz que entre seus motivos para escrever o diálogo não estão mais “a esperança e sequer quase nem mesmo o desejo de obter enfim daqueles que me julgaram a

¹“Estudos que façam de nós cidadãos úteis à república, pois aí está, penso, a mais bela função da sabedoria”.

justiça que eles me recusam e estão determinados a me recusar sempre” (Rousseau, 1967, 1, p. 378).

Que em Rousseau nada seja homogêneo, afora uma certa homeopatia, uma conformidade de afetos e sentimentos, e que sua obra não seja homeomérica, quer dizer, perfeitamente equilibrada em cada uma de suas partes, isso é coisa que pode, muito bem – ou muito mal – permanecer em aberto. Agora, que ele dá a si mesmo uma identidade, que ele se reconhece, enquanto pensador, em sua homogenia (que, aliás, traduz sua eugenia filosófica), isso pode ser confirmado em sua assinatura, no modo como subescreve cada bom fruto de sua reflexão. E, como sabemos, ele assina: “Jean-Jacques Rousseau, *citoyen de Genève*”! Fazer-se reconhecer como *citoyen*, buscar para si a unidade no mais republicano dos conceitos concebíveis por um moralista, sempre foi, para Rousseau, até mais importante do que ser chamado de *philosophe*...

E como ser filósofo, sem ser cidadão? Como não associar o filósofo e aquele que concentra em si todo o espírito da cidadania, aquela superioridade soberana cuja referência integral, ou seja, absoluta, até o século XVIII era a figura política do Rei – ou, como diria Platão, do *basileus*? E mais ainda – para tentar repor, provocativamente, a questão de Platão acerca do vínculo entre o rei e o filósofo – como não repensar o que, efetiva e objetivamente, se deixa ler na frase que diz: “O Rei – que é uma pessoa pública – é o Estado”.

O que poderia dar sentido e, mais do que isso, veracidade, a uma assertiva que, na letra, nos parece, de pronto, além de arrogante, absurda ou mesmo equivocada? O que pode aproximar, em uma cabeça filosófica, as figuras do *basileus* e do *philósophos*?

A base empírica dos nossos preconceitos, ou seja, a descrição “realista” da história da humanidade – que, aliás, nunca está em questão para o moralista – nos leva a crer em uma oposição radical entre eles, em uma diferença de fins e de interesses que reforça o ridículo a que, conscientemente – como ele mesmo admite –, se expõe Platão no Livro V da *República*. Platão prepara sua apresentação da ideia de rei filósofo dizendo temer que “uma onda arrebente e me cubra de vergonha e ridículo”. E, no entanto, ele sentencia:

A não ser (...) que os filósofos cheguem a reinar (*basi-leúsosin*) nas cidades ou que os denominados reis (*basisiles*) e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia (*dínamis te politiké kai philosophía*), e que sejam afastados à força aqueles que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano (*anthropíno géne*) (Platão, 473 d-e).

Platão encerra essa passagem dizendo: “Era isso o que há muito eu receava declarar, por ver como destoa da opinião comum (*parà dóxan rethésetai*)” (Platão, 473 e). Rousseau, antes de definir o objetivo do Capítulo 1, no Livro Primeiro d’*O contrato social*, antecipa-se às críticas ao seu projeto, escrevendo algo que, ariscamo-nos dizer, Platão – responsável por levantar o tema do rei-filósofo – subscreveria: “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deveria

ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me” (Rousseau, 1964, III, p. 351). Há uma passagem no *Político*, de Platão, em que se lê, talvez para consolo anacrônico de Rousseau, o seguinte: “... quem possui o conhecimento do que diz respeito à realeza (*basilikèn epistémen*), quer ele reine (*t’arkhe*) ou não, tem o direito de ser chamado rei (*basilikón*)...” (Platão, 293 a). E Platão tem em mente, por certo, o rei que é, ao mesmo tempo, filósofo, como Rousseau.

É claro que, para os dois moralistas, não se trata nem do Legislador real, ou seja, histórico ou empírico, nem do Rei histórico ou empírico, mas da “função legislante” que em ambos está indistintamente representada, e que antecede, no plano meramente lógico, tudo o que se corporifica num lugar e tempo determinados. Por isso, Platão afirma no *Político* – para embaraço do interlocutor no diálogo, até porque “destoa” da opinião comum, como ele diz na *República* – que

parece ser consequência forçosa que das formas de governo [que são várias] a única correta (*orthèn*) é de dirigentes (*arkhontas*) que, de fato, possuam a ciência verdadeira (*alethos epistémonas*) do que seja o governo, e não apenas opinem (*dokountas*), quer governem sem leis (*aneu nómon arkhein*), quer o façam com o apoio nelas (*katà nómous*) (*Id.*, 293 c-d).

E o “embaraço”, para a “opinião comum”, está na ideia de “governo sem leis”, embora seja esse tipo de governo, e não o histórico, que interessa ao Filósofo, afinal aí se reconhece o marco diferencial entre o moralista (que é um *anarkhon*: aquele que não precisa, para conduzir suas ações, de leis que se lhe imponham externamente) e o jurista ou o magistrado, ou seja, aquele

que só sabe reger, inclusive a si próprio, sob leis dadas – sob leis positivas.

Só é possível reunir – na figura do moralista – o Rei (quer dizer, aquele que tem, representado em si, “o” agente público universal) e o filósofo (quer dizer, o pensador que se propõe a buscar o universal, sendo, por isso, ele mesmo, um pensador universal), porque o espaço por ele ocupado (ele: o moralista) é o espaço meramente virtual do legislador e do regente. Vem daí que é a perspectiva da Universalidade – ou seja, do conhecimento a partir da ideia do Todo (*katholou*, como dizem os gregos) – que nela é projetado, é isso, dizíamos, que “acomoda”, formalmente (como é da natureza de todo tratamento universal e total das coisas), o Cidadão e o Filósofo, quer ele se chame Rousseau, Platão, Kant ou Aristóteles – entre pouquíssimos, como já dissemos.

Esse horizonte universalista que vincula o modo de busca da regra (ou da lei) no Filósofo e no Rei, ao mesmo tempo em que os afasta do magistrado, está atestado em *Do contrato social*, quando Rousseau nos diz:

Vê-se (...) que, reunindo a Lei a universalidade da vontade e a [universalidade] do objeto [quer dizer: a vontade total e o objeto total], aquilo que um homem, quem quer que seja, ordena por sua conta [como particular], não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é ato de soberania, e sim de magistratura (Rousseau, 1964, III, p. 379).

É por isso que Rousseau nos diz ainda que o que ele chama de “*república*” – que, aliás, é a palavra que pretende traduzir a

nós o termo *Politéia*, que dá título à obra mais importante de Platão – é todo Estado, ou seja, toda *politéia*, regido por leis, “sob qualquer forma de administração que possa [uma república] conhecer”. É que, para um filósofo-moralista, “república” – ou melhor: *res publica* (coisa pública) – não é, e nem pode ser, “uma” forma de governo. Na verdade, *res publica* é “a” forma, se houver algum governo. Nas palavras de Rousseau: “Todo governo legítimo é republicano”. Acrescentaríamos: toda república, para um filósofo-moralista, ou seja, para um pensador universal, é “monárquica”, sendo um mero desvio confundi-la com uma forma histórica e positiva possível, ou seja, particular, de “administração” do interesse público. As bases para essa afirmação estão em nota de Rousseau, em que ele explica,

[por república] entendo não somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é republicana (*Ibid.*, p. 380).

Isso quer dizer que a “Lei” de que fala Rousseau, usando o termo no singular, no Capítulo VI do Livro Segundo (e que ele grafa todo tempo com maiúsculas; diríamos já: simbolizando sua Universalidade e sublimidade), essa Lei, dizíamos, não se confunde com legalidade, assim como nós admitimos que nenhum moralista tem o direito, se quiser ser reconhecido como tal, de confundir regras morais com regras legais. Seria o mesmo que misturar os princípios de uma coisa com a coisa mesma; ou, como se diz também, hipostasiar, quer dizer, coisificar um conceito, e, neste caso, mais especificamente, uma *ideia*, a Ideia de

Lei, que enquanto Ideia é só um pensamento; pensamento necessário, inevitável para dar sentido àquilo a que se dirige nossa atenção – nesse caso, a vida pública ou comum.

Por isso, após definir a república como um todo unificado por leis, leis que, aliás, são elas mesmas constituintes dessa unidade, ou seja, do Estado, Rousseau, econômica e negativamente, as define assim: “As leis não são, propriamente, mais do que as condições [diríamos: princípios, aquilo que nós pensamos ser necessário] da [ou para que se dê a] associação civil” (*Ibid.*, p. 381). Mesmo nessa passagem, em que já não se trata mais de lei no singular, mas sim no plural, portanto, do conjunto de regras necessárias para o ordenamento de um Estado efetivo a que um povo deve poder se submeter, essas leis não passam de condições gerais que, mesmo estando já voltadas para o que deve ser uma forma particular de república, e, portanto, para um *caso* da Ideia de *res publica*, devem supor, mesmo nessa forma, a regra que faz com que possam ser tomadas em conjunto, no sentido de uma totalidade integrada. É preciso, portanto, que se reflita acerca da necessidade de um pensamento – quer dizer, de uma condição – capaz de dar unidade a essas unidades que, por sua vez, devem poder reunir, num sistema jurídico, tudo que é necessário à ação pública no interior do Estado.

Assim como as leis, no plural, nos fornecem uma síntese da ação coletiva que “desindividualiza” o comportamento para que possa emergir um cidadão – subsumindo o agente à ideia de uma vontade geral em que se abstrai e anula, como diz Rousseau, toda ação particular ou individual –, a Lei, no singular, é a síntese radical, ou seja, a unidade absoluta e, portanto, condição soberana de toda legalidade possível. A Ideia de lei, ou, a Lei maiúscula e singular, é com isso a condição das condições, ou

seja, a base da diversidade legal, e, por isso, pode ser tomada como universalidade que jamais se particulariza. A Lei, nesse sentido, é um todo, o tempo inteiro.

Por isso, ser cidadão – ou ser um agente público, por oposição aos agentes privados – é também, como indica o trecho que faz a passagem da exposição da Ideia de Lei à de Legislador, submeter-se ao que Rousseau chama, metaforicamente, de “luzes públicas”, ou seja, a um tipo de pensamento especialíssimo e incomum, uma vez que nele é promovida ou dele “resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social”. A consequência disso é, ou deveria ser, “o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (*Ibid.*, p. 380). Essa espécie de “obsessão” pelo todo, ideia radical que é para nós uma forma incomum de pensar, é aquilo que justamente distingue e define a atitude do Filósofo, como deveria poder definir a atitude de todo Legislador ou Príncipe. E a função mais importante a ser desempenhada por eles é determinar a ação do cidadão, de modo a *desnaturalizar* o agente, propondo a este que se deixe orientar por uma mera ideia, ideia essa que não se encontra na experiência e que, por isso, muitos tratam como quimérica: no caso, a ideia de uma ação total (posto que pública), ou, o que dá no mesmo, a ideia de uma vontade total, por ser vontade de associação.

Mas os únicos que têm, por vocação, a obrigação de permanecer na radicalidade da universalidade das nossas luzes, sendo, de certo modo, a própria fonte que ilumina o caminho da “multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”, enfim, os únicos que se dão como tarefa voltar total e exclusivamente sua atenção às coisas de interesse comum, como já dizia Platão, são o *philosophos* e o

basileus. Devem ter, por mais que nem todos de fato o tenham, essa capacidade de manter a atenção no que deve ser a condição das condições de associação. Depende deles que todo o resto conforme sua “vontade à razão”. E é justamente da necessidade de dar sentido a conceitos como vontade, razão, universalidade e totalidade, que Rousseau passa da Lei ao Legislador. Seria esse o homem extraordinário e divino, que deveria, segundo Rousseau, servir de modelo – Platão diria: paradigma – para todo grande príncipe.

Em todos os traços pelos quais Rousseau procura nos fornecer a imagem do Legislador, ele permanece, sub-repticiamente: invisível! Não podemos confundi-lo com o príncipe, como foi dito; ele não é a magistratura e nem mesmo a soberania. O fato de sua atividade ser a que constitui a própria ideia de república não a insere, enquanto atividade, no interior de constituição alguma, dada sua singularidade e superioridade. Se nos for permitido buscar fora da filosofia uma referência para efeito de comparação, poderíamos dizer que a dificuldade de compreender sua natureza não é distinta da dificuldade de aceitar que a matemática faça uso de certos princípios que ela mesma define como “indefiníveis”, embora exerçam a função de condição de todas as definições e demonstrações possíveis no contexto semântico que eles mesmos, os indefiníveis, produzem.

O fato – e trata-se de um fato meramente intelectual – é que o Legislador não é, e nem pode ser, um homem; *ele* é um *modo de pensar*. E o que se pensa, por meio dele, hipoteticamente, é o todo, e apenas o todo. É o que compreendem muitíssimo bem, cada um à sua maneira, Platão, Rousseau, Aristóteles e Kant. Se, por um milagre, existisse, o Legislador deveria concentrar em si todo o pensável, e conhecer, assim, não simplesmente todos os

objetos, mas o objeto que, por si só, é o todo. Tratar-se-ia, enfim, de um ser que deveria poder abarcar todo o saber possível, e isso só pode ser reconhecido na figura, obviamente invisível, do Filósofo, figura para a qual não existe imagem real correspondente. Não se trata de uma figura qualquer do Filósofo, pois só ao moralista é dado o desafio, como disse antes, de pensar a unidade universal sem se amparar nos casos supostos dessa unidade. Como explica Aristóteles na *Metafísica*, o Filósofo (*Sophós*) é aquele capaz de conhecer “todas as coisas (*epístasthai pánta*) na medida do possível, embora não tenha ciência de cada uma delas em particular (*mè kath’ ékaston*)” (Aristóteles, 982a 5-10). Por isso, como diz Kant, é na função dialética, ou seja, totalizante do pensamento, a que damos o nome de Razão (*Vernunft*), que encontraremos os princípios puros (ou seja, não-empíricos e ahistóricos) de todos os nossos deveres. É o que permitiu a Platão propor a união do Filósofo e da figura política do Rei, juntando, idealmente, o pensador e o legislador. Na *Crítica da razão pura*, Kant refere-se a Platão nestes termos:

Platão se serviu da expressão *ideia* de modo tal que se via bem que por ela entendeu algo que não somente jamais é tomado de empréstimo aos sentidos, mas ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento. (...) Platão encontrou suas ideias predominantemente em tudo o que é prático (*was praktisch ist*), isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual, por sua vez, faz parte de conhecimentos que são um produto peculiar da razão (*Produkt der Vernunft sind*) (Kant, 1976, B 370-371).

A síntese do que está contido nesse pensamento nos dá Kant

em dois momentos bem articulados de sua tentativa de fornecer o conceito de Filosofia, e, por extensão, de Filósofo. No primeiro momento, ao lembrar que, desde os gregos, o Filósofo, em sentido próprio, é o moralista: *der praktische Philosoph*; e no segundo, ao dizer, mesmo para além do domínio prático, que o filósofo é um *Gestzgeber*, um legislador, afinal, é ele quem concebe as regras de unidade para o nosso pensamento, cuja máxima e incondicional universalidade é responsabilidade do moralista (*Id.*, 1982, A 24). Segundo Kant, devido à “prerrogativa que a filosofia moral possui diante de todas as outras ocupações da razão, também entre os antigos se compreendeu sob o nome de filósofo sempre concomitante e preponderantemente o moralista” (*Id.*, B 868). Isso permite reconhecer na Filosofia (*Philosophie*), como nos diz Kant, a fonte de toda “a legislação *Gesetzgebung* da razão humana”. O moralista, diria Aristóteles, é quem desenvolve, até sua excelência, ou seja, à perfeição, as funções intelectuais do pensamento. Se admitirmos, como é comum, que a Filosofia, enquanto exercício sistemático do pensamento, inicia com Sócrates e Platão, então temos a prova, inclusive histórica, de que o Filósofo e o Cidadão são congênitos, o pensador universal (*sophós*) e o agente público (*polités*).

Na *República* de Platão (livro VI, 484 a-c), o que desencadeia toda a discussão em torno da natureza do filósofo (sua *physis*) é a tentativa de caracterizar e distinguir o homem justo e o injusto (o *andres dikaión* e o *adikón*). Não custa lembrar que, para o grego, a justiça (*dikaiosyne*) é a virtude política ou social por excelência, o que faz do homem justo, que, nessa medida, seria o homem socialmente perfeito, a síntese do agente público, ou seja, do cidadão, do *polités*, aquele cujas ações, empiricamente múltiplas, recebem unidade e ordenação das leis da cidade em

que vive. Por isso a ação, assim como a reflexão, para quem age sob a circunscrição do que é público, nunca é ação e reflexão individual, elas jamais são idiossincráticas. É esse o sentido da assinatura de Rousseau, em que a afirmação da cidadania é também a confirmação da condição de filósofo. Por isso, o legislador, para Rousseau como para Platão, é um educador, um *didáskalos* que só interfere em nossas escolhas quanto ao que elas possam ter de racional e universal, ou seja, quanto ao que elas tenham de sintonia com os interesses da comunidade.

Rousseau traduz exatamente esse espírito, que não contém nada de positivo em termos legais, ao dizer, nas *Cartas escritas da montanha*, que “as boas instruções devem menos fixar a escolha que devemos fazer do que nos pôr em condições de bem escolher (*faire que nous mettre en état de bien choisir*)” (Rousseau, 1971, 3, p. 412). E escolhemos sempre bem, em termos morais, quando o fazemos em vista do que é comum; assim como escolhemos bem, em termos privados, quando fazemos o que a natureza – e não a sociedade – nos determina a fazer. Nas palavras d’*O contrato social*, “cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diferente da vontade geral que tem como cidadão”. O problema todo está em misturar sua vontade despótica, doméstica, com a vontade política, que tem de ser pública. Nesse caso, diz Rousseau, “ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político” (*Id.*, 1964, III, p. 363).

Retornando à análise de Platão, quando este fala do homem injusto, a quem assimila, justamente, o falso filósofo, descreve-o como aquele que tende a se fixar no que é múltiplo, exatamente como acontece com muitos de nossos filósofos “contemporâneos”.

Diz-nos Platão: “Uma vez que os filósofos são aqueles capazes de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo (*en pollois*) e variável, a qual deles seria hegemônico na cidade (*dei póleos hegemónas einai*)” (Platão, 484 a-c). Ou, em outros termos: a qual deles compete buscar a unidade na diversidade dos interesses privados? Ao que só enxerga as diferenças ou ao que as dilui no todo indiferenciado, representado na Ideia?

Toda a construção d’*O contrato social* obedece à exigência de busca de unidade para o múltiplo das vontades, exigência essa que em Platão é a condição para o reconhecimento do *andres dikaión*, do *polités* e do *philósophos*. Por essa razão, a Vontade Geral não tem caráter quantitativo e mecânico, mas sistemático e orgânico. Exatamente por isso, o Estado, enquanto pessoa moral, é descrito, também, como um corpo político, afinal, não tem organismo que não seja um sistema internamente ligado de órgão que, mesmo tendo funções e finalidades específicas, se compõem, todos, em vista de uma mesma forma de existência. Daí a afirmação de Rousseau de que “... o corpo político ou o soberano” só existe “pela integridade do contrato” (Rousseau, 1964, III, p. 363); ou, diríamos nós, pela integridade ou unidade interna representável nele, no contrato, como ponto de referência ideal para pensarmos a nós mesmos, ou a Humanidade, como se fossemos uma coisa só, ou melhor, uma só Pessoa.

O contrato não é um dado, um corpo real. Ele é um pensamento. Ou seja, é a concepção de uma “relação”, de um vínculo, do que é próprio e comum a todo pensamento. Só que, nesse caso, trata-se de um vínculo moral, quer dizer, extra-empírico, e, portanto, meramente ideal. Desde Platão, pelo menos, a razão – *nous* para os gregos – é a capacidade extrema de pensar a

unidade, é a forma mais abstraente que nosso pensamento tem de se representar o todo no conceito. É o motivo da advertência de Rousseau, que mostra o quanto o indivíduo em nós põe em risco o cidadão que devemos ser, que o Estado, considerado como “pessoa moral” é “um ente de razão (*être de raison*)” (*Ibid.*, p 363). É por isso que ele diz, com todas as letras, que o soberano, que é o corpo – sem corpo – político, que é a pessoa moral (extra-empírica), “somente por sê-lo, [o soberano], é sempre aquilo que deve ser”. Ora, quem pensa aquilo que é porque sempre deve ser, é o Filósofo. Só ele tem, por vocação, a capacidade de pensar o que o príncipe ou o legislador teriam de pensar por obrigação.

Toda a ação contratual descrita por Rousseau reproduz o passo-a-passo da construção abstrata de um conceito, anulando-se, em pensamento, as diferenças em função das vantagens que isso traz (para o pensamento). E no fundo, invertendo a ordem de argumentação, é disso que se trata: nossos conceitos são uma espécie de acordo, que só é válido se for assumido por todos. Como diz Rousseau:

As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato [que é, sempre, a de promover a unidade], que a menor modificação as tornaria sem efeito, de maneira que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares, até quando, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade pela qual renunciara àquela (*Ibid.*, p. 360).

O contrato é um pacto para pensar e agir de forma comum, assim como um conceito é um pacto para pensar e reconhecer o que há em comum em diferentes classes de objetos, sem o quê não nos representariamos nada de objetivo e, como consequência, não teríamos ciência.

Assim como o filósofo, por ofício, sem desconhecer as diferenças naturais entre as coisas, as abstrai para poder pensá-las, o político, ou melhor, o moralista, sem esquecer as diferenças próprias a cada indivíduo, abstrai essas diferenças, atendo-se às notas comuns do conceito a que dará o nome de *cidadão*. Formalmente falando, filósofo e político seguem o mesmo impulso de universalização. Em termos concretos, tudo subsiste em sua singularidade. Mas o pensamento, que é *isso* em que o Filósofo se concentra, só conhece o singular negativamente, pois o fato de o singular ser sempre algo de exclusivo, também, o excomunga, por assim dizer, das notas comuns em que um pensamento se detém para refletir seus conceitos. Por isso, é na busca máxima de comunhão entre os homens, ou seja, no papel, nada natural, de moralista, que se reúnem, como quer Platão, o *philosophos* e o *basileus*. E é isso que reforça, na imagem do cidadão, a mais autêntica vocação filosófica de Rousseau.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CÍCERO. *De Republica – De Legibus*. Trad. Charles Apphun. Paris: Garnier Frères, 1954.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- _____. *Schriften zur Metaphysik und Logik, 2*. Frankfurt: Suhr-

- kamp, 1982.
- PLATÃO. *A república*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 6. Paris: Belles Lettres, 1981.
- _____. *O político*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 9. Paris: Belles Lettres, 1970.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Gallimard/Pléiade, 1964.
- _____. *Oeuvres autobiographiques*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- _____. *Oeuvres philosophiques et politiques (1762-1772)*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Éditions du Seuil, 1971.