

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lucas Mello Carvalho Ribeiro

Gênese e natureza das relações interestatais:  
Rousseau e o jusnaturalismo moderno

Belo Horizonte

UFMG

2018

Lucas Mello Carvalho Ribeiro

Gênese e natureza das relações interestatais:  
Rousseau e o jusnaturalismo moderno

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helton Adverse.

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Belo Horizonte

UFMG

2018

100	Ribeiro, Lucas Mello Carvalho
R484g	Gênese e natureza das relações interestatais [manuscrito] :
2018	Rousseau e o jusnaturalismo moderno / Lucas Mello Carvalho Ribeiro. - 2018. 309 f. Orientador: Helton Machado Adverse.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia
	1.Filosofia – Teses. 2. Rousseau, Jean Jacques,1712- 1778. 3.Direito natural - Teses. I. Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



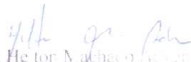
## FOLHA DE APROVAÇÃO

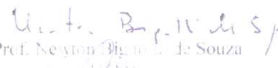
Gênese e natureza das relações interestatais: Rousseau e o jusnaturalismo moderno

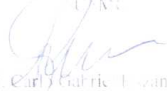
### LUCAS MELLO CARVALHO RIBEIRO

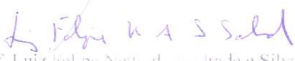
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

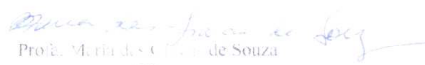
Aprovada em 06 de novembro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Hétor Machado de Almeida - Orientador  
U.FMG

  
Prof. Neyton Bignotto de Souza  
U.FMG

  
Prof. Carl Gustaf Ericson Pancera  
U.FMG

  
Prof. Luiz Felipe Neto de Andrade e Silva Sald  
Universidade Federal do Ceará

  
Prof. Maria das Graças de Souza  
U.FMG

Belo Horizonte, 6 de novembro de 2018.

## Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador – Prof. Dr. Helton Adverse –, fundamental não só para a consumação da presente tese, mas em meu percurso acadêmico como um todo. A destacar, além das valiosas contribuições filosóficas e da leitura sempre atenta de meu trabalho, o empenho para a concretização do estágio doutoral no exterior e a inestimável diligência no lide com demais questões institucionais.

Aos professores Newton Bignotto e Carlo Gabriel Pancera, referências na minha formação em filosofia política, pelos comentários preciosos por ocasião do exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Gilles Bataillon, diretor de estudos no *Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron* da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, instituição onde me recebeu e pela qual realizei meu “doutorado-sanduíche” (indispensável para o desenvolvimento desta tese). Que fiquem registradas sua solicitude e gentileza.

Às funcionárias da EHESS – Elisabeth Dutartre e Corinne Raclin –, pela extrema prontidão com que me auxiliaram a franquear os trâmites requeridos para o acesso à infraestrutura universitário-acadêmica parisiense.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da UFMG, sempre prestativos e eficientes no manejo das questões burocráticas que invariavelmente permeiam uma pesquisa acadêmica.

Ao CNPq e à CAPES, pelo apoio financeiro.

Agradeço, também, ao amigo e interlocutor Vitor Somavilla, cuja erudição e habilidade para circular por temas e perspectivas díspares só faz ampliar meus horizontes filosófico-intelectuais.

Aos colegas e amigos que fiz ou reencontrei durante o período de pesquisa na França, sem os quais as manhãs e tardes de estudo na *BnF* teriam sido bem mais áridas.

Aos colegas rousseauístas de São Paulo, pela amizade (tão profícua quanto nossas interlocuções). Em especial, ao Mauro Dela Bandera, pela generosidade e entusiasmo ímpares.

Ao meu sogro, Nelson, pela hospitalidade e brandura.

À minha irmã – Júlia Ribeiro; uma vez mais, pela contagiante *joie de vivre*.

Aos meus pais – Paulo e Teresa –, pelo constante incentivo à minha carreira acadêmica e, sobretudo, pelo exemplo.

Agradeço, por fim, à Ariana e ao Bento – esposa e filho: *por mis dos Luceros, gracias a la vida*.

*Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον.*

(Platão, *República*, Liv. V, 470c6-9)

*Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus.*

(Cícero, *De officiis*, Liv. I, § XII)

[...] *l'état de guerre est naturel entre les puissances.*

(Rousseau, *Principes du droit de la guerre*)

## Resumo

RIBEIRO, L. M. C. (2018) *Gênese e natureza das relações interestatais: Rousseau e o jusnaturalismo moderno*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG.

O objetivo maior da presente tese é explicar o que leva J.-J. Rousseau a afirmar que o conflito é inerente às relações entre Estados. Trata-se, pois, de elucidar o que fundamenta o diagnóstico disposto em seus *Principes du droit de la guerre*, segundo o qual “o estado de guerra é natural entre as potências”. Para tanto, avançamos uma hipótese que pode ser desmembrada em dois eixos interligados. Se o genebrino sustenta que a condição originária das soberanias é de hostilidade mútua – ainda que não deflagrada –, isso se deve (i) a um marcado questionamento da efetividade, se não da possibilidade mesma, de uma regulação jurídica do plano interestatal e (ii) à natureza peculiar do ente político. O primeiro momento desta hipótese irá nos conduzir ao diálogo crítico que Rousseau estabelece com a tradição jusnaturalista, uma vez que o direito natural, pelo menos em sua acepção canônica, impõe-se como princípio de obrigação tanto para os indivíduos quanto para os seres coletivos. Desde essa perspectiva, portanto, as relações interestatais contariam, *ab ovo*, com um dispositivo normativo. Disso se segue que a guerra seria, invariavelmente, o produto de um desvio, de uma ruptura daquela ordenação preestabelecida; jamais o estado originário do sistema internacional, como pretende Rousseau. Contudo, a recusa de uma normatividade natural não explica, por si, a belicosidade da dinâmica interestatal. É sabido que, sob a ótica rousseauiana, os indivíduos no puro estado de natureza – isto é, aquém do discernimento de quaisquer normas de justiça arazoada – desconhecem a guerra. Daí o segundo momento de nossa hipótese: é preciso explicitar a profunda diferença entre a natureza humana e aquela dos corpos políticos, de modo a esclarecer por que, deixados a si, os indivíduos dispõem de uma existência pacífica, enquanto as potências tendem ao conflito.

**Palavras-Chave:** J.-J. Rousseau; direito natural; direito das gentes; relações interestatais; corpo político; estado de guerra.



## Abstract

RIBEIRO, L. M. C. (2018) *Origin and nature of international relations: Rousseau and modern jusnaturalism*. Doctoral Dissertation. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG.

The chief goal of the present dissertation is to explain what compels J.-J. Rousseau to claim that conflict is inherent to the relations between states, elucidating the grounds of the diagnosis brought forth in his *Principes du droit de la guerre*, according to which “the state of war is natural between powers”. In order to do so, one proposes a hypothesis that can be divided in two complementary axes. If the Genevan sustains that the original condition of sovereignties is one of mutual hostility, it is due (i) to a profound questioning of the effectuality, if not of the very possibility, of a legal regulation of the international arena and (ii) to the peculiar nature of the political entity. The first versant of this hypothesis will lead to the critical dialogue that Rousseau establishes with the jusnaturalistic tradition, once natural right, at least in its canonical sense, imposes itself as an obligation principle for the individuals as well as for the collective beings. Thus, from this perspective the international relations dispose, *ab ovo*, of a normative mechanism. In consequence, war would invariably be the product of a deviation, of the rupture of a previous order; and never the original state of the international system, as intended by Rousseau. However, the refusal of a natural normativity does not account, *per se*, for the belligerence of the dynamic between states. It is well known that, from a Rousseauian point of view, individuals in the pure state of nature – that is, disregarding any rational principles of justice – ignore warfare. Hence the second versant of our hypothesis: one must unravel the significant difference between human nature and the nature of the body politic, as to clarify why, left by themselves, individuals enjoy a pacific existence while sovereign powers are prone to conflict.

**Keywords:** J.-J. Rousseau; natural right; law of nations; international relations; body politic; state of war.

## Résumé

RIBEIRO, L. M. C. (2018) *Genèse et nature des relations interétatiques: Rousseau et le jusnaturalisme moderne*. Thèse de Doctorat. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG.

Cette thèse a pour objectif majeur d'expliquer pourquoi J.-J. Rousseau affirme que le conflit est inhérent aux relations interétatiques. Il s'agit, donc, d'élucider le fondement du diagnostic qu'il dispose dans ses *Principes du droit de la guerre*, selon lequel "l'état de guerre est naturel entre les puissances". Pour ce faire, on avance une hypothèse qui peut être démembrée en deux parties connectées. Si le genevois maintient que la condition originaire des corps souverains est celle d'une hostilité mutuelle, cela se doit (i) à une profonde mise en question de l'effectivité, voire de la possibilité même, d'une régulation juridique du domaine interétatique et (ii) à la nature *sui generis* de l'étant politique. Le premier moment de cette hypothèse nous mènera au dialogue critique que Rousseau établit avec la tradition jusnaturaliste, car le droit naturel, au moins dans son sens canonique, s'impose comme principe d'obligation autant pour les individus que pour les êtres collectifs. Alors, dans le cadre de cette perspective les rapports interétatiques disposeraient, *ab ovo*, d'un mécanisme normatif, d'où il s'ensuit que la guerre serait, invariablement, le produit d'un détournement, de la rupture d'un ordre préétabli; jamais l'état originaire du système international, comme prétend Rousseau. Pourtant, le refus d'une normativité naturelle n'explique pas, pour soi-même, la bellicosité de la dynamique interétatique. On sait que, d'après le point de vue rousseauiste, les individus dans le pur état de nature, c'est-à-dire au-deçà du discernement de toutes normes de justice raisonnée, ignorent la guerre. D'où le second moment de notre hypothèse: il faut expliciter la différence marquée entre la nature humaine et celle des corps politiques, de façon à éclaircir pourquoi, laissez à eux-mêmes, les individus jouissent d'une existence pacifique alors que les puissances tendent au conflit.

**Mots-Clés:** J.-J. Rousseau; droit naturel; droit des gens; relations interétatiques; corps politique; état de guerre.

# Sumário

<b>Observações preliminares.....</b>	<b>12</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo 1 – A crítica ao direito natural e ao cosmopolitismo.....</b>	<b>31</b>
1.1 – Sociabilidade e direito naturais.....	35
1.2 – O “Droit naturel”, de Diderot: vontade geral da espécie e sociedade geral do gênero humano.....	45
1.3 – Rousseau e o jusnaturalismo.....	62
1.3.1 – Rousseau, leitor de Diderot: o <i>Manuscrito de Genebra</i> e a crítica ao direito natural.....	62
1.3.2 – Direito natural sensitivo e direito natural raciocinado.....	83
1.4 – O conceito rousseauiano de vontade geral e a crítica ao cosmopolitismo.....	113
<b>Capítulo 2 – A gênese do corpo político.....</b>	<b>128</b>
2.1 – O puro estado de natureza.....	132
2.2 – As formas pré-políticas de sociedade.....	158
2.2.1 – Os <i>troupeaux</i> .....	158
2.2.2 – As famílias.....	162
2.2.3 – As nações ou a “juventude do mundo”.....	165
2.3 – Da sociedade nascente ao estado de guerra.....	182
2.3.1 – Metalurgia e agricultura.....	182
2.3.2 – Propriedade e desigualdade.....	184
<b>Capítulo 3 – A natureza do corpo político e o problema das relações entre Estados.....</b>	<b>214</b>
3.1 – Pacto do rico vs. contrato social.....	220
3.2 – Associação parcial e estado misto.....	245

3.3 – O direito das gentes.....	260
3.4 – A natureza do corpo político e a conflitualidade interestatal.....	280
<b>Conclusão.....</b>	<b>291</b>
<b>Apêndice.....</b>	<b>294</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>295</b>

## Observações preliminares

As citações de Rousseau são feitas a partir do texto estabelecido nas obras completas, em cinco volumes, da Gallimard/Pléiade. A única exceção são os *Principes du droit de la guerre*, estabelecido por Bruno Bernardi e Gabriella Silvestrini, publicado em 2008 pela Vrin.

Ao longo da tese, as referências serão feitas em notas de rodapé, em detrimento do uso de parênteses no corpo do texto. Na primeira menção a cada trabalho, a referência será completa. A partir de sua segunda aparição, ela seguirá o seguinte padrão: sobrenome do autor, título (eventualmente encurtado), página. Para as obras de Rousseau, abreviaturas serão indicadas quando da referência original. Dali em diante, elas irão substituir o título completo. À guisa de clarificação, seguem alguns exemplos:

- *Primeira referência*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Emile ou de l’éducation” [doravante *Em.*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969, p. 848.
- *Referências ulteriores*: ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 848.
- *Primeira referência*: BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherche sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 260.
- *Referências ulteriores*: BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 260.

No intuito de facilitar a localização de excertos de obras clássicas com várias edições e traduções, referimos, além da página, o capítulo e a seção de onde a citação é extraída. Exemplo: GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, Liv. I, Cap. III, § 8, p. 470.

As traduções de Rousseau e também da literatura secundária estrangeira, no caso de trabalhos que ainda não possuem tradução ou cuja edição brasileira não foi consultada, são de nossa responsabilidade. Em algumas ocasiões e por razões distintas – perda da polissemia ou de nuances estilístico-formais no processo de tradução, importância do excerto para nossa economia argumentativa, beleza literária etc. – optamos por reproduzir o texto no idioma original. Nas passagens de Rousseau e demais autores dezoitistas deixadas sem tradução, não modernizamos nem a ortografia nem a pontuação.

Eventuais intervenções nas citações são assinaladas pelo uso de colchetes. Em alguns poucos casos, ao inserir citações no corpo do texto, permitimo-nos trocar uma inicial

minúscula por uma maiúscula (ou vice-versa), de acordo com o solicitado pela frase. Além disso, em citações de autores não contemporâneos o padrão de uso de maiúsculas foi atualizado.

## Introdução

Um exame detido de diferentes recenseamentos da extensa literatura secundária dedicada à filosofia política de Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup> revela a relativa escassez de trabalhos atinentes às relações interestatais, fenômeno que levou alguns intérpretes a identificá-las como uma área historicamente negligenciada do pensamento do genebrino<sup>2</sup>. Mas, à primeira vista, essa negligência estaria plenamente justificada e contaria mesmo com o respaldo do próprio filósofo. Expliquemo-lo.

Entre 1743 e 1744, Rousseau encontrava-se em Veneza na capacidade de secretário do embaixador da França. Exercendo esse cargo, ele não tarda a notar algumas deficiências do sistema de governo da dita Sereníssima República e, mais amplamente, que “tudo concernia radicalmente à política”<sup>3</sup>. Imbuído de tal convicção, concebe a ambiciosa empresa das *Instituições políticas*, trabalho que, a se crer no relato das *Confissões*, lhe ocupou por mais tempo do que qualquer outro e em relação ao qual nutria grande apreço, a ponto de confiar a ele o destino de sua reputação<sup>4</sup>. Sobre o conteúdo dessa obra, porém, pouquíssimo é dito na narrativa confessional, talvez porque um resumo de seu plano argumentativo já havia sido disposto no quinto livro do *Emílio*. Recuperemos dessa síntese, portanto, aquilo que nos interessa:

---

<sup>1</sup> Remetemos, por exemplo, ao levantamento capitaneado por Tanguy L’Aminot, disponível em <http://rousseaustudies.free.fr> e publicado fisicamente pela editora Slaktine, em diversos tomos temáticos (muitos deles ainda em preparação), sob o título de *Bibliographie mondiale des écrits sur Jean-Jacques Rousseau*.

<sup>2</sup> S. Hoffmann e D. Fidler afirmam-no explicitamente (ver HOFFMANN, Stanley & FIDLER, David [orgs.]. *Rousseau on international relations*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. xi), assim como Marc Bélissa e Blaise Bachofen/Céline Spector. Aquele diz que “o interesse de Rousseau pela questão do direito das gentes [termo que designa nesta frase o campo das relações interestatais como um todo] foi pouco valorizado pela historiografia. Entretanto, a ela foi consagrada uma parte importante de sua reflexão” (BÉLISSA, Marc. *Fraternité universelle et intérêt national [1713-1795]. Les cosmopolitiques du droit des gens*. Paris: Kimé, 1998, p. 33). Já conforme os últimos: “Testemunha-se notadamente a relativa raridade dos trabalhos sobre essa questão em relação à imensa bibliografia rousseauísta” (BACHOFEN, Blaise & SPECTOR, Céline. “Introduction”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 7). Deve-se mesmo sublinhar, seguindo Bachofen/Spector, que a referida escassez não é senão relativa. Quer dizer, as diversas questões que compõem o grande tema das relações exteriores receberam pouca atenção dos intérpretes de Rousseau se comparadas ao tratamento concedido a outros conceitos e problemas de sua filosofia política. O que não implica, em absoluto, que não haja uma produção bibliográfica quantitativa e qualitativamente considerável sobre o assunto. É o diagnóstico de Grace G. Roosevelt: “Embora os escritos de Rousseau sobre guerra e paz não tenham recebido do público a merecida atenção, eles não foram de modo algum negligenciados por completo” (*Reading Rousseau in the nuclear age*. Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 7).

<sup>3</sup> “J’avois vu que tout tenoit radicalment à la politique et que, de quelque façon qu’on s’y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être [...]” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Les Confessions” [doravante *Conf.*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 404).

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*.

Após ter, assim, considerado cada espécie de sociedade civil em si mesma, compará-las-emos para observar suas diferentes relações. Uma grande, outras pequenas; umas fortes, outras fracas, atacando-se, ofendendo-se, entredestruindo-se e, nessa ação e reação contínuas, fazendo mais miseráveis e custando a vida de mais homens do que se houvessem mantido sua liberdade primeira. Examinaremos se não se fez demasiado ou demasiado pouco na instituição social; se os indivíduos submetidos às leis [...], ao passo que as sociedades mantêm entre elas a independência da natureza, não permanecem expostos aos males dos dois estados sem ter suas vantagens, e se não teria sido melhor que não houvesse existido nenhuma sociedade civil no mundo do que haver várias delas. [...] Não é essa associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra? E a tirania e a guerra não são os maiores flagelos da humanidade?

Examinaremos, enfim, a espécie de remédios que se buscou contra esses inconvenientes por meio de ligas e confederações que, deixando cada Estado senhor de si internamente, o armam externamente contra todo agressor injusto. Pesquisaremos como se pode estabelecer uma boa associação federativa, o que a pode tornar durável e até que ponto se pode estender o direito da confederação sem prejudicar aquele da soberania.

[...] Por fim, disporemos os verdadeiros princípios do direito de guerra [...]<sup>5</sup>.

As linhas acima carregam consigo uma imensa densidade conceitual e mereceriam um comentário cuidadoso, que, efetivamente, será alinhavado nesta tese em momento oportuno. Mas, se as trazemos à baila já nesta introdução, é com outro (e mais singelo) propósito, a saber, explicitar que os mais diversos *topoi* referentes às relações entre os corpos políticos – guerra, paz, ligas confederativas, direito de guerra etc. – estavam na ordem do dia das preocupações filosóficas de Rousseau. Constatação reforçada pelo capítulo conclusivo do *Contrato social*, que anuncia um novo plano de pesquisa: fixados os parâmetros regulatórios da política interior, será preciso voltar os olhos para o âmbito interestatal<sup>6</sup>. Essas considerações finais do *Contrato* reiteram, outrossim, uma hipótese que parece guiar toda a abordagem rousseauiana da questão: os campos doméstico e exterior implicam-se mutuamente, não devendo ser pensados isoladamente: “esses dois domínios, interno e externo, se interpenetram e trazem profundas implicações um para o outro”<sup>7</sup>. Dessa forma,

<sup>5</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Emile ou de l’éducation” [doravante *Em.*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969, pp. 848-849.

<sup>6</sup> Ver *Idem*. “Du contract social ou principes du droit politique” [doravante *CS*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 470.

<sup>7</sup> MARQUES, José Oscar de Almeida. “Contrato e confederação: notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau”. In: SILVA, Genildo. F. da. *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009, p. 33. O posicionamento de Marques, que fazemos nosso, é partilhado por diversos comentadores. Destacamos, entre eles, Bruno Bernardi, para quem “direito de guerra e direito político desenvolvem-se conjuntamente em Rousseau” (*La fabrique des concepts: Recherche sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 260, nota 4); Hoffmann e Fidler, segundo os quais “as ideias de Rousseau sobre as relações internacionais são desenvolvidas no interior de seu pensamento político como um aspecto maior do mesmo” (*Rousseau on international relations*, p. xiii); e G. Roosevelt, de



uma investigação sobre o “direito público” poderia ajudar a esclarecer o “direito político”<sup>8</sup> ou, numa visada mais abrangente, os estudos de política externa lançariam luz sobre o domínio interno e vice-versa. Boa parte da conceitualidade rousseauiana traria mesmo a marca dessa imbricação, tendo sua inteligibilidade condicionada a uma apreensão integral do fenômeno político (princípio que pretendemos ilustrar ao longo deste trabalho).

Iniciamos nossa *démarche* prometendo elucidar a razão aparente de um certo desprestígio das relações interestatais entre os exegetas de Rousseau e, até aqui, não fizemos senão ressaltar a centralidade do tema em seu sistema político. Não estaríamos argumentando contra nós mesmos?

Acontece que a obra que deveria abarcar os tópicos que perfazem a problemática da política internacional teve uma sorte ímpar. Pouco mais de uma década após sua concepção, as *Instituições políticas* ainda encontravam-se em um estado incipiente<sup>9</sup>. Alegando ter a vista por demais curta para um objeto tão vasto<sup>10</sup>, Rousseau desiste de concluí-la, abandonando-a a meio caminho<sup>11</sup>. Todavia, os anos de labor dedicados a essa empreitada não são em vão. Nosso filósofo consegue extrair do que havia redigido o seu principal escrito político, o *Contrato social*, que, segundo o testemunho do próprio, poderia ser considerado como a primeira parte daquele projeto maior<sup>12</sup>.

Como sabemos, o *Contrato* trata, *grosso modo*, da formação do Estado soberano, das leis civis, do governo e dos mecanismos que possibilitam aos cidadãos usufruírem, a uma só vez, de paz e liberdade. Em suma, considera-se a sociedade civil em si mesma. Se retornarmos rapidamente ao resumo das *Instituições políticas* há pouco mobilizado, veremos que o complemento daquilo que se tornou o *Contrato social* contemplaria justamente o campo das relações entre os Estados. Entretanto, acabamos de frisá-lo, essa contraparte dos princípios do direito político jamais veio à tona; o que dela já estava composto teria, inclusive,

---

acordo com a qual “[...] as reflexões de Rousseau sobre as relações entre Estados [*among states*] estimulam suas reflexões sobre as relações no interior dos Estados [*within states*]” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 16).

<sup>8</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 470 e *idem, Em.*, pp. 848-849. No léxico contemporâneo, aquilo que Rousseau designa por “droit public” denominar-se-ia direito internacional (público), já o “droit politique” poderia ser equacionado ao direito interno (público). Encontramos valiosos esclarecimentos sobre o vocabulário jurídico-político dos séculos XVII e XVIII, apropriado por Rousseau de maneira *sui generis*, em DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, pp. 563-575 ; cf. sobretudo pp. 568-573.

<sup>9</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC I, Conf.*, p. 516.

<sup>10</sup> *Idem, OC III, CS*, p. 470.

<sup>11</sup> Ver *ibidem*, p. 349 e *idem, OC I, Conf.*, p. 516.

<sup>12</sup> “Este pequeno tratado foi extraído de uma obra mais extensa, empreendida outrora sem nenhuma consulta às minhas forças e há muito abandonada. Dos diversos excertos que se poderiam tirar daquilo que estava feito, este é o mais considerável e me pareceu o menos indigno de ser oferecido ao público. O resto já não existe mais” (*idem, OC III, CS*, p. 349). O mesmo alerta é replicado no *Emílio*, cf. *idem, OC IV, Em.*, pp. 842-843, nota.

sido queimada pelo próprio Rousseau<sup>13</sup>. Com isso, restaria ao seu leitor aceitar que as questões concernentes à política externa permaneceram no estado de uma promissora declaração de intenções. Justificar-se-ia, dessa forma, o pouco interesse suscitado pelo tema, que constituiria um recesso não iluminado por sua teorização, uma espécie de “ponto cego [zone aveugle]”<sup>14</sup> de seu pensamento.

Porém, somos da opinião de que a insistência de Rousseau em declarar o abandono das *Instituições políticas* ou, mais especificamente, da parte que ali seria dedicada às relações exteriores não deveria ser acatada, sem mais, como uma prova cabal de que tais questões eludiram sua pena por completo. A bem dizer, se passarmos em revista seus principais textos – do *Discurso sobre a desigualdade* às *Considerações sobre o governo da Polônia*, passando pela obra literária<sup>15</sup> e, obviamente, pelos opúsculos sobre Saint-Pierre – antevemos facilmente a presença constante, e não meramente alusiva, de um ou mais dos problemas dos quais ocupar-se-ia a segunda metade das *Instituições* conforme o sumário apresentado no tratado de educação<sup>16</sup>. As dificuldades impostas pela “associação parcial”, as ligas federativas e sua exequibilidade, o direito de guerra e até mesmo o comércio exterior são, sim, abarcados pela atividade teórica rousseuniana, não tendo sido descartados juntamente com os rascunhos daquela obra. A advertência de Georges Lassudrie-Duchène guarda, pois, toda sua pertinência:

Nada restou de um tão belo plano [aquele das *Institutions politiques*]? É certo que Rousseau, após ter escrito o *Contrato social*, tenha destruído tudo o que não entrou no quadro desta obra e, notadamente, tudo o que tangia às relações exteriores dos Estados? Não há motivo para o crer. Notou-se, por vezes, que Rousseau era muito zeloso de tudo aquilo que saía de sua pena; é

<sup>13</sup> Cf. *idem*, *OCI, Conf.*, p. 516.

<sup>14</sup> BACHOFEN, Blaise. “La question du droit interétatique: aux frontières de la raison politique”. In: *Monde commun. Revue en ligne du CIRCEM*, Université d’Ottawa, 2006, p. 1. Essa primeira impressão, a ser problematizada, é novamente formulada por Bachofen na introdução que ele escreve com Céline Spector para um volume de obras de Rousseau editado pela Vrin; cf. BACHOFEN & SPECTOR, “Introduction”, p. 7.

<sup>15</sup> Florent Guénard chama a atenção para a incidência de temas relativos à guerra e às relações interestatais não só na peça teatral intitulada *Les prisonniers de guerre*, mas também na *Nova Heloísa*. De resto, Guénard rastreia a presença dessa temática em toda a obra política do genebrino; cf. “Puissance et amour de soi. La théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 193.

<sup>16</sup> É também o parecer de Ghislain Waterlot – “A guerra [e as relações interestatais como um todo], raramente tematizada[s] em si mesma[s], parece[m] constantemente presente[s] em Rousseau” (“Les conditions de la vertu: 2. l’éducation publique”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’économie politique*. Paris: Vrin, 2002, p. 168) –, secundado por Bachofen/Spector – “[...] se Rousseau se interessou pela questão das relações interestatais, não foi certamente de maneira ocasional” (“Introduction”, p. 12) –, Grace Roosevelt, que destaca “a profunda seriedade com a qual Rousseau aborda toda a questão das relações entre Estados” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 16) e Olaf Asbach, para quem, contrariamente à boa parte dos pensadores políticos de seu tempo (que teriam privilegiado o debate sobre a ordem intraestatal), o genebrino atribuía igual importância à paz interna e externa (cf. *Die Zähmung der Leviathane. Die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau*. Berlin: Akademie Verlag [Politische Ideen], 2002, p. 31).

provável que ele tenha queimado muito pouca coisa entre as notas e esboços que pensava utilizar em suas *Instituições políticas*. Essas notas, esses esboços, ele os empregou seja no próprio *Contrato social*, seja em outras obras.<sup>17</sup>

Não é preciso especular sobre as vicissitudes das anotações de Rousseau para afirmar que, de fato, suas reflexões acerca das relações exteriores encontram-se pulverizadas por seus escritos. O que nos inclina a ecoar Bachofen: “On commence à voir que ce qui se donne, au premier abord, comme une zone aveugle, n’est pas si aveugle que cela”<sup>18</sup>.

Decerto, os variados aspectos do problema das relações interestatais não são abordados em uma obra única ou com a sistematicidade dispensada a outros temas. Por exemplo, as muitas facetas do fenômeno bélico, como notou Catherine Larrère<sup>19</sup>, são examinadas de maneira esparsa em diferentes escritos, alguns deles inacabados ou simples fragmentos. No nosso entendimento, contudo, o fato de boa parte da teorização sobre a esfera internacional encontrar-se dispersa por vários escritos e possuir um caráter lacunar não deve ser tomado como sinal de sua exclusão do rol das preocupações político-filosóficas de Rousseau<sup>20</sup>, e, portanto, não deveria servir aos exegetas de subterfúgio para descurar da mesma<sup>21</sup>. Pelo contrário. Trata-se, antes, de uma circunstância propícia para a reflexão, de um bom ponto de partida para o comentário, para a interpretação, para o questionamento. Essa convicção de base<sup>22</sup> anima e justifica o trabalho cujo resultado apresentamos aqui.

<sup>17</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, Georges. *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*. Paris: Henri Jouve, 1906, p. 11.

<sup>18</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 2. Ou ainda: “Não se deve, com efeito, deixar-se cegar pela insistência de Rousseau sobre aquilo que faltaria em sua obra; a questão das relações interestatais é muito clara e profundamente tratada em vários textos que formam uma constelação cuja coerência e consistência pode ser restituída” (*ibidem*). Essa constelação, salientemo-lo, engloba a quase totalidade de seus escritos políticos.

<sup>19</sup> Cf. LARRÈRE, Catherine. “L’état de guerre et la guerre entre les États”. In: *La bataille, l’armée, la gloire (1745-1871). Actes du Colloque de Clermont-Ferrand*, junho de 1983, p. 56. A mesma avaliação é feita por Georges Lassudrie-Duchène a respeito do *droit des gens*: “Suas ideias sobre o direito das gentes estão esparsas em obras bem diversas. Raros são os comentadores que as tenham buscado e descoberto” (*Rousseau et le droit des gens*, p. 8). A se salientar a atualidade dessa aferição, feita na primeira década do século XX.

<sup>20</sup> “Há muitas razões pelas quais a reflexão de Rousseau sobre a área internacional do pensamento político foi negligenciada e mal compreendida. A principal delas é que a perspectiva rousseauiana acerca das relações internacionais deve ser reconstituída a partir de uma coleção fragmentada de escritos. [...] Rousseau jamais finalizou sua grande obra [as *Instituições políticas*], e deixou suas ideias sobre as relações internacionais dispersas por trabalhos concluídos e fragmentos inacabados. [...] Questões de guerra e paz, entretanto, nunca estiveram longe do primeiro plano de seu pensamento político. Por incompleto que seja seu tratamento das relações entre Estados, a frequência e a intensidade de suas referências indicam a profundidade de sua preocupação [com o tema]” (HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, pp. xii-xiii).

<sup>21</sup> Respaldamo-nos aqui, uma vez mais, em Lassudrie-Duchène, que aponta a fecundidade das reflexões internacionalistas de Rousseau, assim como em Bachofen/Spector; ver, respectivamente, *Rousseau et le droit des gens*, p. 13 e “Introduction”, p. 10.

<sup>22</sup> Partilhamos essa resolução com F. Guénard, que insiste que o caráter difuso das reflexões rousseauianas sobre a guerra e as relações interestatais não se traduz em uma perda da coerência e da extrema relevância filosófica das mesmas: “pour être diffuse, la réflexion de Rousseau sur la guerre n’en est pas moins cohérente. Et

Nesse mesmo sentido, não poderíamos deixar de destacar um acontecimento recente (do qual nosso projeto de pesquisa é indiretamente debitário), que renovou fortemente o interesse da comunidade intelectual rousseauísta pela matéria em apreço. Referimo-nos à publicação, em 2008, dos *Princípios do direito de guerra*. Reconstituamos, então, a gênese desse opúsculo.

A nove de março de 1758, Rousseau escreve a Marc-Michel Rey – um de seus principais editores –, informando-lhe sobre o andamento de um escrito que gostaria de ver publicado: “Mes principes du droit de la guerre ne sont point prêts”<sup>23</sup>. Durante muito tempo, não tendo sido encontrados entre os papéis deixados pelo filósofo indícios suficientes da preparação de um texto autônomo sobre o referido objeto, reputou-se a obra como perdida ou, a contrapelo da declaração a Rey, como sequer iniciada<sup>24</sup>. Com efeito, os dois aglomerados textuais disponíveis sobre a guerra, ambos arquivados na Biblioteca de Neuchâtel e apresentados ao público pela primeira vez no fim do século XIX por Edmond Dreyfus-Brisac<sup>25</sup> como apêndice a uma nova edição do *Contrato social*, não pareciam pertencer a uma única obra concebida para publicação, ainda que inacabada. Tratava-se (i) de uma série de fragmentos extraídos de um caderno de rascunhos profusamente utilizado por Rousseau e (ii) de um agrupamento de três grandes folhetos, cada um dobrado na metade, formando, somados frente e verso, um texto de doze páginas bastante comprimido e retrabalhado<sup>26</sup>, conhecido, desde então, sob o título: “Que a guerra nasce do estado social”<sup>27</sup>. Esse *corpus* despertou,

---

si elle l'est, c'est parce qu'elle est au coeur de son système de pensée, tout à la fois politique, anthropologique et juridique” (“Puissance et amour de soi”, p. 197).

<sup>23</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Correspondance complète* (Éd. R. A. Leigh), vol. V, Carta n. 626. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967, p. 51; nós grifamos.

<sup>24</sup> Cf. BERNARDI, Bruno & SILVESTRINI, Gabriella. “Présentation de l'édition”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 21.

<sup>25</sup> Os manuscritos publicados por Brisac haviam sido originalmente confiados a Pierre-Alexandre du Peyrou.

<sup>26</sup> Cf. ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 13.

<sup>27</sup> Ver ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social* (Éd. E. Dreyfus-Brisac). Paris: Alcan, 1896, pp. 304-319. À edição inaugural de Dreyfus-Brisac logo seguem-se outras. A primeira delas – que se limita a reproduzir o texto estabelecido por Brisac como anexo de um trabalho em que se especula sobre a existência e o conteúdo de um manuscrito sobre a formação de ligas confederativas de pequenas repúblicas (cuja execução é aventada em uma nota do *Contrato* – cf. *OC III, CS*, p. 431, segunda nota –, mas como projeto não executado, intrínseco às *Instituições políticas*) –, foi levada adiante por Joseph-Lucien Windenberger; cf. *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau: la république confédérative des petits Etats*. Genève: Slatkine, 1982 (a primeira edição data de 1899), pp. 288-301. Em seguida, Charles Edwin Vaughan incluiu os fragmentos descobertos por Brisac em sua coletânea dos textos políticos de Rousseau. Ao trabalhar com os manuscritos, no entanto, percebe algumas incongruências no trabalho de seu antecessor, optando por reordenar alguns excertos – vide *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915, pp. 293-307. Esse rearranjo foi tão bem aceito que o próprio manuscrito da Biblioteca de Neuchâtel foi paginado e encadernado segundo sua ordenação (cf. BERNARDI & SILVESTRINI, “Présentation de l'édition”, p. 20). A maioria das variantes de Vaughan foi, assim, mantida no terceiro tomo da edição canônica das obras completas de J.-J. Rousseau, editadas pela Gallimard. Nesse volume, todo dedicado à teoria política, quem ficou a cargo dos textos sobre guerra e paz foi Sven Stelling-Michaud, que, dada uma complementaridade temática óbvia, decidiu agrupar os fragmentos sobre a guerra aos escritos concernentes ao projeto de paz perpétua de Saint-

claro, algum interesse nos intérpretes de Rousseau, mas a abordagem do mesmo foi inicialmente marcada por certa hesitação, justificada tanto por seu estatuto excessivamente fragmentado quanto por incoerências estilístico-formais.

Pois bem, na década de 1960, pouco após a publicação do volume contendo os escritos políticos de Rousseau pela Gallimard, Bernard Gagnebin – um dos diretores daquela empreitada editorial – descobre um novo manuscrito sobre a guerra<sup>28</sup>, que viria a ser incorporado à reimpressão daquele mesmo volume, com o título “Guerre et état de guerre”, e posteriormente depositado na Biblioteca de Genebra. Tem-se que este último era bastante próximo de “Que la guerre naît de l’état social” não só quanto ao conteúdo, mas materialmente: ele também fora redigido em um grande folheto, dobrado ao meio sobre si mesmo; o papel, a tinta, a caligrafia eram idênticos. De imediato, Gagnebin sugere a aproximação de ambos, que formariam, na verdade, um só conjunto textual de dezesseis páginas. É ainda ele quem primeiramente reivindica tratar-se de anotações destinadas ao trabalho mencionado a Rey: os *Princípios do direito de guerra*.

Grace Roosevelt foi a primeira a perseguir a pista deixada por Gagnebin: “achados recentes mostram que aquilo que outrora foi considerado como fragmentos não publicados sobre o estado de guerra [...] representam, de fato, uma introdução, cuidadosamente composta embora inacabada, do trabalho que provavelmente teria sido intitulado *Princípios do direito de guerra*”<sup>29</sup>. Ao fazê-lo, lança-se à tarefa de reconstituí-los a partir de um novo ordenamento, que lhes emprestaria maior coerência formal e argumentativa. Diferentes fatores deflagram e embasam esse empreendimento de reordenação. Mantida a ordem estabelecida pela edição da Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade (advinda canônica), o texto sobre a origem civil da guerra (a) começaria com uma conjunção adversativa – “Mais, quand il seroit vrai que cette convoitise illimitée...”<sup>30</sup> –; (b) traria uma passagem que, estilisticamente, tem todas as

---

Pierre. Decisão que não deixa de ser questionável, uma vez que a leitura do referido excerto indica um diálogo explícito não com o abade, mas com Hobbes e Grotius (e a tradição jusnaturalista como um todo); o próprio título atribuído ao segmento – *Que la guerre naît de l’état social* – parece claramente endereçado à filosofia hobbesiana. A interpretação de Bernardi e Silvestrini a esse respeito mostra-se-nos convincente: o pensamento rousseauiano sobre guerra e paz não é condicionado por aquele de Saint-Pierre, como propôs Stelling-Michaud (ver “Introduction aux Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, pp. cxxxii-clí); ao contrário, “é à luz de seus próprios princípios que Rousseau lê, corrige e completa o abade de Saint-Pierre, em um jogo complexo de afastamento e proximidade” (“Présentation de l’édition”, p. 20).

<sup>28</sup> A propósito dos meandros dessa descoberta, lê-se GAGNEBIN, Bernard. “Un inédit de Rousseau sur l’état de guerre”. In: *De Ronsard à Breton: Recueils d’essais. Hommages à Marcel Raymond*. Paris: José Corti, 1967.

<sup>29</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 13.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Que l’état de guerre naît de l’état social”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 601.

características de um *incipit* – “J’ouvre les livres de droit et de morale...”<sup>31</sup> – próxima de seu fim; (c) faria com que um parágrafo que se inicia com “Ces exemples...”<sup>32</sup> fosse precedido por outro que não contempla nenhum exemplo; (d) pulverizaria as polêmicas contra Hobbes e Grotius<sup>33</sup> em detrimento de uma elaboração mais orgânica das mesmas, na qual a crítica a um seria apresentada, desenvolvida e concluída antes da mudança de foco para o outro autor<sup>34</sup>. Cética em relação à ordem em que o texto era habitualmente apresentado, Roosevelt percebe, em seus estudos preparatórios para uma tradução inglesa do mesmo, que os folhetos que abrigavam “Que la guerre naît...” haviam sido fletidos em direção contrária à dobra original. Restituído o material à sua disposição primeira, todas as incongruências sobredescritas eram sanadas: o parágrafo iniciado com a adversativa vai para o verso da primeira folha e o excerto que se assemelhava formalmente a uma introdução passa, de fato, a abrir o documento; a controvérsia com Hobbes ganha um aspecto unitário. Ademais, assim reordenado, o manuscrito de Neuchâtel encaixa-se perfeitamente naquele descoberto por Gagnebin (como o próprio apostava), que traz os exemplos referidos mas ausentes do primeiro<sup>35</sup>.

Vem à luz, por fim, um escrito que, embora inconcluso, apresenta inegável coerência e pode ser nitidamente dividido em quatro partes interligadas: (i) uma abertura que contrasta a vida no interior do Estado – mediada pelas leis – com a anarquia interestatal; (ii) uma crítica à pretensão de derivar a guerra da natureza humana; (iii) uma fundamentação da ideia de que a guerra só pode se constituir como uma relação de Estado a Estado; (iv) um estabelecimento de novos parâmetros, distintos daqueles propostos por Grotius, para o *jus belli*. Reconstruído dessa forma, o texto é publicado por G. Roosevelt, em inglês, no ano de 1987.

Décadas após essa publicação, pesquisadores do “Groupe Rousseau” – destacadamente Gabriella Silvestrini e Bruno Bernardi – têm acesso àqueles manuscritos e atentam para um detalhe que os leva a questionar o arranjo consagrado por Roosevelt. A frente da primeira página do folheto localizado por Gagnebin não começava, como este e Roosevelt haviam feito crer, pelo subtítulo “Ce que c’est que l’état de guerre”, mas por um segmento de frase não-rasurado: “de fixer l’idée qu’on doit avoir de l’état de guerre”<sup>36</sup>. Na sequência dessa descoberta, Silvestrini e Bernardi notam que o verso de uma das páginas do manuscrito de Neuchâtel termina com uma frase interrompida, cujas últimas palavras estavam

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 608.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 606.

<sup>33</sup> No estado em que o texto se encontrava, trechos contra o inglês eram seguidos, ou melhor, interrompidos por argumentos contra o holandês e depois retomados.

<sup>34</sup> Cf. ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 14.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 15.

<sup>36</sup> Ver BERNARDI & SILVESTRINI, “Présentation de l’édition”, p. 23.

rasuradas: “Mais avant que d’entrer dans cette discussion, tâchons d’expliquer ce qu’il”. O encadeamento com aquele final de oração impõe-se: “Mais avant que d’entrer dans cette discussion, tâchons de fixer l’idée qu’on doit avoir de l’état de guerre”. Eis delineado um novo ponto de articulação entre “Que la guerre naît de l’état social” e “Guerre et état de guerre”, que, na realidade, compõem um único manuscrito (desmembrado por circunstâncias fortuitas e desconhecidas) contendo os primeiros desenvolvimentos dos *Principes du droit de la guerre*<sup>37</sup>. A partir de um estudo minucioso desse documento<sup>38</sup>, o “Groupe Rousseau” propõe algumas mudanças adicionais na composição sugerida por Roosevelt, que lhe propiciam uma inédita coesão estilístico-conceitual<sup>39</sup> e revelam uma reflexão madura sobre a temática ali concernida. Daí Bernardi, Silvestrini e os demais pesquisadores do referido grupo, com boas razões a nosso ver, reputarem o texto por eles estabelecido como a versão definitiva dos *Principes du droit de la guerre*, sustentando, inclusive, que o material, enfim adequadamente organizado, corresponde a um trabalho em fase avançada de redação, e não a um mero rascunho<sup>40</sup>.

Por certo, trata-se de uma matéria textual que já estava disponível, nenhum manuscrito perdido fora descortinado. Não obstante, é igualmente inegável que a restituição de sua conformação original confere ao ensaio de Rousseau uma nova inteligibilidade, tornando-o “muito mais eloquente [*parlant*]”<sup>41</sup>. Por tudo isso, sua publicação nos *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* em 2005 e depois em formato de livro pela Vrin, no ano de 2008, foi justamente celebrada pela comunidade rousseauísta mundo afora e provocou uma notável renovação do interesse pelo pensamento de Rousseau acerca das relações interestatais<sup>42</sup>, a começar pelo próprio “Groupe Rousseau”, que anexa à obra recém-estabelecida uma série de estudos críticos sobre o tema.

<sup>37</sup> Confirma-se, portanto, a correção da suspeita de B. Gagnebin, já secundada por Roosevelt. Por seu turno, o rearranjo sugerido por Bernardi e Silvestrini sustenta-se não só do ponto de vista formal (relativo à concatenação das frases supramencionadas), mas também argumentativo: após anunciar que irá se opor ao sistema de Hobbes, Rousseau adverte que é preciso, preliminarmente, definir a noção de estado de guerra. Cf. *ibidem*.

<sup>38</sup> Sobre os pormenores desse trabalho, ver *ibidem*, pp. 23-25.

<sup>39</sup> Alguns detalhes atinentes à materialidade do manuscrito ajudam a corroborar a acurácia do novo encadeamento; *ibidem*, pp. 24-25.

<sup>40</sup> “O texto que reconstituímos é evidentemente o fruto de uma fase de escrita avançada, que poder-se-ia chamar *copie de travail*: ela supõe um rascunho prévio e foi preparada com vistas a uma *mise au net* [...]. Tudo leva a pensá-lo: está em jogo um começo de composição dos *Princípios do direito de guerra*, trabalho que a carta a Rey diz não estar suficientemente ‘avançado’ para ser publicável. Malgrado uma redação inacabada (Rousseau teria certamente o remanejado antes de uma publicação), esse texto testemunha uma indiscutível maturidade de pensamento e uma coerência que [...] as más condições de edição haviam mascarado” (*ibidem*), p. 25.

<sup>41</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 3. Cf. também BACHOFEN & SPECTOR, “Introduction”, p. 7.

<sup>42</sup> Mesmo uma rápida pesquisa bibliográfica mostra o recrudescimento dos trabalhos dedicados a um ou mais aspectos da teoria rousseauiana das relações entre Estados após a nova edição dos *Principes* ter vindo a lume – seja no campo da filosofia política, seja naquela das *international relations*.

Esse *élan* logo chega ao Brasil, onde vários pesquisadores inteiram-se do trabalho realizado na França e se propõem a difundi-lo e levá-lo adiante. Nesse sentido, destaca-se o esforço pioneiro de Evaldo Becker, que em 2010 profere uma conferência na USP, por ocasião da primeira “Jornada Jean-Jacques Rousseau”, na qual, além de um balanço dos achados que conduziram à última versão dos *Principes du droit de la guerre*, situa o problema das relações interestatais no interior da filosofia política rousseauiana. Pouco depois, essa palestra seria publicada nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*<sup>43</sup>. Já em 2011, ele traz ao leitor brasileiro uma tradução dos *Principes*, que aparece na *Revista Trans/formação*<sup>44</sup>, consolidando a questão da política internacional em Rousseau como um fecundo campo de investigação. Atestam-no a bibliografia produzida desde então, bem como as recentes pesquisas – concluídas ou em andamento – sobre o tema.

É nesse cenário de redescoberta de um problema tão clássico quanto premente para o pensamento político que se insere esta tese, que buscará, na esteira dos autores acima mobilizados, elucidar alguns dos elementos norteadores do tratamento que J.-J. Rousseau lhe dispensa.

\*

Delimitado o contexto de nossa pesquisa e, em alguma medida, aferida sua relevância nos âmbitos da filosofia política e da exegese rousseauiana, resta-nos precisar o recorte que irá orientá-la. As relações interestatais, o próprio Rousseau constatou-o, são um objeto por demais vasto. Qualquer expectativa de esgotá-lo em um único trabalho – mesmo em se tratando de um empreendimento amplo como uma tese de doutorado – acabaria por resultar frustrada. Donde a necessidade, no interior daquele domínio, de selecionar um problema específico, de demarcar um foco sobre o qual iremos concentrar nossas atenções.

Pois bem, colocamo-nos como objetivo maior desta tese explicar *por que e em que medida*, na concepção de Rousseau, *as relações entre Estados são intrinsecamente contenciosas*. Será o caso, portanto, de esclarecer o que fundamenta o diagnóstico por ele disposto nos referidos *Principes du droit de la guerre*, a saber, “[...] que o estado de guerra é

---

<sup>43</sup> BECKER, Evaldo. “Rousseau e as relações internacionais na modernidade”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo (USP), vol. 16, n. 1, 2010.

<sup>44</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Princípios do direito de guerra”. Apresentação e tradução de Evaldo Becker. In: *Revista Trans/formação*, Marília (UNESP), vol. 34, n. 1, 2011. A tradução contou com a revisão de Ricardo Monteagudo.



natural entre as potências”<sup>45</sup>. Para tanto, avançamos uma hipótese que pode ser desmembrada em dois eixos interligados. Se o genebrino sustenta que a conflitualidade é inerente à dinâmica interestatal, que a condição originária das soberanias é de hostilidade mútua – ainda que não deflagrada –, isso se deve (i) a um questionamento profundo da efetividade, se não da possibilidade mesma, de uma regulação jurídica do plano interestatal análoga àquela que opera entre cidadãos e (ii) à natureza peculiar dos corpos políticos. Iluminemos, rapidamente, cada um desses momentos argumentativos.

Ao longo de sua teorização, identificamos claramente as reticências de Rousseau relativamente à ideia de um *direito das gentes*<sup>46</sup>, tanto em sua vertente naturalista como artificialista. Cético no que respeita à exequibilidade do projeto confederativo de Saint-Pierre, que pretendia justamente levar adiante uma certa juridicização positiva das relações entre as potências europeias, ele o era, *a fortiori*, quanto à proposição jusnaturalista de uma instância normativa universal, calcada numa natureza humana eminentemente racional, que impor-se-ia como princípio de obrigação não só à conduta individual, mas, por extensão, à conduta dos seres coletivos<sup>47</sup>. Podemos concordar com Bachofen, portanto, quando este afirma que o pensador genebrino

recusa, de uma parte, a crença em uma regulação espontânea [ou construída] das relações entre nações – regulação que se supõe fundada no reconhecimento por parte destas de seus interesses mútuos e produtora de um direito das gentes considerado seja como pura ‘lei natural’, à qual a humanidade se submete por necessidade de se conformar à sua própria essência, seja como direito costumeiro [*droit coutumier*], produto de convenções tácitas estabelecidas historicamente [...].<sup>48</sup>

<sup>45</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre*. Paris: Vrin, 2008, p. 80. É a partir dessa assertiva que Georges Lassudrie-Duchène dirá que “o estado de guerra é o estado normal das nações [...]” (*Rousseau et le droit des gens*, p. 299).

<sup>46</sup> Trabalharemos algumas das complexas nuances do conceito de “droit des gens” no capítulo que se segue. Para uma análise preliminar da questão, remetemos a DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 565-568. O termo *direito das gentes*, originalmente derivado do latim *jus gentium*, é paulatinamente substituído na contemporaneidade por *direito internacional* (ou interestatal), vocábulo introduzido na prosa jurídico-filosófica a partir de sua variante inglesa – *international law*, em detrimento de *law of nations* (tradução de *jus gentium*) – por Jeremy Bentham, pensador reputadamente dado a neologismos. Aliás, é por intermédio da tradução francesa de seu trabalho, realizada por Etienne Dumont no começo do século XIX, que a palavra “international” faz sua estreia naquela língua. A respeito, cf. BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907 (a primeira publicação é de 1789), p. 150; NYS, Ernest. “The Codification of International Law”. In: *The American Journal of International Law*, vol 5, n. 4. Cambridge University Press, outubro de 1911, p. 872, sobretudo nota 1; e BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, principalmente pp. 7 e 38.

<sup>47</sup> Para uma síntese do posicionamento jusnaturalista, a ser detalhado na sequência desta tese, lê-se, dentre outros, ASBACH, *Die Zähmung der Leviathane*, pp. 33-34.

<sup>48</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 4.

Em poucas palavras, somos da opinião de que Rousseau rechaça em larga escala a possibilidade de estabilização das relações interestatais pela via jurídica, independentemente do estatuto que venha a ser atribuído ao direito.

Opomo-nos frontalmente, assim, à interpretação de Victor Goldschmidt, que desenvolve um intrincado arrazoamento, repleto de otimismo jurídico, para tentar sustentar a posição contrária. A argumentação goldschmidtiana tem início com uma indagação: seria possível aos Estados reconhecerem-se mutuamente enquanto tais<sup>49</sup>? Uma resposta negativa inviabilizaria, de pronto, a pretensão a qualquer tipo de direito interestatal. Então, retrabalhando uma analogia que toma de empréstimo à *Teoria pura do direito* de Hans Kelsen<sup>50</sup>, Goldschmidt alega que, da mesma maneira que a constituição do ego dar-se-ia *pari passu* com a atribuição do estatuto de sujeito a outrem, a delimitação de cada Estado seria indissociável do reconhecimento dos demais<sup>51</sup>. Mesmo que se possa questionar a pertinência do emprego da metáfora kelseniana para descrever o processo de formação dos Estados em Rousseau, há de se convir que, também para ele, os entes coletivos se reconhecem reciprocamente<sup>52</sup>.

Todavia, V. Goldschmidt, ainda amplamente baseado no jurista austríaco, avança um passo adicional: assim como a emergência de um Estado se vincula à reconhecimento da existência de outros Estados, o direito estatal só seria viável porque é admitida a vigência de um ordenamento interestatal distinto dele próprio<sup>53</sup>. A necessária mutualidade do reconhecimento entre os Estados faria com que o direito interestatal surgisse no mesmíssimo golpe em que se estabelece o direito interno, exatamente como os sujeitos pensantes, na fenomenologia husserliana, abandonam o solipsismo ao tomarem consciência de si<sup>54</sup>. Destarte, haveria uma unidade orgânica ligando direito estatal e direito interestatal<sup>55</sup>. Em conclusão:

Goldschmidt crê encontrar nessa resposta de Kelsen à questão da relação jurídica interestatal uma solução idêntica àquela proposta por Rousseau: como Kelsen, Rousseau mostraria que o advento de cada Estado particular se

<sup>49</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983, p. 588.

<sup>50</sup> Vide KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*. Vienna: Verlag Franz Deuticke, 1960, p. 173.

<sup>51</sup> Cf. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, pp. 171-172. Ver, igualmente, GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 588-590.

<sup>52</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes” [doravante *DI*]. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 178.

<sup>53</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 588-593.

<sup>54</sup> Ver BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 13. Ao expor a interpretação goldschmidtiana, Bachofen oferece, ao mesmo tempo, uma robusta crítica da mesma, respaldando a hipótese segundo a qual a ordenação jurídica entre Estados seria, para Rousseau, uma possibilidade remota ou intangível.

<sup>55</sup> Cf. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, pp. 181-183.

inscreve no movimento geral de emergência do conjunto dos outros Estados, estando esses dois aspectos da constituição do ‘*pluriverso político*’ ligados por um fenômeno de implicação recíproca entre o vir a ser de cada Estado e aquele de todos os outros Estados.<sup>56</sup>

Ora, mesmo em Kelsen esse cenário descreve menos uma realidade factual vigente do que algo por vir, um horizonte<sup>57</sup>. Aplicado a Rousseau, ele simplesmente não se sustenta. Ao afirmar o reconhecimento que sucede o surgimento simultâneo dos entes políticos, ele não o faz de um ponto de vista jurídico: “[...] esse necessário reconhecimento mútuo, de estrutura especular (as sociedades pré-políticas vêm à existência política por ‘imitação’, isto é, descobrindo, no espelho dos Estados constituídos, aquilo que elas devem se tornar para se conservarem), não constitui ainda um reconhecimento jurídico”<sup>58</sup>. Ao contrário, os Estados tomam ciência uns dos outros como inimigos potenciais<sup>59</sup>, como “um simples fato bruto que os ameaça [desde fora]”<sup>60</sup>. As estruturas jurídicas que acompanham a instituição de cada Estado soberano são, na verdade, incomensuráveis. Sendo essa, inclusive, uma dificuldade entre outras de se estabelecer e fazer observar um sistema de direito internacional: este último, se existisse ou viesse a existir, seria distinto de e potencialmente conflitante com cada uma das ordens jurídicas vigentes no âmbito doméstico; dessa forma, cada Estado poderia decidir-se por fazer prevalecer o aparato jurídico que lhe é próprio, para, sempre que fosse conveniente, subtrair-se desse suposto direito interestatal<sup>61</sup>.

A despeito da consideração não mais do que panorâmica aqui dispensada à discussão, pensamos ter reunido elementos suficientes para, pelo menos, matizarmos o posicionamento de Goldschmidt, que parece forçar uma leitura kelseniana de Rousseau. De nossa parte, gostaríamos de oferecer mais um breve argumento em apoio à hipótese de leitura que endossamos e extrair dela algumas implicações.

Vimos que o abandono do projeto das *Instituições políticas* não implica, de modo algum, que o filósofo genebrino tenha passado ao largo das questões concernentes às relações

<sup>56</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 13. A expressão “pluriverso político” – tomada de empréstimo ao *Conceito do político*, de Carl Schmitt – aparece em itálico e dentro de aspas duplas no original.

<sup>57</sup> “Se a técnica jurídica evoluir no sentido que vimos de esboçar, ela tenderá finalmente a apagar a linha de demarcação que separa o direito internacional das ordens jurídicas nacionais. [...] mas atualmente esse Estado não existe e, talvez, jamais existirá. É apenas colocando-se em um ponto de vista teórico que se pode falar de um sistema jurídico único, englobando o direito internacional e as ordens jurídicas nacionais” (KELSEN, *Reine Rechtslehre*, p. 168). Cf. também BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 13, nota 47.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>59</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178. Esse ponto será analisado com a devida atenção no decorrer desta tese.

<sup>60</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 14.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, p. 13. Esse cenário é explicitamente recusado por Kelsen, que interpreta os eventuais conflitos entre as ordens doméstica e interestatal como apenas mais um caso da oposição entre norma inferior e norma superior; cf. *Reine Rechtslehre*, p. 177.

entre Estados. Contudo, o fato de que o suplemento previsto para o *Contrato social*, que formaria com ele uma espécie de díptico teórico, não fora levado a cabo é igualmente inegável. Ora, sendo o *Contrato* um trabalho sobre os princípios do direito estatal, imagina-se que ele viria a ser complementado por *princípios do direito interestatal*. Isso posto, se a hipótese que tencionamos desenvolver estiver correta, a não-conclusão das *Instituições* ganha, para além dos motivos de teor essencialmente psicológico elencados por Rousseau<sup>62</sup>, uma justificativa conceitual-filosófica. O domínio externo, diferentemente das relações interindividuais, não seria passível de regulação jurídica. A segunda parte das *Instituições* perderia, de pronto, sua *raison d'être*. É o que, antes de nós, aventou Blaise Bachofen:

o inacabamento das *Instituições políticas* explicar-se-ia não por razões acidentais, mas essenciais. Esse inacabamento teria, portanto, sentido [teórico], ele seria a consequência de uma elucidação aprofundada da questão das relações interestatais. Se Rousseau não escreveu, simetricamente aos *Princípios do direito político*, uma obra que teria podido se intitular *Princípios do direito das gentes*, é porque todo seu pensamento conduziu-o a questionar a possibilidade [...] de elaboração de tais princípios.<sup>63</sup>

Mais do qualquer outra coisa, a filosofia rousseauniana das relações interestatais seria, então, uma teorização sobre os impasses da juridicização daquelas, uma constatação da “derrota inevitável da racionalidade filosófica face a um dos problemas mais cruciais que ela pode se propor [...]”<sup>64</sup>, donde sua faceta largamente negativa. Com efeito, se voltarmos ainda uma vez ao resumo das *Instituições*, notaremos que a tradição, quando convocada, é geralmente posta em xeque, tendo os limites de suas pretensões indicados e seus sofismas denunciados. Não é fortuito que os dois autores ali textualmente referidos – Saint-Pierre e Grotius – sejam ambos proponentes de uma harmonização jurídica da esfera interestatal; ainda que cada um deles tenha concepções bem distintas do que seria um direito das gentes. O primeiro associando-o a uma confederação que, idealmente, teria meios para fazer respeitar as decisões pactuadas entre seus membros; o segundo, pleiteando, para além de acordos convencionados, que os ditames da sociabilidade e direito naturais far-se-iam sentir também entre as potências soberanas.

Tendo isso em vista, compreende-se melhor, outrossim, por que Rousseau se empenhou em dispor parâmetros para o *jus belli*. Uma vez que a estabilização pelo direito revela-se problemática, para dizer o mínimo, a guerra firma-se como um risco que jamais é

<sup>62</sup> “Visão curta” para um objeto demasiado amplo, falta de forças intelectuais e de tempo etc.

<sup>63</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 3.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

completamente expurgado do horizonte político internacional. Daí a necessidade de regulamentá-la, de modo a reduzir ao máximo seus danos. Na impossibilidade de erigir os princípios do direito das gentes, formulam-se *princípios do direito de guerra*. Estaria aí o verdadeiro complemento do *Contrato social*<sup>65</sup>.

Portanto, no intuito de deslindar o porquê de o genebrino afirmar o caráter originariamente conflitivo das relações interestatais, teremos de acompanhar, inicialmente, a suprarreferida dimensão negativa de seu pensamento sobre o tema. No interior desse campo, um novo recorte se impõe.

Vimo-lo, a crítica rousseuniana ao direito internacional desmembra-se em duas vertentes: um exame da proposta confederativa e um questionamento dos preceitos esposados pela escola jusnaturalista. Ora, enquanto o projeto das ligas confederativas parte do fato da guerra e propõe um artifício para superá-lo de maneira duradoura, o direito natural – aplicado aos seres coletivos – funcionaria, *ab initio*, como mecanismo regulador de suas relações. Desde essa perspectiva, a dinâmica interestatal seria originariamente harmoniosa, bastando para isso que os entes concernidos obedecessem esse parâmetro que a natureza lhes dispôs. O estado natural das nações seria a paz. A guerra seria reflexo de algum tipo de ruptura de uma ordem prévia, não seria senão um acidente provocado pelo não-acatamento dos ditames do *jus gentium*, compreendido, mostraremos-lo em breve, como uma extensão do *jus naturale*. Diante disso, afigura-se-nos muito claro que a centralidade atribuída por Rousseau ao problema das relações interestatais, traduzida na compreensão de que elas são originária e naturalmente litigiosas, é indissociável de um distanciamento de algumas das principais teses do jusnaturalismo moderno. Ao passo que o debate com Saint-Pierre e seu plano de paz de feição artificialista teria justamente como pressuposto que nenhuma forma de ordenamento natural opera entre os Estados.

Assim, posto o objetivo desta tese, deduz-se facilmente que nossos esforços irão concentrar-se na dilucidação da análise rousseuniana dos princípios jusnaturalistas e, mais especificamente, de suas implicações para o campo privilegiado nesta pesquisa, ficando a apreciação da questão federativa para uma ocasião futura. O diálogo crítico com a tradição de Grotius, Pufendorf e tantos outros será mesmo o tema central de nosso primeiro capítulo. (A se esclarecer, de pronto, que nossa abordagem do jusnaturalismo irá privilegiar, por razões óbvias, a recepção rousseuniana do mesmo, ignorando, muitas vezes, nuances próprias a essa

---

<sup>65</sup> Corroborar o fato de a redação dos *Principes du droit de la guerre* ser bastante próxima daquela da primeira versão do *Contrato*. Sobre a datação de cada uma dessas empreitadas, cf. BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 228-230.

multifacetada escola de pensamento. O que não significa que deixaremos de confrontar a leitura de Rousseau com os textos originais, evidenciando, assim, possíveis idiossincrasias daquela.)

Esse momento negativo do argumento deverá ser complementado por um outro, de cunho positivo. Isso porque a simples ausência de normatividade não seria condição suficiente para que Rousseau afirmasse o estado de guerra como inerente às potências. Não esqueçamos que o mesmo pensador que irá rejeitar a vigência de uma sociabilidade natural e benevolente – entre indivíduos ou Estados – tornou-se célebre por recusar, igualmente, a ideia de que, na falta de leis civis e de uma autoridade soberana, instaurar-se-ia forçosamente a guerra de todos contra todos<sup>66</sup>. De fato, o homem natural rousseauiano, demonstraremos-lo, distingue-se por ser autossuficiente e solitário. Por conseguinte, o estado de natureza, sob o prisma da relação interindividual, é um estado eminentemente pacífico, ainda que aquém do império das leis<sup>67</sup>. Ora, o mesmo autor que advoga que o estado primevo e natural dos seres humanos é a paz assevera que o estado natural das potências é a guerra? Para que a resposta a essa pergunta seja afirmativa, é preciso, obviamente, que haja uma diferença essencial entre as naturezas do indivíduo e do Estado. A explicitação dessa disparidade será objeto do terceiro e último capítulo desta tese.

A meio termo entre o capítulo inicial e o conclusivo, terá lugar uma exposição detalhada sobre a gênese desse ente simbólico e artificial que é o corpo político, sem a qual, no nosso entender, seria impossível discernir a natureza deste último em oposição àquela do indivíduo enquanto tal. Percorreremos, então, o itinerário traçado no *Discurso sobre a desigualdade*, que nos conduz da existência individual solitária ao estado de guerra em que se transforma a vida societária, exigindo a pacificação pela via política. Será este o conteúdo do segundo capítulo.

Por fim, cumpre destacar que, ao longo desta pesquisa, tivemos ocasião de verificar a acurácia de um preceito avançado por R. Derathé, de acordo com o qual a filosofia política

---

<sup>66</sup> Essas duas críticas são, na verdade, complementares: “[...] para refutar aquele que faz do homem um inimigo natural do homem [Hobbes, por óbvio], é preciso antes desembaraçar-se daqueles que, falsamente, o creem sociável [por natureza]” (BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 245). No mesmo sentido, Marc Béliça afirmou: “Para ele [Rousseau], o estado de natureza [originário] não é nem um estado de guerra, nem um estado de interdependência [harmoniosa]. [...] Rousseau, ao criticar Hobbes, não o faz em nome da sociabilidade natural, desafiando, assim, os [leitores] contemporâneos [a ele e a nós], habituados a ver oporem-se as duas doutrinas” (*Fraternité universelle et intérêt national*, p. 33).

<sup>67</sup> Toda a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* argumenta nesse sentido.

rousseauiana é francamente polêmica<sup>68</sup>, construída a partir de um cotejamento com as proposições de outros autores, o que elevaria a confrontação com seus predecessores e contemporâneos ao patamar de um verdadeiro princípio metodológico<sup>69</sup>: “Rousseau sempre argumenta contra alguém”<sup>70</sup>. Deve-se sempre ter em mente, no contato com sua obra, que ela se organiza em torno de um “diálogo cerrado, irônico [interrogador] e subversivo com a tradição filosófica”<sup>71</sup>. Os conceitos de que se utiliza só seriam inteligíveis, desse modo, se se considerar tanto a história dos mesmos quanto as decisões que ele toma face a essa história, refletidas nas novas significações impingidas a essa conceitualidade. (Não estaríamos distantes do ideário da *Begriffsgeschichten* proposta por Reinhart Koselleck<sup>72</sup>.)

Identificar contra quem Rousseau argumenta seria, portanto, um passo indispensável para a boa compreensão de seu pensamento. Destarte, far-se-á imperativo nunca descuidar de seus interlocutores, estando sempre atento a (i) eventuais imprecisões – deliberadas ou não – em sua leitura da tradição, (ii) empréstimos conceituais e terminológicos e (iii) ganhos argumentativos extraídos do confronto com determinado autor e/ou linha de pensamento. No caso da temática sobre a qual se debruça este trabalho, seu alvo prioritário, adiantamo-lo, é o jusnaturalismo moderno, cuja importância para sua argumentação – muito mais como contraponto do que como modelo a ser incorporado, diga-se – é tanta que o debate com essa escola jamais será deixado de lado, fazendo-se presente não só no capítulo manifestamente dedicado a ele, mas também, de maneira mais ou menos explícita, nos demais.

---

<sup>68</sup> Sob o prisma de Carl Schmitt, Rousseau seria, quanto a isso, apenas um caso de uma regra geral. Para o jurista alemão, “todos os conceitos, representações e palavras políticas têm um sentido polêmico”, reflexo da natureza essencialmente agonística da realidade que referem. Cf. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Dunker & Humboldt, 2009, pp. 29-30.

<sup>69</sup> Cf. DERATHÉ, Robert. “Introduction à la première version du *Contract social*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. lxxxviii.

<sup>70</sup> *Idem*. “Jean-Jacques Rousseau et le progrès des idées humanitaires du XVIème au XVIIIème siècle”. In: *Revue Internationale de la Croix Rouge*, n. 478. Genève: Comité Internationale de la Croix-Rouge, outubro de 1958, p. 525.

<sup>71</sup> BACHOFEN, “La question du droit interétatique”, p. 4.

<sup>72</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006; cf., em particular, pp. 9-103. Bruno Bernardi já destacara a fecundidade das ideias de Koselleck para a abordagem do texto rousseauiano (e da filosofia política como um todo) em seu *Le principe de l'obligation, sur une aporie de la modernité politique*. Paris: Vrin/EHESS, 2007.

## Capítulo I – A crítica ao direito natural e ao cosmopolitismo

Como anunciado na Introdução, o objetivo precípuo de nossa tese é mostrar como e por que as relações interestatais se impõem como problema no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. O primeiro passo a ser dado nesse sentido será deslindar a recusa rousseauiana a um modelo de regulação social e política cujos princípios mitigariam o caráter conflitivo da relação entre potências<sup>1</sup>. Recusa essa que não tem nada de trivial, haja vista que o referido modelo é proposto e defendido por uma das mais influentes correntes do pensamento político-moral no *dix-huitième*, a saber, o jusnaturalismo<sup>2</sup>, que advogava a existência de um parâmetro natural de ordenação das relações interestatais que tenderia a pacificá-las.

*Grosso modo*, as teorias clássicas do direito natural moderno (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Jean-Jacques Burlamaqui etc.) preconizam que, para além de quaisquer jurisdições positivas e particulares, nacionais ou internacionais, uma regra de justiça conformaria a conduta do ser humano para com os demais. Assim, mesmo na ausência de um vínculo de pertencimento a uma comunidade política e a uma legislação específicas, quer dizer, mesmo aquém da condição de cidadania, os homens ver-se-iam submetidos a uma normatividade jurídico-moral. Aliás, as leis positivas, idealmente, não deveriam senão ratificar a lei natural, que seria, propriamente, “uma lei antes da lei e acima das leis”<sup>3</sup>. Na explicação lapidar de Derathé:

Toda a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe independentemente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem moral universal, uma regra de justiça imutável, a “lei

<sup>1</sup> Usamos o termo potências (*puissances*), aqui, na acepção a ele atribuída por Rousseau no capítulo VI do primeiro livro do *Contrato social*, ou seja, trata-se simplesmente de um Estado qualquer quando comparado aos demais. Cf. ROUSSEAU, OC III, CS, p. 362.

<sup>2</sup> Sobre o grande impacto da escola do direito natural no século dezoito (em especial, na França), remete-se a VARGAS, Yves. “Rousseau et le droit naturel”. In: *Revista Transformação*, n. 31, São Paulo, 2008, p. 26; a VAUGHAN, Charles Edwin. “Introduction”. In: *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press [Edição digitalizada pela Open Library of Liberty], 1915, p. 28; e, igualmente, a DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 229 e seguintes.

<sup>3</sup> VARGAS, *Rousseau et le droit naturel*, p. 26. Ainda a esse respeito, uma nota de Jean Barbeyrac à sua tradução do clássico de Pufendorf – *De jure naturae et gentium* – é bastante elucidativa: “É esse, com efeito, o caráter essencial e distintivo das *Leis naturais* e das *Leis positivas*. As primeiras são imutáveis, quer dizer, de tal modo justas, sempre e em todo lugar, que nenhuma autoridade pode mudá-las nem aboli-las legitimamente. Ao passo que as *Leis positivas* são todas de tal modo arbitrárias que uma autoridade legítima pode estabelecê-las, mudá-las e aboli-las segundo a necessidade” (BARBEYRAC, Jean. “Notes”. In: PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens ou système général de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Amsterdam: Pierre de Coup, 1734 [edição reimpressa pela University of Toronto], pp. 126-127, nota 5; grifos no original). Por sua abrangência e validade, Pufendorf também chamava a lei natural de “Lei universal” (porquanto compreende todo o gênero humano) e “Lei perpétua” (cf. *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § I, p. 192).



natural”, com a qual todo homem é [moralmente] obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes. Essa lei, cujo fundamento reside na própria natureza do homem, é tão imutável quanto as verdades eternas e [...] impõe-se igualmente a todos os homens. [...] é o que a distingue das leis positivas e faz sua superioridade sobre elas.<sup>4</sup>

Pois bem, da mesma maneira que os indivíduos (ainda que não se encontrem mutuamente obrigados pelo fato de serem membros de um Estado e de terem consentido a um código de leis artificiais) contariam com um critério para aferir o justo e o injusto – o *direito natural* –, as nações também disporiam de um princípio ordenador de seus procedimentos – o *direito das gentes (jus gentium)*<sup>5</sup>. Na verdade, como afirma boa parte dos grandes autores jusnaturalistas, o direito das gentes seria uma extensão do direito natural ao âmbito dos seres coletivos, das potências soberanas<sup>6</sup>. É essa, com efeito, a proposta desenvolvida ao longo da obra canônica de Emer de Vattel – *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*<sup>7</sup> – sobre o tema: “É preciso, portanto, aplicar às Nações as regras do Direito Natural para descobrir quais são suas obrigações e quais são seus direitos; por conseguinte, o *Direito das Gentes* não é originariamente outra coisa que o *Direito Natural aplicado às Nações*”<sup>8</sup>. E Vattel não deixa de diferenciar escrupulosamente o direito das gentes assim definido – quer dizer, um *droit des gens* natural e necessário<sup>9</sup> – de quaisquer disposições legislativas artificiais e contingentes acordadas entre soberanos<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 230.

<sup>5</sup> Como afirma Bruno Bernardi (tendo em mente autores como Pufendorf e Burlamaqui), “o direito natural quer-se princípio de obrigação comum à moral [i. e., às relações interpessoais], ao direito político [à relação entre concidadãos; isso, bem entendido, por se apresentarem como fundamento e parâmetro das leis positivas] e ao direito das gentes [ou seja, às relações interestatais]”. Cf. *La fabrique des concepts*, p. 554; nós grifamos.

<sup>6</sup> Th. Hobbes, por exemplo, afirma no *De cive*: “A lei natural, por sua vez, pode ser dividida em lei dos homens, a única que pode se chamar lei de natureza, e lei das cidades, que também pode se chamar lei das nações, mas que o vulgo denomina ‘direito das gentes’. Os preceitos de ambas são análogos. Mas como, uma vez constituídas, as cidades assumem a condição de pessoa humana, aquela lei que chamamos de natural quando falávamos do dever dos homens individuais, assim que for aplicada a cidades e nações enquanto tais, terá o nome de direito das gentes. E os mesmos elementos da lei e do direito naturais [...], desde que sejam transpostos às cidades e nações enquanto tais, podem ser considerados como os elementos da lei e do direito das gentes” (HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, Parte II, Cap. XIV, § 4, p. 219). Essa passagem, diga-se, recebe de Pufendorf um comentário elogioso (cf. *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § 23, p. 243).

<sup>7</sup> Como se vê, o próprio título da obra já invoca o preceito a ser elaborado. Mais especificamente, trata-se de investigar as modificações impingidas às máximas do direito natural para que elas se acomodem a essa ampliação de escopo (do homem à nação).

<sup>8</sup> VATTEL, Emer. *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, 2 vols. Washington: Carnegie Institute of Washington, 1916, p. 3; grifos e maiúsculas no original.

<sup>9</sup> “Chamamos *Direito das Gentes Necessário* aquele que consiste na aplicação do Direito Natural às Nações. Ele é *necessário* porque as Nações são absolutamente obrigadas a observá-lo. Esse Direito contém os Preceitos que a lei natural dá aos Estados, para os quais essa lei não é menos obrigatória do que para os particulares, posto que os Estados são compostos de homens, que suas deliberações são feitas por homens e que a lei da natureza obriga

Ora, depreende-se facilmente de um tal quadro de pensamento que as relações entre Estados, longe de mostrarem-se inerentemente contenciosas ou anárquicas, estariam reguladas por um padrão indefectível, tendendo antes para uma harmonia pacífica do que para a guerra, bastando para tanto a obediência generalizada aos ditames do direito das gentes. As condições para o estabelecimento de uma verdadeira “sociedade natural e geral do gênero humano”<sup>11</sup>, concernida com o interesse comum da espécie, estariam postas *ab ovo*, sendo a guerra necessariamente o resultado da ruptura de uma benevolência principal.

Desse modo, a ênfase dada por Rousseau ao *caráter intrinsecamente problemático das relações interestatais* não poderia prescindir de uma abrangente crítica aos pressupostos da escola do direito natural<sup>12</sup> e, mais especificamente, às implicações do jusnaturalismo no campo da política internacional<sup>13</sup>. Como foi dito, será justamente essa crítica que irá nos ocupar no curso deste capítulo.

Contudo, antes de trazê-la à baila, cumpre destacar que o essencial da refutação rousseauiana do direito natural tem ponto de partida e alvo específicos, a saber, o artigo “Droit naturel”, da lavra de seu “frère ennemi”<sup>14</sup> – Denis Diderot<sup>15</sup>. É como se, para

a todos os homens [...]. É esse mesmo direito que Grotius e aqueles que o seguem chamam *Direito das Gentes interno*, na medida em que ele obriga as Nações na consciência. Muitos o chamam também de *Direito das Gentes natural*” (*ibidem*, p. 4; ênfases no original). Acerca da distinção e comparação entre um *ius gentium voluntarium* e um *ius gentium naturalis* em Grotius, remetemos a ASBACH, *Die Zähmung der Leviathane*, pp. 35-36.

<sup>10</sup> VATTEL, *Le droit des gens*, p. iv.

<sup>11</sup> Ver HOCHART, Patrick. “Droit naturel et simulacre”. In: *Les Cahiers Pour L’Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967, p. 66.

<sup>12</sup> No que concerne ao diálogo entre Rousseau e a tradição do direito natural, concordamos com Yves Vargas quando ele afirma se tratar de um tópico que, apesar de clássico, está longe de ter sido esgotado (VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 25), sobretudo relativamente às ressonâncias daquela tradição na temática de nossa tese – as relações interestatais.

<sup>13</sup> Para que não restem dúvidas quanto à presença disseminada dos preceitos acima mobilizados no ambiente intelectual de Rousseau, podemos citar um trecho do artigo “Droit des gens”, publicado no tomo V da *Encyclopédie*, da autoria de Boucher d’Argis – responsável por boa parte dos verbetes jurídicos do referido dicionário. Leiamos: “Direito das gentes é uma jurisprudência [...] que é observada entre todas as nações. [...] As diferentes nações [...] convieram tacitamente a observar entre elas [...] certas regras de decoro [*bienséance*], de humanidade e de justiça” (BOUCHER D’ARGIS, Antoine-Gaspard. “Droit des gens”. In: DIDEROT, Denis & D’ALEMBERT, Jean le Rond [Eds.]. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project [2013 Edition], Robert Morrissey [Ed.], pp. 126-127. Disponível em: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

<sup>14</sup> A expressão é de Jean Fabre e aparece já no título de um extenso artigo em que ele aborda a relação de Diderot e Rousseau tanto do ponto de vista teórico quanto biográfico. Cf. FABRE, Jean. “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”. In: *Diderot Studies*, vol. III, n. 1. Paris: Librairie Droz, 1961, p. 156.

<sup>15</sup> A propósito do papel de Diderot como estopim, por assim dizer, das primeiras construções teóricas (sobretudo políticas) de Rousseau, remete-se a WOKLER, Robert. “The contribution of Diderot’s political thought: an influence in two forms”. In: \_\_\_\_\_. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, p. 49-55. A certa altura do texto em questão (que é uma versão ampliada e revista de um artigo homônimo publicado, em 1975, na *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*), Wokler avança a seguinte posição, a qual seguimos: “Alguns dos trabalhos de Diderot para a *Encyclopédie* deram, não obstante, uma contribuição considerável para os escritos políticos de Rousseau, e há certos elementos da política de Rousseau que [...] não podem ser compreendidos adequadamente a não ser como

Rousseau, o verbete publicado em 1755 funcionasse como representante privilegiado de alguns dos principais cânones jusnaturalistas questionados por ele<sup>16</sup>. Pensamento que subjaz a essa injunção de Jacques Proust: “Devemos insistir na crítica fundamental à qual Rousseau submeteu a teoria clássica do direito natural, pois é ela que explica todos os seus desacordos com Diderot”<sup>17</sup>.

Dessa forma, é preciso proceder, de início, a uma cuidadosa consideração do referido verbete, para em seguida, devidamente contextualizados, podermos abordar a réplica do genebrino, por meio da qual pretendemos descortinar a recusa deste último às implicações cosmopolitas do direito natural em sua versão diderotiana.

Mas, assim como seria leviano desconsiderar o horizonte polêmico das formulações rousseauianas contra um modelo de socialização de cunho naturalista e cosmopolita, seria igualmente precipitado debruçarmo-nos na exegese de “Droit naturel” sem uma prévia elucidação de um preceito absolutamente caro a toda a escola do direito natural, que, embora não seja explicitamente trabalhado no artigo em questão, está ali pressuposto, qual seja, o da

---

uma interpretação e desenvolvimento daquele trabalho [o ‘Droit naturel’]” (*ibidem*, p. 49). Indício contundente da grande importância de “Droit naturel” para a formação de algumas ideias políticas de Rousseau encontramos, ademais, no fato de ele figurar como único texto de autoria não-rousseauiana na canônica edição dos escritos políticos do genebrino levada a cabo por C. E. Vaughan (ver *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1, pp. 422-433). Ainda sobre o tema, mas com o foco dirigido para a confecção do *Discurso sobre as ciências e as artes*, lê-se com proveito KRAKEUR, Lester Gilbert. “Diderot’s influence on Rousseau’s *First Discours*”. In: *Modern Language Association*, vol. 52, n. 2, 1937, pp. 398-404.

<sup>16</sup> Quanto à recepção diderotiana da tradição jusnaturalista – em especial no âmbito dos verbetes políticos da *Encyclopédie* –, ver WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 46-48; DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 220; e, principalmente, PROUST, Jacques. *Diderot et l’Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 343-346 e pp. 574-593. Robert Wokler, a respeito, é firme (se não exagerado) ao afirmar que, “enquanto Rousseau foi quase sempre crítico dos filósofos do direito natural, Diderot forneceu [ao menos nos artigos de política da *Encyclopédie*] pouco mais do que uma glosa de seus trabalhos” (“The contribution of Diderot’s political thought”, p. 48). Ainda que não seja possível asseverar com certeza que Diderot tenha tido um contato de primeira mão com as obras dos principais juriconsultos (notadamente, Grotius e Pufendorf; em que pese a menção textual a este último no verbete “Citoyen”) – debate que divide, inclusive, os comentadores recém-citados (R. Derathé, defendendo a hipótese afirmativa e J. Proust, que teve acesso à biblioteca do autor, optando pela negativa) –, é certo que uma das principais fontes do pensamento político de Diderot era os *Elementa juris naturae et gentium*, de Johann Gottlieb Heinecke, escrito de difusão das ideias dos clássicos da escola do direito natural (cf. PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, pp. 343-344). Além disso, sabe-se que boa parte dos verbetes jurídicos de Boucher d’Argis (naturalmente, familiares a Diderot) e, em particular, seu “Droit de la nature” (publicado no mesmo tomo de “Droit naturel”) não eram senão uma paráfrase sintética dos *Principes du droit naturel*, de Jean-Jacques Burlamaqui (*ibidem*, p. 384; e GOYARD-FABRE, Simone. “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 148-149 [“Diderot et l’*Encyclopédie*”], Bruxelles, 1984, p. 104, nota 38).

<sup>17</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 373.

*sociabilidade natural*<sup>18</sup>. Há, efetivamente, uma indefectível cumplicidade entre sociabilidade natural e lei natural<sup>19</sup>, tópicos que irão nortear a sequência de nossa *démarche*.

### 1.1 – Sociabilidade e direito naturais

A tese da sociabilidade natural é praticamente tão antiga quanto a filosofia política, e sustenta, em linhas muito gerais, que o agulhão para a vida partilhada se encontra na própria natureza humana. Com efeito, já no livro II da *República* podemos ler o seguinte diálogo entre Sócrates e Glauco:

Sócrates – *Uma cidade [pólis] tem origem, segundo creio, no fato de nenhum de nós ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que a origem da cidade se deve a alguma outra causa?*

Glauco – Nenhuma.

Sócrates – Assim, um homem toma [aproxima-se de] outro para [suprir a] uma necessidade e outro ainda para [suprir à] outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade.<sup>20</sup>

Não obstante o núcleo duro da teoria da sociabilidade natural já estar esboçado em Platão, é inegável ser Aristóteles aquele que lhe confere maior robustez e sistematicidade, sendo boa parte do livro I da *Política* dedicado à sua elaboração. E é de lá que extraímos a linha de raciocínio que se segue. Para o estagirita, é necessária a união de seres que nada podem um sem o outro, caso daquela entre macho e fêmea que compartilham o desejo natural (presente nos demais animais e mesmo nas plantas) de criar alguém à imagem de si mesmo<sup>21</sup>. Dessa reunião fundamental advém, obviamente, a família – associação estabelecida pela natureza para suprir às necessidades cotidianas do ser humano<sup>22</sup>. Por seu turno, a associação de diversas famílias levaria à formação das aldeias, que, uma vez agremiadas em uma única

<sup>18</sup> Cf. SPECTOR, Céline. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. In: BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno & OLIVO, Gilles (éds.) *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012, p. 141.

<sup>19</sup> O Cavalheiro de Jaucourt o diz textualmente no verbete “Naturelle, loi”: “A sociabilidade [...] é o princípio do qual se podem deduzir as leis naturais que dizem respeito aos nossos deveres recíprocos [...]” (JAUCOURT, “Naturelle, loi”, p. 46). Cf., outrossim, SOUZA, Maria das Graças de. “Apresentação – Aspectos do pensamento político na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert”. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UNESP, 2006, p. 8. Géraldine Lepan também insiste nesse ponto, dizendo com todas as letras que a sociabilidade “é a fonte do direito natural” e que, ao refutá-la, Rousseau desaloja “o próprio fundamento do direito natural” (*Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion, 2007, p. 248).

<sup>20</sup> PLATÃO. *A República (ou da justiça)*. Trad. M.H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, 369b; ênfases nossas.

<sup>21</sup> ARISTOTLE. *Politics*. Trad. Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1920, 1252a2.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 1252b5.

comunidade autossuficiente, compõem a *cidade*, onde o homem pode, enfim, cumprir a finalidade que lhe é própria<sup>23</sup>. E, como a natureza de algo é precisamente realizar seu fim, “conclui-se, evidentemente, que a cidade é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político”<sup>24</sup>; ou, dito de outro modo: “um instinto social é implantado em todos os seres humanos pela natureza”<sup>25</sup>.

\*

Pois bem, a sociabilidade natural dos antigos gozou de uma recepção calorosa entre os modernos<sup>26</sup> e, particularmente, entre os juristas do direito natural, que fizeram dela um princípio central de suas teorizações. Podemos-lo verificar facilmente em suas principais obras, nas quais os autores da tradição são convocados com frequência para suportar suas reivindicações. Vejamos, *exempli gratia*, uma nota de Barbeyrac ao *De jure belli ac pacis*, de Grotius:

A inclinação natural do homem para viver em sociedade com seus semelhantes é um princípio que sempre foi reconhecido pelas pessoas sábias e esclarecidas. Aristóteles a estabelece em todo lugar, em seus livros de moral e política. *O homem*, diz ele, *é um animal sociável em relação àqueles com quem tem um parentesco natural. Há, portanto, uma sociedade e algo de justo fora de toda sociedade civil*<sup>27</sup> [...]. Cícero, raciocinando a respeito dos princípios dos estoicos, coloca, de fato, que não há homem que tenha querido viver em inteira solidão [...], do que ele infere que nascemos para a sociedade.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 1252b8-1253a.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1253a9.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 1253a15. Oportunamente, cumpre dizer que, no verbete “Péripatéticienne”, Diderot – como de hábito pelo intermédio da *Historia critica philosophiae*, de Jacob Brucker (fonte maior de seus artigos para a *Enciclopédia*) – fornece um apanhado de vários elementos da filosofia aristotélica, incluindo-se aí a teoria da sociabilidade natural. Ver, além da referida entrada, PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, pp. 364 e 568-569 e GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 108.

<sup>26</sup> Vale ressaltar que, tampouco no medievo, o preceito deixou de vicejar; e isso muito em função da propagação do aristotelismo. Tomás de Aquino é particularmente eloquente ao enunciá-lo: “é, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia a um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos” (TOMÁS DE AQUINO. “Do reino ou do governo dos príncipes: ao rei de Chipre”. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 127).

<sup>27</sup> Aqui, vemos reafirmado o laço entre sociabilidade e direito naturais.

<sup>28</sup> BARBEYRAC, Jean. “Notes”. In: GROTIUS, Hugo. *Du droit de la guerre et de la paix*. Bâsle: Emanuel Thourneisen, 1746 [edição reimpressa pela BNF], “Discours préliminaire”, nota 2, § VI, p. 4; grifos no original.

Mas as remissões ao pensamento político antigo não se restringem a um mero argumento de autoridade, elas servem também para reintroduzir e reforçar o ponto nevrálgico, o fundamento da ideia de que o indivíduo nasce para a vida em comum, qual seja: o fato de que o animal humano é incapaz por si só de responder adequadamente às suas necessidades vitais e de bem estar, estando, caso permaneça em isolamento, fadado ao perecimento. Portanto, se, como afirmamos, a sociabilidade é algo arraigado na própria natureza do homem, é porque ele é constitucionalmente fraco para enfrentar sozinho a luta pela sobrevivência, de modo que a associação com seus semelhantes se estabelece como arma (natural e) indispensável para o enfrentamento exitoso desse combate<sup>29</sup>. Reflexão que ocupa Pufendorf em um capítulo central de seu escrito de maior fôlego:

*O homem [...] – sendo um animal muito afeiçoado à sua própria conservação, não obstante pobre e indigente por si mesmo, sem condição de se conservar sem o socorro de seus semelhantes [...] –, não poderia subsistir nem usufruir dos bens que convêm ao seu estado terreno [à son état ici bas] se ele não fosse sociável, quer dizer, se ele não quisesse viver em boa união com seus semelhantes [...].*<sup>30</sup>

O texto do juriconsulto alemão nos dá, além disso, ocasião para avançar um elemento adicional (e de extrema importância) das teorias da sociabilidade natural modernas. Referimo-nos ao fato de que a indigência experimentada pelo indivíduo solitário quanto à sua autopreservação faz não somente com que ele procure o convívio com seus semelhantes, mas também que este seja essencialmente harmonioso, pacífico<sup>31</sup> (quer-se viver em *boa união* com os demais<sup>32</sup>). A dependência mútua dos seres humanos engendra, a partir da percepção de uma identidade de natureza (mesma conformação física, mesmas faculdades; enfim, mesma

<sup>29</sup> Cf., a propósito, SOUZA, “Apresentação”, p. 8.

<sup>30</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XV, p. 222; nós grifamos. Diferentes representantes do jusnaturalismo moderno expressam visão bastante similar. Dentre eles, destacamos o conterrâneo de Rousseau: “Outro estágio primitivo e originário é aquele em que os homens se encontram uns relativamente aos outros [para além da relação que eles entretêm com a transcendência]. Eles habitam uma mesma terra, um ao lado do outro; eles possuem uma natureza comum: mesmas faculdades, mesmas inclinações, mesmas necessidades, mesmos desejos. Eles não poderiam prescindir uns dos outros. É somente pelo socorro mútuo que eles podem alcançar um estado agradável, tranquilo. Observa-se neles também *uma inclinação natural que os aproxima, que estabelece entre eles uma troca de serviços, de benfeitorias, das quais resulta o bem comum e a vantagem particular. O estado natural dos homens é, portanto, um estado de união, de sociedade. Não sendo a Sociedade outra coisa que a união de várias pessoas para o benefício comum*” (BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. Genève: Barillot et Fils, 1748, Liv. I, Cap. IV, § III, pp. 55-56; grifos nossos).

<sup>31</sup> Nos dizeres de Grotius, o “desejo de sociedade” próprio ao homem corresponde a uma “certa inclinação para viver com [os] semelhantes não de qualquer modo, mas pacificamente [...]” (*Du droit de la guerre et de la paix*, “Discours préliminaire”, § VI, p. 4).

<sup>32</sup> “A condição natural do Homem não lhe permite [...] que ele aja unicamente por capricho, sem qualquer princípio fixo de conduta” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § I, p. 192).

condição de existência), uma “benevolência universal”<sup>33</sup> (ou geral) tão espontânea quanto fora a aproximação entre eles<sup>34</sup>. Assim, podemos atestar que, para os juristas, a proximidade com o semelhante nos levaria, de pronto, a buscar as melhores formas de vida em comum<sup>35</sup>.

Como o próprio Pufendorf faz questão de salientar de ponta a ponta do livro II de seu *De jure naturae*, encontramos, aqui, nos antípodas da descrição hobbesiana do homem no estado de natureza, isto é, do homem aquém da regulação político-estatal. Sob a ótica do filósofo de Malmesbury, o verdadeiro *jus naturale* não é senão a liberdade inalienável de todo homem para empregar suas faculdades (corporais e espirituais) com vistas à proteção da própria vida, ou seja: todos têm o direito fundamental à autopreservação<sup>36</sup>. E como – na falta de um soberano<sup>37</sup> ao qual os direitos individuais tenham sido, por pacto consentido, alienados (ausência que caracteriza o homem fora da sociedade civil) – o direito a determinado fim confere, igual e imediatamente, o direito a quaisquer meios necessários para a consecução do mesmo<sup>38</sup>, conclui-se que basta a dois homens o anseio comum por um bem/meio que não

---

<sup>33</sup> O termo (*benevolentia universalis*, no original latim) e suas variantes são largamente empregados ao longo do terceiro capítulo do livro II de *De jure naturae* (estando o conceito que lhe subjaz também presente em Grotius), donde ser completamente despropositada a alegação de Céline Spector, habitualmente uma exegeta muito cuidadosa, de que o laço que une sociabilidade e benevolência teria sido enunciado apenas com Barbeyrac e Burlamaqui; cf. SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. Decerto, não queremos sugerir com essa ressalva que Barbeyrac ou Burlamaqui tenham passado ao largo do tema. Pelo contrário. A título de ilustração: “Mas a sociedade humana não poderia nem subsistir nem produzir os felizes efeitos para os quais Deus a estabeleceu, a menos que os homens tivessem uns pelos outros sentimentos de afeição e de benevolência. Segue-se que Deus, nosso criador e Pai comum, quer que cada um seja animado por esses sentimentos e faça tudo que estiver em seu poder para manter essa sociedade em um estado vantajoso [ou seja, benevolência e interesse não devem se contradizer] e agradável, de modo a estreitar paulatinamente seus laços por serviços e benefícios recíprocos. Eis, portanto, o verdadeiro princípio dos deveres que a lei natural nos prescreve a respeito dos outros homens. *Os moralistas deram-lhe o nome de sociabilidade, pelo que eles entendem essa disposição que nos leva à benevolência para com nossos semelhantes, a fazer-lhes todo o bem que depende de nós, a conciliar nossa felicidade com aquela de outrem e a sempre subordinar nossa vantagem particular à vantagem comum e geral*” (BURLAMAQUI, *Principes du droit naturel*, Liv. II, Cap. IV, p. 115; grifos acrescidos).

<sup>34</sup> “Afim, mesmo que um homem não pudesse nos fazer nem bem nem mal, e que não se tivesse nada a temer nem a esperar de sua parte [*i. e.*, mesmo excluído qualquer eventual interesse], a natureza gostaria sempre que se o visse como um ser semelhante e, por conseguinte, igual a nós; motivo que por si só deve bastar para engajar cada um a manter com todos os outros uma doce e pacífica sociedade” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XVI, p. 227). Ou ainda mais explicitamente: “Essa benevolência universal não supõe outro fundamento nem outro motivo que não a conformidade de uma mesma natureza, a humanidade [em oposição àquilo que não é humano]. Pois a natureza [...] certamente estabeleceu entre todos os homens uma amizade geral, da qual ninguém deve ser excluído [...]” (*ibidem*, § XVIII, p. 229).

<sup>35</sup> Ponto trabalhado (em contraposição à visada de Rousseau) em BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 131.

<sup>36</sup> HOBBS, *Do cidadão*, Liv. I, Cap. I, § 7, p. 31; *Idem. Leviathan or the matter, forme, & power of a commonwealth ecclesiasticall and civill*. Londres: Andrew Crooke, 1651 (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought), Liv. I, Cap. XIV, p. 79. Um comentário instigante à concepção hobbesiana de direito natural encontra-se em STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. 218 e seguintes.

<sup>37</sup> Sobre a instituição e o estatuto do soberano hobbesiano, ver *Leviathan*, Liv. II, Cap. XVIII.

<sup>38</sup> *Ibidem*, Liv. I, Cap. XIV, p. 79 e *Idem, Do cidadão*, Liv. I, Cap. I, § 8, p. 31.

possa ser usufruído por ambos para que eles se vejam em situação de conflito, uma vez que a igualdade natural<sup>39</sup> entre as partes concernidas só faz aguçá-la a esperança de alcançar o objeto em disputa<sup>40</sup>. Acrescente-se a isso a plêiade de paixões egoístas que corrói o homem natural hobbesiano (orgulho, desconfiança, vã glória etc.<sup>41</sup>), e estão postas todas as condições para um cenário de animosidade generalizada entre os indivíduos, só remediável, segundo o inglês, pelo artifício político. Cenário expresso pela famigerada fórmula *bellum omnium contra omnes*<sup>42</sup>, que acabou por se consolidar como vulgata do pensamento de Thomas Hobbes. Desse ponto de vista, ao invés de aproximar e impelir a um convívio benevolente e mutuamente vantajoso, a natureza dissocia: “Pode parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem essas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacarem-se e destruírem-se [...]”<sup>43</sup>.

Findo esse breve excursus hobbesiano<sup>44</sup>, podemos recuperar o eixo principal de nossa argumentação, que pelo efeito do contraste, esperamos, apresentar-se-á agora mais nítido. Trata-se, na verdade, de extrair uma implicação a mais (já sugerida acima) da ideia de sociabilidade-benevolência, qual seja, a de que ela se constitui como fundamento da lei natural. Ora, se, de saída, a natureza humana dita a associação dos homens e se a percepção dessa natureza comum sugere a eles um modo de viver harmonioso e complacente, a lei natural – essa norma extrassocial de justiça – não deve senão reforçar essa tendência<sup>45</sup>, essa inclinação do ser humano para a vida pacífica, como diz Grotius (*vide supra*). Seu papel limitar-se-ia à manutenção de um estado de coisas já dado (seja no plano das relações interindividuais, seja naquele das relações interestatais)<sup>46</sup>. Desde a perspectiva aqui trabalhada, a paz e o cuidado com o interesse público são aspectos primevos da vida social, cabendo às máximas de lei natural apenas coibirem qualquer possível distúrbio, qualquer

<sup>39</sup> “A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, ainda assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa pretender tal como ele” (*idem, Leviathan*, Liv. I, Cap. XIII, p. 76).

<sup>40</sup> *Ibidem e idem, Do cidadão*, Liv. I, Cap. I, § 6, p. 30.

<sup>41</sup> Cf. *idem, Leviathan*, Liv. I, Cap. XIII, p. 77.

<sup>42</sup> A fórmula aparece literalmente no prefácio da edição latina do *De cive*, sendo também desenvolvida no Cap. XIII do *Leviathan*.

<sup>43</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIII, p. 78.

<sup>44</sup> Voltaremos a tratar da ciência civil de Hobbes tanto no decorrer deste capítulo quanto no seguinte. Porém, não o faremos em oposição a Pufendorf e demais autores jusnaturalistas, mas à antropologia e à política rousseauianas.

<sup>45</sup> “Porque o homem é social por natureza, a perfeição de sua natureza inclui a virtude social por excelência, a justiça; justiça e direito são naturais” (STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 156; tradução modificada).

<sup>46</sup> Que se lembre, aqui, de nossas considerações introdutórias sobre o “direito das gentes”. Se salientamos esse aspecto de certo pensamento jusnaturalista (o caráter primitivamente pacífico do “convívio” interestatal), é porque Rousseau irá subvertê-lo ponto a ponto.



distorção que venha a acometer essa disposição originária do homem para o bem comum<sup>47</sup>.  
Na sùmula de Pufendorf:

Eis, portanto, a lei fundamental do direito natural: cada um deve ser levado a formar e a *manter*, tanto quanto dependa de si, *uma sociedade pacífica* com todos os outros, *conforme à constituição e ao fim de todo o gênero humano*, sem exceção. [...] Segue-se daí, que *tudo o que contribui necessariamente a essa sociabilidade universal deve ser prescrito pelo direito natural e tudo aquilo que a perturba deve, ao contrário, ser proscrito pelo mesmo direito*.<sup>48</sup>

Acreditamos ter fornecido, com o exposto, elementos suficientes para uma compreensão adequada do preceito da sociabilidade natural e de seu vínculo com a lei natural, habilitando-nos, pois, à exposição da fortuna desses princípios no âmbito da empreitada enciclopédica e, mais especificamente, do pensamento político de Denis Diderot.

\*

Pois bem, a tese segundo a qual o impulso para a vida societária jaz na própria natureza humana é acolhida com entusiasmo na *Enciclopédia* – a ponto de figurar em seu “Discurso preliminar”<sup>49</sup> – e, com pequenas nuances, perpassa, implícita ou explicitamente, um número considerável de verbetes de política, jurisprudência, moral, antropologia etc. Daí Maria das Graças de Souza poder asseverar sem rodeios: “À pergunta sobre a origem das sociedades humanas, os autores enciclopedistas respondem com a tese da sociabilidade natural”<sup>50</sup>. É o que constatamos, dentre outros, no já referido artigo de Jaucourt sobre lei natural – “A maior parte das faculdades humanas, suas inclinações naturais, sua fraqueza e suas necessidades são como laços que formam a união do gênero humano, do que depende a conservação e felicidade da vida”<sup>51</sup> – e, de forma paradigmática, em “Société (morale)”, de Boucher d’Argis, que visa demonstrar a ineludível “destinação do homem para a sociedade”<sup>52</sup>:

<sup>47</sup> A fonte de uma tal desordem é localizada pela tradição, no mais das vezes, em enlevos passionais que levam o interesse privado a se sobrepor à utilidade pública. Tópico a ser abordado oportunamente ainda neste capítulo.

<sup>48</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XV, pp. 222-223; grifos nossos.

<sup>49</sup> D’ALEMBERT, “Discours préliminaire”, p. xi.

<sup>50</sup> SOUZA, “Apresentação”, p. 7. Cf. também PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 408.

<sup>51</sup> JAUCOURT, “Naturelle, loi”, p. 46. A sequência do verbe é uma retomada textual das formulações de Burlamaqui por nós citadas à nota 33.

<sup>52</sup> BOUCHER D’ARGIS, “Société (morale)”, p. 259.

Os homens são feitos para viver em sociedade. Se a intenção de Deus tivesse sido a de que cada homem vivesse sozinho e separado dos outros, ele teria dado a cada um deles qualidades próprias e suficientes para esse gênero de vida solitária. Se não seguiu essa rota, aparentemente, foi porque quis que os laços de sangue e de nascimento começassem a formar entre os homens essa união mais estendida que queria estabelecer entre eles. A maior parte das faculdades do homem, suas inclinações naturais, sua fraqueza, suas necessidades [*besoins*] são provas certas dessa intenção do Criador<sup>53</sup>. Tal é, com efeito, a natureza e a constituição do homem, que, fora da sociedade, ele não poderia nem conservar sua vida, nem desenvolver e aperfeiçoar suas faculdades e seus talentos, nem se propiciar uma verdadeira e sólida felicidade. [...]

Sendo a sociedade tão necessária ao homem, Deus também lhe deu uma constituição, faculdades<sup>54</sup>, talentos que o tornam muito apto a esse estado.<sup>55</sup>

No artigo de Boucher d'Argis, como em várias outras entradas da *Encyclopédie*, pode-se discernir com facilidade, ainda, a reafirmação do caráter benévolo e universalmente profícuo do *socius* instaurado por vias naturais, o que, vimos, serve de fundamento para o direito natural:

Do princípio de sociabilidade decorrem, como de sua fonte, todas as leis da sociedade [natural] e todos os nossos deveres em relação aos outros homens, tanto gerais como particulares. Tal é o fundamento de toda a sabedoria humana, a fonte de todas as virtudes puramente naturais e o princípio geral de toda moral [...]

1. O bem comum deve ser a regra suprema de nossa conduta e jamais devemos buscar nossa vantagem particular em prejuízo da vantagem pública, é o que exige de nós a união que Deus estabeleceu entre os homens.

<sup>53</sup> Vê-se que, aqui, o texto de Jaucourt acerca da lei natural – inspirado, por sua vez, em Burlamaqui – é retomado quase *ipsis litteris*.

<sup>54</sup> Dentre essas, Boucher d'Argis destaca a linguagem – faculdade inerente ao ser humano e eminentemente social, uma vez que todo ato comunicativo pressupõe ao menos um emissor e um destinatário. Esse argumento, aliás, é usado sistematicamente pelos defensores da sociabilidade natural (*vide*, p. ex., GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Discours préliminaire”, § VII, p. 7; e PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XV, p. 225), tendo sido originariamente formulado por Aristóteles no supracitado livro I de sua *Política* (cf. 1253a10-13), onde ele contrapõe *lógos* (o discurso) e *phoné* (a voz, puro som): esta, comum a diversos animais gregários e instrumento para a manifestação de simples afecções (como prazer e dor); aquele, dado pela natureza – que, para o estagirita, nada faz em vão – exclusivamente ao homem e capaz de expressar noções morais, próprias a um ser social (como aquelas de justiça e injustiça). A recusa do caráter “inato” da linguagem será, com efeito, um dos pontos da desconstrução da sociabilidade natural levada adiante por Rousseau, que enxerga na vida partilhada, antes, a condição de possibilidade para a emergência da linguagem: “[...] é somente após o estabelecimento das sociedades que é preciso situar a origem das línguas. Muito longe de que o uso da palavra possa ter aproximado os homens, a vida em sociedade é, ao contrário, a condição prévia de invenção da linguagem” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 224, nota 101). É precisamente dessa temática que trata a digressão sobre a origem das línguas na primeira parte do segundo *Discurso*; ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 148-151. Permitimo-nos, ainda a esse respeito, remeter à nossa dissertação de mestrado; RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte, UFMG, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Helton Machado Adverse (Orientador), pp. 29-30.

<sup>55</sup> BOUCHER D'ARGIS, “Société (morale)”, p. 261.

2. *O espírito de sociabilidade deve ser universal* [e não civil, nacional]; a sociedade humana abarca todos os homens com os quais se pode ter relações, posto estar fundada sobre as relações que eles têm todos juntos, em consequência de sua natureza e de seu estado.<sup>56</sup>

Vale notar, ademais, que a sociabilidade natural é reiterada mesmo em verbetes a princípio alheios à temática; caso de “*Philosophe*”, escrito por Dumarsais. Ali pode-se ler:

O homem não é um monstro que deve viver nas profundezas do mar ou no âmago de uma floresta. As próprias necessidades [*nécessités*] da vida impõem-lhe a relação com os outros, e, em qualquer estado que ele possa se encontrar, suas necessidades [*besoins*] e o bem estar o engajam a viver em sociedade.<sup>57</sup>

No entanto, basta atentarmos para o papel atribuído ao filósofo – não só no artigo em questão, mas em quase todo o *dix-huitième* –, para que a referência dumarsaisiana à *sociabilité* perca qualquer teor de estranheza. Com efeito, o século XVIII, de maneira geral, enxerga nessa figura alguém que deve colaborar, por assim dizer, com os desígnios da natureza, de modo que a sociabilidade (no sentido da utilidade pública e da complacência) se torna virtude maior do *Philosophe*<sup>58</sup>. A caricatura do personagem taciturno e recluso dá lugar ao homem probo que se esforça para agradar e ser útil:

Assim, a razão exige dele que conheça, que estude e trabalhe para adquirir as qualidades sociáveis. Nosso filósofo não se crê exilado no mundo, não crê estar em país inimigo; ele quer usufruir [...] dos bens que a natureza lhe oferece [...]; ele procura acomodar-se àqueles com os quais o acaso ou sua escolha o fazem viver, e encontra, ao mesmo tempo, aquilo que o convém.<sup>59</sup>

Uma vez atestada a presença difusa da sociabilidade natural entre os enciclopedistas, podemos passar ao caso específico de Diderot. A bem dizer, não é em sua contribuição para a

<sup>56</sup> *Ibidem*; nós grifamos.

<sup>57</sup> DUMARSAIS, “*Philosophe*”, p. 510.

<sup>58</sup> Ver FABRE, “*Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*”, p. 180. Exatamente na mesma linha de pensamento, Franklin de Matos afirma com propriedade: “Como já se disse, o século XVIII inclinou-se a ver nessa figura menos o teólogo, o metafísico ou o sábio do que o *honnête homme* atualizado com os avanços da ciência, imiscuído com a vida política, interessado por todas as querelas que envolvem a sociedade. É assim que o lugar de atuação do filósofo se diversifica e ele ganha os salões, os cafés, as salas de espetáculo. O que move a versatilidade de seu desempenho é o bem da sociedade e, por isso, as qualidades sociais são tão fundamentais para sua definição quanto as puras qualidades do espírito” (MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante – ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 20).

<sup>59</sup> DUMARSAIS, “*Philosophe*”, p. 510. Cumpre lembrar, aqui, que uma tal concepção da atividade filosófica (intimamente atrelada à tomada de partido pelo caráter natural da vida social) e seu questionamento colocam-se indubitavelmente como pano de fundo teórico da polêmica que, desde a publicação de *Le fils naturel*, de Diderot, envolveu este último e Rousseau em torno do estatuto da solidão e do recolhimento. A propósito, cf. FABRE, “*Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*”, pp. 177-182; MATOS, *O filósofo e o comediante*, p. 202; e RIBEIRO, *Linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*, pp. 159-172.

*Encyclopédia* que o pensador francês oferece as provas mais claras de sua adesão a ela, mas, sim, em escritos políticos mais tardios (diretamente ligados à viagem à Rússia), como os *Entretiens avec Catherine II* e as *Observations sur le Nakaz*. No primeiro, o impulso natural para a socialização já é sugerido, ainda que timidamente: “a luta dos homens contra a natureza [quer dizer, a luta pela sobrevivência] é o primeiro princípio da sociedade [da vida em comum]”<sup>60</sup>. No segundo, ele é enunciado em traços mais nítidos, numa clara recuperação dos argumentos clássicos acima elencados e analisados: “os homens se reuniram em sociedade por instinto, assim como os animais fracos se reúnem em rebanhos. Certamente, não houve, primitivamente, nenhuma espécie de convenção”<sup>61</sup>. E, mais à frente, como que num *ritornello*: “Os cães selvagens associam-se e caçam juntos, as raposas associam-se e caçam juntas. O homem isolado não teria podido vigiar a cabana, preparar alimentos, caçar, combater os animais, vigiar os rebanhos etc. Cinco homens fazem e fazem bem todas essas coisas”<sup>62</sup>.

Subscrevendo à proposição segundo a qual, abandonado a si mesmo, o indivíduo acabaria por sucumbir, precisando do socorro de seus semelhantes para prosperar, Diderot também não poderia deixar de ecoar, à sua maneira, a ideia de que o convívio humano assim instituído é permeado por uma “benevolência natural, tingida de utilidade”<sup>63</sup>. E ele o faz, de fato, em diferentes textos. Já em sua tradução (bastante livre e autoral, diga-se) de Shaftesbury

---

<sup>60</sup> DIDEROT, Denis. “Entretiens avec Catherine II”. In: *Oeuvres Politiques* (Éd. Paul Varnière). Paris: Garnier, 1963, p. 304.

<sup>61</sup> *Idem*, “Observations sur le Nakaz”. In: *Oeuvres Politiques* (Éd. Paul Varnière). Paris: Garnier, 1963, p. 403. Além de retomar a ideia insistentemente referida segundo a qual a fraqueza constitucional do ser humano o impele naturalmente a agrupar-se, a passagem acima traz um acréscimo importante, qual seja: ao proclamar a vigência de um “instinto natural da sociabilidade” (SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002, p. 126), Diderot, no mesmo golpe, elimina da origem das sociedades todo elemento contratual (cf. *ibidem*), fazendo “economia de todo *pactum associationis*” (GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 108; ponto igualmente sublinhado em CROCKER, Lester Gilbert. “Diderot as political philosopher”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 148-149 [*Diderot et l’Encyclopédie*], Bruxelles, 1984, p. 127). O que não deve ser indevidamente estendido, cumpre notar, às considerações diderotianas sobre as fontes do poder político. Como bem destaca Maria das Graças de Souza, a aquiescência à tese da sociabilidade natural “não resulta numa naturalização do poder político. A natureza aproxima os homens, mas não os submete uns aos outros” (SOUZA, “Apresentação”, p. 11; ver também *idem*, *Natureza e Ilustração*, p. 127). A força física, por exemplo, nunca poderia servir de justificativa (válida) para o exercício do poder, cujo único fundamento legítimo, ainda segundo Diderot, seria o consentimento livre e racional daqueles que se submetem (matéria desenvolvida no importante verbete “Autorité politique”): “Nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros. [...] Se examinarmos bem, veremos que a autoridade política tem origem em uma dessas duas fontes [a primeira arbitrária, a segunda legítima]: a força e a violência daquele que dela se apoderou ou o consentimento daqueles que a ela se submeteram através de um contrato, celebrado ou suposto, entre estes e aquele a quem deferiram o poder” (DIDEROT, “Autorité politique”, p. 898).

<sup>62</sup> DIDEROT, “Observations sur le Nakaz”, p. 403.

<sup>63</sup> GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 109.

– o *Essai sur le mérite et la vertu*<sup>64</sup> –, depreende-se da conformidade de estrutura entre seres de uma mesma espécie uma tendência coletiva para a consolidação do bem estar de seus membros, dado que tudo aquilo que viesse a prejudicar o todo (gênero humano) prejudicaria outrossim, como que num ato reflexo, a parte (indivíduo), o mesmo valendo para o ato benevolente<sup>65</sup>:

[...] toda ação viciosa ocasiona a infelicidade da criatura proporcionalmente à sua maldade; portanto, toda ação viciosa é contrária a seus verdadeiros interesses [...] Por outro lado, desenvolvendo o efeito das afecções em conformidade com a natureza e a constituição do homem, calculamos os bens e as verdadeiras vantagens da virtude. [...] a virtude – essa qualidade vantajosa a toda a sociedade e, mais amplamente, oficiosa a todo o gênero humano – realiza, então, o interesse real e a felicidade presente de cada criatura em particular.<sup>66</sup>

Na *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, por sua vez, Diderot insiste – num léxico com óbvias inflexões teológicas, justificadas pelo destinatário primeiro daquele escrito (o bispo jansenista de Auxerre) –, que a percepção da identidade das necessidades experimentadas pelos homens lhes dita uma aproximação calcada na utilidade recíproca<sup>67</sup>.

Isso posto, vemo-nos, enfim, em condições de empreender uma análise cuidadosa de “Droit naturel”, no qual trata-se justamente de delimitar e definir o funcionamento de uma instância que deverá ser responsável, para além de eventuais regulamentos civis, por garantir ao gênero humano a desimpedida efetivação de sua disposição natural à convivência harmoniosa e ao zelo pelo interesse comum. Em outras palavras, está em jogo ali, para Diderot, mostrar como o direito natural faculta a realização da vocação social-benevolente da humanidade, protegendo-a, por assim dizer, de possíveis desvios nocivos a ela própria.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Sobre os meandros dessa precoce empreitada tradutória de Diderot, lê-se JAFFRO, Laurent. “Diderot: le traducteur et son autorité”. In: *La lettre clandestine*, n. 9, Paris, 2000, pp. 201-225.

<sup>65</sup> DIDEROT, Denis. “Principe de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et la vertu”. In: *Oeuvres complètes* (Éds. J. Assézat et M. Tourneux), tome I. Paris: Garnier, 1875, pp. 25 e seguintes. Alinhamo-nos, pois, com a interpretação de Jacques Proust, que se mostra, entretanto, um pouco mais cauteloso: “[...] a conformidade de estrutura entre dois indivíduos da mesma espécie implica, se não a benevolência, ao menos uma ausência de malevolência; aquele que estiver tentado a prejudicar seu semelhante deve temer, partilhando da mesma organização, sofrer em retorno um mal idêntico àquele que ele causou” (PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 569). Ainda acerca dessa discussão, remetemos a GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie”, p. 109, nota 48.

<sup>66</sup> DIDEROT, “Essai sur le mérite et la vertu”, pp. 119 e 121.

<sup>67</sup> Cf. *Idem*, “Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades ou réponse à l'instruction pastorale de M. l'évêque d'Auxerre”. In: *Oeuvres complètes* (Éds. J. Assézat et M. Tourneux), tome I. Paris: Garnier, 1875, pp. 462-463.

<sup>68</sup> Como a crítica de Rousseau ao preceito e à tradição da sociabilidade natural é absolutamente indissociável de sua concepção do estado de natureza – tópico a ser tratado apenas em nosso próximo capítulo, no âmbito da exposição do percurso de formação do corpo político na perspectiva rousseauiana –, não a abordaremos por ora,

## 1.2 – O “Droit naturel”, de Diderot: vontade geral da espécie e sociedade geral do gênero humano

“*Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais? attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec ton semblable, à l’influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. Tu es en délire, si tu crois qu’il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l’univers qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature.*”

(Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*)

“Droit naturel” vem a lume no tomo V da *Encyclopédia*, o que, por si só, dá mostras da importância atribuída por Diderot à matéria. Isso porque já estava prevista para esse mesmo volume a publicação (que, de fato, se deu) de “Droit de la nature, ou Droit naturel”, de Antoine-Gaspard Boucher d’Argis – colaborador incansável do empreendimento enciclopédico e reconhecida autoridade no campo da jurisprudência<sup>69</sup>. Essa sobreposição de verbetes concernentes ao direito natural testemunha não só a centralidade do tema no *dix-huitième*, mas também o quanto se fazia imperativo a Diderot expor sua visão autoral sobre o

---

de modo que teremos de proceder retrospectivamente. Elucidaremos, ainda neste capítulo, a desconstrução do corolário (o direito natural), para, só depois, considerarmos a rejeição do pressuposto (sociabilidade-benevolência natural). Contudo, podemos adiantar que, pelo menos desde René Hubert (cf. *Rousseau et l’Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politique de Rousseau [1742-1756]*. Paris: Gambes, 1928, p. 37 e seguintes) a não aquiescência de Rousseau ao ideário da sociabilidade natural é ponto pacífico entre seus comentadores. A título de exemplo, ver DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 216-229; STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 325; STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 311.

<sup>69</sup> As razões teóricas subjacentes a essa iniciativa são controversas, e dividiram importantes pesquisadores da área, nomeadamente: René Hubert e Jacques Proust. Este último advoga que o motivo da insatisfação de Diderot com o artigo de seu colega enciclopedista residiria na adesão a uma teoria do livre-arbítrio retirada do autor-fonte de “Droit de la nature”, a saber, Burlamaqui: “Toda a teoria de Burlamaqui repousa, com efeito, sobre a afirmação tradicional da liberdade do homem e sobre a afirmação correlativa de que o homem é moralmente responsável por seus atos” (PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 385). Sob a ótica proustiana, o materialismo racionalista diderotiano seria incompatível com a ideia de ato livre, irracional por excelência, posto introduzir no mundo o imprevisível e, com ele, a desordem (*ibidem*, p. 386). Por outro lado, Hubert aposta no aporte teológico emprestado ao direito natural por d’Argis/Burlamaqui (e por boa parte dos jusnaturalistas modernos, diga-se de passagem) como causa do descontentamento de Diderot. De fato, Boucher d’Argis é inequívoco ao afirmar que “a autoridade das leis naturais vem de que elas têm Deus por autor” (“Droit de la nature”, p. 134). Inclusive, a fundamentação divina atribuída por Burlamaqui ao direito natural já havia sido por nós destacada (*vide supra*, nota 33). Dessa perspectiva, o materialismo de Diderot erguer-se-ia menos contra a noção de livre-arbítrio do que contra o procedimento de se fundar o “droit de la nature” em Deus e na religião (cf. HUBERT, *Rousseau et l’Encyclopédie*, p. 28). De nossa parte, no que tange especificamente a essa querela, posicionamo-nos ao lado de René Hubert. Isso pelo seguinte motivo: ao passo que a ideia de ato voluntário – efetivamente criticada por Diderot em “Droit naturel” (ver p. 115) e, segundo Proust, estopim da redação desse artigo – sequer é mencionada textualmente por Boucher d’Argis, tanto a ênfase do jurista na fundação transcendente do direito natural quanto o esforço diderotiano de desteologização do mesmo são patentes. Esforço esse reconhecido, no mais, pelo próprio Jacques Proust alhures em seu livro: “Mas Burlamaqui não era o único a dar à lei natural, explicitamente, uma garantia divina, mesmo dizendo que poder-se-ia conhecê-la sem o auxílio da Revelação. E eis que Diderot, tão audaciosamente quanto Hobbes, eliminava Deus de seu sistema político, como, de resto, já o havia eliminado de sua filosofia!” (*Diderot et l’Encyclopédie*, p. 385). Posicionamento também partilhado por Céline Spector em seu “De Diderot à Rousseau: la Double crise du droit naturel moderne”.

mesmo, a qual replicaremos doravante. De início, devemos destacar que o argumento diderotiano, em “Droit naturel”, se desenvolve ancorado em um *parti pris* antropológico que importa aclarar.

Por um lado, Diderot admite – numa clara aproximação da antropologia hobbesiana, como bem observa Maria das Graças de Souza<sup>70</sup> – a vigência de *paixões naturais* impetuosas, que levam o homem a agir segundo seu interesse particular (*i. e.*, a preferir a si mesmo) em detrimento da utilidade pública<sup>71</sup>:

Vivemos uma existência pobre, contenciosa, inquieta. Temos paixões e necessidades. Queremos ser felizes e, a todo momento, o homem injusto e apaixonado sente-se levado a fazer a outrem o que não gostaria que lhe fizessem. [...] Ele vê sua maldade, e é preciso que ele a confesse a si mesmo ou que acorde a cada um a mesma autoridade que se arroga.<sup>72</sup>

É precisamente o discernimento da presença e da violência dessas inclinações privadas, para recuperarmos o vocabulário do *Essai sur le mérite et la vertu*<sup>73</sup>, que explica o entusiasmo diderotiano, externado no artigo “Hobbisme”<sup>74</sup>, pela fórmula através da qual o filósofo inglês define o homem mau: *malus est puer robustus*<sup>75</sup>. Ora, se o celerado é como uma criança

<sup>70</sup> SOUZA, “Apresentação”, p. 9.

<sup>71</sup> “[...] o homem pode ser naturalmente sociável sem ser necessária e exclusivamente levado a agir para o bem da coletividade” (PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 587). Vemos, destarte, que do ponto de vista diderotiano, distinto de boa parte da tradição, o caráter incontornável da vida em comum não engendra nos homens, *instintivamente*, um empuxo à benevolência.

<sup>72</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 115. No original: “Nous existons d’une existence pauvre, contentieuse, inquiète. Nous avons des passions et des besoins. Nous voulons être heureux; et à tout moment l’homme injuste et passionné se sent porter à faire à autrui ce qu’il ne voudrait pas qu’on lui fit à lui-même. [...] Il voit sa méchanceté, et il faut qu’il se l’avoue, ou qu’il accorde à chacun la même autorité qu’il s’arroge”.

<sup>73</sup> *Idem*, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 119. Nesse texto, a “violência das inclinações privadas” juntamente com a fraqueza ou ausência de afecções gerais (quer dizer, dirigidas para o bem comum) são elencadas como fontes da ação viciosa.

<sup>74</sup> “Sua definição do homem mau me parece sublime. O homem mau de Hobbes é uma criança robusta” (*idem*, “Hobbisme, ou philosophie d’Hobbes”, p. 232). Robert Wokler – por acreditar que a adesão à antropologia hobbesiana implicaria, *mutatis mutandis*, a aceitação de um direito natural restrito à autopreservação, despido de qualquer vinculação moral – argumenta que o elogio de Diderot ao *dictum* hobbesiano seria, na verdade, irônico, e esconderia uma rejeição profunda aos pressupostos do filósofo de Malmesbury (cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 91, nota 128). No nosso entendimento, contudo, nada no texto diderotiano permite essa inferência. Wokler parece ignorar que a adesão do enciclopedista à antropologia hobbesiana não é irrestrita, sendo matizada no próprio “Hobbisme”, de modo que ela não impossibilita a sustentação de um “morally binding ‘droit naturel’” (*ibidem*). Para um comentário preciso e prudente da recepção diderotiana de Hobbes, remetemos a SOUZA, “Apresentação”, pp. 8-11; *idem*, *Natureza e Ilustração*, pp. 122-123; e a PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, pp. 587-593. Uma crítica textual e veemente à referida divisa encontramos, sim, no *Discurso sobre a desigualdade*, de Rousseau (cf. OC III, DI, p. 153).

<sup>75</sup> Essa máxima, disposta por Diderot em “Hobbisme”, ainda que tome alguma liberdade em relação à letra de Hobbes, mantém seu espírito. Leiamos, pois, o texto original do prefácio do *De cive* (que o enciclopedista certamente conhecia ao menos desde 1747, quando tomou emprestado junto à biblioteca do rei uma tradução francesa da obra [ver PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 343]): “Infanti nisi omnia quae cupiunt dederis, plorant atque irascuntur, etiam parentes ipsos verberant, habentque a natura, ut ita faciant; attamen culpa vacant, neque mali sunt, primo quia nocere non possunt, deinde quia rationis usu carentis officiorum omnium imunes

robusta, é porque o infante é então tomado como modelo concreto do domínio das paixões sobre a natureza humana. A criança é aquela que ainda está aquém da idade da razão e, portanto, escrava de arroubos passionais: “Com efeito, a maldade é tão maior quanto a razão é fraca e as paixões são fortes”<sup>76</sup>. Mas, no caso da criança de fato, sua debilidade física impede que seus ímpetos irascíveis se efetivem em ações más, daí o mal ser encarnado pela figura *sui generis* do *puer robustus*.

Por outro lado, mesmo o indivíduo que, tomado por paixões egoístas, colabora para a ruína de sua espécie, traz consigo (em sua própria natureza) a capacidade de se desvencilhar desse destino. Isso “porque o homem não é somente um animal, mas um animal que raciocina”<sup>77</sup>. Se, para Diderot, o mau é uma criança (quer dizer, um ser cuja capacidade racional ainda não floresceu a ponto de fazer frente a seus impulsos patéticos), é preciso admitir, ao mesmo tempo, que toda criança pode ser educada, e que, a partir desse processo de ilustração, ela reúne todas as condições para se libertar do jugo das “inclinações privadas” ou, em termos kantianos, para sair de sua minoridade<sup>78</sup>. Nas palavras de Maria das Graças de Souza: “O homem ‘atormentado por paixões tão violentas’ do verbete Direito Natural pode dar lugar ao homem sociável à medida que se instrui [que cultiva sua porção racional]”<sup>79</sup>.

Assim, reiteramos que, pelo menos em “Droit naturel”, a adesão de Diderot ao quadro do gênero humano esboçado por Hobbes é bastante limitada, uma vez que, desde a perspectiva diderotiana, não decorre necessariamente da natureza humana um cenário de guerra generalizada<sup>80</sup>, tampouco a alienação de todo poder a um soberano (ou seja, a criação de um estado civil) se apresenta como alternativa única para pacificar as relações humanas<sup>81</sup>.

---

sunt. Iidem si adulta aetate, acquisitis viribus quibus nocere possunt, eadem facere pergant, tum vero mali & esse & appellari incipiunt. Ita ut vir malus idem fere sit quod puer robustus, vel vir animo puerili, & malitia idem quod defectus rationis ea aetate qua per naturam, disciplina atque damnorum experientia gubernatam, accedere hominibus solet” (HOBBS, Thomas. *Elementa philosophica de cive*. Basileae: Johan J. Flick [Edição digitalizada pela BNF], 1782, p. XXIV; nós grifamos).

<sup>76</sup> DIDEROT, “Hobbisme”, p. 232.

<sup>77</sup> *Idem*, “Droit naturel”, p. 116.

<sup>78</sup> Cf. KANT, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. In: \_\_\_\_\_. *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p. 20.

<sup>79</sup> SOUZA, “Apresentação”, p. 11.

<sup>80</sup> Ver *ibidem*, p. 10 e *idem*, *Natureza e Ilustração*, p. 122.

<sup>81</sup> Em contrapartida, o receituário hobbesiano é, sim, endossado no verbete enciclopédico sobre os soberanos, de autoria desconhecida: “As necessidades [*besoins*] naturais e sobretudo a necessidade [*nécessité*] de reunirem suas forças para repelir as investidas de seus inimigos determinaram que vários homens ou várias famílias se aproximassem para formar uma mesma família que se chama sociedade. Então, não se tardou a perceber que – se cada um continuasse a exercer sua vontade, a usar de suas próprias forças e de sua independência e a dar livre curso às suas paixões – a situação de cada indivíduo seria mais infeliz do que se ele vivesse isolado. Sentiu-se que era preciso que cada homem renunciasse a uma parte de sua independência natural para submeter-se a uma vontade que representasse a vontade de toda a sociedade e que fosse, por assim dizer, o centro comum e o ponto de reunião de todas as suas vontades e de todas as suas forças. Tal é a origem dos soberanos” (“Souverains”, pp. 423-424). É verdade que também Diderot, em outros artigos e escritos polífticos, é levado a resgatar o Estado



Pelo contrário, na visão do enciclopedista a própria natureza, dotando o homem de razão, encarrega-se de compensar os males naturais<sup>82</sup>, visto que a dimensão racional do ser humano capacita-lhe a alçar-se para fora de si, para além do império das afecções egotistas, para além do interesse privado: “O que se vê, portanto, é que Diderot crê que o uso adequado da razão é que nos encaminha para cumprirmos esta espécie de vocação coletiva do gênero humano [...]”<sup>83</sup>. Ele tem plena ciência de que é preciso regradar a ‘existência pobre e contenciosa do homem’, de que a oposição entre interesses individuais deve ser arbitrada por uma instância superior ou exterior ao próprio indivíduo (ponto a ser retido), a fim de prevenir o conflito e a destruição mútua<sup>84</sup>. Porém, não se trata, para tanto, de forjar um artifício ou um procedimento factício qualquer, mas, antes, de recorrer a uma *instância natural*<sup>85</sup>, cujo acesso é facultado ao homem justamente pela razão. É à sua elucidação que dedicaremos nossos próximos esforços.

\*

Um dos passos mais cruciais de “Droit naturel” é o estabelecimento do *genre humain* como único juiz legítimo e competente para decidir acerca do justo e do injusto: todas as questões de direito natural devem ser, inapelavelmente, apresentadas “diante [do tribunal] do

---

como fonte de retificação da anarquia que se apodera do gênero humano em determinado estágio da história (bem entendido, da história hipotético-filosófica traçada pelo filósofo). *Grosso modo*, ele enxerga nos homens agrupados em bandos [*troupeaux*] – formação social natural, espécie de *décalage* entre o estado de natureza pacífico e o estado civil (cf. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 587) –, a ascensão de uma componente anárquica mitigável apenas pela via político-contratual: “Não estando ainda vinculados por nenhuma lei, animados todos por paixões violentas, buscando todos apropriarem-se das vantagens comuns da reunião – segundo os talentos, a força, a sagacidade etc. que a natureza lhes distribui em medida desigual –, os fracos serão as vítimas dos mais fortes; os mais fortes poderão, por sua vez, ser surpreendidos e imolados pelos fracos. E bem cedo essa desigualdade de talentos, de forças etc. destruíra entre os homens o vínculo incipiente que a utilidade [...] e a semelhança exterior entre eles havia sugerido para sua conservação recíproca” (DIDEROT, *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, p. 455; ver, igualmente, os seguintes verbetes: “Agriculture”, “Besoin”, “Grecs” e “Cité”). As interpretações acerca dos motivos subjacentes a essa inflexão do pensamento político diderotiano são várias e complexas, apontando, em linhas gerais, para uma combinação de fatores psicológicos e econômico-políticos: o advento da agricultura e a conseqüente partilha iníqua das propriedades e do trabalho teriam deflagrado entre os indivíduos associados, com uma intensidade até então inédita, inclinações egoístas e disruptivas, que só poderiam ser apaziguadas por uma organização propriamente política. A esse respeito, é Jacques Proust, uma vez mais, quem fornece a exegese mais detida; cf. *Diderot et l'Encyclopédie*, pp. 418-422/587-589. Devemos destacar, ainda, a centralidade do problema da gênese dos corpos políticos para todo o pensamento que, como o de Diderot, preconiza uma regulação pré-política do convívio humano. Isso porque a assunção de um direito natural-racional a governar toda a humanidade torna desnecessária, a princípio, a emergência de instituições jurídico-políticas factícias, que devem ser precedidas, portanto (como já o vira Locke), por um processo de corrupção (e concomitante desvanecimento da primazia) da razão que impeça o gênero humano de ser “perfeitamente governado pela lei natural” (RILEY, Patrick. “Rousseau’s General Will”. In: \_\_\_\_ [org.]. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 143).

<sup>82</sup> SOUZA, “Apresentação”, p. 11.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Idem*, *Natureza e Ilustração*, p. 123.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

gênero humano”<sup>86</sup>. Essa proposição é formulada, na verdade, como uma resposta à sofística do “raisonneur violent”<sup>87</sup>, personagem fictício trazido à baila por Diderot como porta-voz de uma pretensa moral individualista. Vejamos.

O “arrazoador violento” diderotiano, coagido por paixões violentas, reivindica para si a prerrogativa de julgar a moralidade dos próprios atos, baseado numa ideia frouxa de reciprocidade:

Mas quais censuras poderíamos dirigir ao homem atormentado por paixões tão violentas que, se ele não as satisfaz, tornam sua vida um peso oneroso, e que, para adquirir o direito de dispor da existência de outros, abandona-lhes a sua? O que lhe responderemos, se ele disser intrepidamente: “Sinto que trago perturbação e terror à espécie humana, mas é preciso ou que eu seja infeliz ou que faça a infelicidade dos outros, e ninguém me é mais caro do que sou a mim mesmo. Que não me censurem essa abominável predileção; ela não é livre. É a voz da natureza que nunca se manifesta mais fortemente em mim do que quando fala em meu favor. [...] Ó homens, é a vós que apelo! Qual dentre vós, a ponto de morrer, não resgataria sua vida às expensas da maior parte do gênero humano, se estivesse certo da impunidade e do segredo? Mas”, continuaria ele, “sou equânime e sincero. Se minha felicidade demanda que me desfça de todas as vidas que me são importunas, é preciso também que um indivíduo, não importa quem seja, possa se desfazer da minha se por ela for importunado. A razão assim quer e a isso subscrevo. Não sou tão injusto para exigir de um outro um sacrifício que eu não faria por ele”.<sup>88</sup>

Ao fim desse discurso espantoso, Diderot agarra-se ao *apelo racional* lançado por seu interlocutor imaginário (“A razão assim quer...”) – traço comum ao bom e ao mau, que faz

<sup>86</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116. Cf. também SOUZA, *Natureza e Ilustração*, pp. 123-124.

<sup>87</sup> Muito se especulou em torno de quem seria visado por Diderot através da figura do *raisonneur violent*. Seu arrazoamento assimilar-se-ia àquele de algum autor da tradição? Não foram poucos os intérpretes que acreditaram se tratar de Rousseau (dentre eles, podemos destacar Paul Léon, Roger Masters e C. E. Vaughan), de forma que a refutação rousseauiana de “Droit naturel” ganharia um elemento adicional: ela seria, além de tudo, uma réplica a um ataque *ad hominem*. Vaughan chega a dizer que Rousseau “veste a carapuça do ‘arrazoador violento’ sem vacilação”, assumindo ser ele próprio o “anarquista que Diderot queria ‘sufocar’, o ‘inimigo do gênero humano’ a ser caçado como uma ‘besta selvagem’” (VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p. 281). Contudo, não há nada nem em “Droit naturel”, nem em demais textos de Diderot ou Rousseau que sustente minimamente essa alegação de Vaughan e outros. Posição partilhada por Robert Wokler, para quem o *raisonneur violent* representaria, antes, Th. Hobbes, ou melhor, o Hobbes de Diderot. Para firmá-lo, Wokler baseia-se no retrato dos dois pensadores supracitados traçado por Diderot em “Hobbisme”, que, apesar de ter sido publicado somente no oitavo tomo da *Encyclopédia* (logo, em 1765), muito provavelmente havia sido escrito anteriormente ao aparecimento de “Droit naturel”, dado, dentre outras razões comprobatórias, a familiaridade que Rousseau mostrava ter com as formulações daquele artigo em seu segundo *Discurso*, redigido, por sua vez, em 1754 (cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 153; e WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 86-90, em especial as notas 123 e 126). Com efeito, em “Hobbesianismo” (ao qual remetemos) o genebrino e sua filosofia são praticamente reduzidos à vulgata do “bom selvagem” (em franca oposição, portanto, às declarações do “arrazoador violento”), ao passo que a teoria de Hobbes, também apresentada de forma bastante esquemática, é identificada à ideia do homem mau e belicoso por natureza, que, qual o *raisonneur violent*, é arrastado pela desmesura de suas paixões individualistas.

<sup>88</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, pp. 115-116.

com que este não deva simplesmente ser tratado como um “être dénaturé” a ser “sufocado”<sup>89</sup> – para contra-argumentar que as questões de direito natural são bem mais complexas do que se lhe afiguram. Ele não pode, inadvertidamente, se erigir como parte interessada e juiz de sua causa. Como vimos há pouco, quem decide sobre o justo e o injusto, mesmo fora de qualquer regulação civil, não é nem pode ser o indivíduo<sup>90</sup>, mas, sim, todo o *gênero humano*<sup>91</sup>; esse ser coletivo que, ao vincular todos os membros da espécie, se expande para além de eventuais fronteiras nacionais, formando uma verdadeira *sociedade geral*<sup>92</sup>. E, se Diderot enfatiza na peça inflamada de seu adversário suas pretensões racionais – ou ainda, se ele opta por apelidar esse adversário de ‘raisonneur’ –, isso se deve ao fato, já adiantado, de que é precisamente a faculdade racional inerente a todo animal humano que irá deflagrar nele o movimento centrífugo em direção ao gênero humano<sup>93</sup>, cuja única paixão é o bem de todos<sup>94</sup>. A razão é, pois, a via privilegiada de acesso a esse interesse comum universal, a essa *volonté générale de l’espèce* – um *métron* para a aferição dos deveres e direitos dos homens<sup>95</sup> – que é a própria lei natural<sup>96</sup>: “[...] a vontade geral é, em cada indivíduo, um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que seu semelhante pode exigir dele”<sup>97</sup>. Eis, afinal, a reportada instância indefectível<sup>98</sup>, única e suprema do direito natural diderotiano.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>90</sup> “[...] nous ôtons à l’individu le droit de décider de la nature du juste et de l’injuste [...]” (*ibidem*).

<sup>91</sup> “A justiça eficaz não poderá ser definida ao nível do indivíduo, donde o apelo à espécie [...]. O direito natural não é mais uma lei dada à vontade, mas uma norma de reciprocidade acessível à razão que testemunha a inserção do indivíduo no âmbito de sua espécie. A espécie é o único tribunal que pode tratar dos litígios concernentes à natureza do justo e do injusto [...]” (SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p.149). O mesmo é dito por S. Goyard-Fabre: “Diderot estima que não cabe ao indivíduo, sempre suspeito, decidir sobre o justo. A questão, diz ele, depende do gênero humano [...]” (“Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 105).

<sup>92</sup> Cf. HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 71.

<sup>93</sup> “[...] quanto àquele ‘que não fizer uso da razão, renunciando à sua qualidade de homem, (ele) deve ser tratado como um ser desnaturado’ [*i. e.*, fora da humanidade, fora do escopo de atuação do direito natural]” (GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 105).

<sup>94</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116.

<sup>95</sup> “É à vontade geral que todo indivíduo deve se endereçar para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho, quando lhe convém viver ou morrer. É ela que deve fixar os limites de todos os deveres. Tens o mais sagrado direito natural a tudo o que não é contestado pela espécie inteira. [...] Tudo o que conceberes, tudo o que meditares será bom, grande, elevado e sublime se for do interesse geral e comum. [...] Sou homem e não tenho direitos naturais verdadeiramente inalienáveis senão aqueles da humanidade” (*ibidem*). Em outras palavras: “No caso de Diderot, a definição da vontade geral se faz [...] a partir da noção de espécie. A tendência fundamental da espécie é sua própria conservação. [...] A vontade geral é o resultado dessa tendência natural. Ela deve preceder a qualquer deliberação acerca de interesses particulares, independentemente da lei. De tal modo que só poderá ser definida como justa uma ação que não puder ser contestada pela espécie inteira” (SOUZA, *Natureza e Ilustração*, p. 124).

<sup>96</sup> “[...] cette volonté générale n’est qu’une chose avec la loi naturelle” (PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 568).

<sup>97</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116; grifos nossos. Cada aspecto dessa definição nos é absolutamente central e será retomado oportunamente no curso deste capítulo.

Ainda a respeito do papel nodal desempenhado pela razão na apreensão e na vigência dessa vontade geral da espécie, tópico que continuará a nos ocupar pelos próximos parágrafos, Jacques Proust é assaz elucidativo, inserindo sua explicação no contexto maior do materialismo diderotiano:

A razão torna-se, assim, o meio pelo qual a vontade geral da espécie se impõe ao conjunto dos seres particulares que a constituem. Ela assegura a coesão e a permanência do corpo. Presente nos elementos que compõem o corpo, ela é em cada consciência individual a voz mesma da espécie. Mas essa voz não é aquela do instinto, o que distingue radicalmente o homem do animal. A vontade geral da espécie humana não se exprime apenas de maneira difusa em cada organismo individual, ela se exprime também, e principalmente, por aquilo que poder-se-ia denominar o órgão específico da razão [...].<sup>99</sup>

Ora, se o homem vislumbra o horizonte de seus direitos naturais através do ato racional, conclui-se daí, de imediato, que a *lei natural* – aquela que dita a busca pelo interesse geral (do gênero humano) em detrimento das inclinações particulares – apresenta-se, em Diderot, como *lei da razão*. Aspecto em relação ao qual ele é, mais uma vez, herdeiro da longa tradição jusnaturalista.

Entre os teóricos modernos do jusnaturalismo, esse equacionamento entre lei natural e lei de razão é mesmo praticamente ubíquo<sup>100</sup>, ainda que eles possam discordar no que concerne ao teor da injunção natural-racional. Thomas Hobbes o reitera em suas principais obras políticas. No capítulo XIV do *Leviatã*, lê-se: “*Uma lei de natureza, lex naturalis, é um preceito, ou regra geral, descoberto pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la [...]*”<sup>101</sup>. Raciocínio que aparece no *De cive* com ainda maior clareza:

*Mas já que todos reconhecem que é conforme ao direito aquilo que não viola a razão, devemos considerar injustas apenas as ações que repugnem à reta razão [...]. E a injustiça que é cometida, dizemos que é cometida contra a lei.*

*Portanto, a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da*

<sup>98</sup> “As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa: nunca enganou, nunca enganará” (DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116).

<sup>99</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 387.

<sup>100</sup> Sobre a equivalência lei da natureza/lei de razão e, em específico, sobre a prodigiosa fortuna da fórmula *recta ratio*, remetemos a DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 230-234. Ainda sobre a centralidade da *recta* ou *sana ratio* no jusnaturalismo moderno, cf. RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008, pp. 42-45.

<sup>101</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIV, p. 80; ênfases nossas.

mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo.<sup>102</sup>

(Curiosamente, essa definição hobbessiana de *lex naturalis* foi objeto de uma distorção por parte de Diderot. Não no que diz respeito ao fato de se tratar de uma lei da razão, mas relativamente àquilo que essa injunção racional de fato prescreve. Isso se deu porque, em “Hobbisme”, o enciclopedista traduz para o francês uma transcrição errônea do latim de Hobbes [mais especificamente, de um trecho do *De homine*] perpetrada por Brucker em sua *Historia*. Enquanto no original consta – “At *lex naturalis praeceptum est sive regula generalis ratione excogitata, quae unusquisque id, quod ad damnum suum sibi tendere videbitur, facere prohibetur*”<sup>103</sup> –, a versão de Brucker diz: “*Lex naturalis est regula generalis ratione excogitata, qua unusquisque, id quod ad damnum suum sibi tendere videbitur, facere poterit*”<sup>104</sup>. Assim, aquilo que a lei natural ditada pela razão proibia em Hobbes – a saber, tudo que pudesse causar dano a si, ‘tudo que pudesse destruir sua vida’ – passa a ser em Brucker/Diderot, se não prescrito, permitido: “[...] on a la liberté de faire ce que l’on reconnoît contraire à son propre intérêt”<sup>105</sup>.)

Pufendorf, de sua parte, repete ao longo de seu *De jure naturae* o preceito segundo o qual as regras do direito natural decorrem do exercício da razão esclarecida, caracterizada pelo jurista como uma nobre faculdade estabelecida pela natureza como “soberana diretriz das ações humanas”<sup>106</sup>. Citemos:

Assim, quando sustentamos que a lei natural é fundada sobre máximas da reta razão [*droite Raison/recta Ratio*], queremos dizer com isso que o entendimento humano tem a capacidade de distinguir clara e distintamente, refletindo sobre a natureza e a constituição dos homens, a necessidade de conformar sua conduta às leis naturais; e ele pode, ao mesmo tempo, encontrar um princípio fundamental do qual essas leis se deduzem por demonstrações sólidas e convincentes.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> *Idem, Do cidadão*, Liv. I, Cap. II, § 1, p. 38; ênfases nossas.

<sup>103</sup> *Idem*, “Elementorum Philosophiae Sectio Secunda, De Homine”. In: \_\_\_\_\_. *Opera philosophica, vol. II*. London: Joannem Bohn, 1839, Cap. XIV, p. 102; grifos nossos.

<sup>104</sup> BRUCKER, *Historia critica philosophiae, apud PROUST, Diderot et l'Encyclopédie*, p. 342, nota 7; grifos nossos. Trecho assim traduzido por Diderot: “La loi naturelle est une règle générale dictée par la raison en conséquence de laquelle on a la liberté de faire ce que l’on reconnoît contraire à son propre intérêt” (“Hobbisme”, p. 239).

<sup>105</sup> Sobre o assunto, cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 89-90, nota 123.

<sup>106</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. II, § IX, p. 188.

<sup>107</sup> *Ibidem*, Liv. II, Cap. III, § XIII, p. 217. Sobre a lei de natureza como lei de razão em Pufendorf, indica-se FABRE, “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”, p. 169; PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 413, nota 37 e p. 579; e DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 244.

Pufendorf extrai, ainda, algumas consequências do fundamento racional do direito natural em relação à sua vigência/efetividade no estado de natureza<sup>108</sup>. Em franca polêmica com Hobbes, o jurisconsulto alemão advoga que, posto ser o homem um ser racional por natureza, não haveria sentido postular um estado de coisas em que os indivíduos ignoram os apelos da razão e comportam-se como bestas<sup>109</sup>. Em passagens que muito se aproximam do tom adotado por Diderot em “Droit naturel”, podemos ler:

Uma outra coisa à qual é preciso prestar atenção é que não se trata aqui do estado de um animal conduzido senão por um movimento cego e pelas impressões dos sentidos, mas de um *animal cuja parte principal, que dirige todas as outras faculdades, é a razão*, a qual, mesmo no estado de natureza, tem uma regra geral, certa e fixa [...] *que descobre facilmente e de uma maneira evidente a todo espírito atento ao menos os preceitos gerais da vida humana e as máximas fundamentais do direito natural*. De sorte que, para se ter uma ideia justa do Estado de Natureza, não é preciso, em absoluto, excluir dele o uso da reta razão. [...]

*Os homens têm, portanto, o poder de não escutar somente a voz de suas paixões, mas de seguir, se o quiserem, os conselhos de sua razão, que certamente jamais irá sugeri-los a tomar o interesse particular como única regra de conduta*. Se alguma paixão desregrada os incita a uma guerra [...] de todos contra todos, a razão pode dela desviá-los [...]

Com efeito, o uso da razão sendo inseparável do estado de natureza, dele não se pode, nem se deve, desvincular as obrigações que a razão coloca, de tempos em tempos, diante de nossos olhos. [...]<sup>110</sup>

Com vistas a finalizarmos esse nosso breve retorno à tradição no que tange às bases racionalistas do jusnaturalismo, lançaremos nosso olhar, por ora, às ideias de John Locke, que, para alguns importantes comentadores, é uma das principais fontes das teorizações político-enciclopédicas de Diderot em geral e de suas elaborações sobre direito natural em particular<sup>111</sup>. Verifica-se que o pensador inglês não hesita em equacionar completamente *law*

<sup>108</sup> Problema que será tratado, sob perspectivas diferentes, mais adiante neste capítulo.

<sup>109</sup> R. Derathé aborda com competência essa temática, cf. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 244.

<sup>110</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. II, § IX, pp. 187-188; grifos nossos.

<sup>111</sup> É a posição de Simone Goyard-Fabre, de acordo com a qual Locke é o “modelo político” de Diderot à época da *Encyclopédie* (GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 113). Com efeito, ela aventa a hipótese de que o contato de Diderot com a obra de J. Locke, ou pelo menos com o *Second Treatise of Government*, teria sido bastante anterior a 1762, ano em que, segundo Proust (*Diderot et l’Encyclopédie*, p. 585), ele adquire para sua biblioteca, pelo intermédio de Laurence Sterne, uma tradução francesa em três volumes dos escritos do inglês. Para suportar sua reivindicação, Goyard-Fabre apoia-se não apenas na grande difusão dos *Treatises* na França setecentista (seja no idioma original, seja na versão traduzida por David Mazel em 1691), mas, sobretudo, na estrita homologia (tanto em relação aos temas abordados quanto à sequência e forma de apresentação destes) entre o *Segundo Tratado* e “Autorité politique”, cuja publicação se dá já em 1751 (cf. GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, pp. 95-96/110). No concernente ao tema ora em apreço – a lei natural –, a comentadora chega a dizer que ambos os pensadores fazem dela o fio condutor de suas respectivas teorias políticas (*ibidem*, p. 99). J. Proust, de sua parte, é um pouco mais reticente quanto à influência específica de Locke sobre o enciclopedista, defendendo que ela se limita à teoria da propriedade (ver *Diderot et l’Encyclopédie*, pp. 344 e 586). Uma visão oposta à de Goyard-

*of nature e law of reason*; as duas expressões são, para ele, perfeitamente sinônimas<sup>112</sup>. E essa lei da natureza, que é a razão<sup>113</sup>, instrui a humanidade sobre seus deveres e direitos, unindo-a em um vínculo moral que obriga toda coletividade, esteja ela submetida a um poder positivo ou não<sup>114</sup>. Essas considerações – difundidas na tradição, vimos – fundamentam, ademais, o estrito racionalismo/intelectualismo moral de Locke. Ora, se (i) a lei natural é definida como medida do justo e do injusto, do certo e do errado, ou seja, como a própria moralidade e (ii) essa moral é composta integralmente por ditames da razão, nada impede que ela seja alçada ao patamar de uma ciência demonstrativa, podendo ser, do princípio ao fim, deduzida e apreendida racionalmente: “a *moral* é suscetível de demonstração como as matemáticas”<sup>115</sup>.

\*

Voltando ao “Droit naturel”, faz-se mister por ora ressaltar que, no entender de Diderot, a razão que discerne a ação conforme ao direito natural tende irrefreavelmente a sedimentar-se ao longo da história das produções humanas. Formar-se-ia, então, uma espécie de grande acervo da vontade geral do gênero humano, no qual ela poderia ser consultada de imediato, dispensando a renovação constante do ato puro de entendimento que originalmente a descortina. Vejamos:

Mas, me dirás, *onde se encontra o depósito [où est le dépôt] dessa vontade geral? Onde poderia consultá-la?... Nos princípios do direito escrito de todas as nações civilizadas; nas ações sociais [i. e., benevolentes] de todos os povos selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano entre si; e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas*

---

Fabre é sustentada por Lester Crocker, conforme o qual Diderot provavelmente não teria lido os *Two Treatises*; alegação essa que nos parece bastante precipitada e carente de fundamentos (cf. CROCKER, “Diderot as political philosopher”, p. 123, nota 7). Fato é que, direta ou indiretamente, Locke – principalmente por sua recusa do dualismo cartesiano e por sua defesa da observação e da análise contra qualquer pendor metafísico – se impôs como verdadeiro *maître à penser* dos filósofos materialistas do *dix-huitième* (vide DESNÉ, Roland. “A filosofia francesa no século XVIII”. Trad. Guido de Almeida. In: CHÂTELET, François [org.]. *História da Filosofia: ideias, doutrinas, vol. 4 – O Iluminismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974, p. 78). O inglês merece de Voltaire, inclusive, o epíteto de “*le sage* [o sábio]”; atribuição feita, nas *Cartas filosóficas*, sem a habitual ironia de seu autor (VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986, p. 90). Finalmente, sobre a presença não só de Locke, mas do pensamento britânico em geral na filosofia de Diderot, a grande referência continua sendo CRU, Robert Loyalty. *Diderot as disciple of English thought*. New York: Columbia University Press, 1913.

<sup>112</sup> “[...] this law was the law of reason, or as it is called, of nature” (LOCKE, John. *The reasonableness of Christianity*. London: C. Rivington, 1824, p. 11).

<sup>113</sup> *Idem*, *Second treatise of government*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980, Cap. II, § 6.

<sup>114</sup> *Ibidem*, § 6 e seguintes.

<sup>115</sup> *Idem*, *Ensaio sobre o entendimento humano, vol II*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, Liv. IV, Cap. XII, § 8, p. 892; grifo no original. Não só esse veredito, mas o jusnaturalismo de Locke como um todo é examinado com vigor em STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 244-304.

paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para suprir a falta de leis sociais e da punição pública [ou seja, para suprir uma eventual não efetivação da justiça].<sup>116</sup>

Leis positivas, hábitos, paixões morais...Tudo traria consigo a marca indelével da vontade geral<sup>117</sup>, de modo que o indivíduo ver-se-ia, quase inercialmente, tragado por ela. Essa sorte de difusão generalizada dos preceitos do direito natural é atribuída por Jacques Proust ao racionalismo radical de Diderot nos seguintes termos:

Posto que tudo é racional, posto que o real se desdobra segundo uma ordem desde sempre determinada, Diderot não concebe que a experiência possa contrariar a razão. O que o homem apreende no ato puro do entendimento deve, portanto, coincidir com aquilo que o sociólogo ou o historiador do direito encontra ao cabo de sua investigação sobre as leis e os costumes positivos.<sup>118</sup>

É ainda Proust quem aponta para a fonte dessa ideia de uma dupla via de acesso (o exercício da razão em si e seus “depósitos”) àquilo que é consoante ao direito natural, a saber, Hugo Grotius, ou melhor, o que do pensamento do juriconsulto holandês chegou a Diderot através de referências secundárias<sup>119</sup>. Com efeito, em *De jure belli ac pacis* afirma-se que, além da consagrada via racional – derivada do próprio estatuto da lei de natureza –, haveria, nas palavras de seu autor, um caminho menos abstrato e “mais popular” para alcançá-la: o das práticas amplamente aceitas, costumeiras e fixadas: “Conclui-se, se não com certeza ao menos com grande probabilidade que alguma coisa está de acordo com o direito natural porque ela é vista como tal por todas as nações, ou pelo menos por todas as nações civilizadas”<sup>120</sup>.

Pois bem, procedendo à maneira de Grotius, Diderot elege-se inadvertidamente como alvo da crítica que Rousseau endereçava constantemente àquele, e, em específico, ao tipo de consideração apresentada acima. Para o genebrino, o juriconsulto raciocinava de forma a

<sup>116</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116; nós grifamos. Como bem discerne Maria das Graças de Souza, trata-se de “tornar a consulta à vontade geral a mais ampla possível” (*Natureza e Ilustração*, p. 124).

<sup>117</sup> O que é diagnosticado também por Robert Wokler: “Diderot propõe uma concepção de ‘volonté générale’ que é, ao mesmo tempo, efetivada em várias formas distintas e expressa numa pluralidade de modos. Evidências tão díspares quanto [...] as convenções tácitas de ladrões e bárbaros e os códigos legais de Estados complexos são, assim, introduzidos sob a rubrica dessa nova expressão. Pois o conceito, qual construído por Diderot, refere-se tanto aos princípios pressupostos nos padrões de nosso comportamento como a outros prescritos [...] pelos governos” (“The contribution of Diderot’s political thought”, p. 63).

<sup>118</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 416.

<sup>119</sup> O próprio Proust é cético em relação à possibilidade de Diderot ter tido um contato de primeira mão com os textos de Grotius; cf. *ibidem*, p. 577.

<sup>120</sup> GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, Liv. I, Cap. I, § XII, pp. 53-54. Ver, outrossim, PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 415.



“sempre estabelecer o direito pelo fato”<sup>121</sup>, servindo, assim, aos detentores do poder (mesmo àqueles completamente ilegítimos) e à manutenção do instituído<sup>122</sup>.

Vale notar que, antes de Rousseau, Hobbes e Pufendorf já haviam tecido fortes críticas (bastante similares entre si, diga-se) ao *modus operandi* grotiano. Ei-las:

[...] para explicar por que determinado ato afronta a lei de natureza, alguém dirá que é porque vai contra o acordo geral de todas as nações mais sábias e cultivadas; mas com isto não esclarece quem haverá de julgar o saber e a sabedoria de todas as nações. Outro explicará que tal ato foi cometido contra o consenso geral da humanidade – definição esta ainda mais inadmissível. Pois, se a aceitássemos, seria impossível quem quer que seja, exceto crianças e loucos, ofender uma tal lei; pois é óbvio que, sob a noção de humanidade, têm de se incluir todos os homens efetivamente dotados de razão. Estes, portanto, ou nada fazem contra a razão, ou se fazem algo, é a despeito de sua própria vontade, e por isso devem ser escusados; mas em verdade seria irracional considerar as leis de natureza a partir do que aceitam aqueles que mais as quebram do que as respeitam.<sup>123</sup>

Há quem coloque como fundamento do direito natural o consentimento de todos os homens ou de todas as nações – ou, ao menos, da maioria [dos homens] e das [nações] mais civilizadas – em reconhecer certas coisas como honestas ou desonestas. Mas, além do fato de que assim se dá apenas uma demonstração *a posteriori* [...] que não nos ensina porque tal ou tal coisa é prescrita ou proibida pelo direito natural, trata-se no fundo de um método muito pouco seguro e cercado de um número infinito de dificuldades. [...] parece visivelmente absurdo tomar por fundamento das leis naturais o consentimento [os costumes] daqueles que as violam mais frequentemente do que as observam.<sup>124</sup>

Numa tentativa de preservar Diderot de objeções como as recém-elencadas, sobretudo no que diz respeito à impropriedade de se determinar a lei natural pelas legislações vigentes, J. Proust, nas últimas páginas de seu livro, argumenta que no pensamento do enciclopedista a lei positiva não corresponde à vontade do governante, mas, antes, à “*vontade geral da sociedade civil, representada pela pessoa moral soberana*”<sup>125</sup>. Assim, ela seria por definição uma lei justa e boa, ao menos no âmbito do corpo político que a instituiu<sup>126</sup>. Não há nada em “*Droit naturel*”, porém, que nos conduza às inferências proustianas. Nada que permita dizer

<sup>121</sup> ROUSSEAU, *OC III*, CS, p. 353.

<sup>122</sup> O espírito dessa crítica, lembra Souza, não deixará de ecoar em ulteriores questionamentos ao jusnaturalismo: “[...] o naturalismo de Diderot não está imune às críticas dirigidas às doutrinas do direito natural pela tradição marxista, que denuncia, na naturalização das relações sociais, a consideração dos direitos burgueses como se fossem direitos do homem em geral e a consequente apresentação do particular (as aspirações de uma classe) como universal, num típico procedimento ideológico” (*Natureza e Ilustração*, p. 125).

<sup>123</sup> HOBBS, *Do cidadão*, Parte I, Cap. II, § 1, p. 37.

<sup>124</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § VII, pp. 203-204.

<sup>125</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 592; grifos no original.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

que as leis positivas, ali consideradas como depósitos da vontade geral da espécie, se refiram às leis como elas deveriam ser, e não como elas de fato se apresentam. Parece-nos que Proust acaba por forçar uma leitura rousseauísta de Diderot, atribuindo a este uma concepção de lei (como expressão da vontade geral de um povo) desenvolvida no *Contrato social*<sup>127</sup>. Aliás, o comentador em tela fornece, ele próprio, um contraponto à sua interpretação, ao lembrar que, para ser verdadeiramente geral, a vontade deve ser aquela da espécie inteira, de maneira que as leis positivas, sempre restritas a determinada comunidade, não necessariamente coincidem com ela, isto é, não necessariamente coincidem com o direito natural<sup>128</sup>.

\*

Por fim, resta-nos extrair do artigo de Diderot uma derradeira implicação. Mais especificamente, trata-se de desvelar as consequências da ideia de vontade geral da espécie – norma do direito natural – para o campo das relações entre Estados, objeto privilegiado desta pesquisa. Para tal, o texto mesmo de “Droit naturel” fornece diretrizes inequívocas.

Após definir a *volonté générale* como um ato do entendimento, Diderot prossegue a análise de seu conceito afirmando que o referido padrão jurídico-moral seria responsável por regular não apenas o convívio entre particulares (quer membros de uma comunidade política, quer no estado de natureza)<sup>129</sup>, mas também o comportamento dos cidadãos relativamente ao corpo soberano do qual fazem parte e os *procedimentos dos Estados uns para com os outros*: “[a] vontade geral da espécie [...] é a regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade entre si, de um particular em relação à sociedade da qual ele é membro e da sociedade da qual ele é membro em relação a outras sociedades”, sendo que “a submissão à vontade geral é o laço de todas as sociedades, sem mesmo excetuar aquelas que são formadas pelo crime [i.e., impostas ilegítimamente]”<sup>130</sup>. Recuperando uma passagem do verbete em apreço, já citada à nota 95, lembra-se, a propósito, que a vontade geral concebida por Diderot indica ao indivíduo quando e até que ponto ele deve ser filho, pai, súdito ou cidadão. Ao que poderíamos acrescentar agora, na esteira do próprio, que ela dita também aos seres coletivos,

<sup>127</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, CS*, pp. 378-379.

<sup>128</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 568.

<sup>129</sup> “[...] a ‘volonté générale’ aparece novamente como um padrão moral já adotado pelos homens no estado de natureza, que não é nem abandonado nem transcendido na sociedade [civil]” (WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 93).

<sup>130</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116; nós grifamos.

aos Estados, um parâmetro nítido de atuação justa e equilibrada. Em suma, ela dispõe tanto regras de sociabilidade quanto obrigações políticas<sup>131</sup> internas e externas.

O direito natural diderotiano espria-se, pois, para um direito das gentes, tal qual definido nas considerações iniciais deste capítulo. A vontade geral – juiz do “tribunal do gênero humano” – mitigaria não só as dissensões individuais, mas, outrossim, eventuais disputas interestatais (que seriam fruto, prioritariamente, da não aquiescência a ela por parte de alguma potência, da não admissão de um ou mais príncipes em ceder seu interesse privado – ou o benefício específico da Nação sob seu comando – a favor do interesse geral da humanidade). Dessa perspectiva, as relações interestatais, longe de se constituírem como um problema de base, aparecem, de saída, pacificadas, regradas por uma norma natural e de alcance universal. A convivência entre diferentes povos não seria, de maneira alguma, anárquica e litigiosa. Pelo contrário, teria lugar uma verdadeira *société générale du genre humain*, uma grande cidade do mundo forjada espontaneamente<sup>132</sup>, quer dizer, por uma via não-contratual, extrapolítica. Eis o cosmopolitismo intrínseco ao direito natural diderotiano.

Isso posto, podemos enfim passar à crítica que Rousseau lhe endereça, mas não sem antes deixarmos claro que o genebrino, ele próprio, endossou o cosmopolitismo exaltado por seu “frère ennemi” em diferentes textos do período formativo de sua teoria política.

Por exemplo, o fragmento pouco conhecido de 1737, intitulado *Chronologie universelle*<sup>133</sup>, contém um elogio franco ao sentimento cosmopolita:

Somos todos irmãos, nosso próximo nos deve ser tão caro quanto nós mesmos. Amo o gênero humano mais do que minha pátria, dizia o ilustre Sr. Fénelon, minha pátria mais do que minha família e minha família mais do que a mim mesmo. Sentimentos tão plenos de humanidade deveriam ser comuns a todos os homens. [...] O Universo é uma grande família da qual somos todos membros.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Cf. SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne” e WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 61-63. De resto, Pufendorf já havia tecido considerações bastante similares sobre o âmbito de atuação do direito natural; ver *Le droit de la nature et des gens*, Liv. III, Cap. VI, § IV, p. 432.

<sup>132</sup> “Existe uma Lei natural e os homens são agrupados naturalmente em um gênero humano capaz de tomar decisões, um tipo de povo espontâneo [*peuple spontané*]” (VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 32).

<sup>133</sup> O título completo desse opúsculo dedicado à justificação da importância do estudo da História é: *Chronologie universelle ou histoire générale des tems depuis la création du monde jusques à présent*. Para um comentário do mesmo, ver RILEY, “Rousseau’s General Will”, p. 142.

<sup>134</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Chronologie universelle”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. V. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1995, p. 488. Sobre uma possível influência estoica no cosmopolitismo do jovem Rousseau e, mais amplamente, sobre a postura “humanitária” de seus primeiríssimos escritos, cf. LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, pp. 272-273.

Não se pode dizer, tampouco, que essa posição teórica teria sido externada apenas em textos menores, circunstanciais, pois ela é reafirmada, tal qual, no *Discurso sobre a desigualdade* – obra central no *corpus* rousseauiano, de reconhecida densidade conceitual. Ali, depois de ter explicitado o percurso que leva à formação do(s) corpo(s) político(s), Rousseau aventa que o direito natural<sup>135</sup>, suprimido na relação de particular a particular pelo advento da lei civil, renasce, por assim dizer, no âmbito das relações de Estado a Estado enquanto direito das gentes. Citemos:

O direito civil tendo se tornado, assim, a regra comum dos cidadãos, a lei de natureza não teve mais lugar senão entre as diversas sociedades, nas quais, sob o nome de direito das gentes, foi temperada por algumas convenções tácitas para tornar possível o convívio e suprir à comiserção natural [*commisération naturelle*], que, perdendo de sociedade para sociedade quase toda força que tinha de homem para homem, ainda reside somente em algumas grandes almas cosmopolitas que franqueiam as barreiras imaginárias que separam os povos e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abarcam todo o gênero humano em sua benevolência.<sup>136</sup>

Finalmente, temos o texto de “Economie ou Oeconomie (Morale et Politique)”<sup>137</sup>, publicado pela primeira vez em 1755<sup>138</sup> exatamente no mesmo tomo da *Encyclopédia* (o quinto) em que aparece “Droit naturel”, no qual, imediatamente após apresentar ao leitor o seu conceito de vontade geral (a ser oportunamente abordado) e remeter a título de reconhecimento e comparação ao supra-aludido verbete diderotiano<sup>139</sup>, Rousseau diz:

<sup>135</sup> Trata-se, no caso, de um direito natural totalmente distinto daquele da tradição, posto ser calcado numa combinação de sentimentos naturais, quais sejam, amor de si e piedade. Analisaremos esse “direito natural sensitivo” rousseauiano com o devido cuidado e contextualização mais adiante neste capítulo.

<sup>136</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 178. Nesse trecho, além do direito das gentes e do cosmopolitismo que lhe é inerente, Rousseau se alinha a outros cânones do pensamento jusnaturalista, como, por exemplo, o preceito de uma benevolência (espontânea) para com o gênero humano.

<sup>137</sup> Rousseau republica esse opúsculo em Genebra, no ano de 1758, com algumas modificações e sob o título de *Discours sur l’Oeconomie politique* (cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 60, nota 47). Seguindo o uso, iremos nos referir a ele, na maioria das vezes, simplesmente como “Economie politique”.

<sup>138</sup> A data de composição desse artigo é, ainda hoje, objeto de controvérsia entre intérpretes, que se dividem entre aqueles que acreditam que ela tenha se dado um pouco antes da redação do segundo *Discurso* (caso de René Hubert) e os que advogam se tratar de um escrito ligeiramente posterior àquele (Derathé, Proust, Wokler, entre outros). Mesmo na ausência de indícios definitivamente comprobatórios, optamos por nos alinhar a estes últimos, visto que, se supormos que “Economie politique” tenha sido escrito antes do *Discurso sobre a desigualdade*, é preciso admitir que ele é, muito provavelmente, anterior também ao verbete de Diderot ao qual ele remete textualmente. O que, nas palavras de Wokler que fazemos nossas, é uma “conclusão infeliz” (“The contribution of Diderot’s political thought”, p. 71, nota 73). A respeito, ver igualmente PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 359.

<sup>139</sup> *Idem*, “Discours sur l’économie politique” [doravante *EP*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 245. Registre-se que há ainda outro trecho de “Economie politique” que faz menção a “Droit naturel”. Nele se lê: “É assim que os homens mais corrompidos sempre prestam algum tipo de homenagem à fé pública; é assim (como se observou no artigo DROIT [naturel]) que mesmo os bandidos, que são inimigos da virtude na grande sociedade, adoram seu simulacro em suas cavernas” (*ibidem*, 247). A referência reporta-se, mais especificamente, ao item 8 do verbete; ver DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116.

[...] *a grande cidade do mundo torna-se o corpo político do qual a lei da natureza é sempre a vontade geral* e do qual os Estados e os diversos povos são apenas membros individuais.

Dessas mesmas distinções aplicadas a cada sociedade política e a seus membros, decorrem as regras mais universais e mais seguras a partir das quais se pode julgar um bom ou um mau governo e, em geral, a moralidade de todas as ações humanas.<sup>140</sup>

Não podemos deixar de notar, contudo, que as duas últimas passagens citadas, de flagrante matiz diderotiano, impõem, no interior das obras nas quais estão inseridas, uma nítida quebra argumentativa, uma clara e algo abrupta reviravolta conceitual<sup>141</sup>, de modo que seria apressado e temerário, a nosso ver, deduzir delas a filiação de Rousseau ao jusnaturalismo e às suas implicações cosmopolitas. No que concerne ao trecho do segundo *Discurso*, preferimos postergar a análise da ruptura que ele representa na cadeia de razões ali construída, uma vez que uma apreciação coerente da questão pressupõe o conhecimento da concepção rousseauiana da gênese dos corpos políticos, a ser abordada apenas em nosso próximo capítulo. Quanto às formulações de “Economia política” destacadas acima, a discrepância entre elas e a argumentação que as precedem será por nós elucidada ainda neste capítulo, quando tratarmos do conceito rousseauiano de vontade geral.

Por ora, gostaríamos de fazer eco à hipótese de alguns comentadores (com destaque para R. Wokler, R. Hubert e J. Proust), para os quais as hesitações conceituais de Rousseau no *Discours sur l'inégalité* e no artigo enciclopédico sobre economia política (não por acaso atinentes ao direito natural e ao cosmopolitismo) poderiam ser atribuídas em grande medida à influência que Diderot ainda exercia à época em suas teorizações.

No caso do *Discurso sobre a desigualdade*, dois dos mais consagrados estudos sobre suas fontes – a saber, o artigo pioneiro de Jean Morel e a monografia de Robert Wokler – são enfáticos ao apontar Diderot como uma das principais “forças” por detrás do texto. O primeiro assevera já nas primeiras linhas de seu trabalho: “Pode-se dizer que Condillac e Diderot são, a esse momento [o da redação do *Discurso*], os escritores com os quais Rousseau está mais ligado e dos quais mais sofre a influência”<sup>142</sup>. O segundo, por sua vez, reforça:

O fato de que alguns estudiosos tentaram estabelecer uma conexão íntima entre o pensamento social de Diderot e a filosofia exposta por Rousseau no *Discours [sur l'inégalité]* não é nada surpreendente, não apenas porque os dois eram grandes amigos à época em que Rousseau escrevia o ensaio, mas

<sup>140</sup> ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 245; grifos nossos.

<sup>141</sup> Constatação também explicitada em VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 30.

<sup>142</sup> MOREL, Jean. “Recherche sur les sources du *Discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*”. In: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, vol. V, Genève, 1909, p. 119.

também porque ele próprio posteriormente admitiu – e repetiu em diversas ocasiões, embora então com arrependimento – que Diderot havia, de fato, desempenhado um papel na composição de seu trabalho.<sup>143</sup>

Em “Economia política”, soma-se a tal influência o fato de Diderot ter sido o editor do texto quando de sua primeira publicação, o que justificaria não só eventuais outorgas terminológicas, mas rearranjos mais profundos da trama do texto. Com efeito, René Hubert, que teve acesso à versão manuscrita do verbete rousseauiano, nota que seu texto original fora consideravelmente modificado<sup>144</sup>, o que ele atribui, sem rodeios, à atuação do principal diretor da empreitada enciclopédica. Não é de se estranhar, portanto, que Rousseau, quando da reimpressão autônoma do escrito, tenha desejado reformular diversas passagens<sup>145</sup> e tenha dele suprimido as duas remissões ao “Droit naturel”, de Diderot.

Essa hipótese de leitura acerca das idas e vindas da conceitualidade política rousseauiana em seus textos iniciais, diga-se, é em parte referendada pelo próprio genebrino, que em diferentes cartas e escritos autobiográficos dá testemunhos da forte presença das ideias e recomendações de seu então melhor amigo em suas primeiras obras. Em carta de 1770 (portanto, após o afastamento de Diderot, tanto no plano pessoal quanto intelectual) endereçada ao Conde Saint-Germain, Rousseau pondera a esse respeito em nítido tom de lamento: “É certo que o Sr. Diderot sempre abusou de minha confiança e de minha facilidade em dar aos meus escritos uma feição dura e um ar sombrio que eles não mais tiveram tão logo ele deixou de me guiar [...]”<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> WOKLER, Robert. “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”. In: \_\_\_\_\_. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, p. 105. Em que pese um certo exagero quanto ao papel de Diderot na obra em questão, vale resgatar as colocações de Franco Venturi sobre o tema: “Rousseau é ainda fortemente influenciado pelas ideias de Diderot no momento em que ele escreve seu segundo *Discurso*. [...] Pôde-se dizer, não sem razão, que a história do homem tal qual Rousseau a traça em sua pesquisa sobre a origem da desigualdade já se encontra toda, em germe, na conclusão dos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*” (VENTURINI, Franco. *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*. Traduzido do italiano por Juliette Bertand. Paris: Albert Skira, 1939, p. 257). Rousseau, ele mesmo, relembra em sua autobiografia confessional uma passagem específica do segundo *Discurso sobre a desigualdade* (que contempla uma comparação entre o filósofo e o selvagem) que teria sido uma sugestão direta (para não dizer uma ingerência) de Diderot (ver ROUSSEAU, *OC I, Conf.*, p. 389, nota).

<sup>144</sup> Hubert elenca cada uma dessas modificações (cf. *Rousseau et l’Encyclopédie*, pp. 25-26), reproduzidas, por seu turno, por Jacques Proust (*Diderot et l’Encyclopédie*, p. 382, nota 197). A maioria delas, como ambos analisam, tem por função atenuar as críticas rousseauianas à monarquia.

<sup>145</sup> Esse desejo é expresso em uma carta a Jacob Vernes, em que Rousseau se queixa que a nova edição de “Economia política” havia sido publicada sem as correções e adições por ele indicadas. Cf. ROUSSEAU, *Correspondence complète, apud.* WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 78, nota 92.

<sup>146</sup> ROUSSEAU, *Correspondence complète, apud.* WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, p. 106, nota 6. O desconforto de Rousseau relativamente à atitude demasiado paternalista e impositiva de Diderot é reafirmado nas *Confissões*: “Tinha um apreço terno por Diderot, estimava-o sinceramente e contava com toda confiança na reciprocidade desses sentimentos da parte dele. Mas, cansado de sua infatigável obstinação em contrariar-me eternamente sobre meus gostos, minhas inclinações, minha maneira de viver, sobre tudo que só a mim interessava; revoltado por ver um homem mais jovem que eu querer a todo custo governar-me como se eu

São declarações como essas que autorizam Wokler a interpretar o *élan* cosmopolita de Rousseau (sobretudo em “Economie politique”) como uma concessão a Diderot:

[Rousseau] incorporou, como ele mesmo reconhece, muitas das sugestões críticas de Diderot em seus escritos. No entanto, mais tarde [quando do fim da amizade entre os dois], ele passa a enxergar, retrospectivamente, essas inserções mesmas como tentativas ardilosas e deliberadas de descreditá-lo. Argumentos e proposições que Rousseau adotou por devoção e fidelidade foram [...] contraditos com grande determinação uma vez que a afeição responsável pela aparição dos mesmos em sua obra esmaeceu [...].<sup>147</sup>

Independentemente da justeza desses comentários – que, por mais que se agrupem evidências em seu favor, sempre terão uma dimensão intransponivelmente conjectural –, é certo que o avanço das críticas de Rousseau à lei de natureza e ao cosmopolitismo a ela associado, críticas que chegam ao ponto de subverter completamente sua abordagem inicial e complacente do tema, se dá *pari passu* com a ruptura com Diderot, que começa a se acentuar, do ponto de vista teórico, na primeira versão do *Contrato social* – o reputado *Manuscrito de Genebra*, cujo segundo capítulo é dedicado a um amplo questionamento das premissas de “Droit naturel”, ao qual dirigiremos nossa atenção doravante.

### 1.3 – Rousseau e o jusnaturalismo

#### 1.3.1 – Rousseau, leitor de Diderot: o *Manuscrito de Genebra* e a crítica ao direito natural

Se é verdade que ainda persiste entre os exegetas de Rousseau alguma dúvida em relação à data de composição do capítulo II da primeira versão do *Contrato social*<sup>148</sup>, o mesmo não pode ser dito a respeito de seu horizonte polêmico. Nesse ponto, há uma enorme

---

fosse uma criança; contrariado por sua facilidade em prometer e sua negligência em cumprir [...], já estava farto de suas muitas faltas [j'avois le coeur plein de ses torts multipliés]” (ROUSSEAU, OC I, CF, pp. 455-456).

<sup>147</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 54. Mais adiante, no mesmo trabalho, Wokler repete a mesma avaliação: “quando esteve sob a influência de Diderot, ele concordou em incorporar algumas das expressões de seu amigo em seus escritos e foi convencido a empregar um estilo de discurso que não era o seu [...]” (*ibidem*, p. 78).

<sup>148</sup> Cf. *ibidem*, p. 104, nota 81. Essa dificuldade justifica-se em grande medida pela heterogeneidade dos rascunhos que foram utilizados por Rousseau na composição do manuscrito definitivo. Este por sua vez, ao que tudo indica, já se encontrava pronto para impressão no início de 1756; ver a propósito BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno & OLIVO, Gilles. “Introduction”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012, p. 17. Quanto à sua primeira publicação, parece ser ponto pacífico que ela tenha se dado em 1887, na Rússia, como anexo a uma obra de Alexandre Semenovitch Alexeïev sobre as ideias políticas de Rousseau. Cf. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 216, nota 72; e BERNARDI, “Introduction”, pp. 7-8.

convergência entre os comentadores: trata-se, ali, de um diálogo com Denis Diderot. E, se no início do século vinte, houve quem advogasse pela confluência conceitual entre “Droit naturel” e *Manuscrito de Genebra*<sup>149</sup> – tomando as remissões rousseauianas ao texto de Diderot como índice de adesão aos seus preceitos –, desde pelo menos 1913, com o trabalho de G. Beaulavon<sup>150</sup>, enxerga-se no último uma “refutação metódica”<sup>151</sup> do verbete diderotiano. O teor do diálogo então empreendido com Diderot é, pois, de crítica veemente, não de aquiescência.

Aliás, no que concerne ao segundo capítulo (do Livro I) do *Manuscrito de Genebra*, a verve polemista de Rousseau se faz sentir já em seu título: *De la société générale du genre humain*. Enquanto Paul Léon e Robert Derathé insistem em ver aí uma referência à obra de Jacques-Bénigne Bossuet<sup>152</sup> – *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, na qual a locução aparece *ipsis litteris*<sup>153</sup> –, preferimos, uma vez mais, seguir Robert Wokler, que recusa a alusão ao texto do bispo francês e remete a sobredita expressão, ela também, ao embate (contra Diderot) que atravessa o capítulo por ela intitulado<sup>154</sup>. Isso porque, embora Rousseau estivesse familiarizado com o trabalho de Bossuet<sup>155</sup>, não há em *De la société*

<sup>149</sup> Albert Schinz foi, sem dúvida, o maior representante dessa corrente interpretativa, tendo sido taxativo ao afirmar que “o autor do artigo da *Encyclopédie* [no caso, do artigo sobre o direito natural] pensava como Rousseau, e [que] Rousseau pensava como o autor do artigo da *Encyclopédie*” (“La question du *Contrat Social*. Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les encyclopédistes”. In: *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. XIX, 1912, Paris, p. 772). Ver a propósito, ainda, WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 86, nota 114.

<sup>150</sup> Cf. BEAULAVON, Georges. “La question du *Contrat social*, une fausse solution”. In: *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. XX, Paris, 1913. O artigo de Beauvalon, seu título já o indica, é justamente uma contraposição ao texto de A. Schinz (mencionado *supra*), publicado um ano antes no mesmo periódico. É a linha interpretativa ali inaugurada que serve de guia para René Hubert em sua pesquisa sobre as relações de Rousseau com a *Encyclopédie* em geral e com Diderot em particular; ver *Rousseau et l'Encyclopédie*, pp. 27 e seguintes.

<sup>151</sup> DERATHÉ, “Introductions”. In: ROUSSEAU, OC III, p. LXXXIV; e *Idem*, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 220. Diagnóstico também proferido por R. Wokler, para quem as elaborações rousseauianas acerca do direito natural são uma “refutação direta” da posição diderotiana, que, imitando o estilo argumentativo de “Droit naturel”, subvertem inteiramente sua conceitualidade. Cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 84-86 e 99.

<sup>152</sup> Ver LEON, Paul. “Le problème du *Contrat Social* chez Rousseau”. In: *Archive de Philosophie du Droit*, Paris, 1935, p. 192; e DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 219, nota 83. Em suas notas à primeira versão do *Contrato* para a edição da Pléiade, Derathé reforça essa posição; cf. OC III, p. 1411.

<sup>153</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Genève: Librairie Droz (“Les classiques de la pensée politique”), 1967, Liv. I, Art. II, p. 62.

<sup>154</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 57, nota 42 e p. 84, nota 109. Recorremos a Wokler também para matizar a ênfase atribuída por Derathé (cf. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 220 e p. 252, nota 184) à presença de Pufendorf e de seu *De jure naturae et gentium* na construção da (contra)argumentação rousseauiana em *De la société*...; leiamos: “Qualquer conexão entre Rousseau e Pufendorf que possa ser aparente no *Manuscrito* é, todavia, certamente remota em comparação com a conexão entre Rousseau e Diderot. O segundo capítulo daquele trabalho poderia ser interpretado, de maneira plausível, como uma crítica à Pufendorf, mas apenas na medida em que Diderot, ele próprio, adotou as perspectivas de Pufendorf” (WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 84-85, nota 110).

<sup>155</sup> Fato atestado pela profícua pesquisa de Marguerite Richebourg sobre a “biblioteca de Rousseau”, que elencou a integralidade das obras possuídas e/ou mencionadas pelo genebrino em seus escritos. Cf. “La bibliothèque de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n. 21, Genève, 1932, p. 206.



*générale du genre humain* (i) qualquer remissão textual ao opúsculo bossuetiano nem (ii) um questionamento à noção de gênero humano enquanto sustentada por um aporte *teológico-transcendente*, como queria Bossuet<sup>156</sup>, o que não implica, obviamente, que o genebrino compartilhe uma tal concepção. Ao passo que, além de o referido capítulo ser permeado por passagens do verbete “Droit naturel” (ainda que seu autor seja omitido), nele encontra-se, veremos, uma argumentação explícita contra uma ideia de gênero humano (e suas relações com certo direito natural) calcada em um suporte *racional-imanente*<sup>157</sup>, qual defendia Diderot. De resto, como bem lembra R. Wokler<sup>158</sup>, Diderot emprega fartamente em seu artigo os termos “humanidade”, “espécie humana” e “gênero humano”, de modo que não deveria causar qualquer estranhamento intitular uma apreciação do mesmo – *Da sociedade geral do gênero humano*. Corroborar essa linha interpretativa o fato de um manuscrito de Rousseau – conservado na Biblioteca de Neuchâtel (Ms. R 30) e impresso no volume III das obras completas editadas pela Gallimard como “Fragmento político 16”<sup>159</sup> – sugerir que o título inicialmente proposto para o capítulo em questão tenha sido *Du droit naturel et de la société générale*, enfatizando justamente o par conceitual teorizado pelo enciclopedista<sup>160</sup>. Mais ainda, o manuscrito a partir do qual o texto que conhecemos foi estabelecido – aquele doado à Biblioteca de Genebra<sup>161</sup> em 1882 por Amélie Streckeisen-Moultou (e ali catalogado como Ms. Fr. 225) – permite entrever, sob rasuras, uma incisiva fórmula alternativa ao título definitivo (grafado ao lado dessas rasuras), qual seja: *Qu’il n’y a point naturellement de société entre les hommes*<sup>162</sup>, sintagma que adianta, inequivocamente, a visada das formulações a serem desenvolvidas.

Enfim, resta mais do que claro que uma abordagem consequente do *Manuscrito de Genebra* não pode, em absoluto, ignorar o alvo crítico dos preceitos ali avançados<sup>163</sup>. Por isso,

<sup>156</sup> Para o bispo, com efeito, a sociedade civil – isto é, as nações e os laços de concidadania – é derivada de uma união mais abrangente, a saber, a “sociedade geral do gênero humano”, composta pela “grande família” das criaturas de Deus (BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte*, Liv. I, Art. II, Première Proposition, p. 62).

<sup>157</sup> “O capítulo 2 do livro I da primeira versão do *Contrato* de Rousseau é uma refutação do *racionalismo* e do universalismo de Diderot [...]” (RILEY, “Rousseau’s general will”, p. 142; grifo nosso).

<sup>158</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 57, nota 42.

<sup>159</sup> ROUSSEAU, J.-J. “Fragments politiques” [doravante *Frag. Pol.*]. In: *OC III*, p. 481.

<sup>160</sup> Fato que não passou despercebido por S. Goyard-Fabre. Cf. “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 106, nota 40.

<sup>161</sup> Daí a primeira versão do *Contrato social* ter ficado conhecida como *Manuscrito de Genebra*.

<sup>162</sup> Ver o apêndice desta tese.

<sup>163</sup> Eis como Wokler formula essa advertência: “Pois este capítulo [*De la société...*], do meu ponto de vista, só pode ser compreendido adequadamente como uma polêmica contra o ensaio ‘Droit naturel’, e, se ele forma uma parte integral da teoria avançada por Rousseau, então a maneira pela qual suas ideias foram concebidas como uma crítica de Diderot terá de ser considerada cuidadosamente em qualquer interpretação de seu pensamento. [...] Passagens extraídas daquele ensaio foram intercaladas por Rousseau à sua própria exposição, e mesmo o formato dialético [do texto] de Diderot foi adotado e, então, virado do avesso. Qualquer estudo do *Manuscrit* que

a exegese que se segue sempre estará atenta aos principais elementos do artigo de Diderot, já discernidos pela análise levada a cabo no item anterior deste capítulo.

\*

Vimos que Diderot adota como instância suprema do direito natural a *volonté générale de l'espèce*, à qual dever-se-ia recorrer para julgar todas as matérias concernentes ao interesse comum, com vistas à aferição dos deveres de cada um para com a coletividade e à decisão sobre o justo e o injusto. Vimos também que a via régia que leva do particular ao universal, do indivíduo para a *sociedade geral do gênero humano*, noção absolutamente indissociável daquela de vontade geral da espécie, não é senão a *razão*, a ponto de a referida vontade geral – equacionada por Diderot à *lei natural*, cumpre lembrar – ser definida como “um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”<sup>164</sup>.

Não é de se admirar, portanto, que a crítica de Rousseau ao direito natural diderotiano centre-se no conceito de vontade geral da espécie e em suas implicações. E a principal objeção rousseauiana gira em torno do caráter eminentemente racional a ele atribuído pelo enciclopedista, o que tampouco causa espanto.

Para o genebrino, a equivalência entre lei natural e lei de razão<sup>165</sup> mostra-se problemática por diversos motivos. O primeiro deles diz respeito ao fato de que, desde a perspectiva rousseauiana, o convívio social – mesmo aquém do jugo político-jurídico – excita entre os homens o fascínio pelo olhar alheio, a estima pela opinião<sup>166</sup>, fazendo emergir igualmente, sob a égide do amor-próprio<sup>167</sup>, uma multidão de paixões individualistas que

desconsidere esses aspectos não pode, portanto, fornecer uma explicação do sentido que Rousseau pretendia expressar” (“The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 98-99).

<sup>164</sup> Ver *supra*, p. 49.

<sup>165</sup> Os fundamentos dessa equivalência já foram por nós descortinados; cf. p. 49 e seguintes. Rousseau, de sua parte, a identifica em “Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Première version)” [doravante *MG*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 284.

<sup>166</sup> Sobre essa temática, lê-se, dentre outros, STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, pp. 15-18 e 319-320; e SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, pp. 43-52. O próprio Rousseau, em sua famosa *Carta a d’Alembert*, expõe lapidarmente essa conjuntura: “Se no recolhimento [no retiro, na solidão] nossos hábitos nascem de nossos próprios sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião de outrem. Quando não se vive em si, mas nos outros, são seus julgamentos que regulam tudo; nada parece bom nem desejável aos particulares senão aquilo que o público julgou como tal, e a única felicidade que a maior parte dos homens conhece é a de serem considerados felizes” (“Lettre à M. d’Alembert” [doravante *LMA*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1969, p. 103). A gênese e os fatores condicionantes de todo esse processo serão devidamente esmiuçados em nosso segundo capítulo, compensando o tratamento sumário ora dispensado à questão.

<sup>167</sup> Para a definição de amor-próprio, a ser recuperada no próximo capítulo desta tese, ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 219, nota; e *idem*, *OC IV, Em.*, p. 493.

acabam por prevalecer sobre quaisquer esforços da razão<sup>168</sup>, ela também fruto da vida partilhada<sup>169</sup>. Nesse sentido, Rousseau diz:

É certo que a palavra *gênero humano* não oferece ao espírito senão uma ideia puramente coletiva que não supõe nenhuma união real entre os indivíduos que o constituem [quer dizer, a *société générale du genre humain* dispensa a proximidade física de seus membros, bem como qualquer consentimento expresso a ela. Basta-lhe o substrato racional comum a toda a humanidade]. Acrescentemos a isso, se se quer, esta suposição: concebamos o gênero humano como uma pessoa moral dotada de um sentimento de existência comum que lhe dá individualidade e a faz una; um móvel universal que faça cada parte agir para um fim geral e relativo ao todo [o interesse da espécie]. Concebamos que esse sentimento comum seja aquele da humanidade e que a lei natural seja o princípio ativo de toda a máquina [até aqui Rousseau limita-se a retomar a argumentação de Diderot. Na sequência, ele passa a tecer suas ressalvas à mesma]. Observemos, em seguida, o que resulta da constituição do homem em suas relações com seus semelhantes; e, ao contrário do que supomos, veremos que o progresso da sociedade abafa a humanidade [...], despertando o interesse pessoal, e que *as noções da lei natural – que deveria se chamar antes lei de razão – só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos.*<sup>170</sup>

Houve quem interpretasse a parte final do trecho supracitado (“as noções da lei natural – que deveria se chamar antes lei de razão – só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos”) como uma crítica à tese da sociabilidade natural, da qual Rousseau extrairia a problematização da lei

<sup>168</sup> Com efeito, Rousseau afirma, em diferentes momentos de sua obra, a primazia da paixão sobre a razão como determinante das ações humanas: “a razão sozinha não é ativa; ela retém por vezes, raramente ela excita, e jamais faz algo de grande” (*OC IV, Em*, p. 645). A propósito, cf. BURGELIN, “Notes et variantes” [ao *Emílio*]. In: *OC IV*, p. 1605. Temos assim, nas acertadas palavras de Céline Spector, que “a lei natural como ‘lei de razão’ só é acessível ao homem quando este não está mais em condições de aplicá-la em virtude do desenvolvimento de suas paixões associadas” (“De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 148).

<sup>169</sup> O surgimento da razão é, bem entendido, contemporâneo ao da sociedade, que para Rousseau, veremos, não deriva imediatamente da natureza humana. O capítulo seguinte desta tese, ao percorrer os meandros da saída do homem do estado de natureza (*i. e.*, de sua condição pré-social), dar-nos-á ocasião de deslindar, também, os fundamentos dessa implicação mútua entre atividade racional e existência societária. Por ora, podemos reforçar nosso argumento adiantando um breve apontamento de Derathé: “Assim, os progressos da razão e os da sociabilidade são estreitamente solidários. Enquanto o homem vive solitário, sua razão dormita [ou seja, existe apenas em potência] e seu único guia é o instinto [o amor de si]” (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 247). Posicionamento secundado por J. Proust: “Criticando justamente a razão imutável dos filósofos, Rousseau opunha-lhes sua própria concepção de razão perfectível, e via na instituição social uma condição necessária para que a razão que existia no homem natural em estado virtual pudesse se tornar atual” (*Diderot et l’Encyclopédie*, p. 413).

<sup>170</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, pp. 283-284; nós grifamos, com exceção da primeira ocorrência da expressão “gênero humano”. O encadeamento argumentativo rousseauiano é sintetizado com clareza e elegância por Yves Vargas: “o conhecimento da lei [natural] supõe a existência da razão; ora, a razão somente se desenvolve com os progressos da sociedade, e, como esses progressos desenvolvem ao mesmo tempo as paixões egoístas que cegam os homens, *essa lei só poderá ser conhecida no momento em que eles serão incapazes de reconhecê-la*. [...] Quando a lei puder ser conhecida (pela razão), ela será anulada (pelas paixões)” (“Rousseau et le droit naturel”, p. 32; ênfases nossas).

natural diderotiana. É a posição de Robert Derathé, quando, ao comentar essa passagem, assevera: “O conhecimento da lei natural é então adquirido, e supõe o *desenvolvimento anterior da sociabilidade*”<sup>171</sup>. A bem da verdade, a leitura de Derathé é inteiramente compatível com o pensamento rousseauiano, que recusa, sim, tanto a ideia de que a natureza humana impõe a vida societária<sup>172</sup> quanto a de que a razão seria, desde sempre, atuante entre os seres humanos. (Temas esses, sabemos, amplamente tratados no segundo *Discurso*.) Assim, se o pano de fundo daquela afirmação de Rousseau fosse seu próprio sistema, não teríamos o que objetar à interpretação deratheana. Contudo, a argumentação do *Manuscrito de Genebra* é nitidamente dirigida a Diderot – fato para o qual o próprio Derathé chamara a atenção e que salientamos aqui *ad nauseam* –, e, a nosso ver, no intuito de se contrapor às reivindicações de seu interlocutor com ainda mais propriedade, o genebrino assume, *arguendo*, os pressupostos de seu raciocínio. Portanto, não está em jogo, como queria o comentador em tela, provar a impossibilidade de uma lei de razão se constituir como lei natural porque o homem no puro estado de natureza é um ser pré-racional. Rousseau sabe muito bem que, para seu colega enciclopedista, a vida comunitária é também um dado natural, o que torna estéril a alegação (atribuída por Derathé ao nosso pensador) de que uma lei de razão não poderia ser natural posto depender do “desenvolvimento anterior da sociabilidade”<sup>173</sup>; razão e *socius*, ambos, estão dispostos *ab initio*. Tampouco isso quer dizer que, segundo Diderot, o conhecimento da lei natural não seja adquirido, ao contrário do que sugere a exegese deratheana ao opor a visão de Rousseau àquela de seu *frère ennemi* quanto a esse aspecto (*vide supra*). Na verdade, tanto para um quanto para o outro, a razão – responsável por discernir a lei natural em questão – desenvolve-se de maneira gradual, ou seja, é uma faculdade a ser adquirida. Se pelo prisma rousseauiano ela requer o estabelecimento e a intensificação das relações sociais, na ótica diderotiana é preciso, igualmente, fazer florescer a capacidade racional humana através de um contínuo esforço de educação. Lembremos que Diderot remete o mal à figura hobbesiana da “criança robusta” justamente porque a criança ainda não atingiu a “idade da razão”, ainda não passou pelo processo de ilustração que irá permitir que ela faça frente às inclinações privadas que dirigem sua conduta para longe dos parâmetros fixados pela lei natural<sup>174</sup>. Enfim, como adiantamos, é no âmbito desse conflito entre razão e paixões, e não alhures, que o Rousseau do *Manuscrito*

<sup>171</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 247; grifos nossos.

<sup>172</sup> Tópico a ser oportunamente destrinchado.

<sup>173</sup> Esse apontamento, por si, pode ser questionado. Em Rousseau, ao que tudo indica, razão e sociedade são coetâneos, emergem simultaneamente. A esse respeito a genealogia do *Ensaio* é, talvez, mais clara do que aquela do *Discurso sobre a desigualdade*.

<sup>174</sup> Ver pp. 46-47 acima.

concentra inicialmente sua contestação de “Droit naturel”; fato em larga medida obliterado pelo comentário de Derathé, que enfatiza o “desenvolvimento anterior da *sociabilidade*” como obstáculo à assimilação (racional) da lei natural, ofuscando o papel aí desempenhado pelo “desenvolvimento anterior [ou simultâneo] das *paixões*”.

O que é colocado em xeque por Rousseau é a capacidade da razão de se sobrepor aos violentos arroubos passionais que enlevam todo aquele que vive entre muitos, sobretudo naquelas sociedades onde imperam os maus costumes. As paixões factícias – indissociáveis da existência societária – quase invariavelmente inclinam o indivíduo a perseguir fins egoístas, impondo-se como contrapeso à tendência universalizante da atividade racional, concernida, ela sim, com o interesse geral da espécie humana. E, sob a ótica do filósofo genebrino, nesse confronto a balança penderia para o lado da paixão, do interesse privado. Com efeito, ele se mostra bastante reticente quanto à possibilidade de emancipar o ser humano do domínio das ‘paixões violentas’ (para empregarmos uma expressão usada em “Droit naturel”) por meio de um processo qualquer de instrução/esclarecimento, por melhor que este possa ser:

*É falso que no estado de independência<sup>175</sup> a razão nos leva a concorrer para o bem comum a partir da consideração de nosso próprio interesse. Longe de aliam-se, interesse particular [paixões] e bem geral [razão] excluem-se na ordem natural das coisas<sup>176</sup>. [...] onde está o homem que pode, assim, separar-se de si mesmo? E, se o cuidado com sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a vislumbrar a espécie em geral para impor-se deveres cuja ligação com sua constituição particular ele não enxerga?<sup>177</sup>*

Por ora, cumpre acrescentar que, para Rousseau, a resistência das paixões não seria o único empecilho à apreensão da vontade geral da espécie. Na sua visão, as complexas e abstratas operações cognoscentes envolvidas no discernimento de uma tal ideia estariam

---

<sup>175</sup> O fato de Rousseau utilizar o termo “état d’indépendance” de preferência à “état de nature” corrobora a leitura que acabamos de opor àquela de Derathé. Ao passo que a alusão ao (puro) estado de natureza implicaria, da perspectiva rousseauiana, a ausência de *socius* – sublinhando, portanto, a recusa da sociabilidade natural –, o estado de independência alude não à inexistência de laços sociais, mas, prioritariamente, à inexistência de uma autoridade político-estatal capaz de compelir os homens reunidos, a despeito de seus imperativos patéticos, a pautarem suas ações segundo o crivo das leis, responsáveis justamente por fixar o interesse público. O próprio Rousseau ratifica essa interpretação, ainda no segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, ao dizer que o estado de guerra descrito por Hobbes rebenta, na verdade, “entre homens independentes e advindos sociáveis [entre des *hommes indépendans et devenus sociables*]” (OC III, MG, p. 288; nós grifamos).

<sup>176</sup> Estamos aqui nos antípodas do princípio liberal segundo o qual os vícios privados inadvertidamente colaborariam para o benefício público. Sobre este remetemos a MANDEVILLE, Bernard. *La Fable des abeilles*. Paris: Vrin, 1998.

<sup>177</sup> ROUSSEAU, OC III, MG, pp. 284-286; ênfases nossas. Trecho glosado por Patrick Riley em “Rousseau’s general will”, p. 143.

muito além da capacidade meditativa do indivíduo comum: “[a vontade geral de Diderot] supõe reflexões, deduções e generalizações sucessivas; [...] é preciso admitir que só uma elite cultivada pode[ria] aceder à via moral, ao passo que o conjunto dos homens – naturalmente racionais, mas ignorantes – não seria arrancado das trevas e do erro pela educação”<sup>178</sup>. Ou seja, a falibilidade e a debilidade da própria atividade reflexiva humana, mesmo descontado o contraponto passional, vedariam o conhecimento da lei de natureza à maior parte dos seres humanos. Essa denúncia do intelectualismo moral<sup>179</sup> implícito nas noções basilares do direito natural diderotiano é formulada com todas as letras no *Manuscrito*:

Ademais, como a arte de generalizar suas ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano, o comum dos homens encontrar-se-á algum dia em condições de retirar dessa maneira de raciocinar as regras de sua conduta? E quando for preciso consultar a vontade geral sobre um ato particular quantas vezes não sucederá a um homem bem intencionado de se enganar sobre a regra ou sobre sua aplicação e de seguir senão sua inclinação acreditando obedecer à lei? O que fará para se garantir contra o erro?<sup>180</sup>

Pois bem, muito provavelmente tendo em vista o recurso diderotiano aos “depósitos da vontade geral”<sup>181</sup> – recurso esse que contornaria as objeções precedentes, uma vez que permitiria dispensar o (penoso e para muitos intangível) trabalho do entendimento no processo de circunscrição da lei natural –, Rousseau inclui ainda em sua réplica de “Droit naturel” uma análise acerca da possibilidade de uma apropriação intuitiva, por assim dizer, dos ditames da vontade geral da espécie. Tratar-se-ia de recorrer a uma “voz interior”<sup>182</sup> (e não à razão) no intuito de aferir os direitos e deveres de cada um.

<sup>178</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 415.

<sup>179</sup> John Locke, decerto com outros pressupostos e propósito totalmente diverso daquele de Rousseau, enfrenta a mesma questão ao desenvolver suas teorizações sobre a moralidade: “A maior parte do gênero humano carece de ócio e capacidade de demonstração [...]. E é tão vão esperar que todos os operários [day-labourers] e comerciantes, as fiandeiras [spinsters] e leiteiras se tornem perfeitos matemáticos quanto esperar que se tornem perfeitos em questões éticas. [...] E indago se alguém vindo dos Céus e investido do poder de Deus [...], que ditasse regras diretas e simples de moralidade e obediência, não estaria em melhores condições de esclarecer/ilustrar [to enlighten] o grosso do gênero humano [the bulk of mankind], de fixar seus direitos e deveres e levá-lo a cumpri-los do que alguém que arrazoasse a partir de princípios e noções gerais da razão humana” (LOCKE, *The reasonableness of Christianity*, p. 146; nós grifamos). Para um comentário das considerações lockeanas, cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 274 e seguintes.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 286-287. Eis o comentário de Jacques Proust a esse respeito: “Afirmar, como o faz Diderot, que essa vontade [geral] ‘é em cada indivíduo um ato puro do entendimento’, é interditar o acesso à vida moral ao comum dos homens, pouco apto a manejar as ideias gerais e abstratas” (*Diderot et l'Encyclopédie*, p. 394).

<sup>181</sup> A propósito, ver *supra* pp. 54-56.

<sup>182</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 287. Lembremos que para Diderot a vontade geral da espécie encontrar-se-ia cristalizada, sedimentada, até mesmo nas ações corriqueiras dos mais diversos povos e em paixões como o ressentimento e a indignação.

Todavia, essa também não parece ser uma proposta viável para o genebrino, haja vista que essa intuição não seria senão o produto de um contato prolongado (e, por isso, naturalizado) com práticas sociais instituídas. A “voix intérieure”, que deveria indicar o caminho que leva ao bem comum, jamais poderia ser, ainda segundo a compreensão rousseauiana, algo propriamente imediato, inerente à natureza humana, mas tão somente uma forma de julgar construída ao longo de uma demorada aprendizagem social e baseada em princípios de conduta e leis convencionais<sup>183</sup>. Assim sendo, nada garante que ela se apresente como guia infalível do interesse geral da humanidade. Antes pelo contrário, pois os costumes, as ações rotineiras, os aparatos legais positivos etc. apenas refletem a sociedade que os instituiu, espelhando, inevitavelmente, suas eventuais distorções, injustiças e corrupção. Eis a apreciação rousseauiana:

Mas essa voz [interior] não é formada senão pelo hábito de julgar e de sentir no âmago da sociedade e segundo suas leis. Ela não pode, portanto, servir para as estabelecer [...]. Consultará ele [o homem comum] os princípios do direito escrito, as ações sociais de todos os povos, as convenções tácitas dos inimigos do gênero humano<sup>184</sup>? A dificuldade inicial sempre retorna. É apenas da ordem social estabelecida entre nós que extraímos as ideias daquela que imaginamos. Concebemos a sociedade geral conforme nossas sociedades particulares, a formação das pequenas Repúblicas nos faz sonhar com a grande [...].<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Cf. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, pp. 394-395.

<sup>184</sup> Não escapará ao leitor de Diderot, aqui, o recorte textual do verbete “Droit naturel”.

<sup>185</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 287. É exatamente no mesmo espírito que, dessa vez no capítulo IV do segundo Livro do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau se contrapõe àqueles para quem a regra de ouro cristã – “Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” (Mateus, 7:12), ou, na paráfrase apresentada por Hobbes no *Leviatã* (cuja ênfase recai sobre a reciprocidade negativa), “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*” – condensaria todos os preceitos da lei de natureza de forma menos abstrata e menos complexa, tornando-os, por conseguinte, mais acessíveis. A título de cotejamento, mobilizemos os juízos hobbesianos e a contestação rousseauiana:

HOBBS	ROUSSEAU
<p>“E, embora esta dedução das leis naturais [aquela que o autor acabara de explicitar] possa parecer demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, dos quais a maior parte está por demais ocupada buscando alimento e o restante é por demais negligente para compreendê-la, ainda assim, para que ninguém seja desculpado, elas foram contraídas em uma simples suma, inteligível até mesmo para os menos capazes, qual seja: Não façam a outrem o que não gostarias que te fizessem a ti” (<i>Leviathan</i>, Liv. I, Cap. XV, p. 97).</p> <p>“Pois o que quer que seja que os homens vierem a conhecer como lei não por meio das palavras de outros homens, mas, cada um, a partir de sua própria razão, deve ser consentido pela razão de todos os homens, o que nenhuma lei senão a lei de natureza pode alcançar. As leis de natureza, portanto, não precisam de qualquer publicação ou proclamação, pois estão contidas nessa única sentença, aprovada por todo o mundo: Não façam a outrem o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti” (<i>ibidem</i>, Liv. II, Cap. XXVI, pp. 166-167).</p>	<p>“É um belo e sublime preceito fazer a outrem o que gostaríamos que fosse feito a nós. Mas não é evidente que, longe de servir de fundamento à justiça, ele próprio precisa de fundamento? Pois onde está a razão clara e sólida em conduzir-me, eu, segundo a vontade que teria se fosse outro? É claro, ainda, que este preceito está sujeito a mil exceções, a respeito das quais nunca foram dadas senão explicações sofisticadas. Um juiz que condena um criminoso não gostaria de ser absolvido se ele próprio fosse o criminoso?” (<i>OC III, MG</i>, p. 329; grifos nossos).</p>

André Charrak (“Du droit naturel au droit naturel raisonné”. In: *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 13 [L’anthropologique et le politique selon Jean-Jacques Rousseau], 1/2002, p. 112) nota bem que o contraexemplo

Falar em uma via de acesso à lei natural ancorada nas práticas e leis sociais é, pois, um enorme contrassenso. Rousseau chama a atenção, destarte, para a inversão operada pelo direito natural de Diderot (e outros): toma-se o conseqüente (a lei convencional) como antecedente (da lei natural que se supunha fundamentá-la); o que deveria ser a pedra angular passa a depender de um edifício carente de sustentação<sup>186</sup>. Daí a colocação de Jacques Proust ao tratar da passagem sobrecitada – “os filósofos do direito natural, e Diderot em particular, fazem passar por razão [*i.e.*, por algo natural e necessariamente verdadeiro] princípios que provêm, na verdade, de uma prática social historicamente determinada”<sup>187</sup> – e a indagação de Patrick Hochart: “Se, portanto, o direito natural [...] deriva do direito civil instituído, como se pode persistir em chamá-lo de ‘natural’?”<sup>188</sup>.

Diante do exposto, resulta a clara impressão de que os alicerces do direito natural diderotiano encontrar-se-iam, já, totalmente solapados. Dessa maneira, a “refutação metódica” que anima *De la société générale du genre humain* teria, enfim, alcançado seu ponto final. Mas Rousseau, incansável, não se detém aí. A fim de dar ainda mais estofa à sua impugnação, ele coloca em suspenso suas objeções de base, “fingindo consentir a uma tese que ele não partilha, para melhor refutá-la por seus efeitos”<sup>189</sup>. Não é a primeira vez que destacamos o recurso a uma argumentação concessiva por parte de nosso filósofo – fizemo-lo já, mais precisamente, à página 61 deste capítulo – e, tampouco, será a última, posto estarmos profundamente convencidos de que se trata de uma estratégia argumentativa difusa em sua teorização e, portanto, fundamental para um bom entendimento da construção de seu pensamento. Convicção que nos foi incutida pelo próprio Rousseau, que em um opúsculo de juventude dedicado a questões estilístico-retóricas e metodológicas, intitulado “*Idée de la méthode dans la composition d’un livre*” e provavelmente datado de 1745<sup>190</sup>, não só admite o

---

do “juiz e do criminoso” já havia sido mobilizado, tal qual, por Pufendorf (cf. *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XIII, p. 192). Todavia, o jurista alemão não vê aí razão suficiente para descreditar o princípio bíblico como sùmula do direito natural.

<sup>186</sup> Avançamos essa crítica quando de nosso exame do artigo diderotiano. Na ocasião, opusemos as teses de Rousseau e Pufendorf àquelas de Diderot e Grotius quanto a essa matéria. Ver *supra* pp. 53-56.

<sup>187</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 395. Ver também SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 151.

<sup>188</sup> HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 71. Como salienta Yves Vargas: “Nesse caso, a Lei natural seria apenas uma cópia involuntária das mentalidades jurídicas adquiridas nas sociedades positivas” (“Rousseau et le droit naturel”, p. 33).

<sup>189</sup> SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 144. A autora prossegue dizendo que “Rousseau concede sempre mais a seu objeto imaginário” (*ibidem*, p. 146). Sabemos, no entanto, tratar-se de um adversário específico e nada “imaginário”. Nomeadamente, o Diderot de “Droit naturel”.

<sup>190</sup> Sobre a datação de “*Idée de la méthode...*”, ver HAMMANN, Christine. *Déplaire à son public pour un auteur du XVIIIème siècle: le cas Rousseau*. Paris: Nouvelle Sorbonne – Paris 3, 2009. Thèse (Doctorat de littérature française); Jacques Berchtold (Directeur de thèse), p. 107.



uso do “argumento por concessão”, como também revela as razões favoráveis ao seu emprego. Vejamos:

Quando se inicia um livro, propõe-se instruir o público de algo que ele não sabia, o que se faz ensinando-lhe novas verdades ou desenganando-lhe de algumas falsas opiniões das quais ele estava imbuído. Em tais casos [nestes últimos], o dever de um autor é, de início, explicar o sentimento comum [a opinião difundida, o senso comum], mostrar sobre quais fundamentos ele está apoiado e por quais armas ele é defendido. Quando isso é bem feito, sempre se predispõe o leitor favoravelmente: primeiramente, ele vê, de um lado, um homem instruído, que não abraça uma informação [avis] por ignorância das razões vantajosas do partido contrário; e, de outro, um homem reto e sincero que não busca, por meio de astúcias sub-reptícias, disfarçar aos olhos dos leitores as razões de seus adversários. Ao entrar na matéria, eu disporia com tais luzes o que teria a provar que pareceria dar a sensação de acordar ao sentimento oposto [ao meu] muitas coisas que eu não lhe acordaria realmente, deixando à força das minhas razões o direito de reivindicar na sequência o que eu havia cedido em demasia inicialmente. Essa destreza [adresse] tem ainda um grande efeito quanto a angariar a estima do leitor. Parece que o autor, por uma superabundância de provas, se encontra constrangido a retirar as concessões que sua moderação natural lhe havia imposto.<sup>191</sup>

Munido desses princípios, ele irá, então, dar um passo atrás e, sempre com vistas a fortalecer sua crítica, ignorar as dificuldades (há pouco explicitadas) inerentes ao discernimento da lei de natureza concebida por seu interlocutor. Isso, para mostrar que, “se o direito natural [calcado na vontade geral da espécie e em seus corolários] pudesse existir [pudesse ser (re)conhecido pelos homens], ele não seria aplicado”<sup>192</sup>. Nesse sentido, o cerne do derradeiro (contra-)argumento rousseauiano será o seguinte: mesmo que a razão pudesse sobrepujar a contracorrente das paixões egoístas em sua ascensão ao interesse comum do gênero humano, mesmo que cada um de seus membros dominasse com tranquilidade as intrincadas operações cognitivas necessárias à tomada de consciência da lei natural, ainda assim ela seria inócua, posto ser *carente de sanção*.

---

<sup>191</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Idée de la méthode dans la composition d’un livre (Mélanges de littérature et morale)”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II, p. 1243. Tivemos nossa atenção voltada para esse fragmento e para a centralidade de suas proposições por ocasião de uma intervenção feita pelo Prof. Rodrigo Brandão durante um mini-curso ministrado por Gabrielle Radica no “VIII Colóquio Nacional Jean-Jacques Rousseau”, realizado em maio de 2017 na cidade de Curitiba. Ao longo desta tese, teremos novas oportunidades para mostrar a presença do “*topos* concessivo” no texto rousseauiano, bem como a importância de tê-lo em conta ao procedermos à exegese deste.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 144.

O problema da (falta de) sanção da lei natural, diga-se, ocupou sobremaneira os grandes pensadores da tradição jusnaturalista<sup>193</sup>. Com efeito, do fato de que “seria completamente vão supor uma regra estabelecida para ordenar as ações livres dos homens sem [...] supor também alguma recompensa ou punição anexada a essa lei”<sup>194</sup>, deduz-se, de imediato, que, “para ser lei, a lei de natureza precisa de sanções”<sup>195</sup>. Conjetura que impõe uma dificuldade óbvia. É de se esperar que a lei *natural* seja eficaz mesmo em um “estado de independência”, isto é, mesmo em circunstâncias em que os homens não possam contar com a regulação estatal<sup>196</sup>. Mas como assegurar a obediência a determinados preceitos (da razão) na falta de um poder soberano capaz de distribuir penas àqueles que os infringirem? Qual seria o fundamento de obrigação da lei em um tal cenário? Em poucas palavras, o que conferiria sanção à lei de natureza na ausência da “espada pública”<sup>197</sup>?

Na tentativa de responder a essas indagações, alguns juristas recorreram a uma solução de cunho teológico: a lei natural retiraria seu peso coercitivo da autoridade divina. Vejamos, em detalhes, como Samuel Pufendorf elabora esta tese:

*Para dar força de lei às máximas da razão que estabelecemos, é preciso, como disse, supor um princípio mais elevado. Com efeito, embora sua utilidade seja absolutamente evidente, apenas essa consideração não seria forte o bastante para convencer o homem da necessidade indispensável de praticá-las todas as vezes que ele queira renunciar às vantagens que derivam de sua observação ou que ele acredite ter em mãos meios mais adequados para realizar seus interesses. De resto, a vontade humana não é tão vinculada a algo que outrora a determinou a ponto de não poder disso se afastar quando lhe parecer proveitoso, se nada a impedir. Mesmo supondo que, na independência do estado de natureza, um certo número de pessoas convença o conjunto a observar essas máximas uns para com os outros, elas só teriam força em relação a eles pelo tempo que durasse o trato. Mais ainda, o engajamento não seria propriamente obrigatório, porque essa máxima da razão que prescreve observar religiosamente as convenções ainda não teria força de lei. Assim, cada um poderia desdizer-se, não obstante a oposição de*

<sup>193</sup> A temática, entretanto, elude a pena diderotiana em “Droit naturel”. Talvez porque o enciclopedista confiasse no poder de persuasão da própria faculdade racional humana, que, além de indicar a conformidade de ações e preceitos com a lei de natureza, impor-se-ia, por si, como fonte de ampla, se não irrestrita, adesão a ela.

<sup>194</sup> LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano, vol I.*, Liv. II, Cap. XXVIII, § 6, p. 467; tradução modificada. Apenas para sublinhar a presença maciça dessa questão entre os jusnaturalistas modernos, arrolamos mais um testemunho. Desta vez, o de Jean-Jacques Burlamaqui: “A essas três condições que se pode chamar ‘características internas da lei’ – a saber, que ela seja possível, justa e útil –, pode-se acrescentar duas outras condições que são, de alguma maneira, externas: a primeira, que a lei seja suficientemente noticiada; a outra, *que ela seja acompanhada de uma sanção adequada*” (*Principes du droit naturel*, Liv. I, Cap. X, § 10, p. 154; nós grifamos).

<sup>195</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 269.

<sup>196</sup> É o que, dentre outros, Locke pondera nas seções 7-13 de seu *Segundo Tratado*. Ver também STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 271.

<sup>197</sup> “[Os indivíduos ignoram] que as leis não têm poder para protegê-los sem uma espada nas mãos de um homem, ou homens, para fazer com que essas leis sejam postas em execução” (HOBBS, *Leviathan*, Liv. II, Cap. XXI, p. 131).

todos os outros, quando parecesse proveitoso. Não haveria, tampouco, nenhuma autoridade humana suficiente para tornar essas máximas obrigatórias, pois, toda autoridade humana supondo alguma convenção e as convenções tirando toda sua virtude de alguma lei, não vejo como poder-se-ia conceber alguma autoridade humana capaz de impor qualquer obrigação antes que essas máximas da razão tivessem adquirido força de lei. [...] É preciso, portanto, colocar como princípio que a obrigação da lei natural vem de Deus, que, na qualidade de Criador e Condutor soberano do gênero humano, prescreve aos homens com autoridade a observação dessa lei. [...] Outra coisa que evidencia que Deus quer que os homens observem os deveres de sociabilidade é o fato de que eles são os únicos, dentre todos os animais, que têm um sentimento de religiosidade ou algum temor da divindade, de onde nascem nas pessoas não inteiramente corrompidas esses vivos sentimentos da consciência, que os forçam a reconhecer que, violando a lei natural, se ofende Àquele que detém o império dos corações e de quem cada um deve recear a justa cólera, mesmo quando nada há a se temer da parte dos homens.<sup>198</sup>

Em que pese o mérito de não fazer a eficácia das leis naturais depender da instauração de um corpo de leis positivas – procedimento cujos inconvenientes, vimos, não passam despercebidos por Rousseau –, o argumento pufendorfiano nos parece, ainda assim, um tanto quanto *ad hoc*. Principalmente se lembrarmos que o próprio juriconsulto alemão rejeita textualmente qualquer fundamento para as máximas do direito natural que não o puro exercício da razão<sup>199</sup>, opondo-se, nesta questão, a Grotius e Burlamaqui, que as amparavam tanto na reta razão como na vontade e potência divinas<sup>200</sup>.

De qualquer forma, para aqueles que, como Locke e Hobbes, recusam o subterfúgio teológico<sup>201</sup>, o problema permanece intacto. Ele recebe deste último, aliás, uma formulação lapidar:

[...] as leis de natureza – como a justiça, a equidade, a modéstia, a misericórdia; em suma, fazer aos outros o que queremos que nos façam – por si mesmas, sem o temor de algum poder que as façam ser observadas, são contrárias às nossas paixões naturais, que nos conduzem à parcialidade, ao orgulho, à vingança e coisas afins. E os pactos, sem a espada, não são senão palavras, sem qualquer força para dar a menor segurança a ninguém. Portanto, a despeito das leis naturais (que cada um cumpre quando tem vontade de cumpri-las ou quando pode fazê-lo seguramente), se não houver um poder instituído, ou se ele não for suficientemente grande para garantir a

<sup>198</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XX, pp. 233-234; nós grifamos.

<sup>199</sup> *Vide supra* pp. 51-52.

<sup>200</sup> Ver p. 37, nota 33.

<sup>201</sup> Sobre a negativa desses dois pensadores à sanção divina da lei natural, lê-se STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 270 e seguintes. Saliente-se, no entanto, que sobretudo relativamente a Hobbes a interpretação straussiana é passível de questionamentos, sendo importante confrontá-la com o texto-fonte. Nesse sentido, remetemos ao capítulo IV da primeira parte do *De cive*, intitulado exatamente “Que a lei de natureza é lei divina”. Para a apreciação crítica de Rousseau sobre o tema, ver *OC III, MG*, pp. 285-286.

segurança, cada indivíduo irá – e poderá legitimamente – contar com sua própria força e habilidade como proteção contra os demais.<sup>202</sup>

Ora, com exceção do “naturais” usado pelo filósofo de Malmesbury para qualificar paixões egoístas como o orgulho e a vingança, acreditamos que Rousseau subscreveria de bom grado boa parte dessas ressalvas hobbesianas quanto à eficácia da lei de natureza, decorrentes do fato de ela carecer de sanção<sup>203</sup>.

Mas, para além das proximidades entre os dois, é preciso destacar que o argumento mobilizado pelo genebrino para questionar a aplicabilidade dessa lei é mais radical do que aquele de Hobbes, atingindo o coração mesmo do racionalismo diderotiano (amplamente externado em “Droit naturel”). De seu ponto de vista, não são somente as paixões egoístas que dissuadem o indivíduo de conformar suas ações aos ditames da lei natural (como advogava Thomas Hobbes). *O próprio cálculo racional o faz*<sup>204</sup>. Sob a ótica rousseauniana, a ausência de garantias de reciprocidade, *i. e.*, as dúvidas sobre seu cumprimento generalizado ofuscam os possíveis benefícios da obediência à lei de natureza: “cada um segue seu estrito interesse enquanto não tem a certeza de que os outros não farão o mesmo”<sup>205</sup>. Apenas a adesão total a seus preceitos conciliaria utilidade pública e vantagem particular. Mas, para que um tal cenário se concretizasse, seria indispensável que tais princípios contassem com um forte aparato de persuasão e controle, justamente o que lhes falta<sup>206</sup>. Esse estado de coisas é

<sup>202</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. II, Cap. XVII, p. 103. Para um comentário dessa passagem, cf. SOUZA, “Apresentação”, p. 10. Pode-se adivinhar a temática da inexistência de sanção para as máximas de razão que compõem as leis naturais (anteriormente à ereção de um soberano) também no famoso *dictum* disposto pelo inglês na versão latina de seu *Leviatã*: “Auctoritas, non veritas, facit legem [É a autoridade, não a verdade, que faz a lei]” (HOBBS, Thomas. “Leviathan”. In: *Opera Latina*. London: W. Molesworth, vol. III, 1966, Liv. II, Cap. XXVI, p. 202). Também acerca dessa fórmula remete-se a STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 225.

<sup>203</sup> Céline Spector, a propósito, não deixa de apontar para uma certa filiação hobbesiana das considerações rousseaunianas acerca da (in)capacidade coercitiva da lei de natural. Cf. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 150.

<sup>204</sup> A bem da verdade, também Hobbes, em outro momento de seu *Leviatã*, parece sugerir que uma reta razão seria capaz de apreender que as consequências da submissão cega à lei natural (*i. e.*, segui-la numa conjuntura em que por falta de sanção todos a ignoram) contrariam os próprios princípios que a amparam: “As leis da natureza obrigam *in foro interno*, isto é, elas estão atreladas a um desejo de que sejam cumpridas. Mas *in foro externo* – isto é, à sua colocação em prática – nem sempre. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que ninguém mais o fizesse, tornar-se-ia senão presa dos demais, ocasionando certamente sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza [...]” (*Leviathan*, Liv. I, Cap. XV, p. 97).

<sup>205</sup> SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 150.

<sup>206</sup> Colocamo-nos, aqui, em oposição a Ricardo Monteagudo, quando este sustenta que “a lei natural [diferentemente da lei de convenção] é imperativa, não pode[ndo] ser ignorada ou desrespeitada impunemente [...]” (“Direito natural e política em Rousseau”. In: *Ethic@*, vol. 10, n. 1, Florianópolis, 2011, p. 28). O autor embasa seu posicionamento no fato de que “a natureza tem um poder irrestrito sobre seus bens [...]” (*ibidem*). Ora, uma confusão entre *lei da física* e *lei natural* perpassa tais proposições. Só se pode afirmar com correção que uma lei natural não pode ser ignorada se se tem em mente a vigência de uma lei da física, ou seja, de uma lei que atua sobre a matéria, sobre os corpos físicos. Esse não é, em absoluto, o caso da lei natural concebida pelos jusnaturalistas e debatida por Rousseau. Trata-se aí de preceitos da razão, cujo âmbito são as ações humanas.

facilmente antevisto por nossa faculdade racional, que, diante dele, não pode senão desaconselhar a submissão aos imperativos da lei natural: “Cada um pode constatar que ela lhe seria vantajosa se todos igualmente a respeitassem, mas, vendo que ela não tem nenhuma força para obrigar os outros, seria desarrazoado ser o único a respeitá-la em detrimento do interesse próprio”<sup>207</sup>. Bem entendido, como antecipamos por meio de uma citação de C. Spector na página anterior, mesmo em se supondo “que ela seja conhecida pela razão, ela não seria aplicada por não apresentar nenhuma garantia”<sup>208</sup>. E, isso, ainda que se considere a razão como a “soberana diretriz das ações humanas”, para retomarmos uma expressão de Pufendorf<sup>209</sup> que traduz bem o espírito diderotiano em “Droit naturel”. Com o propósito de aclarar essa linha de raciocínio, recuperemos, *in extenso*, o texto de Rousseau:

[...] as leis sociais<sup>210</sup> são um jugo que cada um quer bem impor aos outros, mas não assumir para si. “Sinto que trago pavor e perturbação à espécie humana”, diz o homem independente que o sábio sufoca, “mas é preciso ou que eu seja infeliz ou que faça a infelicidade dos outros, e ninguém me é mais caro do que sou a mim mesmo”<sup>211</sup>. “Em vão”, ele poderia acrescentar, “tentaria conciliar meu interesse com aquele de outrem; tudo o que me dizeis sobre as vantagens da lei social poderia ser bom se, enquanto eu a observasse escrupulosamente em relação aos outros, estivesse certo de que todos a observariam em relação a mim. Mas que certeza podeis me dar a esse respeito? E minha situação poderia ser pior do que me ver exposto a todos os males que os mais fortes gostariam de me fazer sem ousar buscar compensação sobre os mais fracos? Dai-me garantias contra toda empresa injusta ou não esperai que delas me abstenha. Podereis dizer-me que,

---

Ações estas que não são necessárias, que não se encontram sob o jugo coercitivo dos padrões fixos inerentes ao funcionamento da matéria. A lei de natureza de Grotius, Pufendorf e demais é atinente ao campo da moralidade, das escolhas e comportamentos humanos contingentes. Aliás, Rousseau faz questão de diferenciar, em sua descrição do homem natural, sua dimensão física daquela “metafísica” ou moral, enfatizando quanto a esse segundo aspecto uma característica distintivamente humana: justamente a liberdade (cf. *OC III, DI*, p. 141). A natureza exerce, sim, um poder incontornável, irresistível. Mas sobre a matéria, não sobre o arbítrio humano, que não está incluído entre “seus bens”. Desse modo, no que concerne à lei natural em apreço no questionamento rousseauiano, aquela pretensa sanção absoluta não se verifica. Pelo contrário. Vimos que Rousseau e parte considerável da tradição denunciam que, no supra-aludido “estado de independência”, essa lei, carente de garantias, pode, sim, “ser ignorada ou desrespeitada impunemente”. Yves Vargas, de resto, já havia chamado a atenção para o equívoco – cometido por diferentes leitores de Rousseau, a maioria deles interessados em colocá-lo no rol dos pensadores que em alguma medida aquiescem ao jusnaturalismo – referente à não-distinção entre as acepções jurídico-moral e física da locução “lei natural”: “Em numerosos casos, a expressão ‘Loi naturelle’ designa a ordem da natureza, quer dizer, as leis físicas do movimento, dos seres vivos. [...] essa ordem natural não tem nenhuma forma jurídica” (“Rousseau et le droit naturel”, p. 42).

<sup>207</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 33.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>209</sup> Rever a p. 51 deste capítulo.

<sup>210</sup> Nesse contexto, a expressão “loix sociales” deve ser compreendida, a nosso ver, em oposição às “loix civiles”, quer dizer, são leis distintas das leis de convenção que acompanham a instituição de um Estado. Dito de outro modo, as “loix sociales” são, ali, um outro modo de designar as “loix naturelles”, o que é atestado pela alternância indiscriminada das duas locuções ao longo do parágrafo.

<sup>211</sup> Uma vez mais, Rousseau cita “Droit naturel”; *vide supra* p. 48. Importa ressaltar, em acréscimo, que “homme indépendant” é o modo rousseauiano de se reportar ao “raisonneur violent” apresentado por Diderot no verbete em questão.

renunciando aos deveres que a lei natural impõe a mim, privo-me ao mesmo tempo de seus direitos, e que minhas violências autorizarão todas aquelas que querer-se-á cometer contra mim. A isso consinto tanto mais de bom grado quanto não vejo como minha moderação poderia delas me proteger. Mais ainda, empenhar-me-ei em ter os fortes ao meu lado, partilhando com eles os despojos dos fracos. Para meu proveito e para minha segurança, isso valerá mais do que a justiça”. A prova de que é assim que teria raciocinado o homem esclarecido e independente está no fato de que é assim que teria raciocinado toda sociedade soberana que não presta contas de sua conduta senão a si mesma.

[...] É à vontade geral que o indivíduo deve se dirigir para saber até que ponto ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho e quando convém-lhe viver ou morrer [temos aqui, novamente, uma interpolação diderotiana]. “Vejo bem aí, confesso, a regra que posso consultar, mas ainda não vejo”, dirá nosso homem independente, “a razão de assujeitar-me a essa regra. Não se trata de me ensinar o que é a justiça; trata-se de me mostrar qual interesse tenho em ser justo”.<sup>212</sup>

Em síntese: “na falta de sanção natural, as leis de justiça são vãs entre os homens. Elas só contribuirão para o ganho dos maus e para o ônus do justo [...]”<sup>213</sup>.

Partindo dos excertos supracitados e relacionando com habilidade os argumentos que, ao longo de *De la société générale du genre humain*, Rousseau lança contra os principais tenentes do direito natural diderotiano (e, por extensão, de boa parte do jusnaturalismo moderno), Céline Spector oferece um esclarecedor panorama dessa réplica que já há algumas páginas nos ocupa. Citemo-lo para, então, seguirmos nossa *démarche*:

Rousseau mostra que, mesmo se ele [o ser humano] fosse mais racional, mais comedido em seus desejos [...], ele não resistiria menos a se submeter às regras de sociabilidade. Se ele quer, de fato, raciocinar, o indivíduo deverá admitir que só pode gozar de seus direitos se aceitar seus deveres, e, portanto, que ele não gozará de absolutamente nada na ausência de garantia exterior da obrigação. A moderação da paixão associada [cuja emergência, ironicamente, se dá no interior da vida societária<sup>214</sup>] certamente não seria recompensada<sup>215</sup>; seria mesmo irracional ser moderado. A justiça não tem nenhuma chance, assim, de se impor de maneira espontânea [natural], unicamente pela força do raciocínio [aposta de Diderot].<sup>216</sup>

<sup>212</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, pp. 284-286.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 326. Esse extrato é reproduzido, com pequenas alterações lexicais, na versão definitiva do *Contrato social*, ao capítulo VI do Livro II (cf. *OC III, CS*, p. 378). Para um comentário do mesmo, ver VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 41.

<sup>214</sup> Situação bem traduzida pelo oxímoro kantiano – “insociável sociabilidade [*ungesellige Geselligkeit*]” (KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 8).

<sup>215</sup> “[...] ninguém está seguro de que será recompensado ao praticar as máximas da justiça ou da reta razão” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 252).

<sup>216</sup> SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 151. J.-F. Spitz também oferece um bom comentário sobre a leitura rousseauiana da “situação de independência” que o opôs a Diderot: nela, “cada um aspira a ser servido sem servir os outros, a fazer os outros contribuírem para a satisfação de suas

Por fim, vale ressaltar – embora Diderot, por motivos já explicitados<sup>217</sup>, não contemple esse expediente – que Rousseau não pode aceitar o artifício apresentado por alguns jusnaturalistas com vistas a contornar a inexistência de poder de coerção da lei natural, a saber, que o advento do Estado e o conjunto de leis positivas que o acompanha serve precisamente para criar a força coativa faltante ao direito natural: “Somente a lei civil, que dá uma sanção às máximas do direito natural, pode dar aos homens [aquela] garantia de reciprocidade sem a qual eles jamais decidirão praticar a justiça”<sup>218</sup>. Dessa perspectiva, que encontraria em John Locke uma de suas mais nítidas formulações<sup>219</sup>, a autoridade estatal teria como principal fim “obrigar os homens a praticar os deveres da lei natural, dando a estes força de lei civil”<sup>220</sup>. [...] Trata-se então, antes de tudo, de dar à lei natural, pelo contrato social, a sanção que lhe faltava no estado de natureza [de independência]”<sup>221</sup>.

---

paixões sem contribuir para a satisfação daquelas de outrem” (*La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: PUF, 1995, p. 373).

<sup>217</sup> Ver nota 193 acima.

<sup>218</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 252.

<sup>219</sup> É a opinião de R. Derathé, que fazemos nossa (ver *ibidem*, p. 254). Contudo, não podemos segui-lo, nem aos muitos exegetas que endossam sua interpretação, quanto à colocação de Rousseau no rol dos pensadores que comungam da ideia em apreço, segundo a qual o direito político, de algum modo, forneceria uma salvaguarda ao direito natural, que, por sua vez, lhe serviria de modelo (cf. *ibidem*, pp. 252 e seguintes). Em breve, teremos ocasião de debater, cuidadosa e criticamente, não só esse aspecto como também os demais elementos envolvidos na leitura deratheana do lugar ocupado pela lei natural no pensamento político do filósofo genebrino. De resto, se, por um lado, excluímos Rousseau da lista de Derathé (que, além de Locke, conta com Grotius, Johannes Althusius e Pufendorf), gostaríamos, por outro, de acrescentar a ela o nome de Espinosa, que, observadas todas as particularidades de seu sistema de pensamento, não deixa de preservar, muito explicitamente, o direito natural no interior do direito civil. A esse respeito, não conhecemos melhor elaboração do que aquela apresentada por Marilena Chauí; leiamos: “Em estado de Natureza, o direito natural é abstrato porque se encontra separado das condições de sua efetuação concreta, pois todos podendo tudo (visto não haver leis determinando o permitido e o proibido), na realidade ninguém pode coisa alguma. A vida política surgirá para que o direito natural se concretize e por essa razão ela não poderá suprimi-lo nem apenas conservá-lo como resíduo ou virtualidade. Espinosa conserva o direito natural tomando-o como *medida* do direito civil. A potência da soberania será o direito natural coletivo positivado no direito civil e será avaliada pela potência natural dos cidadãos, isto é, por seu direito natural individual” (“Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 297; grifo no original).

<sup>220</sup> Verificamo-lo claramente também em Th. Hobbes: “A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de igual extensão. Pois as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e em outras virtudes morais que destas dependem, na condição de simples natureza [...] não são propriamente leis, mas qualidades que dispõem os homens à paz e à obediência. Uma vez estabelecido o Estado, elas efetivamente se tornam leis – mas não antes –, pois passam então a ser ordens do Estado e, portanto, também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecê-las. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça, o que é virtude moral, e torná-las vinculantes/obrigatórias [*binding*], são necessárias as ordenações do poder soberano e punições a serem imputadas a quem vier a infringi-las; ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil” (*Leviathan*, Liv. II, Cap. XXVI, p. 164).

<sup>221</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 253. Vejamos como Locke, ele próprio, elabora a questão. De acordo com o pensador inglês, no estado de natureza, isto é, aquém da implementação de uma autoridade comum, todo indivíduo é livre para empregar os meios que lhe couberem na manutenção de sua segurança (cf. *Second Treatise of Government*, Cap. II, § 4, p. 8). Dada a “perfeita igualdade” (*ibidem*, § 7, p. 10) dos homens em um tal estado, segue-se que cada um torna-se, legitimamente, “executor [garantidor] da lei natural” (*ibidem*, § 8), que prescreve essencialmente, via mandamentos racionais, a autopreservação e a busca da felicidade (*ibidem*, § 11, p. 11). Contudo, esse poder executivo outorgado a homens independentes e enlevados pelo amor-próprio (*self-love*) e por paixões vingativas acarretará, muito provavelmente, um cenário repleto de

Essa linha de argumentação, entretanto, não encontra pilares que a sustentem no interior do edifício teórico rousseauiano. Primeiramente, vimos há pouco que a carência de um fundamento de obrigação é apenas um dentre os problemas associados por Rousseau à ideia de lei de natureza. Quer dizer, a ausência de sanção não é o único nem o principal responsável por sua inaplicabilidade. Com efeito, de que adiantaria mobilizar o aparato coercitivo estatal para sancionar preceitos rechaçados pelas paixões que nos movem em sociedade e que pouquíssimos têm capacidade intelectual para discernir? Sob esse prisma, a instauração de um corpo político e, conseqüentemente, de uma força comum capaz de impor obediência não configuraria a tábua de salvação das leis naturais<sup>222</sup>.

Até porque, em consequência dos termos e condições que o fundam, o Estado proposto por Rousseau só pode dar guarida às leis *civis* que o povo soberano determinou para si mesmo<sup>223</sup>, sendo que essas leis não têm como fundamento ou modelo nenhuma norma prévia<sup>224</sup> – “a justiça civil não é a restauração de uma [suposta] justiça natural”<sup>225</sup> e, por

---

riscos, “confusão e desordem” (*ibidem*, § 13, p. 12), sobretudo no que tange ao usufruto da propriedade (*ibidem*, Cap. IX, § 123, p. 66). Donde a celebração de um pacto e a concomitante formação de um corpo político soberano despontar como saída: “Concedo tranquilamente que o *governo civil* é o remédio adequado para os inconvenientes do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando os homens podem ser juízes em causa própria, uma vez que é fácil imaginar que aquele que foi injusto a ponto de causar dano a seu irmão dificilmente será justo a ponto de se condenar por isso” (*ibidem*, Cap. II, § 13, p. 12; grifos no original). E se a autoridade pública nasce exatamente com o propósito de regular o exercício do direito natural, se o “direito político em Locke decorre das leis naturais” (MONTEAGUDO, “Direito natural e política em Rousseau”, p. 33), a extensão do poder legítimo fica por ele condicionada: “O Estado não deve, portanto, dispor de mais poder do que lhe é necessário para esse fim, e os direitos naturais do homem constituem um limite à soberania do Estado” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 253). Para uma análise detida do percurso argumentativo que aqui refizemos *in nuce*, cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 270-285.

<sup>222</sup> “[...] se a lei de natureza não é eficaz no estado anterior à sociedade civil ou ao governo [...], ela também não será eficaz neste mundo e, nesse sentido, não constitui uma verdadeira lei” (STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 270).

<sup>223</sup> Os “termos e condições” do pacto que dá vida a uma soberania legítima (a única capaz de prescrever leis positivas também legítimas) serão contemplados em nosso terceiro capítulo.

<sup>224</sup> “[...] quand on aura dit ce que c’est qu’une loi de la nature on n’en saura pas mieue que c’est qu’une loi de l’État” (ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 378). Se o Estado não retira sua autoridade de eventuais leis da natureza, não faz sentido reivindicar da autoridade estatal sanção para as mesmas. Nesse momento, um leitor precipitado poderia redarguir que, segundo Rousseau, as leis de todo corpo político soberano bem constituído não deveriam ser senão expressões da *vontade geral* (cf. *ibidem*, p. 368), justamente a categoria central do direito natural diderotiano, de modo que a lei de natureza seria, também para o autor do *Contrato social*, condicionante (por sua anterioridade e superioridade) da lei civil. Essa alegação, todavia, é totalmente improcedente, visto que o pensador genebrino opera uma radical reformulação desse conceito. Não se trata doravante de uma vontade geral da *espécie*, mas de uma vontade circunscrita ao conjunto dos membros de determinado *Estado*. A “generalidade” rousseauiana é certamente mais restrita do que a de Diderot. Enquanto esta abarca a integralidade dos seres racionais, isto é, a integralidade do *gênero humano* – impondo-se, destarte, como regra universal/natural –, aquela vige tão somente entre *conciadãos*, no interior do espaço definido pelas fronteiras nacionais. A inflexão à qual a *volonté générale* é submetida por Rousseau a transforma em um parâmetro inteiramente político, civil. (A fundamentação e as implicações dessa reconstrução rousseauiana da vontade geral serão abordadas com o merecido cuidado no item conclusivo deste capítulo.)

<sup>225</sup> LÉPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 261. Maria Lussady, por sua vez, irá falar em “uma rejeição categórica da existência de normas morais universais, histórica ou logicamente pré-existentes aos códigos jurídicos das diversas nações” (“Deux idées de Nation”. In: POMEAU, René; L’AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre;



consequente, “não existe lei senão politicamente instituída”<sup>226</sup> –, tampouco podem ser transcendidas ou postas em xeque por qualquer regra desse tipo: “é contrário à natureza do corpo político que o soberano se imponha uma lei que ele não possa infringir. [...] por onde se vê que *não há, nem pode haver, nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social*”<sup>227</sup>. Ou seja, só o soberano pode contestar um ato do soberano (que o genebrino denomina lei<sup>228</sup>); posto ser o “produtor das leis, ele [e só ele] pode abolir o que decidiu”<sup>229</sup>. Aliás, que a soberania, por suas características constituintes, não pode ser constringida por nenhum poder exterior a ela, por nenhuma baliza regulatória que não a vontade geral que lhe dá forma, o próprio Rousseau não cansa de reiterar:

A primeira e mais importante consequência dos princípios [...] estabelecidos é que *só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado* segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. Pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível<sup>230</sup>.

Nem mesmo os membros do corpo político, na condição de indivíduos (*i. e.*, enquanto concernidos com seus interesses particulares), podem conter ou resistir às disposições do soberano:

Se o Estado ou a Cidade não constituem senão uma pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação, lhe é necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, leva [...] o nome de soberania.<sup>231</sup>

É preciso, aqui, ter cautela para não deduzir dessas afirmações a completa supressão da esfera privada, do direito individual. O Estado tem um poder irrestrito apenas sobre aquilo que é da alçada pública, sobre aquilo que o indivíduo, advindo cidadão, alienou ao soberano pelo contrato que lhe deu origem. Em suma, a atuação estatal legítima é limitada pelo âmbito

---

THIÉRY, Robert [Éds.]. *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001, p. 46).

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> ROUSSEAU, *OC III*, CS, p. 362; nós grifamos.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>229</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 41.

<sup>230</sup> ROUSSEAU, *OC III*, CS, p. 368; nós grifamos.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 372.

de incidência das leis, que delimitam os deveres aos quais cada um deve se submeter em prol do interesse público. Portanto, em tudo aquilo que escapa aos ordenamentos legislativos o súdito mantém sua independência relativamente à potência política. Em outras palavras, no “silêncio da lei”<sup>232</sup> a *pessoa pública ou cidadão* – que é “parte de um todo maior do qual [...] recebe, de algum modo, sua vida e seu ser”, experimentando, assim, uma “existência parcial”<sup>233</sup> – volta a ser simplesmente *pessoa privada ou indivíduo* – uma totalidade não-fracionada, una<sup>234</sup>. As colocações rousseauianas nesse sentido são assaz claras:

*Convém-se que tudo quanto cada um aliena, pelo pacto social, de sua potência, de seus bens, de sua liberdade, é somente a parte de tudo aquilo*

---

<sup>232</sup> A expressão – “silence of the law” – é de Thomas Hobbes (*Leviathan*, Liv. II, Cap. XXI, p. 135), autor que – embora partindo de concepções bastante distintas sobre a estrutura do pacto social, a natureza da soberania e a definição de liberdade civil – pode ser aproximado de Rousseau em relação aos limites do poder soberano. Onde crermos profícuo resgatar algumas passagens do *Leviatã* atinentes ao tema: “Visto que não há Estado [*Commonwealth*] no mundo que tenha estabelecido regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que *em todo tipo de ações não previstas pelas leis [by the laws pretermitted] os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir como sendo o mais proveitoso a eles mesmos.* [...] Em casos nos quais o soberano não tiver prescrito nenhuma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de abster-se conforme sua própria discricção. E, portanto, tal liberdade é em alguns lugares maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme aqueles que detêm a soberania considerem mais conveniente. Por exemplo, houve um tempo na Inglaterra em que um homem podia entrar em suas próprias terras e desapossar, pela força, quem tivesse delas se apossado ilegitimamente. Mas, posteriormente, essa liberdade de entrada forçosa foi abolida por um estatuto promulgado pelo rei no Parlamento. E, em alguns lugares do mundo, os homens têm a liberdade de possuir muitas esposas; em outros lugares, tal liberdade não é permitida” (*ibidem*, pp. 130-131 e 135; nós grifamos). Como se pode vislumbrar a partir do que citamos, Hobbes aloca nesse espaço de “isenção das leis” (*ibidem*, p. 130) tudo aquilo que se reporta à *oikia*, à “liberdade do cotidiano”, tudo aquilo que habitualmente se intitula “vida privada”: escolha da moradia, do ofício, da dieta alimentar mais apropriada, da melhor educação para os filhos; celebração de contratos mútuos; e, até mesmo, as relações comerciais (cf. *ibidem*). Para um exame atento dessas questões, lê-se RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, p. 92. Já Marilena Chaui mostra que a independência e os direitos individuais sobrevivem na maquinaria política hobbesiana não só como “resíduo não pactuado” (cf. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, p. 296), mas também enquanto virtualidade passível de ser atualizada em circunstâncias especiais, como, por exemplo, numa guerra civil (*ibidem*). De nossa parte, cabe destacar, ainda, que as coincidências entre Rousseau e Hobbes acerca da extensão da soberania se devem precisamente ao fato de que, para ambos os pensadores, nenhuma regra universal – pré ou extrapolítica (leia-se lei natural) – pode interferir ou permanecer ativa uma vez instaurado o Estado e sua legislação positiva. No concernente a essa “não-conservação” do direito natural no estado civil e seu vínculo com a noção de causa eficiente na filosofia hobbesiana, remetemos, novamente, a CHAUI, “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, p. 302. Para um posicionamento oposto ao nosso quanto ao diálogo entre Hobbes e Rousseau no que tange aos limites do poder soberano e suas relações com o par direito natural/direito civil, ver DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 253-257.

<sup>233</sup> ROUSSEAU, *OC III*, CS, p. 381.

<sup>234</sup> Cf. *ibidem*. A essa altura de suas ponderações, Rousseau, é verdade, refere-se à manutenção da independência individual em relação ao soberano – consubstanciada naquela parcela das ações que é indiferente para o interesse público – como sendo um “direito natural”, de que gozam os súditos “na qualidade de homens [*i. e.*, para além da condição de cidadania]” (*ibidem*, p. 373). Porém, não devemos nos precipitar em ver aí uma sub-reptícia anuência ao jusnaturalismo. No excerto em questão, “droit naturel” não tem de modo algum o peso semântico-conceitual a ele atribuído por Diderot ou pelos juriconsultos. Não está em jogo uma suposta norma pré-política primaz e determinante da lei civil, mas apenas assinalar e referendar uma zona de desobrigação no interior do Estado, de ausência de impedimentos legítimos para realizar determinada ação.

*cujo uso importa à comunidade, mas é preciso convir também que só o soberano é juiz dessa importância.*

Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve-lhe tão logo o soberano os solicite; mas o soberano, de seu lado, não pode onerar os súditos com nenhum grilhão inútil à comunidade; ele não pode sequer o querer [...].

Vê-se, pelo exposto, que *o poder soberano por mais absoluto, sagrado, inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade [...]*.<sup>235</sup>

Dito de outro modo, a título de ênfase:

Se os cidadãos devem se submeter sem reservas às exigências do poder soberano, é que este só pode exigir deles o que concerne à utilidade pública [...]. Assim, o poder soberano pode ser, ao mesmo tempo, absoluto – no sentido em que todo outro poder no Estado lhe é subordinado – e limitado – nem em virtude dos limites que ele decidiria se impor (o que sobreporia Rousseau a Hobbes), nem em virtude do [suposto] direito natural dos particulares [...] (o que reconduziria a uma solução lockeana). Essas fronteiras decorrem [tão somente] da natureza da soberania, cujo único objeto legítimo é a vontade geral.<sup>236</sup>

Retornando ao eixo central de nosso debate, não resta senão concluir que, longe de ser o promotor de sua efetivação, o Estado, nos moldes rousseauianos, dispensa completamente a noção de lei natural. Rousseau deduz de sua *démarche* a “inexistência de uma justiça pré-política”<sup>237</sup>: “A humanidade não é um conceito político, não há moralidade geral e a lei jurídica só pode obter aplicação em uma comunidade [politicamente] estruturada”<sup>238</sup>. Como diz Jean-Fabien Spitz, opondo-o a Burlamaqui, “a lei [civil] é autenticamente constitutiva dos direitos dos indivíduos”<sup>239</sup>. Fica, pois, descartada a vigência de “uma lei antes da lei e acima das leis”, se quisermos recuperar a definição de Yves Vargas para a *loi naturelle* que mobilizamos logo no início deste capítulo. Ainda que seja possível imaginar um padrão de justiça universal, ele constituiria, no limite, um ideal de moralidade mais ou menos utópico, jamais poderia ser alçado ao patamar de uma lei digna do nome, jamais alcançaria o estatuto de um princípio jurídico-político, pois não poderia ser conhecido e/ou não seria aplicado pela maior parte dos homens<sup>240</sup>.

<sup>235</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, pp. 373-375; ênfases nossas.

<sup>236</sup> BACHOFEN, BERNARDI & OLIVO, “Introduction”, p. 22.

<sup>237</sup> SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 4.

<sup>238</sup> LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 274.

<sup>239</sup> SPITZ, *La liberté politique*, p. 398.

<sup>240</sup> Cf. VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 41.

De fato, se passarmos em revista o percurso crítico do segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* (que reconstruímos nas páginas precedentes), vemos que o veredito final de Rousseau não poderia mesmo ser outro: atestada a inviabilidade de um parâmetro jurídico universal – representado no direito natural diderotiano pela vontade geral da espécie –, “esse pretense tratado social ditado pela natureza [a *société générale du genre humain*]<sup>241</sup> é uma verdadeira quimera”, factível apenas “nos sistemas dos *Philosophes*”<sup>242</sup>.

### 1.3.2 – Direito natural sensitivo e direito natural raciocinado

Fazemos nossas, portanto, as palavras de Y. Vargas, para quem *o genebrino não faz a menor concessão ao direito natural*, elaborando uma *crítica radical* do mesmo<sup>243</sup>: “Rousseau, portanto, se desembaraça de uma vez [*balaye alors d’un revers de main*] da lei natural e a joga na corbelha das ‘ideias metafísicas’ que não têm nenhum interesse teórico para quem quer compreender a lei política”<sup>244</sup>. Palavras que ecoam, por sua vez, a exegese pioneira de C.

<sup>241</sup> De maneira completamente equivocada, a nosso ver, Derathé enxerga nessa recusa de um “tratado social ditado pela natureza” uma rejeição da *sociabilidade natural* (cf. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 235, nota 127), e não da ideia de *lei natural* (que ele insiste em afirmar, veremos em breve, como um elemento preservado pelo pensamento político de Rousseau). Ao contrário de Derathé, Vaughan não hesita em equivaler “tratado social ditado pela natureza” à lei natural; cf. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I*, p. 42, nota 4. Acreditamos, de nossa parte, que o “*traité social dicté par la nature*” reporta-se, antes, à “sociedade geral do gênero humano” arrolada por Diderot. Com isso, não deixamos de nos alinhar, contra Derathé, ao espírito da leitura de Vaughan, pois a *sociedade geral* diderotiana, sabemos, não é senão consequência da existência de uma *vontade geral da espécie*, da possibilidade de se isolar por meio da razão (*i. e.*, independentemente de qualquer marco jurídico-político) um padrão de conduta universal, uma *loi naturelle*. Como já cansamos de reiterar, não só o trecho ora em análise mas todo o capítulo II (do primeiro livro) do *Manuscrito de Genebra* é, com foco em uma apreciação crítica de “*Droit naturel*”, uma refutação cuidadosa da noção de lei de natureza; só indiretamente (e com muito menos ênfase) apresenta-se ali uma negativa da sociabilidade natural, que já havia sido desdobrada com forte estofo argumentativo no *Discurso sobre a desigualdade*. (Negativa essa, aliás, que irá nos ocupar no início do próximo capítulo.)

<sup>242</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 284. “Se a sociedade geral existisse fora do sistema dos filósofos, ela seria, como disse, um ser moral que teria qualidades próprias e distintas daquelas dos seres particulares que a constituíssem, mais ou menos como os compostos químicos têm propriedades que não pertencem a nenhum dos elementos que os compõem: haveria uma língua universal que a natureza ensinaria a todos os homens e que seria o primeiro instrumento de sua comunicação mútua; haveria uma espécie de *sensorium* comum que serviria à correspondência de todas as partes; o bem e o mal públicos não seriam apenas a soma dos bens ou dos males particulares, qual em uma simples agregação, mas residiriam na ligação que os unisse, seriam maiores que essa soma; e a felicidade pública, longe de ser estabelecida pela felicidade dos particulares, seria ela própria a fonte desta última” (*ibidem*). Sobre o caráter quimérico atribuído por Rousseau à “sociedade geral” diderotiana, ver WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 84 e 96; assim como HOCHART, “*Droit naturel et simulacre*”, p. 72.

<sup>243</sup> Cf. VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 25. Desse modo, ao contrário do que manifesta Charrak (ver “*Du droit naturel au droit naturel raisonné*”, p. 117), não nos parece nem um pouco surpreendente ou impressionante (“*frappant*”) que o sintagma “direito natural” esteja completamente ausente do *Contrato social*.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 42. Ou, como diz Gabrielle Radica em um tom mais moderado: “*A demarcação de Rousseau com o pensamento jusnaturalista é profunda*. Por detrás de uma oposição a certas teses jusnaturalistas que poderia parecer superficial e interna aos debates do direito natural [moderno], *perfila-se uma ruptura mais radical com o método do direito natural, comandada ela mesma pela concepção rousseauísta de razão que é inconciliável com aquela dos pensadores do direito natural*” (*L’Histoire de la raison*, p. 47; nós grifamos).

E. Vaughan, que sustenta, aberta e veementemente, o completo afastamento de Rousseau em relação às teses jusnaturalistas. Posicionamento condensado na fórmula, hoje célebre, segundo a qual nosso filósofo “se desembaraça por completo da ideia de lei natural”<sup>245</sup>. Vaughan não deixa de enfatizar, outrossim, a originalidade, a grandeza e o peso filosófico deste gesto rousseauiano, uma vez que o *tópos* da lei de natureza encontrava-se absolutamente consolidado na atmosfera intelectual de sua época, tendo conquistado, com uma ou outra nuance, os mais diversos pensadores, impondo-se mesmo como lugar-comum, como artigo de fé do pensamento político, um postulado incontestado<sup>246</sup>:

É, portanto, a prova mais clara tanto de seu gênio especulativo quanto de sua honestidade intelectual que ele tenha decisivamente rejeitado-a [a noção de lei natural]. E o capítulo da versão original do *Contrato social* que desnuda em detalhe a vacuidade de toda essa concepção é uma obra-prima de criticismo filosófico<sup>247</sup>. [...] Nesse ponto capital, a obra de Rousseau inaugura uma nova era na filosofia política. E é um ponto pelo qual ele merece mais crédito do que ele tem recebido.<sup>248</sup>

Desde sua formulação, a leitura vaughaniana conquistou muitos adeptos, sobretudo (mas não exclusivamente) no mundo angloamericano<sup>249</sup>. Entretanto, não se pode dizer que tal interpretação permaneceu intocada e unânime ao longo da história dos estudos rousseauianos. Na verdade, pelo menos a partir de meados do século XX, ela se defronta com uma réplica vigorosa, que obteve tanta repercussão e tantos entusiastas quanto o trabalho que pretendeu contestar. Referimo-nos, obviamente, ao clássico de Robert Derathé<sup>250</sup> –

---

<sup>245</sup> VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I* (Introduction), p. 28. Lê-se no texto original, de difícil tradução, “he sweeps away [literalmente, ‘ele varre para longe’; escolha verbal, advertida ou inadvertidamente, replicada em francês por Vargas no excerto supracitado] the idea of natural Law, root and branch”. Quer dizer, ele se livra tanto das raízes (fundamentos) quanto das ramificações (implicações) do jusnaturalismo. Na sequência, o intérprete inglês complementa seu diagnóstico salientando, sumariamente, a desconstrução (ou a mera inexistência) dos cânones jusnaturalistas em algumas das obras políticas de Rousseau: “Ela [a lei natural] brilha por sua ausência no *Discours sur l’inégalité*. No primeiro esboço do *Contrat social*, [...] ela é explicitamente descartada. [...] É, pois, um dos serviços prestados por Rousseau no segundo *Discurso* deixar inteiramente de lado a ideia de lei natural – tão cara à Academia de Dijon [que questionava, então, se a lei de natureza era compatível com a desigualdade entre os homens] –, tratando o homem primitivo como uma criatura puramente impulsiva e instintiva” (*ibidem*, pp. 28-29).

<sup>246</sup> Ver *ibidem* e DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 234.

<sup>247</sup> Justamente pela extensão e pelo poder da crítica ali desferida contra o direito natural, Vaughan trai sua predileção por *De la société générale du genre humain*, que ele chega a classificar como um “monumento de perspicácia [insight] especulativa” (VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I* [Introduction], p. 28).

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

<sup>249</sup> Entre eles, Robert Derathé (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 229, nota 115) destaca: Alfred B. C. Cobban (*Rousseau and the Modern State*, 1934), J. W. Gough (*The Social Contract*, 1936), Albert Shinz (*La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, 1929) e Egon Reiche (*Rousseau und das Naturrecht*, 1935).

<sup>250</sup> A importância decisiva do escrito deratheano e seu impacto sobre a tradição exegética de Rousseau são atestados por inúmeros comentadores. A título de ilustração, indica-se CAMERON, David. “Rousseau, Professor Derathé and natural law”. In: *Political Studies*, vol. XX, n. 2, junho de 1972, p. 195; MARCOS, Jean-Pierre. “La

*Rousseau et la science politique de son temps* (1950) –, ao qual já aludimos em profusão e com quem ainda iremos dialogar bastante no decorrer desta tese. Seguindo e alargando o caminho aberto por Franz Haymann em “La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau”<sup>251</sup>, a crítica deratheana a Vaughan se estende pelo item IV do terceiro capítulo de sua obra e pleiteia, *grosso modo*, que Rousseau, em vez de suprimir o expediente jusnaturalista de seu pensamento político, nele preserve um lugar para a lei natural, impingindo a ela, não obstante, algumas modificações em relação à sua concepção tradicional<sup>252</sup>. É ao texto de Derathé, pois, que voltaremos nossos esforços críticos antes de passarmos ao próximo (e último) tópico deste capítulo. Fazemo-lo porque, (i) dado o vulto da corrente interpretativa ali deflagrada, francamente contrária à posição que assumimos, não poderíamos nos furtar desse embate sem que essa omissão fosse tida como um indicativo da fragilidade de nosso ponto de vista, além de nutrirmos a convicção de que (ii) o contraponto às teses deratheanas irá conferir maior solidez ao nosso viés de leitura no que tange à postura adotada por Rousseau frente ao jusnaturalismo<sup>253</sup>.

Pois bem, podemos tomar como ponto de partida do confronto Derathé-Vaughan a divergência em torno dos motivos que levaram à supressão do segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* (precisamente aquele, vimos, que apresenta uma negativa sistemática dos sustentáculos da lei natural) na versão definitiva do *Contrato social*.

Deve-se notar, de início, que a dissensão a esse respeito se desdobra a partir de uma crença assumida por ambos, a saber, a de que há, necessariamente, uma *implicação mútua entre jusnaturalismo e contratualismo*. Dito de outro modo, tanto Vaughan quanto Derathé acreditam que, sem o amparo da lei de natureza, o contrato social não passaria de um

---

question de la loi naturelle selon Rousseau”. In: *Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 7: *Politique de Rousseau*, Musée Jean-Jacques Rousseau/Montmorency, 1995, pp. 161-180; e MONTEAGUDO, “Direito natural e política em Rousseau”, p. 36, nota 3.

<sup>251</sup> Artigo publicado nos *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXX, Genève, 1943-1945.

<sup>252</sup> Cf. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 237 e seguintes.

<sup>253</sup> É precisamente o que se verifica ao se passar em revista a literatura secundária sobre o tema, pré e pós-Derathé. Com efeito, depois do aparecimento de *Rousseau e a ciência política de seu tempo* – e, certamente, em função dessa publicação – observa-se um notável aprimoramento das diretrizes de Vaughan por parte dos herdeiros de sua leitura inaugural. Caso, dentre outros, do trabalho de Robert Wokler, dos artigos de J. H. Burns e David Cameron – “Du côté de chez Vaughan: Rousseau revisited” (*Political Studies*, vol. XII, n. 2, junho de 1964) e “Rousseau, Professor Derathé and natural law”, respectivamente – e, mais recentemente, de “Rousseau et le droit naturel”, de Yves Vargas, que acabou por se firmar como nossa maior referência para o assunto. Mas, talvez, o exemplo mais paradigmático do efeito provocado pelo livro de Derathé sobre a exegética rousseauiana tenha sido Alfred Cobban, que, exatos trinta anos após a primeira impressão de *Rousseau and the Modern State*, traz à lume uma nova edição, completamente revisada, de sua obra, explicitando em seu prefácio a justificativa para tal empreitada: “a necessidade dessa alteração drástica deve-se [...], parcialmente, às mais recentes contribuições ao estudo do pensamento político de Rousseau; em particular, aos escritos do Professor Roger [sic] Derathé” (COBBAN, A. *Rousseau and the Modern State*. London: George Allen and Unwin, 1964, p. 12).

“formulário vão”<sup>254</sup>; isto é, anteriormente ao estabelecimento de uma legislação positiva, só a lei natural poderia dar força vinculante à promessa de cada um dos contratantes, não bastando para tanto o livre consentimento ao ato de contratar<sup>255</sup> e às condições por ele impostas:

Um pacto só tem sentido se aqueles que o concluem sentem-se ligados pelo engajamento que assumem. Isso não supõe apenas que eles não sejam coagidos a dar seu consentimento, mas também que respeitem a palavra dada. [...] Portanto, a teoria do contrato social não é compatível com a negação da ideia de lei natural, já que esta serve de fundamento às convenções de onde nascem as diversas sociedades [políticas].<sup>256</sup>

A bem da verdade, os comentadores em tela não fazem mais, aqui, do que repercutir um preceito caro à tradição (jusnaturalista e/ou contratualista), enunciado de diferentes maneiras por suas figuras centrais. Hobbes, por exemplo, articula-o com todas as letras: “*Daquela lei de natureza* pela qual somos obrigados a transferir a outrem direitos tais que, sendo retidos, impedem a paz da humanidade, *segue-se uma terceira: que os homens cumpram os pactos celebrados; sem o que os pactos são em vão e senão palavras vazias [...]*”<sup>257</sup>. Em síntese, a lei natural irá fornecer a garantia da efetividade do contrato social. Para que não fiquem dúvidas acerca do que está em jogo, cremos profícuo resgatar as colocações de Y. Vargas e R. Derathé, respectivamente, sobre a questão:

Com efeito, para fazer um contrato, os indivíduos que contratam se engajam, quer dizer, eles estão conscientes de que devem cumprir sua palavra e permanecer fiéis ao engajamento a longo prazo. Essa regra é, portanto, anterior ao contrato que estabelece o direito, é uma obrigação legal que funda a lei, é [como já destacado] uma lei antes da lei.<sup>258</sup>

Assim, a obrigação de respeitar o pacto só tem seu fundamento na lei natural e no dever de cumprir seus compromissos. *Se suprimirmos a lei natural, o contrato social, privado de toda sanção moral, não tem mais qualquer garantia* além da força. Ele só pode ser uma formalidade desprovida de sentido para homens que ignoram que se deve cumprir a palavra. Seria

<sup>254</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 292.

<sup>255</sup> Essa seria uma condição *sine qua non* para legitimidade de qualquer pacto; cf. *ibidem*. Nesse ponto, Rousseau não faz mais do que retomar a tradição. Lê-se, por exemplo, em Pufendorf: “Todo verdadeiro consentimento deve, enfim, ser dado com inteira liberdade, e, por conseguinte, é preciso que não se seja levado a consentir pelo medo de algum mal [a última parte da assertiva é certamente dirigida contra Hobbes]” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. III, Cap. VI, § 9, p. 442; grifo no original)

<sup>256</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 240-242; tradução ligeiramente modificada.

<sup>257</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XV, p. 88; nós grifamos. Pronunciamento quase idêntico é encontrado em *idem*, *Do cidadão*, Parte I, Cap. III, § 1, p. 53. Pufendorf veicula o mesmo parecer de modo um pouco mais oblíquo: “Para contratar qualquer obrigação por promessa ou convenção, é preciso ainda, como já o disse, que haja um *poder moral* [no caso, a lei natural] para garantir o cumprimento daquilo a que se acordou” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. III, Cap. VII, § VI, p. 469; grifo no original).

<sup>258</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 49.

derrisório pretender fundar toda sociedade humana sobre convenções se os homens não tivessem nenhuma ideia dos engajamentos mútuos e da obrigação de respeitá-los. [Logo,] Rousseau não poderia rejeitar a ideia de lei natural sem, no mesmo golpe, privar o contrato de toda sanção.<sup>259</sup>

Assistimos, bem entendido, a um retorno do *problema da sanção*: só a lei natural conferiria fundamento de obrigação para o contrato que inaugura a ordem político-civil, sem o qual ele não seria mais do que “palavra vazia”. Temos aí mesmo uma pista de que a teoria política rousseauiana não poderia acompanhar a tradição nesse ponto. Vimos há pouco<sup>260</sup>, detalhadamente, que Rousseau não poupa esforços para questionar o poder coercitivo de uma suposta lei de natureza, concluindo pela completa ausência de sanção da mesma. Ora, não haveria sentido algum em fazer a eficácia do contrato social depender de uma baliza, ela própria, carente de força impositiva. Fato atestado, dentre outros, por David Cameron, que enxerga na ideia de que o pacto social rousseauiano estaria inextricavelmente associado a uma lei natural moralmente vinculante uma “reivindicação, no mínimo, discutível”<sup>261</sup>.

Não nos furtaremos a mostrar mais adiante, com o devido pormenor, como a estrutura *sui generis* do contrato concebido por Rousseau dispensa a necessidade de uma lei prévia para impor a obediência às suas condições. Antes disso, porém, interessa explorar os diferentes caminhos trilhados por Vaughan e Derathé a partir da equivocada concordância inicial quanto à imbricação entre contrato social e lei de natureza. (Sempre com o intuito final de rebater a alegação deratheana de que Rousseau busca “encontrar um sistema político que permaneça conforme ao ideal do direito natural”<sup>262</sup>.)

Como adiantamos, os passos de Vaughan e Derathé começam a se afastar desde a análise dos móveis que teriam conduzido o genebrino a excluir *De la société générale du genre humain* da versão final do *Contrato*.

De um lado, Vaughan compreende essa omissão como resultado da escolha feita por Rousseau em resposta ao dilema que se lhe apresentava, qual seja: ou manter sua crítica radical ao jusnaturalismo (*i. e.*, manter *De la société*) e descartar o contrato social como fonte do estado civil, ou conservá-lo como fundamento do corpo político e ignorar a *démarche* que desembocou na rejeição da ideia de lei natural<sup>263</sup>, sob pena de o pacto revelar-se inócuo.

<sup>259</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 240-241; nós grifamos. Reivindicação idêntica é feita por Vaughan em *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p. 291.

<sup>260</sup> Rever pp. 72-77.

<sup>261</sup> CAMERON, “Rousseau, Professor Derathé and natural law”, p. 198, nota 3.

<sup>262</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 257; tradução ligeiramente modificada.

<sup>263</sup> Essa crença de que a negação do direito natural impossibilitaria a adoção de um modelo contratualista de sociedade tornou-se mesmo bastante difundida entre comentadores de Rousseau. Acompanhando Derathé, Patrick Hochart, por exemplo, ratifica sem quaisquer titubeios que “não apenas Rousseau jamais abandonou a



Porque não dispunha de nenhuma outra base além do contrato sobre a qual repousar o Estado, Rousseau, ainda segundo Vaughan, teria optado por sacrificar “uma das mais convincentes argumentações [*pieces of argument*] já escritas”<sup>264</sup>, a saber, o excerto no qual ele havia exposto sua refutação do “Droit naturel”:

É difícil resistir à suspeita de que Rousseau suprimiu o herético capítulo não porque ele era irrelevante, mas porque era fatalmente relevante [...]; porque se tornou ciente de que, refutando a ideia de lei natural, havia inadvertidamente ferido de morte a força vinculante do contrato; e porque, não tendo outro princípio para colocar no lugar do contrato como fundação da sociedade civil, viu-se compelido a passar em silêncio as baterias que ele havia desprevenidamente desmascarado contra si próprio. Em poucas palavras, viu-se compelido a remover a refutação e manter o contrato social de pé.<sup>265</sup>

De outro lado, Derathé, sem partilhar o entusiasmo de seu interlocutor pelo capítulo em questão, não confere à sua supressão o peso que aquele lhe atribui. Para ele, tratar-se-ia simplesmente “de uma certa flutuação no pensamento de Rousseau”<sup>266</sup>, que daria testemunho tanto de seu compromisso com uma fundação contratual do corpo político quanto da importância do direito natural como parâmetro regulatório da política<sup>267</sup>. Vejamos, pois, como Derathé defende esta última reivindicação, para, depois, contradizemo-la.

---

ideia de direito natural, mas [que] se ele o tivesse feito, como pretende Vaughan, ele jamais poderia ter escrito o *Contrato social*” (HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 72).

<sup>264</sup> VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p. 291. Vale notar que Vaughan deplora abertamente a saída tomada por Rousseau, que, no seu entender, o reconcilia com a tradição (jusnaturalista/contratualista), subtraindo de seu pensamento, no mesmo golpe, coerência e originalidade (cf. *ibidem*). Vaughan chega a dizer que o contrato social seria um “elemento perturbador” (*ibidem*, p. 44) na teoria jurídico-política do genebrino, e lamenta que ele não tenha dado consequência à ideia de que o discernimento de uma “utilidade comum” poderia bastar como suporte fundacional para a instauração do político (ver *ibidem*). Nesse aspecto (entre outros), discordamos do comentador inglês, cuja interpretação, no nosso entendimento, toma excessiva liberdade em relação ao texto rousseauiano, que não permite vislumbrar o contrato como matéria estranha ao restante da doutrina (tanto que ele é trazido à baila e conceitualizado mesmo na versão inicial do *Contrato social*, que contempla a recusa da lei de natureza) nem, tampouco, asseverar que a percepção de um interesse comum dispensa a celebração de um pacto por parte daqueles que irão formar o corpo político a ser instituído. Na verdade, a identificação desse interesse é, como se vê bem no início do segundo livro do texto definitivo da obra em apreço, condição de possibilidade para a realização do contrato.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>266</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 242, nota 147.

<sup>267</sup> Nenhuma das duas hipóteses apresentadas acima nos é satisfatória. Preferimos, nesse ponto, o posicionamento inauguralmente proposto por Dreyfus-Brisac – e parcialmente acatado por Vaughan –, segundo o qual o caráter eminentemente polêmico de *De la société générale*, destoante do estilo sóbrio e mais “dogmático” do restante da obra, explicaria sua ausência na versão final do *Contrato* (DREYFUS-BRISAC *apud* VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p. 291). R. Wokler aprofunda esse viés interpretativo em uma nota que transcrevemos a seguir: “Primeiro, o capítulo é construído de maneira algo descuidada em torno de um conjunto de citações atribuídas a uma figura anônima [...], e sua qualidade literária se ressentia deste fato. Ele é certamente inferior, em termos de estilo, à maioria dos trabalhos que Rousseau publicou em vida, e não seria surpreendente se, por essa razão, ele houvesse excluído essa seção, dentre outras, de uma composição que ele esperava ser o melhor de seus escritos [nesse ponto, o argumento de Wokler nos parece frágil]. Segundo, o capítulo é tão claramente uma polêmica contra Diderot que Rousseau pode tê-lo

De início, é preciso reiterar que ele se mostra bem ciente de que Rousseau não poderia acolher a doutrina jusnaturalista em seu *corpus* sem lhe impingir uma modificação profunda no que concerne à fundamentação racional atribuída à lei de natureza por praticamente toda a tradição. Isso porque, por motivos a serem explicitados e esmiuçados no próximo capítulo desta tese, o uso da faculdade racional elude o homem natural rousseauiano, “a razão não é um dado imediato da natureza”<sup>268</sup>. O puro estado de natureza, no qual os homens vivem isolados uns dos outros, desconhece a reflexão, a comparação, a generalização e quaisquer outras operações racionais<sup>269</sup>. O homem selvagem é um “animal estúpido e limitado”<sup>270</sup>, “entregue pela natureza unicamente ao instinto”<sup>271</sup>. E, como sabemos que toda lei natural

---

*considerado fora de lugar em um trabalho publicado [somente] alguns anos depois do auge da querela entre ambos [...]”* (WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 98-99, nota 146; nós grifamos). Em que pese a ênfase em aspectos estilísticos e circunstanciais dessa leitura, ela ainda nos parece mais plausível do que aquelas que apostam em uma incompatibilidade conceitual entre o *Manuscrito de Genebra* e o *Contrato social* ou em uma drástica mudança de atitude de Rousseau em relação aos preceitos do direito natural. A hipótese que aqui esposamos, vale dizer, é aceita também pelos responsáveis pelo estabelecimento e anotação do texto na edição do *Manuscrito de Genebra* publicada pela Vrin, para quem “decerto não é impossível que Rousseau tenha considerado que esse capítulo concedia demasiada importância a um diálogo [...] com Diderot”, diálogo que não teria lugar em uma obra que ele qualificou alhures como “um livro para todas as épocas” (cf. BACHOFEN, BERNARDI & OLIVO, “Introduction”, p. 19). Contudo, esses autores avançam uma hipótese adicional com a qual não podemos concordar. Para eles, a ausência do capítulo em apreço dever-se-ia principalmente ao fato de que, no *Contrato social*, Rousseau estaria preocupado com os “princípios do direito político”, que ele não queria derivar de um debate com a tradição jusnaturalista, donde ele “escapar” do tratamento da questão (ver *ibidem*, pp. 17-19). Ora, a refutação do direito natural não implica que os alicerces do direito político dela derivem. Pelo contrário, ela os tornam mais sólidos, ao demonstrar a inviabilidade dos fundamentos até então propostos para o domínio do político. É exatamente com esse espírito que Rousseau faz preceder sua formulação acerca da fonte legítima da autoridade política – o consentimento ao contrato social – de capítulos cuja função precípua (se não única) é jogar em descrédito diferentes expedientes aventados pela tradição com intuito de justificá-la: direito do mais forte, extensão do poder paterno etc. Para finalizar este debate, reiteramos as palavras de Gabrielle Radica (que fazemos nossas): “Entre as razões alegadas para explicar que Rousseau não tenha mantido esse texto [o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*] na versão definitiva do *Contrato*, a recusa em atacar um contemporâneo e o desejo de se desprender de debates contingentes parecem mais prováveis do que a ideia de um remorso de Rousseau a respeito dos argumentos avançados” (*L’Histoire de la raison*, p. 139).

<sup>268</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 28. Nesse mesmo artigo, Yves Vargas se estende sobre a incompatibilidade entre a noção clássica de direito natural e a descrição rousseauiana do homem no estado de natureza.

<sup>269</sup> A leitura da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* basta para dirimir quaisquer dúvidas sobre esse tópico.

<sup>270</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 364.

<sup>271</sup> *Idem*, *OC III, DI*, p. 142. Eis como Derathé formula a incompatibilidade entre lei de *razão* e lei *natural* no interior do pensamento rousseauiano: “o homem [natural] não poderia, então, ter a menor ideia de uma lei cujos preceitos se confundem com as máximas da reta razão. Crê-lo capaz, nesse estado [de natureza], de descobrir os deveres da lei natural ‘somente pelas luzes de sua razão’ é fazer de um selvagem ignorante ‘um grande debatedor e um profundo metafísico’ e atribuir à humanidade primitiva conhecimentos que nossa espécie só pôde adquirir após séculos de vida social” (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 247). As expressões destacadas por aspas simples na citação de Derathé são remissões ao prefácio do segundo *Discurso*, em que Rousseau se alonga em uma crítica (também presente no *Manuscrito de Genebra*) justamente sobre o caráter demasiado abstrato e complexo conferido à lei natural pela tradição: “eles todos [os jusnaturalistas modernos] a estabeleceram sobre princípios tão metafísicos que bem poucos entre nós são capazes de compreender tais princípios [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 125). Essa crítica se espalha, ademais, pela primeira parte do *Discurso*, na qual os filósofos são acusados de fazer do homem selvagem, ele próprio, um filósofo: extremamente hábil na arte de

digna do nome deve vigor já no estado de natureza, Rousseau não teria outra alternativa senão estabelecer novos fundamentos para o direito natural<sup>272</sup>, caso quisesse resguardá-lo em sua teoria jurídico-política (como crê Derathé).

Mas onde encontrá-los? Ora, no momento mesmo em que nega ser o “homem naturalmente racional”, Rousseau o designa como “naturalmente sensível”<sup>273</sup>. E seria precisamente sobre essa base sensitiva que nosso filósofo ergueria inicialmente seu direito natural. Posteriormente ao estabelecimento e à intensificação das relações interpessoais e ao advento da sociedade civil – processo indissociável do despertar e do paulatino aprimoramento da faculdade racional, assim como da emergência de paixões factícias e mormente egoístas, o que acaba por resultar na obliteração dos sentimentos naturais –, esse “direito natural sensitivo” teria de ser, portanto, inteiramente remodelado, desta feita, sim, sobre um eixo racional. Quer dizer, o pretendido direito natural rousseauiano seria bipartite, ou, se se preferir, bifásico: no estado de natureza, suas regras estariam fundadas em “princípios anteriores à razão”<sup>274</sup>, ao passo que, no âmago do estado civil, elas passam a depender, como consolidado pela tradição, da reta razão: “Em outros termos, há duas espécies de direito natural; um, *secundum motus sensualitatis*, é o ‘direito natural propriamente dito’, aquele que convém ao estado de natureza, o outro, *secundum motus rationis*<sup>275</sup> ou ‘direito natural raciocinado’<sup>276</sup>, só aparece após o estabelecimento das sociedades civis”<sup>277</sup>. Para que não fiquem dúvidas quanto à posição de Derathé, citemos sua conclusão:

Rousseau não renunciou, portanto, ao direito natural. Ao contrário, todos os seus esforços tendem a mostrar que o direito natural *existe* no estado de natureza e *subsiste* na sociedade civil. Mas enquanto seus predecessores têm uma noção única do direito natural e admitem que o direito da natureza e o da razão são um único direito, Rousseau é levado a fazer uma distinção entre o direito natural primitivo, anterior à razão, e o direito natural restabelecido pela razão. Ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual ele se aplica. No estado de natureza, ele era apenas instinto e bondade, no estado civil ele se torna justiça e razão.<sup>278</sup>

---

pensar, apto a descobrir as mais sublimes verdades e a elaborar abstratas “máximas de justiça e de razão extraídas do amor à ordem em geral” (cf. *ibidem*, p. 145).

<sup>272</sup> Como coloca L. Strauss em poucas e simples palavras: sendo o homem natural pré-racional, ele seria totalmente incapaz de apreender uma lei que fosse lei da razão (cf. *Direito natural e história*, p. 328).

<sup>273</sup> Ver PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 367.

<sup>274</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 126.

<sup>275</sup> Sobre a aplicação dessas fórmulas escolásticas na interpretação da teoria jurídico-política de Rousseau, ver DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 250, nota 176.

<sup>276</sup> A expressão “droit naturel raisonné” é da lavra do próprio Rousseau, assim como “droit naturel proprement dit”; cf. *OC III, MG*, p. 329.

<sup>277</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 250.

<sup>278</sup> *Ibidem*, pp. 252-253; ênfases no original.

Cabe a nós, doravante, descortinar as características tanto do “direito natural propriamente dito”, de base sensitiva, quanto do “direito natural restabelecido pela razão”, no intuito de aferirmos se o conteúdo conceitual atrelado a essas categorias por Rousseau cumpre, de fato, os requisitos mínimos para que se o considere um partidário – ainda que heterodoxo – do jusnaturalismo, ou se, na verdade, ele ressignifica drasticamente a terminologia consolidada pela tradição<sup>279</sup>. De acordo com o próprio Derathé, o núcleo duro de toda doutrina jusnaturalista, sem o qual não se pode reclamar a pertença de um pensamento à escola do direito natural, “repousa sobre a afirmação de que *existe independentemente das leis civis e anteriormente a todas as convenções humanas*, uma ordem moral universal, *uma regra de justiça imutável, a ‘lei natural’*, com a qual todo homem é obrigado a se conformar em suas relações com seus semelhantes”<sup>280</sup>, uma lei, portanto, cuja autoridade é superior às (e condicionante das) leis positivas que acompanham o advento do Estado<sup>281</sup>.

Tratemos, primeiramente, daquele suposto direito natural calcado na sensibilidade. Quais são esses sentimentos intrínsecos à condição humana no puro estado de natureza? Sem nomeá-los, Rousseau os descreve já no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*:

meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio perceber dois princípios anteriores à razão, dos quais *um nos interessa ardentemente em nosso bem-estar e na conservação de nós mesmos e o outro nos inspira uma repugnância natural ao vermos perecer ou sofrer qualquer ser sensível*, principalmente nossos semelhantes. *É do concurso e da combinação* que nosso espírito é capaz de fazer *desses dois princípios, sem que seja necessário incluir aí o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural [...]*.<sup>282</sup>

Faz-se oportuno aqui uma rápida digressão para destacar que, nesse mesmo prefácio e a partir da definição acima, o genebrino reacende uma querela que parecia estar sepultada entre os modernos, a saber, aquela relativa à *extensão do direito natural*. Contrapondo-se aos juriconsultos romanos – que, por acreditarem que o *jus naturale* abrangia tudo aquilo que a natureza ditava às suas criaturas<sup>283</sup> (aí compreendidas essencialmente as afecções físicas)<sup>284</sup>,

<sup>279</sup> Bruno Bernardi, diga-se, mostra com muita propriedade que a ressignificação de categorias clássicas da história do pensamento político, que uma prática sistemática de remanejamento das mesmas é um expediente metodológico bastante usual em Rousseau (Cf. BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 26-27, 179 e, sobretudo, 183-184). É exatamente esse diálogo crítico de Rousseau com a tradição que ele busca reconstruir em *La fabrique des concepts* por meio de diferentes “estudos de caso”, cada um deles dedicado ao deslocamento, à “deformação” imposta pelo genebrino a um conceito recebido da tradição.

<sup>280</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 230; nós grifamos.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>282</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 125-126; nós grifamos.

<sup>283</sup> Numa sentença resgatada por Jean Starobinski em suas notas ao segundo *Discurso*, Ulpiano (Eneo Domitius Ulpianus) exprime esse preceito de maneira tão lacônica quanto inequívoca: “Ius naturale est, quod natura omnia

incluíam os animais em sua esfera de atuação –, os jusnaturalistas modernos de modo geral, fazendo da razão o pilar do direito natural, restringiram-no ao ser humano. Pufendorf talvez tenha sido, dentre esses autores, aquele que mais enfaticamente justificou essa restrição de âmbito, sintetizada nas linhas que se seguem: “Mas como não se poderia conceber que um ser destituído de razão fosse suscetível à lei [moral], a maior parte dos sábios [modernos] rejeita esse pretense direito comum ao homem e às bestas”<sup>285</sup>. E nesse ponto, como em outros já salientados, o “Droit naturel”, de Diderot, o ecoa:

Se os animais pertencessem a uma ordem como a nossa, se houvesse meios garantidos de comunicação entre eles e nós, se pudessem nos transmitir com clareza seus sentimentos e pensamentos e conhecer os nossos com a mesma evidência [*i. e.*, se eles fossem seres racionais dotados de discurso]; em uma palavra, se eles pudessem votar em uma assembleia geral, seria preciso convocá-los, e a causa do direito natural não seria defendida mais diante da humanidade, mas diante da animalidade. Mas os animais são separados de nós por barreiras invariáveis e eternas, e trata-se aqui de uma ordem de conhecimentos e de ideias particulares à espécie humana, que emanam de sua dignidade e a constituem.<sup>286</sup>

Rousseau, de sua parte, irá se opor uma vez mais a Diderot (e, por extensão, aos demais teóricos do jusnaturalismo moderno), pleiteando – como os antigos, ainda que por uma via algo distinta – a participação de todas as criaturas sensíveis no direito natural:

partilhando algo de nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também [os animais] devem participar do direito natural [...]. Parece, com efeito, que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não é tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser

---

animalia docuit [Direito natural é aquilo que a natureza ensinou a todos os seres animados]”. No texto disposto no *Digesto* de Justiniano, citado apenas parcialmente por Starobinski, o jurista é ainda mais enfático quanto à mensagem a ser veiculada: “[...] nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est [esse direito não é exclusivo ao gênero humano, mas é comum a todos os seres que nasceram sobre a terra e no mar, e mesmo aos pássaros]” (*Digesto*, Liv. I, Tit. I, Leg. I, § 3). Como salientado por Barbeyrac (que, sabe-se, traduziu e anotou minuciosamente *De jure naturae et gentium*), não resta muita dúvida de que Pufendorf tinha em mente esse excerto quando disse: “Os juriconsultos romanos entendem por direito natural *aquilo que a natureza ensina a todos os animais*; por conseguinte, ele não é tido como particular ao homem, mas *suposto convir também ao resto dos animais*” (*Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § II, p. 192; grifos no original).

<sup>284</sup> Em suas anotações à obra de Pufendorf, Barbeyrac comenta essa concepção de direito natural dos antigos: “Os antigos filósofos, sobretudo os estoicos, amiúde denominam lei de natureza aquilo que se faz em consequência da ordem das causas físicas; como os filósofos modernos dizem que tal ou tal coisa se faz segundo as leis do movimento que eles detalham. Mas tudo isso é necessário do ponto de vista físico, que não tem nada em comum com a ordem moral, [...] à qual não nos submetemos senão por uma determinação livre da vontade, de sorte que, quando estamos invencivelmente determinados a fazer alguma coisa, não se deve buscar aí uma obrigação propriamente dita, relativa a uma lei [de natureza de cunho moral]” (BARBEYRAC, “Notes”, p. 195, nota 7).

<sup>285</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § II, p. 193.

<sup>286</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116. Ver, a respeito, PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, pp. 386 e 581.

sensível<sup>287</sup>; qualidade que, sendo comum à besta e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro.<sup>288</sup>

Sem deixar de reter os argumentos mobilizados no debate recém-exposto (que nos servirão mais adiante), voltemos à descrição daqueles dois preceitos “anteriores à razão” que compõem o “direito natural” rousseauiano. Ao longo do segundo *Discurso*, eles são nomeados e caracterizados com maior minúcia. O primeiro, aquele que diz respeito à autoconservação, é denominado amor de si (*amour de soi*) e tem sua definição inicial reiterada: trata-se de “um sentimento natural que leva todo *animal* a velar por sua própria conservação [...]”<sup>289</sup>. O segundo, relativo à repugnância em ver sofrer qualquer ser sensível (sobretudo um semelhante), recebe o nome de piedade (*pitié*), e sua caracterização sublinha seu papel moderador (do amor de si): a piedade natural torna a autopreservação individual compatível com a preservação das demais criaturas sensíveis, de modo a não haver “contradição essencial entre o interesse particular da criatura e o interesse geral de sua espécie”<sup>290</sup>. Vejamos:

É bem certo, portanto, que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva, sem reflexão, ao socorro daquele que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, toma o lugar da Lei, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer sua doce voz. É ela que desviará o selvagem robusto de tirar de uma criança ou de um velho enfermo o alimento a duras penas adquirido, se ele próprio espera poder encontrar o seu alhures; é ela que, em vez desta máxima sublime de justiça arrazoada – *Faça a outrem o que queres que te façam* [fórmula bíblica que para Hobbes, lembremos, resumia em tom prosaico as injunções das leis de natureza] –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural bem menos perfeita mas talvez mais útil do que a precedente: *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*. Em suma, é nesse sentimento natural, mais do que em argumentos sutis, que se deve procurar a causa da repugnância que todo homem experimenta ao fazer o mal, mesmo independentemente de máximas de educação.<sup>291</sup>

<sup>287</sup> Algumas páginas depois, Rousseau reforça essa visão ao afirmar que, no estado de natureza, o homem exhibe “funções puramente animais: perceber e sentir [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 143).

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 219, nota XV; grifo nosso. O amor de si mesmo, vale acrescentar, é quase sempre delineado em oposição ao amor-próprio (a ser oportunamente examinado). Isso tanto no segundo *Discurso* quanto no *Emílio* e em *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Para um panorama da história desses conceitos na obra de Rousseau, cf. STAROBINSKI, “Notes et variantes [ao *Discours sur l’inégalité*]”. In: ROUSSEAU, *OC III*, pp. 1298-1299.

<sup>290</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 360.

<sup>291</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 156; grifos no original.

É preciso ressaltar, de imediato, que – diferentemente do amor de si, cuja definição permanece inalterada ao longo da teorização rousseauiana – as elaborações sobre a piedade conhecem importantes modificações em trabalhos ulteriores do filósofo. O cerne dessas alterações concerne ao caráter *irrefletido* atribuído à mesma no segundo *Discurso*<sup>292</sup> e, por conseguinte, à sua vigência no primeiro estado de natureza, em que o homem, como já mencionamos por mais de uma ocasião, é desprovido de razão. Revendo sua posição inicial acerca dessa capacidade humana de comiseração, Rousseau chama atenção para o fato de que tal sentimento pressupõe que o indivíduo se transporte para fora de si e se coloque no lugar do outro, daquele que sofre. Em poucas palavras, o movimento de empatia que configura a piedade seria indissociável da imaginação e também da comparação (no caso, entre a situação do observador e a do animal sofrente que ele observa), faculdades intimamente ligadas à atividade reflexiva e, segundo o próprio Rousseau, ausentes no homem primevo. Com pequenas nuances, esse raciocínio é articulado tanto no *Ensaio sobre a origem das línguas* quanto no *Emílio*:

A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos comover pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o ser sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. *Que se pense quanto conhecimento adquirido supõe esse transporte. Como imaginaria males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria vendo sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem piedoso, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano [caso do homem natural].*<sup>293</sup>

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme à ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela, que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sentir. Com efeito, como nos deixaremos comover pela piedade se não é nos transportando para fora de nós mesmos e nos identificando com o animal que sofre?, deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. Dessa maneira, ninguém se torna sensível senão quando a imaginação se anima e começa a transportá-lo para fora de si.<sup>294</sup>

<sup>292</sup> Ver, dentre outras passagens, *ibidem*, p. 154.

<sup>293</sup> *Idem*, OC V, “Essai sur l’origine des langues”, pp. 395-396; nós grifamos.

<sup>294</sup> *Idem*, OC IV, *Em.*, pp. 505-506.

Se Rousseau insiste em qualificar aí a piedade como *natural* ao homem, é somente na medida em que ela não é uma paixão factícia produto de uma vida civilizada corrompida, é somente na medida em que ela é “conforme à ordem da natureza”, o que não equivale a dizer, em absoluto, que ela está presente no estado de natureza. Aliás, a duplicidade de sentidos do termo “natural” nos escritos rousseauianos é muito bem desvelada pela leitura de Derathé, de extrema pertinência para a discussão que ora levamos a cabo. Ei-la:

A palavra ‘natural’ é ambígua, e Rousseau não evitou a ambiguidade: em sua obra, *natural* designa tanto o que é *autêntico* ou *essencial* à natureza do homem quanto o que é *original* ou *primitivo*. No *Discurso sobre a desigualdade*, é manifestadamente o segundo sentido que prevalece: é natural aquilo que é original, em oposição àquilo que é adquirido no curso da evolução humana. O homem natural é o homem primitivo, o homem original, o homem selvagem. Nos outros escritos, é, ao contrário, o primeiro sentido que se impõe: é natural o que é autêntico, por oposição ao que é contraditório, o que é essencial por oposição ao que não é senão contingente ou acidental.<sup>295</sup>

Tão esclarecedora quanto essa análise deratheana é a conclusão de Salinas Fortes sobre o estatuto da piedade:

[...] Rousseau pretende que essa capacidade de sofrer no outro ou de se compadecer é na sua essência um impulso ‘natural’, ou seja, uma disposição que faz parte [...] da natureza, embora no estado de natureza ela goze de uma completa ‘virtualidade’ [assim como várias outras faculdades que só despertam quando eventualmente, iniciado o processo de socialização, tornam-se necessárias ao homem].<sup>296</sup>

Levando-se em conta esses desenvolvimentos posteriores ao segundo *Discurso* e admitindo-se a supressão do sentimento de comiseração do estado de natureza, o dito “direito

<sup>295</sup> DERATHÉ, Robert. “L’homme selon Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Orgs.) *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, p. 114; grifos do autor.

<sup>296</sup> SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 58. Victor Goldschmidt, por seu turno, insiste na atuação da piedade já no estado de natureza. Para ele, não haveria – do *Discurso sobre a desigualdade* para o *Ensaio* e o *Emílio* – uma mudança de posicionamento no que tange ao estatuto da piedade. Tratar-se-ia tão somente de duas formas distintas de manifestação (e apresentação teórica) do mesmo sentimento. No puro estado de natureza, a piedade seria um simples “reflexo biológico” ou um “sentimento de essência biológica” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 339 e 340), ao passo que na sociedade nascente ou no estado civil propriamente dito a capacidade de comiseração do homem, ou o que dela sobra em tais circunstâncias, passaria pelo processo de identificação que implica a imaginação e outras faculdades afins, inexistentes no grau zero de sociedade (cf. *ibidem*, pp. 337-342). Apesar de preferirmos a hipótese defendida por Salinas e outros, reconhecemos a plausibilidade da leitura apresentada por Goldschmidt (secundada, dentre outros, por Jean-Fabien Spitz – cf. *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau. Les fondements du système*. Paris: Ellipses, 2015 p. 113), pois, embora a “essência biológica” da piedade nunca seja textualmente pronunciada, tal caracterização vai ao encontro não só da afirmação de seu caráter irrefletido no segundo *Discurso*, mas também da descrição geral do homem primitivo (como uma criatura eminentemente instintiva).



natural sensitivo” rousseauniano resumir-se-ia a um desembaraçado impulso de autoconservação. Com isso, pelo menos em um primeiro momento, Rousseau aproximar-se-ia inequivocamente de Thomas Hobbes, cujo *natural right* equivale exatamente ao direito irrestrito à conservação de si: “O direito de natureza, que os autores comumente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar como quiser seu próprio poder para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que [...] conceba como sendo o mais apto dos meios para tanto”<sup>297</sup>. É provavelmente com essas palavras em mente que Rousseau, ainda no *Discurso sobre a desigualdade*, afirma que “Hobbes viu bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural”<sup>298</sup>. Ora, o “defeito” identificado pelo genebrino no jusnaturalismo moderno, do qual o filósofo de Malmesbury se desvencilha, não é outro senão aquele já referido e longamente tratado, qual seja, a postulação de um direito natural, desde sempre atuante e eficaz, calcado em um conjunto de máximas racionais altamente sofisticadas<sup>299</sup>.

Todavia, no mesmíssimo instante em que exalta a acurácia da crítica de Hobbes ao modelo tradicional do jusnaturalismo moderno, Rousseau alerta para a impropriedade das implicações que aquele pensador extrai de sua própria doutrina: “Hobbes viu bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, *mas as conseqüências que tira da sua mostram que ele a toma em um sentido que não é menos falso*”<sup>300</sup>. Dito de outra forma, no mesmo golpe em que Rousseau reconhece que Hobbes “havia corretamente identificado o ‘direito natural’ à liberdade [à ausência de impedimentos legítimos à defesa da vida]”, ele indica que “sua explicação de como os homens exerciam essa liberdade era incorreta”<sup>301</sup>.

Mas o que torna as inferências hobbesianas falsas para Rousseau? Em primeiro lugar, parece-nos certo, mesmo que esse aspecto não seja abordado textualmente no *Discurso sobre a desigualdade*, que ele deplora o fato de Hobbes não ter levado a termo a disjunção entre

<sup>297</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIV, p. 79. A mesma definição, que havíamos adiantado à página 37 deste capítulo, é reiterada em *Do cidadão*: “a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e seus membros” (*Idem, Do cidadão*, Parte I, Cap. I, § 7, p. 31).

<sup>298</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 153.

<sup>299</sup> Leo Strauss, tendo em vista a passagem do segundo *Discurso* ora em apreço, referenda nossa interpretação: “Os ‘modernos’ ou ‘os nossos juristas’ (diferentemente dos ‘juristas romanos’, isto é [como já vimos], Ulpiano) presumiram erroneamente que o homem é por natureza capaz de usar plenamente a sua razão, isto é, que o homem, enquanto homem, está sujeito aos deveres perfeitos da Lei natural. Obviamente, Rousseau entende por ‘definições modernas do direito natural’ as definições tradicionais ainda predominantes no ensinamento acadêmico de sua época. Ele concorda, pois, com o ataque que Hobbes lança contra o ensinamento tradicional [...]: a lei natural [em breve veremos porque diríamos o *direito (right)* de preferência à *lei (law)*] deve ter suas raízes em princípios anteriores à razão, isto é, em paixões que não precisam ser especificamente humanas. Ele também concorda com Hobbes na medida em que situa o princípio da lei [ou melhor, do direito] natural no direito de autopreservação [...]” (*Direito natural e história*, pp. 322-323; tradução modificada).

<sup>300</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 153; nós grifamos.

<sup>301</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 96.

razão e estado de natureza. Com efeito, este último vincula ao sobredescrito *direito natural*, que dispensa qualquer aporte racional, a *lei natural (lex naturalis)*, definida em moldes tradicionais como “preceito ou *regra geral discernida pela razão* através da qual se proíbe a um homem fazer qualquer coisa que possa destruir sua vida ou lhe privar dos meios necessários para preservá-la [...]”<sup>302</sup>. A grande novidade hobbesiana é, pois, essa distinção entre *direito natural* e *lei natural*<sup>303</sup>, entre a total liberdade de proteger a própria vida e o dever (racionalmente prescrito) de não a aniquilar. Não obstante, o périplo humano em busca da autoconservação não deixa de ser orientado pela razão, que, para Hobbes como para tantos outros, atua já no estado de natureza, ainda que nesse estado ela seja muitas vezes sobrepujada pela contracorrente das paixões egoístas.

Eis aí o outro elemento que desperta o repúdio, desta vez textual, de Rousseau. Se ele não pode aceitar o complemento racional que as leis de natureza apensam ao direito de lutar pela própria sobrevivência<sup>304</sup>, ele recusa, *a fortiori*, a impetuosidade passional que Hobbes imputa ao homem natural. Para o inglês, como tivemos a ocasião de demonstrar anteriormente<sup>305</sup>, os seres humanos são, desde sempre, atravessados pelo orgulho, pela cobiça, pela vanglória etc., e, na falta de uma autoridade comum que coíba esses impulsos, a luta de cada um pela sobrevivência acaba por ensejar disputas em torno de bens cuja posse e/ou fruição é reclamada por diferentes indivíduos, gerando, por fim, um cenário de conflito generalizado entre eles. Essa conjuntura não tem lugar no sistema de Rousseau<sup>306</sup>, para quem Hobbes, acreditando prestar contas do homem natural, descrevia, na verdade, os homens que tinha diante de si<sup>307</sup>, quer dizer, homens largamente corrompidos por um longo processo de má socialização. Segundo o genebrino, o estado de natureza seria, ao contrário, o “mais

---

<sup>302</sup> HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIV, p. 80; grifos nossos. O mesmo é dito no *De cive*: “assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (*idem*, *Do cidadão*, Parte I, Cap. II, § 1, p. 38).

<sup>303</sup> “Pois, embora os que tratam deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, direito e lei, eles devem ser distinguidos, porque o direito consiste na liberdade de fazer ou de se abster, ao passo que a lei determina e obriga a uma dessas duas coisas. De modo que lei e direito diferem tanto quanto obrigação e liberdade [...]” (*idem*, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIV, p. 80).

<sup>304</sup> Sobre o diálogo Rousseau-Hobbes a esse respeito, remetemos a STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 326.

<sup>305</sup> Ver pp. 37-38.

<sup>306</sup> Em *Princípios do direito de guerra*, inclusive, Rousseau volta a se opor veementemente à caracterização hobbesiana da condição humana, que é então qualificada como um “quadro odioso” (ROUSSEAU, *PDG*, p. 74).

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 73. Acerca do embate entre as antropologias rousseauiana e hobbesiana, cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 95. Se bem que o próprio Rousseau deixa bem claro os termos dessa divergência: “Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter a menor ideia da bondade, o homem seja naturalmente mau; que seja vicioso por não conhecer a virtude; que recuse aos seus semelhantes favores que não crê lhes dever; nem que, em virtude do direito que se atribui com razão às coisas de que necessita, imagine loucamente ser o único proprietário de todo o universo” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 153).

próprio à paz e o mais conveniente ao gênero humano”<sup>308</sup>, dado que as únicas paixões que então afetavam os homens – amor de si e piedade – colaboravam, como vimos, para que a autoconservação não fosse prejudicial à conservação alheia: “Com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens, antes ferozes [*farouches*] do que maus [...], não estavam sujeitos a rixas [*démêlés*] muito perigosas. Do mesmo modo, eles não tinham entre si nenhum tipo de relação nem conheciam, por conseguinte, a vaidade, a consideração, a estima, ou o desprezo”<sup>309</sup>. Ainda que subtraíssemos o “freio” da piedade desse cômputo, o cenário hobbesiano não se verificaria. Despido das paixões egoístas e dos desejos artificiais que assolam o homem civilizado<sup>310</sup>, o selvagem rousseauiano “sentia apenas suas verdadeiras necessidades”<sup>311</sup>, aquelas estritamente ligadas à sua sobrevivência física<sup>312</sup>. E, como a natureza provê de início bens suficientes para suprir à subsistência de todas as criaturas<sup>313</sup>, elas não teriam porque lutar pela fruição dos mesmos. Uma vez mais, vemos que o empenho geral pela autoconservação não é conflitivo.

Isso posto, resta averiguar se amor de si e piedade – supondo esta última já atuante no estado de natureza – poderiam ser tomados como regras de justiça às quais os homens deveriam se conformar em suas relações com seus semelhantes e se esses sentimentos serviriam de fundamento e de *métron* para as leis civis. Em poucas palavras, o “direito natural

---

<sup>308</sup> *Ibidem*. Se Hobbes opta pelo extremo oposto, é exatamente “por ter inapropriadamente introduzido no cuidado do homem selvagem com a conservação a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade [...]” (*ibidem*).

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 157. Na esteira dessas considerações, Strauss comenta: “o orgulho ou o *amour-propre* pressupõe a sociedade. Onde se segue que o homem natural não pode ser orgulhoso ou vaidoso, conforme Hobbes havia pretendido. Mas o orgulho ou a vaidade são a origem de todo vício, como Hobbes também pretendia. Portanto, o homem natural está livre de todo vício. Ele é influenciado pelo amor de si, isto é, pelo interesse da sua autopreservação. Portanto, ele só causará mal aos outros quando acreditar que, agindo assim, preservar-se-á. Mas ele não estará interessado em causar mal aos outros em nome do próprio mal, o que faria se fosse orgulhoso ou vaidoso. Além disso, o orgulho e a compaixão [*compassion*; que equivale aqui, obviamente, à *pitié*] são incompatíveis: na medida em que estamos interessados em nosso prestígio, somos insensíveis ao sofrimento alheio” (*Direito natural e história*, p. 327).

<sup>310</sup> “No estado de natureza, o homem vive no imediato; suas necessidades não encontram obstáculos e seu desejo não ultrapassa os objetos que lhe são imediatamente oferecidos. Ele jamais procura obter o que não tem” (STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 154).

<sup>311</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 160.

<sup>312</sup> Sobre o homem natural lemos, com efeito, que “seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas”, que “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso” e que “os únicos males que teme são a dor e a fome” (*ibidem*, p. 143). Em consonância com essas formulações, Rousseau elabora em um fragmento político sobre a influência dos climas sobre as civilizações uma espécie de tipologia das necessidades humanas; retiremos dela o excerto que por ora nos interessa: “Nossas necessidades são de vários tipos. As primeiras são aquelas referentes à subsistência, das quais depende nossa conservação. Elas são tais que todo homem pereceria se não mais as pudesse satisfazer. Estas se chamam necessidades físicas, pois nos são dadas pela natureza e nada pode nos livrar delas. Não há senão duas desta espécie: a alimentação e o sono” (*idem, OC III, Frag. Pol.*, p. 529).

<sup>313</sup> “Os produtos da Terra forneciam-lhe [ao homem natural] todos os socorros necessários; o instinto levou-o a utilizá-los” (*idem, OC III, DI*, p. 164). Cf. também *ibidem*, p. 160.

sensitivo” de Rousseau poderia ser tomado como direito natural na acepção clássica do termo? Diante do que expusemos, só podemos responder negativamente.

Amor de si e piedade não são regras de justiça nem princípios ou leis morais, senão compõem um guia instintual para os homens e demais animais<sup>314</sup>. Os comportamentos ditados por esses sentimentos não têm qualquer conotação moral, pois são “movimentos espontâneos da sensibilidade”<sup>315</sup>. Não se pode dizer que há obrigação relacionada à autopreservação e ao desprazer que acompanha a percepção do sofrimento alheio da mesma maneira que se diz, seguindo a tradição, que há uma obrigação (um dever) de se respeitar a lei natural<sup>316</sup>, simplesmente porque não estão em jogo “imperativos exteriores, [mas] ‘impulsos interiores’ imanentes à criatura e nela depositados pela natureza (ou pelo ‘autor da natureza’)”<sup>317</sup>. Compreensão partilhada por Bachofen – que a sintetiza com perspicácia: o par autoconservação/piedade “insere-se no estrito registro da naturalidade *propriamente dita* [i.e., físico-biológica] e permite, assim, suprimir as ambiguidades habituais, distinguindo rigorosamente o ‘direito natural’ dos filósofos de uma inclinação, propriamente falando, natural”<sup>318</sup> – e por J.-F. Spitz, segundo o qual o “direito natural sensitivo” existe “como fato, quer dizer, [como] um conjunto de princípios [amor de si e piedade] que motivam realmente os homens (que são as leis reais de suas ações, como se fala da lei da queda dos corpos, e não de leis que são impostas às suas ações por um legislador divino [ou pela razão])”<sup>319</sup>.

Quanto a isso, divergimos da interpretação de Gabrielle Radica, para quem o direito natural sensitivo – que ela chama também de “direito natural não-racional” [*droit naturel non rationnel*] – seria mais do que uma regulação espontâneo-instintiva da conduta humana, trazendo consigo uma dimensão, ainda que diminuta, de obrigação e normatividade morais<sup>320</sup>. A comentadora sustenta sua posição em dois eixos complementares: a qualidade de agente livre do homem natural e o fato de que ele não seria completamente desprovido de razão<sup>321</sup>.

O último desses pontos é de fácil refutação. Para sustentar que o homem natural se encontra entre a ‘estupidez dos brutos’ e as ‘luzes funestas da civilização’, sendo comandado tanto pelo instinto quanto pela razão, Radica lança mão de um excerto da segunda parte do

<sup>314</sup> Ver CAMERON, “Rousseau, Professor Derathé and natural law”, p. 198, nota 3 e p. 200.

<sup>315</sup> STAROBINSKI, “Notes et variantes [ao *Discurso sobre a desigualdade*]”. In: ROUSSEAU, *OC III*, p. 1298.

<sup>316</sup> Sobre a inexistência de dever e autoridade moral no estado de natureza rousseauiano, cf. WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 96.

<sup>317</sup> STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p. 1299. As expressões entre aspas simples são de Rousseau.

<sup>318</sup> BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot et Rivages, 2002, p. 113, nota 2; grifos no original.

<sup>319</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 117.

<sup>320</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 98.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

*Discurso sobre a desigualdade* no qual Rousseau descreve uma etapa já avançada da “sociedade nascente”<sup>322</sup>. Um período, portanto, em que a desnaturação do gênero humano já está em marcha, tendo desfigurado significativamente seus atributos originários. A razão atua, sim, na “era das cabanas” ou das “nações selvagens”, mas isso não autoriza a dizer que o “direito natural não-racional [*sic*]” – cuja vigência verificar-se-ia essencialmente no primeiro estado de natureza, no qual a faculdade meditativa é apenas latente – seja, oximoricamente, mediado pela razão.

O primeiro ponto do argumento de G. Radica, porém, é mais robusto. Como o ser humano, diferentemente das outras criaturas, tem o poder de recusar os mandamentos da natureza<sup>323</sup> – ele pode aquiescer ao instinto ou se abster de fazê-lo –, a ação motivada pelo amor de si e pela piedade abrigaria algum grau de voluntarismo. Não estaria em jogo um mero ato reflexo, mas, de alguma forma, um comportamento escolhido: “As paixões são retomadas e experimentadas pelo indivíduo na esfera da liberdade [...]”<sup>324</sup>. Com efeito, o genebrino destaca a liberdade como apanágio do ser humano ainda na primeira parte do segundo *Discurso*, ou seja, ainda quando está às voltas com o puro estado de natureza. A despeito disso, somos da opinião de que, nesse estágio primevo da humanidade, a liberdade não tem qualquer motivo para se exercitar, permanecendo, como as demais faculdades propriamente humanas, inativa. Daí, inclusive, Rousseau insistir em falar de uma ‘consciência da liberdade’ ou, *a fortiori*, de um ‘sentimento da potência de escolher’<sup>325</sup> para se referir ao estatuto da agência livre do homem primevo, de preferência a expressões que denotariam a atualização dessa potencialidade. É como se o homem natural tivesse a prerrogativa da escolha, mas declinasse de realizá-la. Isso porque há, como vimos, um equilíbrio absoluto entre as pouquíssimas necessidades do homem natural e os recursos que lhe são dispostos para o contento das mesmas. Nesse cenário de satisfação tranquila e pacífica de suas precisões, não haveria por que recusar o ditame da natureza, fazendo uso da liberdade (da capacidade de furtar-se à determinação instintual) em detrimento de si próprio. Posição interpretativa que partilhamos, dentre outros, com Louis Althusser<sup>326</sup> e Blaise Bachofen<sup>327</sup>, sendo ela secundada

<sup>322</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 170.

<sup>323</sup> Ver *ibidem*, p. 141.

<sup>324</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 98.

<sup>325</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 142.

<sup>326</sup> “Desses quatro elementos [a saber: animalidade/amor de si, piedade, liberdade e perfectibilidade], apenas um – o primeiro –, a animalidade, é imanente ao estado de natureza e está ativo no estado de natureza. Ele figura, portanto, na origem e existe desde aí. Os outros apresentam esse caráter paradoxal de serem atribuídos à origem sem existir na origem, sem funcionar, sem produzir qualquer efeito, sem aí mudar o que quer que seja. São, portanto, atributos de origem, presentes por sua atribuição e ausentes por sua existência. O que eles fazem na origem? Eles estão em espera, em reserva para mais tarde, para intervir no processo de socialização e de desnaturação [...]. O que é afirmado da liberdade espiritual humana é, no puro estado de natureza, nulo e sem

também por todas as suprarreferidas passagens do segundo *Discurso*<sup>328</sup> em que o genebrino enfatiza a animalidade do homem no puro estado de natureza. A própria Radica, diga-se, parece levar em conta essa alternativa, uma vez que, tendo exposto seu posicionamento, ela dispõe algumas afirmações que acabam, em alguma medida, por matizá-lo. Vejamos: “Os sentimentos fazem as vezes de direito natural, eles assumem seu papel sem, entretanto, terem seu estatuto. [...] *No puro estado de natureza, tal qual descrito no segundo Discurso, Rousseau apresenta uma regulação espontânea dos comportamentos* sem explicação da regra, e como se houvesse, no entanto, uma regra”<sup>329</sup>. Mais: se depois de ter avançado sua hipótese sobre a suposta normatividade não-instintiva do “direito natural sensitivo” Radica permanece vacilante, algumas páginas antes – apoiada na exegese de V. Goldschmidt (consoante às interpretações que mobilizamos a favor de nosso ponto de vista) – ela tecia considerações que, a nosso ver, inviabilizariam a própria formulação de uma tal hipótese. Eilas:

[...] após ter distinguido o homem dos animais, Rousseau volta atrás [*reprend son propos*], afirmando, contra toda expectativa, que a vida do homem selvagem será similar àquela dos animais. É que, dependentes da história humana, a liberdade e o entendimento não se manifestam no puro estado de natureza, permanecendo aí tão virtuais uma quanto à outra. Assim, a visada metafísica passa ao largo da condição do homem nessa situação:

---

nenhuma existência” (ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Montreuil: Temps des Cerises, 2015, p. 176 e pp. 178-179).

<sup>327</sup> “[...] o homem descrito na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o homem no ‘primeiro estado de natureza’ – ou aquele que Rousseau também nomeia ‘selvagem’ –, se pertence biologicamente à espécie humana, vive [...] fora de toda sociedade, obedecendo apenas a seu instinto [reduzido a funções estritamente animais]. Privado de consciência e liberdade moral, ele não possui nenhuma das faculdades do homem civilizado, senão sob a forma de potencialidades não atualizadas” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 30). Se seguimos Bachofen quanto ao diagnóstico de inatividade da liberdade no puro estado de natureza, o fazemos com ainda mais convicção no que tange à sua perspicaz contextualização desse peculiar livre-arbítrio concebido por Rousseau ao homem natural (definição que nos auxilia bastante em nossa réplica ao argumento radicaniano). Citemos: “Se Rousseau toma partido contra o materialismo em nome da necessidade de conservar a crença no livre-arbítrio, a originalidade de sua concepção de liberdade deve ser sublinhada. [...] A liberdade é uma maneira de ser que distingue o homem dos seres naturais, mas não [...] no sentido de que o homem seria capaz, graças à sua razão, de se subtrair a uma determinação heterônoma e de se erigir assim como causa soberana de suas próprias representações. A liberdade se manifesta, aos olhos de Rousseau, na existência de um sistema de produção de representações que, embora distinto da ordem natural, não deixa de manter o sujeito em uma modalidade mais complexa de heteronomia e desposseção de si [algo como a consciência do consentimento espontâneo aos ditames físicos]” (*ibidem*, pp. 68-69).

<sup>328</sup> *Vide*, sobretudo, a p. 88 deste capítulo. Podemos reforçar o valor argumentativo desses excertos, avocando algumas linhas de uma famosa carta a Christophe de Beaumont, na qual Rousseau medita, retrospectivamente, sobre essa questão: “Nesse estado [de natureza], o homem conhece apenas a si; [...] limitado ao instinto físico, ele não é nada, ele é uma besta; é o que fiz ver em meu *Discurso sobre a desigualdade*” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Christophe de Beaumont” [doravante *LCB*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1969, p. 936). Donde J.-F. Spitz poder asseverar de maneira tão lacônica: “o puro estado de natureza [...] é caracterizado pelo fato de que o homem aí age como um animal” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 111).

<sup>329</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, pp. 98-99; nós grifamos.

com naturezas diferentes, homem e animal terão, não obstante, uma vida [...] similar, a ponto de, com razão, serem confundidos nesse estágio. Portanto, o homem selvagem começa por funções puramente animais: ‘perceber e sentir’.<sup>330</sup>

Reafirmamos, então, que nenhuma moralidade e, portanto, nenhum caráter normativo pode ser atribuído ao “direito natural sensitivo”, que estaria mais próximo, como nota Starobinski<sup>331</sup>, do direito natural dos romanos – atinente às afecções impostas pela natureza aos seres vivos (*vide supra*) – do que daquele dos modernos. O estado de natureza rousseauiano manter-se-ia, pois, como um estado de ausência de direito, um *status justitia vacuus*. Quando Rousseau fala, no segundo *Discurso*, de “bondade natural”, ele se refere à incapacidade de praticar o mal, e não a uma suposta benevolência do homem primitivo (como faz crer Robert Derathe<sup>332</sup>). Aliás, são várias as passagens – principalmente no *Discurso*, mas também no *Contrato social* – em que Rousseau enfatiza a amoralidade inicial da espécie humana<sup>333</sup>, o que só reitera a inviabilidade de qualquer variante do direito natural moderno no estado de natureza. Leiamos o seguinte excerto:

*Parece, a princípio, que os homens nesse estado [de natureza], não tendo entre eles nenhum tipo de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando estas palavras em um sentido físico, chamemos vícios do indivíduo às qualidades que podem prejudicar sua própria conservação e virtudes àquelas que podem contribuir para tal; nesse caso, dever-se-ia chamar de mais virtuoso aquele que resistisse menos aos simples impulsos da natureza.*<sup>334</sup>

Ou ainda: “poder-se-ia dizer que os selvagens não são maus precisamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes nem o freio da lei, mas a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal”<sup>335</sup>. Já no *Contrato*, em um trecho de grande valor explicativo, a amoralidade do homem natural é ponto a ponto contrastada à figura do cidadão:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, *substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava*. É apenas

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>331</sup> “Notar-se-á [...] que, quando fala da simpatia [*i. e.*, da piedade] e do instinto de conservação, Rousseau aproxima-se dos ‘jurisconsultos romanos’” (STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p. 1297).

<sup>332</sup> *Vide p.* 89.

<sup>333</sup> Uma delas foi há pouco citada na nota 328.

<sup>334</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 152; nós grifamos.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 154.

então, a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, que o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se vê forçado a agir sob outros princípios.<sup>336</sup>

Pois bem, se não podemos considerar amor de si e piedade como normas vinculantes de justiça, é ainda mais certo que eles não poderão servir como parâmetros condicionantes e reguladores das leis civis<sup>337</sup>. A bem dizer, o estabelecimento de um corpo político e do aparato legislativo que lhe dá suporte só se torna necessário, segundo Rousseau, quando sobrevém entre os indivíduos, por motivos a serem devidamente esclarecidos, um insustentável estado de conflito generalizado, produto de um longo processo de (má) socialização. E, nesse ponto da *démarche* social humana, já não é mais a instintualidade originária que determina a ação; a utilidade pessoal destaca-se, então, como principal móvel da atividade humana. Aquela sensibilidade espontânea, aqueles sentimentos primevos foram, progressivamente, suplantados por paixões artificiais e pelo cálculo racional: a voz da natureza foi em larga escala abafada<sup>338</sup>, amor de si e piedade foram pervertidos pelo amor-próprio<sup>339</sup>. Tendo isso em vista, fica claro que a legislação civil não poderá, em hipótese alguma, ter como fundamento o “direito natural sensitivo”, que, no fim das contas, não contempla nenhum dos elementos definidores da noção moderna de direito/lei natural<sup>340</sup>.

\*

Isso posto, é preciso verificar doravante se, diferentemente do “direito natural sensitivo”, o “direito natural restabelecido pela razão” cumpre os critérios exigidos para ser incluído no rol das doutrinas jusnaturalistas modernas, com o que completaremos nossa contraposição a Derathé. Examinemos, pois, o teor desse “direito natural raciocinado”, qual disposto no *Manuscrito de Genebra*.

<sup>336</sup> *Idem*, OC III, CS, p. 363. Ver também OC III, MG, p. 292.

<sup>337</sup> A mesmíssima reivindicação pode ser feita relativamente à noção de *consciência* apresentada na “Profissão de fé do vigário saboiano”, na qual tantos quiseram enxergar um indício comprobatório da adesão rousseauiana ao ideário jusnaturalista. A consciência não dita, como a lei natural, uma norma racional a ser respeitada, ela é definida, antes, como um “instinto divino e imortal” (*idem*, OC IV, *Em.*, p. 600). Demais, Rousseau jamais pretendeu que essa “luz interior”, que esse “princípio inato de justiça e virtude” (*ibidem*, p. 598) fosse parâmetro da normatividade política, das leis civis. Daí a correção da assertiva de Géraldine Lèpan: “O *Manuscrito de Genebra* [sua implacável crítica ao direito natural] não é desmentido pelo *Emílio*” (*Rousseau et le patriotisme*, p. 261).

<sup>338</sup> ROUSSEAU, OC III, DI, p. 126 e OC III, MG, p. 329.

<sup>339</sup> A nefasta lógica que preside a desfiguração de nosso sentimento de comiserção pelo amor-próprio é clara e concisamente elucidada no *Emílio*: se ao invés de nos repugnarmos com o tormento de outro ser sensível lhe somos indiferentes ou, pior, nos comprazemos em testemunhá-lo, é porque a vaidade nos faz crer que estamos isentos das mesmas penas, por “sabedoria” ou “superioridade” (cf. *idem*, OC IV, *Em.*, p. 545).

<sup>340</sup> Yves Vargas chega a essa mesma conclusão em “Rousseau et le droit naturel”, p. 29.



Diz-se ali que a celebração do pacto social tem como efeito imediato conformar a conduta individual ao interesse público. Aqueles que aquiescem ao contrato concordam, *ipso facto*, em priorizar, sempre que a coisa pública estiver concernida, o bem comum<sup>341</sup>, sendo o direito positivo justamente a especificação das ações que concorrem para o “maior bem de todos”<sup>342</sup>. De outro lado, a prática habitual de atos de benevolência que não tenham sido codificados pela lei civil, mas que contribuem para o mesmo fim, constitui aquilo que Rousseau então nomeia “força ou virtude”<sup>343</sup>. Enfim, por hábito (formado pelo convívio social bem ordenado) ou por força de lei haveria entre concidadãos uma certa tendência em agir para o interesse público. Na sequência desse arrazoamento, Rousseau avança que as regras do “direito natural raciocinado” nascem precisamente da universalização desta disposição<sup>344</sup>. Ele é o resultado de uma extensão da máxima de virtude – qual seja, sempre buscar a conformidade ao bem comum – para a “sociedade geral”<sup>345</sup> (imaginada a partir de uma extrapolação da ideia de Estado nacional). Trata-se de adotar com todos as normas de conduta que se observa entre compatriotas<sup>346</sup>.

Dada essa dedução, as dificuldades em coadunar o “direito natural raciocinado” às definições tradicionais de direito natural surgem de imediato. Primeiramente, o direito natural em sua acepção canônica, vimos<sup>347</sup>, é anterior às e independente das convenções humanas. Por sua vez, o “direito natural raciocinado” de Rousseau, como admite o próprio Derathé<sup>348</sup>, é posterior ao advento contratual do estado civil e está em total dependência de convenções<sup>349</sup>, já que é fruto da generalização de práticas sociais (virtuosas) consolidadas – *i. e.*, tornadas hábito – no interior do corpo político.

Em acréscimo, um tal “direito natural”, vigente somente após a instituição do Estado (portanto, após o pacto social), deixaria em aberto uma questão essencial à economia argumentativa deratheana, a saber, aquela referente ao poder de sanção do contrato originário:

<sup>341</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 328.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 329. Sobre essa “virtude” que leva o indivíduo costumeiramente à prática do bem comum, Vargas dirá que ela é “um suplemento à lei, que ela pressupõe a lei que fornece uma orientação geral; a lei não consiste em codificar a virtude, é, pelo contrário, a virtude que imita as codificações da lei fora do campo da lei. A virtude fala no silêncio das leis [...]” (“Rousseau et le droit naturel”, p. 35). Devemos acrescentar a isso que a definição de virtude como conformidade do interesse particular ao interesse geral é constante ao longo da obra de Rousseau. Em outro momento desta tese, teremos ocasião de verificá-lo.

<sup>344</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 329.

<sup>345</sup> Cf. VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 36.

<sup>346</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 329.

<sup>347</sup> Remetemos à definição deratheana citada à página 89 acima.

<sup>348</sup> Cf. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 252.

<sup>349</sup> Quanto a isso, Rousseau não poderia ser mais explícito: “a lei [convencionada] é anterior à justiça, e não a justiça à lei” (ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 329). Acerca desta asserção, ver HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 71.

onde estaria ancorada a garantia de seu cumprimento, se no momento de sua celebração não há nenhuma regulação jurídico-moral capaz de conferir peso à palavra empenhada? Ciente desse problema<sup>350</sup>, Derathé espousa a solução anteriormente apresentada por Franz Haymann<sup>351</sup>, que antevê nos rudimentos de moralidade adquiridos pelo homem no período intermediário entre o puro estado de natureza e o momento de conclusão do pacto<sup>352</sup> a força de coação necessária para garantir o cumprimento deste último. Rousseau afirma, sim, que no decorrer da vida societária pré-política os homens perdem, paulatinamente, a “estupidez dos brutos”<sup>353</sup>, adquirindo, ao mesmo tempo, “alguma ideia grosseira de engajamentos mútuos e da vantagem de cumpri-los”<sup>354</sup>. Ainda assim, a hipótese de Haymann/Derathé nos parece um tanto quanto *ad hoc*, uma vez que, no instante hipotético em que o artifício contratual se impõe, esse parco vislumbre das vantagens de manter um engajamento enfrenta a resistência maciça de paixões e interesses egoístas, que ofuscam os benefícios da obediência ao compromisso celebrado. Nessas circunstâncias, seria demasiado irrealista apostar na eficácia de um lastro moral tão tênue.

Mas deixemos em suspenso por algumas linhas a argumentação sobre o problema da fonte de sanção do contrato social na ausência de uma lei natural que lhe seja prévia (problema para o qual pretendemos, em breve, oferecer uma resposta satisfatória), a fim de continuarmos nossa avaliação acerca da (não-)conformação do “direito natural raciocinado” aos preceitos fundamentais das teorias do direito natural moderno. Que ele não é anterior à fundação do Estado e das leis civis já o constatamos<sup>355</sup>, resta apurar se ele é passível de ser tomado como *regra universal e imutável de justiça*, exercendo, em consequência, uma *autoridade superior* àquela da legislação positiva<sup>356</sup>.

<sup>350</sup> “Mas não deixa de ser igualmente verdadeiro que a lei natural não pode servir de fundamento ao pacto social se ela lhe é posterior” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 249).

<sup>351</sup> Cf. HAYMANN, “La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau”, p. 71.

<sup>352</sup> Trata-se do período em que o homem já abandonou o isolamento originário, mas ainda não conta com leis comuns e instituições propriamente políticas que regulamentem esse convívio, a despeito de já partilharem uma mesma faixa territorial e ostentarem os mesmos costumes. Lê-se a respeito SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 46. A essa configuração societária – que, ao longo de sua evolução, conhece diferentes conformações (o bando, as famílias, os primeiros povos...) –, Rousseau dá o nome geral de “sociedade nascente” (OC III, DI, p. 176), a qual iremos abordar em detalhes no próximo capítulo.

<sup>353</sup> ROUSSEAU, OC III, DI, p. 170.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>355</sup> Partindo dessa constatação, Gabrielle Radica chega a dizer que o direito natural raciocinado seria uma “concessão irônica” à tradição jusnaturalista, posto ser “um conjunto de regras de moral e de respeito ao próximo que não fazem senão acompanhar e arrematar o quadro instaurado pela lei positiva em um estado político [...]”, ao passo que “a vocação do direito natural é valer aquém da sociedade para fundá-la [...]” (*L’Histoire de la raison*, pp. 60-61).

<sup>356</sup> É exatamente essa a posição de Derathé: “a lei natural ou ‘lei de razão’ não poderia ser anterior às leis civis, mas isso não impede que ela lhes seja superior” (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 248; grifos do autor).

Quanto à sua imutabilidade, podemos rapidamente concluir pela negativa. Enquanto extensão supranacional de atos (não-codificados) dirigidos para o “maior bem de todos”, o “direito natural raciocinado” se submete às possíveis variações deste bem comum, que podem sobrevir por diferentes razões. Por exemplo, ações de controle de natalidade podem ser de interesse público em uma época de grave e prolongada escassez de víveres, mas deixam de expressá-lo tão logo esse cenário tenha sido sanado, digamos, pelo desenvolvimento de novas tecnologias agrícolas. A possibilidade de se rever a substância, por assim dizer, do interesse geral é reconhecida pelo próprio Rousseau, que prevê, no *Contrato social*, a realização de assembleias gerais com o fito de promulgar novas leis ou de revogar aquelas que não mais reflitam o espírito público<sup>357</sup>, afirmando explicitamente: “Não é pelas leis [cristalizadas e perenes] que o Estado subsiste, é pelo poder legislativo. A lei de ontem não obriga hoje [...]”<sup>358</sup>. Nas palavras de Robert Wokler: “para cada situação política há sempre uma vontade geral apropriada [...]”<sup>359</sup>.

Quanto à sua universalidade, somos levados a crer, de início, que o “direito natural raciocinado” seria, sim, uma norma que transcende fronteiras nacionais, posto ser definido precisamente como o resultado da *universalização* de práticas virtuosas. Essa primeira impressão, entretanto, não resiste a um exame mais detido, visto que esse processo de universalização, ou seja, o próprio “direito natural raciocinado” está sujeito à crítica análoga àquela que o genebrino, ele mesmo, lança contra a postulação de uma via intuitiva de acesso ao direito natural. Recapitulemos.

Para Rousseau, a “voz interior” supostamente capaz de indicar ao indivíduo, de maneira não-demonstrativa, o interesse geral da humanidade basear-se-ia, na verdade, em hábitos e modelos de conduta histórica e socialmente informados. Donde a impropriedade de se tomá-la como guia da vontade geral da espécie, pois subjaz a todo comportamento socialmente fixado a ameaça de reproduzir as distorções do *socius* que o engendrou. Assim, o indivíduo pode simplesmente amplificar injustiças, acreditando agir conforme o direito natural<sup>360</sup>. A princípio, poder-se-ia argumentar que o “direito natural raciocinado”, enquanto generalização de práticas orientadas *exclusivamente para o bem comum*, estaria imune ao risco recém-exposto. Acontece que o bem comum, o interesse público, ele próprio, é um

<sup>357</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 437.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>359</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 66.

<sup>360</sup> Faz-se oportuno, aqui, a releitura das páginas 69-70.

parâmetro instituído em âmbito nacional<sup>361</sup>, decide-se a seu respeito no interior de um corpo político; e nada garante que seu prolongamento para fora desses limites será harmonioso, porque nada garante que aquilo que é de interesse público para determinado povo também o será para outro:

Um problema se coloca claramente: se essa virtude [cuja generalização caracteriza o direito natural raciocinado] existe a partir [...] de hábitos inscritos em tal ou tal sociedade particular, é inevitável que essa virtude traga valores, ideais, preconceitos que pertencem à sociedade de origem e que são impossíveis de fazer circular de uma ponta à outra do mundo.<sup>362</sup>

O “direito natural raciocinado” depende, então, de um procedimento de universalização/naturalização irremediavelmente ideológico, pois pretende que os valores de determinada comunidade sejam válidos para todas, pretende que de sociedades particulares desponte uma sociedade geral<sup>363</sup>. Procedimento esse que o próprio Rousseau já havia desautorizado<sup>364</sup>. (Não à toa, ele sequer é mencionado na versão definitiva do *Contrato social*.<sup>365</sup>) Uma vez recusado o status de norma universal de conduta, está completamente fora de questão conferir ao “direito natural raciocinado” uma autoridade superior àquela das leis

---

<sup>361</sup> Será esse, aliás, o principal ponto da argumentação que iremos desenvolver no próximo item deste capítulo. Rousseau, ele próprio, parece ter se dado conta disso ainda no *Manuscrito de Genebra*, como indica o progresso de sua escrita. Se na primeira redação, Rousseau defende que aquilo que concorre para o “maior bem de todos” sem estar especificado pelas leis positivas constitui um ato de *humanidade*, no texto definitivo esta expressão é rasurada (“*actes d’humanité*”) e substituída por ato de *civilidade* (“*actes de civilité*”). A civilidade em questão, Rousseau ressalta ao dizer que não devemos entendê-la *à la française* (OC III, MG, p. 328, nota), não se reporta a boas maneiras ou regras codificadas de polidez, mas, sim, ao fato de que os referidos atos promovem o “maior bem de todos” no interior de determinada comunidade política, de determinada *civitas*. Ele mostra, pois, tratar-se de um parâmetro político-nacional, do bem comum a um conjunto específico de cidadãos. Ora, não é difícil perceber que a proposta de universalização de um padrão forjado localmente – no caso a universalização dessa ação virtuosa que caracteriza o direito natural raciocinado – apresenta dificuldades importantes (objeto da sequência imediata de nossa *démarche*). Tanto a edição da Pléiade quanto aquela da Vrin, diga-se, disponibilizam as modificações impingidas por Rousseau ao longo da escrita da primeira versão do *Contrato social*. A primeira o faz em notas dispostas ao final do volume (quanto à passagem que aqui nos interessa, cf. OC III, “Notes et Variantes”, p. 1424), a segunda mantém no corpo do texto as palavras e frases rasuradas (cf. *Du contract social, ou Essai sur la forme de la République*, p. 124). A edição da Vrin traz ainda um comentário de Bruno Bernardi (sobre o capítulo do *Manuscrito de Genebra* dedicado ao direito natural raciocinado), no qual a oscilação textual aqui mobilizada é destacada; ver BERNARDI, “Sur le concept de droit naturel raisonné”. In: *ibidem*, p. 238.

<sup>362</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 37.

<sup>363</sup> Como lembra Charrak, o direito natural raciocinado “permanece condicionado pela conclusão de um pacto social determinado” (“Du droit naturel au droit naturel raisonné”, p. 116).

<sup>364</sup> Cf. ROUSSEAU, OC III, MG, p. 287. Para uma interpretação distinta da nossa e alinhada àquela de Derathé acerca do “direito natural raciocinado”, remetemos a SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, pp. 152-153.

<sup>365</sup> É novamente A. Charrak que, ao analisar a supressão acima aludida, atenta justamente para o fato de que essa suposta “justiça universal” – o “*droit naturel raisonné*” – só poderia ser visada a partir de uma comunidade (política) determinada, o que, em última instância, seria um contrassenso. Donde, na redação final do *Contrato*, não ser mais o caso de “vislumbrar o pacto como [...] *mise en oeuvre* preliminar do direito de humanidade” (CHARRAK, “Du droit naturel au droit naturel raisonné”, p. 117).

civis<sup>366</sup>. Aliás, antes mesmo de introduzir em seu texto a noção de “direito natural raciocinado”, Rousseau já havia dito – no capítulo “Necessidade das leis positivas” –, “que é unicamente à lei [civil] que os homens devem a [realização da] justiça e a liberdade”<sup>367</sup>.

Findo esse percurso argumentativo, não vemos outra alternativa a não ser replicar ao “direito natural raciocinado” a conclusão a que havíamos chegado em relação ao “direito natural sensitivo”, a saber, a de que ele não perfaz os requisitos mínimos para ser equacionado ou mesmo aproximado ao conceito de direito natural consolidado pela tradição. Os “direitos naturais” rousseauianos preservam dessa tradição senão o nome<sup>368</sup>. Assim, a hipótese de leitura deratheana, segundo a qual “todos os esforços de Rousseau tendem a encontrar um sistema político que permaneça conforme o ideal do direito natural”<sup>369</sup>, se nos mostra inteiramente infundada. Posição partilhada por outros rousseauístas, como David Cameron, para quem “a tentativa de Derathé de estabelecer Rousseau como um teórico da lei natural é, certamente, inexitosa”<sup>370</sup>. Cameron lembra, ainda, que o próprio Derathé, ao avaliar a dívida intelectual de Rousseau para com os juriconsultos, assevera que “ele lhes deve mais pelo que rejeita do que pelo que retém de seus ensinamentos”<sup>371</sup>.

\*

---

<sup>366</sup> “Observemos que em nenhum caso esse direito natural raciocinado poderia pretender estar acima das leis [...]” (VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 38).

<sup>367</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 310. Nessa passagem, Rousseau pensa, obviamente, nas leis civis tais quais elas devem ser (isto é, expressão do interesse público), e não nas leis dos diversos corpos políticos de fato existentes, sujeitas a todo tipo de distorções. Ao glosar o trecho supracitado, Yves Vargas sublinha: “ele [Rousseau] afirma que a lei decretada por cada povo é a única lei fundamental, o que deixa antever que cada povo pode se dar a lei que quiser, sem que nenhuma lei superior possa intervir” (“Rousseau et le droit naturel”, p. 27).

<sup>368</sup> Como bem nota Radica, “Rousseau não inventa um vocabulário novo para criticar o jusnaturalismo, mas submete os conceitos do direito natural a um exame crítico no momento mesmo em que os utiliza” (*L’Histoire de la raison*, p. 48). O que pode ser explicado, dentre outros possíveis fatores, pela já aludida ubiquidade do ideário jusnaturalista na atmosfera intelectual do *dix-huitième*: “em vez de considerar essa presença difusa do direito natural em sua obra como uma aceitação teórica consciente e explícita da parte de Rousseau, não poderíamos a considerar como sinal de que, mesmo subvertendo [modificando, ultrapassando] esse método de pensamento, Rousseau não pode se desembaraçar por completo das palavras e das estruturas que o acompanham?” (*ibidem*, p. 65, nota 121).

<sup>369</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 257.

<sup>370</sup> CAMERON, “Rousseau, Professor Derathé and natural law”, p. 200. Este mesmo comentador reconhece que Rousseau era familiarizado com o trabalho dos mais proeminentes pensadores jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, tendo utilizado de maneira inovadora e profícua suas ferramentas de especulação política (estado de natureza, contrato social, dentre outras), porém “ele não era, de forma alguma, um ‘juriconsulto’, e sua teoria da lei natural, se é que ele tinha alguma [somos da opinião de que ele sequer possuía uma], é tão equívoca e obscura que ela nunca foi satisfatoriamente especificada” (*ibidem*, p. 201).

<sup>371</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 91. Cameron reproduz essa citação à página 201 de seu artigo. Já Robert Wokler chegara a esse mesmo veredito ao comparar as posturas dos *frères ennemis* frente ao legado jusnaturalista: “Pois, ao passo que Rousseau foi quase sempre crítico em relação aos filósofos da lei natural, Diderot forneceu pouco mais do que uma glosa de seus trabalhos” (“The contribution of Diderot’s political thought”, p. 48; nós grifamos).

Rechaçada conclusivamente a possibilidade de elencar Rousseau entre os adeptos do direito natural, faz-se mister, antes de passarmos ao próximo tópico deste capítulo, atacarmos um ponto pendente em nossa argumentação: afinal, de onde o pacto social retira sua sanção?; o que impele à sua obediência? A resposta a essas indagações passa pela explicitação da novidade que o “contrato” rousseauiano representa face ao modelo de contrato social esposado, dentre outros, pelos expoentes do pensamento jusnaturalista. Confrontemo-los, portanto.

Na forma contratualista tradicional, os *diferentes componentes engajados encontram-se delimitados previamente ao ato de contratar*: “as duas partes interessadas [*Parties Prenantes*] são anteriores ao contrato e distintas entre elas: por exemplo, o povo [um conjunto de indivíduos] e o príncipe [designado por aquele conjunto de indivíduos para se tornar chefe de Estado]”<sup>372</sup>. E essa díade de contratantes, antecipadamente definida, celebra um acordo de trocas mútuas: “tem sempre lugar um contrato jurídico de troca do tipo doador-doador [*donnant-donnant*]. Não apenas o contrato é uma troca, mas, se se quiser empregar a seu respeito a categoria de alienação, ele é uma *alienação parcial*: o indivíduo [que se tornará súdito e cidadão] cede apenas uma parte de seus direitos [àquele que se tornará soberano] em troca [dentre outras coisas] de sua segurança”<sup>373</sup>. Ora, justamente do fato de que as partes envolvidas nesse contrato de troca já se encontram definidas antes de sua celebração decorre a necessidade de uma norma, também anterior a ele – a lei natural –, que dê força vinculante ao compromisso então assumido. Vejamos, em contrapartida, como o dispositivo contratual idealizado por Rousseau estrutura-se de modo a eludir esse imperativo de sanção prévia.

A rigor, o contrato social rousseauiano não é um contrato<sup>374</sup>. É o que se depreende de sua cláusula única: “alienação total”<sup>375</sup> de cada associado, com todos seus direitos, a toda a

<sup>372</sup> ALTHUSSER, Louis. “Sur le Contrat social (les décalages)”. In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967, pp. 22-23.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 23; nós grifamos. No início de seu artigo, Althusser é ainda mais minucioso em sua explicação sobre a natureza do contrato jurídico que a escola do direito natural coloca na origem do estado civil: “o contrato é uma convenção que se dá entre duas partes interessadas (que iremos chamar parte interessada nº 1, ou PI. 1, e parte interessada nº 2, ou PI. 2), a fim de proceder a uma troca: doador, doador. Exemplo: no contrato de submissão clássico entre o povo e o príncipe, a PI. 1 é o povo, a PI. 2 é o príncipe. A troca é feita nos seguintes termos: o povo promete obediência ao príncipe; o príncipe promete assegurar o bem do povo (acima de tudo pelo respeito às leis fundamentais)” (*ibidem*, pp. 14-15). No verbete enciclopédico sobre as fontes da autoridade política, Diderot fornece uma ilustração precisa desse modelo contratual clássico; cf. “Autorité politique”, p. 898.

<sup>374</sup> Louis Althusser, no importante artigo “Sur le Contrat social (les décalages)”, foi o primeiro a chamar a atenção para esse fato, a respeito do qual Rousseau, ele próprio, parecia estar ciente, ao sustentar, no *Emílio*, que “o pacto social é de uma natureza peculiar, própria apenas a ele” (*OC IV, Em.*, p. 840).

<sup>375</sup> Sobre o estatuto dessa “alienação total”, contraposta à “alienação parcial” em jogo no modelo jusnaturalista de contrato, e seu papel na constituição da comunidade soberana, cf. ALTHUSSER, “Sur le Contrat social (les décalages)”, pp. 22-23.

comunidade”<sup>376</sup>. Ao comentar os termos do contrato por ele proposto, Rousseau chega a ponderar que o “povo não contrata senão consigo mesmo”<sup>377</sup>, do que não devemos concluir que há somente uma parte concernida no ato contratual (o que seria um total contrassenso<sup>378</sup>). Deve-se descortinar o “jogo de palavras”<sup>379</sup> ou a flutuação conceitual contida nessa afirmação: o “povo” há de ser considerado, de um lado, como conjunto de indivíduos, tomados um a um, que se reúne para celebrar o pacto; de outro, como comunidade, como *eu comum* sempre orientado para o interesse público e detentor da prerrogativa de legislar<sup>380</sup>. É nesse sentido que Althusser, ecoando Rousseau, irá dizer tratar-se de um ato pelo qual “um povo torna-se um povo”<sup>381</sup>. Esse devir povo dos associados, efetivado somente com a conclusão do pacto social, indica-nos a particularidade do contrato rousseauiano; mostra bem que a comunidade<sup>382</sup>, que o soberano ao qual cada indivíduo deve alienar todos os seus direitos não pré-existe ao contrato, mas é, antes, seu fim<sup>383</sup>:

Em todo contrato, as duas partes interessadas existem anterior e exteriormente ao ato do contrato. No contrato social de Rousseau, só a PI. 1 obedece a essas condições. A PI. 2, ao contrário, elude-as. Ela não existe anteriormente ao contrato por uma boa razão: ela própria é produto do contrato. O paradoxo do contrato social é, portanto, colocar face a face duas PIs., sendo que uma existe anterior e exteriormente ao contrato e a outra não é nem anterior nem exterior a ele [...].  
[...] De fato, a ‘natureza do ato’ deste contrato é tal que sua estrutura se encontra profundamente modificada em relação ao seu modelo jurídico estrito. Sob o conceito jurídico de contrato, tem lugar um contrato excepcional, de estrutura paradoxal.<sup>384</sup>

<sup>376</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 360.

<sup>377</sup> *Idem, OC IV, Em.*, p. 840.

<sup>378</sup> No mesmo momento em que reitera a nulidade dos engajamentos unilaterais (de uma pessoa com si própria), Rousseau sublinha a especificidade do contrato social, no qual se impõe a obrigação de uma parte (o indivíduo) para com o todo (o corpo soberano) ao qual ela irá pertencer. Cf. ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 362.

<sup>379</sup> ALTHUSSER, “Sur le *Contrat social* (les décalages)”, p. 19.

<sup>380</sup> Cf. *ibidem* e ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 361.

<sup>381</sup> ALTHUSSER, “Sur le *Contrat social* (les décalages)”, p. 19. A advertência de Rousseau, que motiva a formulação althusseriana, é a seguinte: “Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo” (*OC III, CS*, p. 359). Com efeito, diferentemente do “pacto de submissão” ou do “pacto de governo” dos jusnaturalistas, no qual os indivíduos reunidos se dão um chefe, o pacto rousseauiano evidencia como uma soma de indivíduos se transforma em comunidade jurídica, isto é, como uma multidão se transforma em povo soberano.

<sup>382</sup> Acerca da natureza dessa comunidade, eis o que diz Althusser: “O que é a comunidade? Do que ela é composta? Dos mesmos indivíduos que figuram, à título individual, na PI. 1, ou seja, no outro pólo da troca. Na PI. 2, eles figuram não mais à título individual, mas todos ‘em corpo’; portanto, sob uma outra forma, sob uma outra ‘maneira de ser’, justamente a forma de um ‘todo’, de uma ‘união’. É isso a comunidade” (“Sur le *Contrat social* (les décalages)”, p. 18).

<sup>383</sup> Ver *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 15 e 18. Dada a centralidade dessa reflexão para seu artigo, nas páginas seguintes Althusser ainda se vê às voltas com ela: “o contrato de Rousseau não corresponde a seu conceito. De fato, seu contrato social não é um contrato, mas o ato de constituição da segunda parte interessada [...], ou seja, da comunidade jurídica” (*ibidem*, pp. 20-21).

Explicitamente apoiado em Althusser, Yves Vargas sublinha esse caráter paradoxal do contrato rousseauiano: “para estabelecer um contrato, é preciso que os contratantes existam antes do contrato; ora, não é o caso em Rousseau, uma vez que ele diz que cada um faz um contrato com todos, um ‘todos’ que não existe antes do contrato, pois é o contrato que cria a associação, que faz existir o todos. [...] Do ponto de vista estrutural, não se trata de um contrato”<sup>385</sup>. Daí Blaise Bachofen dizer, com muito acerto no nosso entendimento, que Rousseau leva adiante uma “reapropriação irônica do esquema contratualista”<sup>386</sup>.

Pois bem, o fato de a segunda parte concernida no contrato surgir somente *a posteriori* carrega consigo uma implicação decisiva. A forma contratual canônica, vimos, requer uma sanção prévia porque ambas as partes contratantes lhe antecedem. *Mutatis mutandis*, um tipo contratual em que uma das partes é forjada pelo próprio pacto só irá reclamar sanção posteriormente à sua celebração, posteriormente ao advento da segunda parte interessada, não havendo, portanto, qualquer necessidade de uma lei natural anterior ao contrato para assegurar sua eficácia<sup>387</sup>, o que leva Radica a afirmar que:

Em vez de substituir os fundamentos transcendentais tradicionais do político [mandamentos divinos] por um fundamento natural como fazem os pensadores do direito natural moderno, doravante [com Rousseau] o laço político funda-se a si próprio [...]. Não são as leis naturais que prescrevem o cumprimento dos compromissos da associação política, pois o contrato social constitui em Rousseau sua própria regra de justiça – a vontade geral criada no momento em que o contrato é celebrado<sup>388</sup>.

Mais adiante, ela irá concluir laconicamente: “ele [Rousseau] recusa fazer depender o respeito ao pacto social daquele às [supostas] leis naturais”<sup>389</sup>. Será, bem entendido, a própria comunidade jurídica resultante do ato contratual a responsável, *ex post facto*, por enforçar a obediência àquilo que fora estipulado pelo contrato social. Quer dizer, o Estado, ele mesmo, irá garantir a obediência às leis civis que os indivíduos associados se prescreveram. Dito de outro modo, cabe à força pública que acompanha a emergência de qualquer corpo soberano fazer valer a legislação por ele fixada para cada um de seus membros:

---

<sup>385</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 49.

<sup>386</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 23.

<sup>387</sup> De nosso conhecimento, Y. Vargas foi o primeiro a ter recorrido aos aportes althusserianos sobre a natureza do pacto fundamental no intuito de desenredar, em Rousseau, lei natural e contrato social; cf. “Rousseau et le droit naturel”, pp. 49-51.

<sup>388</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 49.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 122, nota 350.



Portanto, para que o contrato social não seja um formulário vazio, é preciso que, independentemente do consentimento dos particulares, o soberano tenha algumas garantias de seus engajamentos perante a causa comum. O juramento [*serment*] é ordinariamente a primeira dessas garantias; mas, como ele é tirado de uma ordem de coisas totalmente diferente e como todos modificam como quiserem – segundo suas máximas internas – a obrigação que lhes é imposta, conta-se pouco com ele nas instituições políticas, e prefere-se com razão *garantias mais reais, tiradas da coisa mesma. Assim, o pacto fundamental compreende [renferme] tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força a todos os outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo.*<sup>390</sup>

Sem o excuro sobre o juramento, esse trecho é mantido na versão definitiva do *Contrato social* com um adendo (profundamente oximórico) que se tornou objeto de longa polêmica entre intérpretes de Rousseau<sup>391</sup>: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo; o que não significa outra coisa senão que *será forçado a ser livre*”<sup>392</sup>. Mas Rousseau não faz, aqui, mais do que reafirmar o poder de sanção do corpo político instituído. Aquele que aquiesceu ao pacto fundamental concordou em colocar-se “sob a suprema direção da vontade geral”<sup>393</sup>, o que equivale a dizer que concordou em obedecer às leis civis – expressões da vontade geral<sup>394</sup>. Ora, nada mais natural do que uma comunidade impor o respeito às suas leis. A sentença rousseauiana causa estranhamento apenas entre aqueles que equacionam a liberdade à ação totalmente desimpedida, à independência, aplicando à leitura de Rousseau um esquema conceitual que ele rejeita<sup>395</sup>. Para um pensamento em que a liberdade é “a obediência [exclusiva] à lei que se prescreveu a si mesmo”, de modo que ninguém esteja sujeito ao capricho de vontades particulares, forçar

<sup>390</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 292; grifos nossos.

<sup>391</sup> Lê-se a propósito, MARQUES, José Oscar. “Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, São Paulo, 1/2010, pp. 99-114.

<sup>392</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 364; grifos nossos.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>394</sup> “Assim, se eu discordo de alguma lei, enquanto ‘expressão da vontade geral’, ainda assim devo cumpri-la, e, se me recusar, serei coagido a fazê-lo, e essa coação está em princípio de acordo com minha vontade inicial que deu seu consentimento ao princípio de universalidade da qual ela proveio” (MARQUES, “Forçar-nos a ser livres?”, p. 106).

<sup>395</sup> Nas *Cartas escritas da montanha*, a incompatibilidade entre independência e liberdade política é formulada lapidarmente: “É inútil querer confundir independência e liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros, e isso não se chama um Estado livre. *A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa.* [...] Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada. *Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis* [...]. Um povo livre obedece, mas não serve” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettres écrites de la montagne” [doravante *LEM*] In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard [Bibliothèque de Pléiade], 1964, pp. 841-842; ênfases nossas).

alguém a ser livre significa simplesmente forçá-lo a cumprir a lei: “Se ser livre é estar imune à interferência arbitrária de sujeitos particulares, é fácil aceitar que o sistema de coerções, ao impedir que qualquer sujeito particular se coloque acima da lei, atua verdadeiramente como garantia essencial da liberdade de cada um dos membros da sociedade”<sup>396</sup>.

Com esse esclarecimento, arrematamos nossa argumentação a respeito das garantias de sanção do contrato social em Rousseau, e, enfim, podemos passar ao último tópico deste capítulo, no qual iremos investigar os efeitos da recusa do direito natural sobre o conceito de vontade geral, a fim de evidenciarmos como essa rejeição implica, igualmente, uma rejeição do cosmopolitismo<sup>397</sup>.

#### 1.4 – O conceito rousseauiano de vontade geral e a crítica ao cosmopolitismo

Lembremos, de início, que o termo vontade geral é sugerido a Rousseau por intermédio de Diderot; mais especificamente, do verbete “Droit naturel”. Mostramos, de fato, que o direito natural diderotiano é todo ele construído em torno dessa noção: é a vontade geral que deve “fixar os limites de todos os deveres [e direitos]”<sup>398</sup>, é diante dela que deve se apresentar aquele que inquire sobre o justo e o injusto. Mas como não poderia deixar de ser, uma vez que o genebrino repele um a um os fundamentos do direito natural diderotiano, a presença – absolutamente central, diga-se – do conceito de vontade geral em sua obra é marcada por um nada desprezível remodelamento do mesmo<sup>399</sup>.

Essa reformulação anuncia-se desde a primeira aparição do termo em um escrito de Rousseau, que se dá, como já dissemos algumas páginas acima, no mesmo tomo da *Encyclopédie* em que é publicado “Droit naturel”, o que obviamente não é fortuito. O texto em questão é, claro, o artigo sobre economia política, no qual lemos: “*O corpo político é também, portanto, um ser moral que possui uma vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado – em relação a eles e ao próprio Estado –, a regra do justo e do injusto*

<sup>396</sup> MARQUES, “Forçar-nos a ser livres?”, p. 107.

<sup>397</sup> A “solidariedade rigorosa” entre direito natural e cosmopolitismo e, logicamente, a incompatibilidade entre a posição cosmopolita e uma recusa radical do jusnaturalismo é – com propósitos bastante distintos dos nossos, diga-se – explicitamente evocada por André Charrak – cf. “Du droit naturel au droit naturel raisonné”, p. 115 – e por Gabrielle Radica: “A crítica do cosmopolitismo é paralela àquela do direito natural” (*L’Histoire de la raison*, p. 144).

<sup>398</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 117.

<sup>399</sup> Bruno Bernardi reconstrói com minúcia os passos que levam à “invenção” do conceito rousseauiano de vontade geral, sublinhando o afastamento de Rousseau tanto em relação a Diderot quanto aos demais autores que, antes dele, fizeram uso do termo. Remetemos o leitor à *La fabrique des concepts*, pp. 307-538.

[...]”<sup>400</sup>. À primeira vista, a vontade geral rousseauiana não dista daquela de seu amigo enciclopedista: ambas delimitam o justo e o injusto, ambas têm o bem comum como horizonte, ambas determinam – ou pelo menos deveriam determinar – as leis positivas. Assim, parece-nos algo despropositada a alegação de Jacques Proust, de acordo com a qual “o que Diderot entende por vontade geral não tem nada em comum com aquilo que Rousseau atrela a essas duas palavras no artigo *Economia política*”<sup>401</sup>. O descabido do posicionamento proustiano torna-se ainda mais patente quando identificamos, no *Contrato social*, uma clara inspiração diderotiana no que concerne à afirmação da indefectibilidade da vontade geral: se o genebrino assevera que “a vontade geral é sempre reta”<sup>402</sup>, é porque havia lido alhures que “a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará”<sup>403</sup>, ou que “a vontade geral não erra jamais”<sup>404</sup>.

Se, por um lado, o cotejo entre as caracterizações da vontade geral em Diderot e Rousseau<sup>405</sup> não indica a disparidade completa invocada por Proust e Bernardi, tampouco ele permite endossar a tese oposta. No caso em apreço, como adiantamo-lo, a univocidade conceitual está muito longe de se verificar. Há diferenças importantes entre aquilo que os dois pensadores entendem por vontade geral. Como observamos em diferentes momentos deste capítulo, a vontade geral diderotiana corresponde a um ato de entendimento realizado pelo *indivíduo*. Por sua vez, a vontade geral em Rousseau reflete a decisão (também racional) de uma *comunidade político-jurídica* que se forma. Vimo-lo há pouco afirmar textualmente: é o

<sup>400</sup> ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 245; ênfases nossas.

<sup>401</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 388. Bruno Bernardi, que declara textualmente ser Proust uma de suas maiores referências no que tange ao diálogo Diderot-Rousseau, secunda esse veridito ao afirmar que o enciclopedista não teria fornecido ao genebrino senão uma formulação teórica a ser repelida. Entre o conceito de vontade geral de Rousseau e aquele de Diderot haveria tão somente distanciamento (*pris d'écart*) e inversão. Cf. BERNARDI, Bruno. “L'invention de la volonté générale”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, p. 117.

<sup>402</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 371.

<sup>403</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116.

<sup>404</sup> *Ibidem*. A similitude nos atributos conferidos à vontade geral pelos *frères ennemis* é corroborada, *a fortiori*, por um trecho do verbete “Grecs (philosophie des)”, que poderia muito bem figurar no *Contrato social*, embora seja da lavra de Diderot. Citemos: “As leis, as leis; eis a única barreira que se pode elevar contra as paixões dos homens. É a vontade geral que é preciso opor às vontades particulares; e, sem um gládio que se mova equilibradamente sobre a superfície de um povo e que corte ou faça abaixar as cabeças audaciosas que se erguem, o fraco permanece exposto à injúria do mais forte [...]” (*idem*, “Grecs”, p. 908). Curiosamente, em artigo publicado na mesma coletânea em que Bernardi advoga a incompatibilidade radical entre os dois conceitos (*vide supra*), G. Radica percebe bem a convergência entre ambos no que diz respeito à afirmação da indefectibilidade da vontade geral, sem nunca deixar de ressaltar os pontos de divórcio entre os pensadores, atinentes sobretudo, veremos na seqüência, ao âmbito de atuação da vontade geral. Ver RADICA, Gabrielle. “La volonté générale: entre peuple et gouvernement”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, pp. 129 e sqq; cf. também *idem*, *L'Histoire de la raison*, p. 137.

<sup>405</sup> Ótimo exemplo de um tal cotejo, encontramos em SOUZA, *Natureza e Ilustração*, pp. 123-124.

corpo político que possui essa vontade que responde pelo justo e pelo injusto, é o povo que “a faz e a desfaz”<sup>406</sup>. Nas palavras de Wokler:

[a vontade geral rousseuniana] aplica-se aos homens em suas associações políticas [...]; construída como voz de uma soberania popular, ela só pode emergir em um estado civil propriamente estabelecido. [...] ela só pode ser efetivada como consequência do pacto social [...], ela reporta-se a cidadãos constituídos como membros de um soberano, e certamente nunca a habitantes de alguma sociedade natural da humanidade.<sup>407</sup>

O fato de a vontade geral ser discernida, em um caso, pelo indivíduo isolado e, noutro, por indivíduos associados “em corpo” – ou, simplesmente, pelo povo – traz uma consequência fundamental referente ao seu âmbito, à sua extensão. Se todo aquele que “raciocina no silêncio das paixões” encontra-se apto a apreender a vontade geral, ela há de se estender a toda criatura racional; está em jogo, portanto, uma *vontade geral da espécie* que dita um *direito natural* vigente para toda a humanidade<sup>408</sup>: “Diderot vê os corpos políticos integrarem-se em conjuntos maiores, em um movimento aparentemente ascendente cujo termo seria a extensão da sociedade civil aos limites da sociedade humana”<sup>409</sup>. Por outro lado, em sendo a vontade geral um fato político, seu alcance não ultrapassará as fronteiras da comunidade que a definiu; ela se torna um parâmetro estatal e dita um direito civil: “a justiça é um negócio de Estado, ela não transcende o corpo político, e cada povo (quer dizer, cada vontade geral) decide sua própria justiça, sem que seja possível julgá-la [por qualquer norma externa a ela]. [...] se se muda os Estados, [...] a vontade geral mudará também”<sup>410</sup>.

<sup>406</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 41. Na mesma frase, Vargas reitera que a lei, que exprime a vontade geral em Rousseau, “est le fait du peuple politique” (*ibidem*). Gabrielle Radica pronuncia-se exatamente no mesmo sentido: “Diderot busca na universalidade a marca de uma vontade justa, independentemente de toda condição política, ao passo que Rousseau generaliza as vontades particulares e reporta o resultado dessa generalização – a vontade geral – ao corpo político. [...] Não se pode ser justo e querer sê-lo senão coletivamente, politicamente. As leis, órgãos da vontade geral, realizam uma justiça concreta. A generalidade visada não é aquela da espécie, mas somente aquela das pessoas com quem partilhamos ações e interesses: nossos concidadãos. Ela não é natural; ela supõe a concidadania e a existência de um interesse público criado pela lei” (“La volonté générale: entre peuple et gouvernement”, pp. 131-132).

<sup>407</sup> WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, pp. 65-66. Algumas páginas adiante, Wokler é ainda mais enfático: “Uma verdadeira ‘volonté générale’ só pode ser estabelecida [segundo Rousseau] quando uma autoridade política já é reconhecida por uma comunidade, quando a obediência a uma regra geral é, a uma só vez, mandatária e habitual, e quando os homens aceitam suas obrigações como sendo [...] autoimpostas. A expressão de uma ‘volonté générale’ é possível apenas em uma sociedade política, e somente em um Estado propriamente constituído a concepção de um direito moral válido para todos os homens pode ter alguma aplicação” (*ibidem*, p. 94; grifos nossos).

<sup>408</sup> Rever DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116.

<sup>409</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 388.

<sup>410</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, pp. 30-31. Derathé formula parecer idêntico, que entretanto, por motivos analisados no item precedente, ele acaba por abandonar: “uma vez tornado cidadão, não há para ele [para o indivíduo] outra regra de justiça além da vontade geral, isto é, da vontade do Estado. O que implica dizer que a moralidade não poderia ser anterior ao estabelecimento das sociedades civis, e que no seio do Estado não

Obviamente, a compreensão do campo das relações interestatais será profundamente impactada por essa diferença de âmbitos de cada vontade geral. Distribuída entre todos os seres racionais, a vontade geral diderotiana acaba por forjar espontaneamente – *i. e.*, de forma extrapolítica, não-contratual – uma *sociedade geral do gênero humano*<sup>411</sup>, que transcende eventuais fronteiras artificiais, promovendo uma união universal. Recapitulemos: “[a] vontade geral da espécie [...] é a regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade entre si, de um particular em relação à sociedade da qual ele é membro e da sociedade da qual ele é membro em relação a outras sociedades”, sendo que “a submissão à vontade geral é o laço de todas as sociedades”<sup>412</sup>. Afirmações essas que motivam o seguinte comentário de Simone Goyard-Fabre, bastante consonante com nossas considerações de momento:

Tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade, assim como as decisões e as ações de diversas instâncias políticas – da legislação às sentenças judiciais e aos negócios internacionais – encontrassem seu fundamento no direito natural imanente à vontade geral da espécie, anterior e superior a todas as vontades particulares [incluídos aí não só os interesses individuais, mas também os interesses dos seres coletivos, as vontades de cada corpo político específico].<sup>413</sup>

Desde essa perspectiva, como já adiantamos, as relações entre Estados não seriam problemáticas; ver-se-iam, antes, reguladas por um parâmetro natural de abrangência universal<sup>414</sup>. Há, afinal, uma implicação mútua entre direito natural e cosmopolitismo em Diderot<sup>415</sup>.

Por seu turno, Rousseau, como também já indicamos ao final de nosso exame do capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, denuncia o caráter quimérico desse vínculo entre todos os seres racionais em uma grande sociedade geral. Por detrás dessa ideia, não se verifica qualquer “união real de indivíduos”, tampouco a formação de uma “pessoa moral”<sup>416</sup> (que

há autoridade superior à vontade geral, fonte de toda lei” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 237). Sobre o alcance nacional da vontade geral rousseauiana em oposição ao caráter universal daquela de Diderot, lê-se ainda BERNARDI, “L’invention de la volonté générale”, pp. 114-116.

<sup>411</sup> Ver VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 33.

<sup>412</sup> DIDEROT, “Droit naturel”, p. 116; nós grifamos. Trecho já citado à página 56 deste capítulo.

<sup>413</sup> GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 105; nós grifamos.

<sup>414</sup> Como pontua novamente Goyard-Fabre, a lei natural diderotiana, apoiada em uma vontade geral comum a toda a humanidade, “quer” a ordem e a paz (ver *ibidem*, p. 113).

<sup>415</sup> Nesse ponto, faz-se oportuna a releitura das pp. 56-57.

<sup>416</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 283 e também GOYARD-FABRE, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, p. 106. Faz-se profícuo, ainda, recuperar as palavras que Patrick Hochart dedica ao tema: “Portanto, o gênero humano não é senão, para retomar os termos de Hobbes, uma *multitudo dissoluta*; ele não constitui um corpo coletivo, uma *civitas* ou uma *societas*. É apenas uma coleção de indivíduos sem laço real que os uns aos outros, uma pura ideia coletiva que só existe ‘nos sistemas dos filósofos’” (“Droit naturel et simulacre”, p. 66).

caracteriza a instituição um Estado): “o gênero humano unificado [simplesmente] não existe, [...] é apenas um produto da imaginação forjado a partir do modelo dos Estados positivos, ele não é uma realidade”<sup>417</sup>. E, se a sociedade geral do gênero humano é uma “mistificação”<sup>418</sup> aos olhos do genebrino, é porque não há uma regra comum (uma vontade geral da espécie/lei natural) capaz de prescrever a indivíduos sem laços de concidadania normas recíprocas de justiça que os unam, que faça convergir seus interesses<sup>419</sup>; em suma, “não há um móvel universal que faça agir cada parte para um fim geral e relativo ao todo”<sup>420</sup>. O “móvel universal” ausente a que Rousseau se refere é justamente a vontade geral da espécie, por ele substituída por uma vontade geral civil, política, que, portanto, esbarra nos limites do corpo político: “Se a lei do Estado é a última palavra da justiça, isso anula a ideia de uma justiça universal, a justiça se detém nas fronteiras do Estado e pode mudar segundo as escolhas do povo vizinho”<sup>421</sup>. A vontade geral rousseauiana refere-se, sim, a um “todo”, mas a um “todo” bem menos abrangente do que conjunto dos seres humanos, cuja fração é o cidadão, e não o indivíduo<sup>422</sup>. À *universalidade cosmopolita* preconizada por Diderot, Rousseau opõe uma *generalidade estritamente estatal*<sup>423</sup>: “a generalidade deverá experimentar-se no nível do corpo político; ela deverá fundar-se sobre a constituição de um verdadeiro ‘eu comum’”<sup>424</sup>. Com efeito, nosso filósofo faz questão de ressaltar, logo após definir sua vontade geral no artigo sobre economia política, que ela não se estende para além da concidadania, que ela não oferece qualquer parâmetro para a regulação das relações entre Estados. Recuperemos, pois, a letra dessa passagem de crucial importância para nossa pesquisa:

<sup>417</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, pp. 34 e 36.

<sup>418</sup> A expressão é de Céline Spector, cf. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 5. Ainda sobre o “caráter mentiroso” atrelado à noção de gênero humano por Rousseau, lê-se PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 394.

<sup>419</sup> Ver SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 150 e PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 392.

<sup>420</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 284.

<sup>421</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 30.

<sup>422</sup> Cf. RILEY, “Rousseau’s general will”, p. 144.

<sup>423</sup> Ver *ibidem*. De maneira bem sintética, contemplamos esses elementos na nota 224. Lê-se a respeito, outrossim, SAHD, Luiz Felipe de Andrade e Silva. *Rousseau: do cosmopolitismo ao patriotismo*. Campinas, UNICAMP, 2000. Tese (Doutorado em Filosofia). João Carlos de Moraes (orientador), pp. 7 e seguintes. Malgrado tantas evidências textuais, não foram poucos os intérpretes de Rousseau a atribuírem um alcance universal à vontade geral. Bruno Bernardi faz um apanhado destas leituras e identifica um traço comum a elas: uma certa inspiração kantiana. Cf. *La fabrique des concepts*, pp. 309-312. Fora do leque exegético recensado por Bernardi, temos a leitura de Michael C. Doyle – teórico contemporâneo das relações internacionais – que, sem qualquer justificativa plausível, estende o princípio de obrigação imposto pela vontade geral ao campo das relações interestatais; ver “Rousseau, Realism and Realpolitik”. In: *Millenium – Journal of International Studies*, vol. 18, n. 2, 1989, p. 197.

<sup>424</sup> SPECTOR, “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”, p. 153.

É importante notar que essa regra de justiça, infalível relativamente a todos os cidadãos, pode ser falha para com os estrangeiros; e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral em relação a seus membros, não o é em relação aos outros Estados e aos membros destes, mas torna-se para eles uma vontade particular e individual.<sup>425</sup>

Ao passo que o direito natural diderotiano implica um direito das gentes<sup>426</sup>, visto preconizar um critério de justiça supranacional, Rousseau, com as modificações que impõe ao conceito de vontade geral, alinhava um direito civil-positivo estritamente nacional: “A ideia de um ‘direito das gentes’ transnacional [*sic*]<sup>427</sup>, cara às teorias do direito natural, torna-se inaceitável”<sup>428</sup>. Vale ressaltar que, em um escrito todo ele dedicado a problemas atinentes à questão das relações interestatais – o já referido *Princípios do direito de guerra* –, o próprio genebrino qualifica o *droit des gens* propalado pela tradição com o adjetivo que em outras ocasiões ele usara para predicar o direito natural e a sociedade geral do gênero humano – todas essas categorias ostentam um caráter *quimérico*: “Quanto a isso que comumente denomina-se direito das gentes, é certo que, na ausência de sanção [quer dizer, na ausência de um acordo comum das nações concernidas e de garantias do cumprimento do mesmo], suas leis não são senão quimeras”<sup>429</sup>.

É bem verdade que em “Economia política”, no excerto imediatamente seguinte àquele que citamos há pouco, Rousseau vislumbra o estabelecimento de uma “grande cidade do mundo”, uma espécie de “ser moral de segundo grau”<sup>430</sup> que encamparia todos os corpos políticos particulares e teria uma “vontade geral/universal” própria equacionada à lei natural<sup>431</sup>. (Inclusive, já o havíamos adiantado à página 59 deste capítulo.) Mas, ainda que ignoremos a possibilidade de esse excerto ser apenas uma concessão ao pensamento do editor do texto em questão<sup>432</sup>, apenas uma “nova homenagem formal a Diderot”<sup>433</sup>, é certo que em outros trabalhos (notadamente no *Manuscrito de Genebra*) Rousseau desautoriza esse

<sup>425</sup> ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 245.

<sup>426</sup> Dissemo-lo à página 57. Nesse ponto como em muitos outros, Diderot não faz mais do seguir os expoentes do jusnaturalismo moderno.

<sup>427</sup> Todo *jus gentium* é, por definição, transnacional. Logo, o autor faz uso ali, advertida ou inadvertidamente, de um pleonasma.

<sup>428</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 30.

<sup>429</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 70.

<sup>430</sup> HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 71.

<sup>431</sup> Então, a vontade geral rousseauiana aproximar-se-ia daquela de Diderot, tornando-se “uma regra [não mais nacional mas] universal de acordo com a qual os padrões morais de cada sociedade [particular] poderiam ser avaliados” (WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 74). Cf. também *ibidem*, p. 73. Algo próximo a isso, já havia sido sugerido no segundo *Discurso*; em um trecho altamente problemático é verdade. Rever *OC III, DI*, p. 178 e página 58 acima.

<sup>432</sup> Essa hipótese é elegantemente sustentada por HUBERT, *Rousseau et l’Encyclopédie*, p. 59 e por WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 73, nota 77.

<sup>433</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 347.

processo de universalização da norma de justiça de uma nação específica que leva à concepção de uma “República mundial”. Como vimos<sup>434</sup>, um tal procedimento contém em si, invariavelmente, um grau de violência, de imposição de parâmetros jurídico-políticos próprios a determinado povo a indivíduos que não consentiram a eles; indivíduos, portanto, que não entretêm qualquer laço efetivo com a comunidade jurídica que pretende se impor como modelo de uma suposta “grande cidade do mundo”. As regras de juridicidade de cada corpo político são incomensuráveis. Como mostramo-lo através das palavras de Yves Vargas, elas mudam segundo as escolhas próprias de cada povo vizinho. Assim, reiteramos, a ideia de uma sociedade geral do gênero humano resulta não só “quimérica”, como também ideológica. Para Jacques Proust, trata-se mesmo de “uma ficção imaginada pelos poderosos [ou melhor, por determinadas nações poderosas] no intuito de salvaguardar suas vantagens”<sup>435</sup>.

O componente irrealista da “vontade geral mundial”, ainda que purgado de seu elemento “autoritário”, permanece mesmo se concebermos outra via de formação para aquela “grande cidade do mundo” que não a universalização de uma vontade geral nacional específica. Pode-se vislumbrar, na esteira de Y. Vargas e permanecendo fiel ao texto de Rousseau, que uma vontade geral transnacional seja delineada da maneira análoga à vontade geral nacional, ou seja: as diferentes nações (e não mais os indivíduos) identificariam um interesse comum entre elas e passariam a se conduzir de acordo com ele. Eis por que tal procedimento e a “lei natural” que dele decorre equivaleriam, também, a uma “ficção positivista”<sup>436</sup>:

essa ‘lei’ não é nada além da vontade geral dos Estados reunidos, e viu-se que cada Estado não é nada além de uma vontade geral particular [uma vontade geral específica a ele], o que significa que a vontade geral de todos os Estados reunidos depende destes Estados, que ela não se impõe do alto, como uma verdade prévia [...]. Essa lei é posterior à lei positiva e dela depende; se ela é dita ‘natural’ (sem dúvida a concessão a Diderot restringe-se à palavra), é porque ela cobre todo o planeta: dever-se-ia dizer que uma vontade geral de todos os Estados e de todos os povos seria uma vontade geral ‘maximal’, mais do que ‘natural’.<sup>437</sup>

Mas, independentemente do processo que leve à instituição dessa “vontade geral maximal”, é preciso destacar que ela, necessariamente, tem como correlato a implementação de um novo Estado, um Estado global, uma *civitas maxima*. Fato que acarreta importantes consequências. A mais significativa delas talvez seja que a pertença a uma suposta sociedade

<sup>434</sup> Rever pp. 106-107.

<sup>435</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 393.

<sup>436</sup> VARGAS, “Rousseau et le droit naturel”, p. 31.

<sup>437</sup> *Ibidem*.



geral atenuaria, ou mesmo aniquilaria, a pertença à sociedade civil<sup>438</sup>. Não há como obedecer igualmente a dois conjuntos de regras que não se subsumem (e, por vezes, até se excluem) ou a dois soberanos distintos. A obrigação civil, o respeito às leis do Estado, vimo-lo, sobrepõem-se a quaisquer outras obrigações, e, certamente, a obrigações artificiais para com uma humanidade hipotética e para com um igualmente hipotético *jus cosmopolitanum*. O que justifica o apontamento de P. Hochart: “Se, portanto, o laço civil reduz a nada o laço de humanidade, a sociedade geral só poderia se instituir pela abolição de [toda] sociedade civil [...]”<sup>439</sup>. Rousseau, de sua parte, não irá deixar de se insurgir contra o risco inerente à substituição de uma norma de justiça comumente acordada (efetiva, robusta e reta) por um liame frouxo<sup>440</sup>, experimentado relativamente a uma entidade hipotética – a humanidade ou a sociedade geral.

\*

São justamente essas constatações que subjazem aos veementes e numerosos reproches que Rousseau passa a dirigir ao cosmopolitismo que outrora, fazendo eco a Diderot, ele exaltara<sup>441</sup>. Fazendo-o, volta-se não apenas contra seu “frère ennemi”, mas praticamente contra toda a “Répubblica das Letras”. Com efeito, o elogio do *élan* cosmopolita era uma verdadeira “moda filosófica” no *dix-huitième*<sup>442</sup>, cuja artificialidade ele não deixa de denunciar em uma carta ao Sr. de Franquières: “essa bela palavra *humanidade*” é “agora repisada à insipidez [*à la fadeur*], ao ridículo, pelas pessoas menos humanas do mundo [...]”<sup>443</sup>.

<sup>438</sup> “Essas duas formas de sociedade não podem coexistir, pois não se pode pertencer ao mesmo tempo à sociedade civil e a essa pretensa sociedade geral [...]” (HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 72).

<sup>439</sup> *Ibidem*.

<sup>440</sup> “Mais o laço social se estende, mais ele se afrouxa [...]” (ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 386). Se a vontade geral civil – diferentemente da vontade geral global ou da espécie – possui lastro e firmeza, é precisamente porque ela reflete um laço social restrito: “a unidade necessária à constituição de toda sociedade e, portanto, à instauração de todo direito exige um fechamento, exige que toda sociedade seja exclusiva” (HOCHART, “Droit naturel et simulacre”, p. 72).

<sup>441</sup> Os elogios de Rousseau ao sentimento e às almas cosmopolitas foram por nós recolhidos às páginas 58-60. Para um panorama da atitude rousseauiana em relação ao cosmopolitismo, lê-se RILEY, “Rousseau’s general will”, pp. 140 e seguintes. Patrick Hochart (“Droit naturel et simulacre”, pp. 70-77) enseja uma interpretação conciliadora frente às flutuações teóricas de Rousseau a respeito do cosmopolitismo. Apesar de não a secundarmos, recomendamos sua leitura.

<sup>442</sup> A título de exemplo, citemos Charles Duclos, pensador bastante próximo de Rousseau: “Os homens de mérito, de qualquer nação que seja, formam apenas uma entre eles. Eles são isentos de uma vaidade nacional e pueril, deixam-na ao vulgo, àqueles que, não tendo glória pessoal, estão reduzidos a se valerem daquela de seus compatriotas” (*Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000, pp. 23-24).

<sup>443</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à M. de Franquières” [doravante *LMF*]. In: *Oeuvres complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969, p. 1136; grifo no original.

Nada fortuitamente, o cerne das críticas rousseauianas será o fato de que a “ficção cosmopolita”, por assim dizer, serve de subterfúgio para a suplantação dos deveres e virtudes cívicos. O amor ao gênero humano – em detrimento do amor à pátria – esconde, no mais das vezes, um desinteresse pela utilidade pública nacional. O cosmopolitismo, essa “virtude de papel”<sup>444</sup>, acaba por revelar-se pura “máscara do egoísmo que exclui toda ideia de obrigação ou de moralidade”<sup>445</sup>. O que nos permite compreender uma alegação, aparentemente insólita, feita pelo genebrino na *Carta a d’Alembert* – mais especificamente, durante sua análise do *Misanthropo*, de Molière: “[...] no fundo, não conheço maior inimigo dos homens do que o amigo de todo o mundo”<sup>446</sup>.

Recolhamos alguns excertos que ilustram e sustentam essa posição. Tanto no *Manuscrito de Genebra* quanto em “Economia política”, Rousseau sublinha o caráter intangível de um pretenso apego à humanidade, condicionando a viabilidade e a eficácia das moções afetivas virtuosas – caso do amor à pátria, *i. e.*, do amor à coisa pública – a seu caráter minimamente restrito. No primeiro é dito: “esses pretensos cosmopolitas, que provam seu amor à pátria pelo seu amor ao gênero humano, vangloriam-se de amar todo mundo para terem o direito de não amar ninguém”<sup>447</sup>. Já no segundo: “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao se estender sobre toda a terra, e que não conseguiríamos ser afetados pelas calamidades da Tartária ou do Japão como por aquelas de um povo europeu. De qualquer maneira, é preciso limitar e comprimir o interesse [...] para lhe conferir atividade”<sup>448</sup>.

Toda uma teoria das paixões subjaz a essas afirmações. Mais precisamente, está implícita a ideia de que o amor (experimentado pelo homem civilizado) é atrelado a uma preferência, é um sentimento excludente. Por ora, adiantemos apenas alguns comentários que G. Lepadon tece a respeito do amor à pátria, sublinhando o caráter necessariamente circunscrito das paixões humanas:

A virtude cívica não pode obedecer senão a uma lógica de limitação e concentração dos sentimentos. [...] é preciso oferecer novas direções às paixões, concentrando-as sobre essa comunidade sensível que é a pátria, e que não poderia ser, em sua abstração, o mundo. O patriotismo não é

<sup>444</sup> A expressão “*vertus en papier*” aparece em ROUSSEAU, *OC III, LM*, p. 706, nota 2.

<sup>445</sup> HOCHART, “*Droit naturel et simulacre*”, p. 72. Com um léxico bastante similar, Géraldine Lepadon dirá que “a reivindicação de humanidade é, portanto, a máscara do amor-próprio e da indiferença” e que o “cosmopolitismo, longe de designar uma atitude generosa e o acesso a uma forma superior de sociabilidade, indica sobretudo a perda de laços [*attaches*] nacionais e um processo de uniformização” (*Rousseau et le patriotisme*, pp. 261 e 286).

<sup>446</sup> ROUSSEAU, *OC V, LMA*, p. 35.

<sup>447</sup> *Idem*, *OC III, MG*, p. 287.

<sup>448</sup> *Idem*, *OC III, EP*, p. 254.

desfiguração do homem, nem perversão de seus sentimentos naturais, mas orientação destes últimos. Esse sentimento patriótico não poderia se desenvolver em todas as circunstâncias. Ele implica uma relação de pertencimento do indivíduo [...] à comunidade, tecida por relações sociais particulares que só o reino da lei e, portanto, só condições políticas podem instituir. O patriotismo não pode ser incondicional [...].<sup>449</sup>

Voltemos ao *corpus* rousseauiano. A referência irônica à Tartária reaparece no início do *Emílio*, onde, numa passagem bastante densa, a incompatibilidade entre o apego à humanidade e o patriotismo é posta em primeiro plano:

Toda sociedade parcial [*i. e.*, particular, oposta à “sociedade geral”], quando é estreita e bem unida, separa-se da grande. *Todo patriota é duro com os estrangeiros*<sup>450</sup>; *eles são apenas homens, não são nada a seus olhos*<sup>451</sup>. Este inconveniente é inevitável, mas é pequeno. O essencial é ser bom com aqueles com quem se vive. Fora de seus domínios, o esparciata é ambicioso, avaro, iníquo; mas o desapego [em relação ao interesse particular; *desintéressement*], a equidade, a concórdia reinam dentro de seus muros. *Desconfiai-vos desses cosmopolitas que vão buscar longe em seus livros deveres que desdenham cumprir em seu entorno*. Tal filósofo ama os Tártaros para dispensar-se de amar seus vizinhos [seus compatriotas].<sup>452</sup>

<sup>449</sup> LEPAN, Géraldine. “Les conditions de la vertu: 1. Le patriotisme”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002, pp. 145 e 142. Encontramos no verbete “pátria”, do *Dicionário filosófico* de Voltaire, uma reflexão inesperadamente afim às ponderações rousseauianas: “Uma pátria é composta de várias famílias, e, como sustentamos comumente nossa família pelo amor-próprio [numa acepção do termo obviamente distinta daquela utilizada por Rousseau], sustentamos pelo mesmo amor-próprio, quando não há um interesse contrário, nossa cidade [*ville*] ou nossa aldeia [*village*]. *Mais essa pátria torna-se grande, menos amamo-la, pois o amor partilhado se enfraquece*. É impossível amar ternamente uma família demasiado numerosa, que mal conhecemos. [...] É triste que, amiúde, para ser bom patriota sejamos inimigos do resto dos homens. [...] *É claro que um país não pode ganhar sem que um outro perca*, e que ele não pode vencer sem produzir descontentes. Tal é, portanto, a condição humana, que desejar a grandeza de seu país é desejar o mal a seus vizinhos. Aquele que não quisesse que sua pátria jamais fosse nem maior, nem menor, nem mais rica, nem mais pobre, seria o cidadão do universo” (VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 418 e 420; grifos nossos). Vale dizer que, em seu *Rousseau et le patriotisme*, Lepan suporta uma interpretação do artigo voltairiano diametralmente oposta à nossa, enxergando ali um testemunho emblemático (decerto irônico) de cosmopolitismo ilustrado, cf. LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 282.

<sup>450</sup> O mesmo raciocínio é explicitado e explorado em *OC III, MG*, pp. 287-288.

<sup>451</sup> Essa sentença, de forte impacto retórico, reforça nossa convicção de que Rousseau rechaça a existência de um direito natural. Os homens, enquanto tais (ou seja, fora dos laços de concidadania), não entretêm qualquer vínculo jurídico-moral. A identidade de natureza, a razão, a linguagem... nada disso forja uma comunhão entre eles. Quando nas *Considerações sobre o governo da Polônia* Rousseau descreve o desalento do cidadão alijado de sua pátria, o mesmo princípio está implícito. É só no âmbito do Estado que ele constrói sua identidade, é na medida de sua pertença a ele que adquire direitos e deveres: “Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor à pátria, quer dizer, às leis e à liberdade. Esse amor perfaz toda sua existência: ele não vê senão a pátria, ele não vive senão por ela. *Tão logo ele está sozinho, ele não é nada; tão logo ele não tem mais pátria, ele deixa de existir*. E, se ele não está morto, ele está pior [do que se estivesse]” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*” [doravante *CGP*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1964, p. 966; nós grifamos).

<sup>452</sup> *Idem, OC IV, Em*, pp. 248-249; nós grifamos. Em tom menos grandiloquente, a exclusão mútua entre amor à pátria e amor à humanidade é retomada nas *Cartas escritas da montanha*: “O patriotismo e a humanidade são, por exemplo, duas virtudes incompatíveis [...]. O legislador que quiser ambas não obterá nem uma nem outra. Esse acordo jamais foi visto e jamais será, porque ele é contrário à natureza: não se pode dar dois objetos [ainda que um seja fictício e o outro real] à mesma paixão” (*idem, OC III, LEM*, p. 706, nota 2). Também nas *Cartas da montanha*, Rousseau reforça, em polêmica direta contra Jean-Robert Tronchin, uma tese que ele já havia exposto

De pronto, é preciso salientar que a equivalência entre o cosmopolita e o filósofo certamente não é gratuita. Enquanto o herói, cujo paradigma para Rousseau seria Catão, inspira o apego ao corpo político, o filósofo, cujo modelo seria Sócrates, é incapaz de produzir uma ação verdadeiramente política, posto depender demasiadamente de preceitos racionais-universais, incapazes de comover cidadãos comuns. Ao dirigir-se para sábios, o discurso do filósofo ignora fronteiras e particularidades nacionais: “a pátria de Sócrates se estende por todo o mundo”<sup>453</sup>. Poucos anos antes da publicação do *Emílio*, em 1760, essa associação entre cosmopolitismo e filosofia já havia sido consagrada pela comédia de Charles Palissot, *Les Philosophes*. A censura do dramaturgo à figura do filósofo-cosmopolita é bastante contígua às elaborações rousseauianas acerca do pretenso “amor à humanidade”, o que é deveras curioso, posto que o genebrino e sua antropologia – ou melhor, a vulgata de suas meditações sobre o “selvagem” no *Discurso sobre a desigualdade* – são um dos alvos preferenciais do libelo antifilosófico de Palissot<sup>454</sup>, que, a certa altura de sua peça satírica, traz à baila um personagem – Crispin, que passa por filósofo – andando a quatro patas. Resgatemos os versos que nos interessam sobremaneira:

#### CYDALISE

Enfin mes sentiments ont pris un autre essor.  
 Mon esprit épuré par la philosophie  
 Vit l’Univers en grand, l’adopta pour Patrie,  
 Et mettant à profit ma sensibilité,

---

em outros textos, quase sempre em tom crítico, a saber, o *caráter cosmopolita do cristianismo e seus efeitos deletérios sobre a esfera política*: “O cristianismo [...] é, por seu princípio, uma religião universal [nisto oposta não só às religiões pagãs, mas também ao judaísmo e mesmo ao protestantismo inicial], que não tem nada de exclusiva, nada de local, nada de mais próprio a tal país do que a outro. Seu divino Autor, abraçando igualmente todos os homens em sua caridade sem fronteiras [*bornes*], veio levantar a barreira que separava as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos [...]. Tal é o verdadeiro espírito do evangelho. Portanto, aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva no sistema da legislação, cometeram com isso dois erros, prejudiciais tanto à religião quanto ao Estado. Eles se afastaram do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é desse mundo, e, misturando aos interesses terrestres aqueles da religião, macularam sua pureza celeste, fizeram dele a arma dos tiranos e o instrumento dos perseguidores” (*ibidem*, p. 704). Maria Ludassy irá observar, com muita correção a nosso ver, que essa crítica à religião cristã – “trop sociable, embrassant trop tout le genre humain” (*ibidem*), para a qual a ideia de um povo eleito era uma blasfêmia – figura-se como “uma aplicação da refutação do jusnaturalismo dos filósofos, da rejeição de uma concepção de direito natural [...] cosmopolita, cuja base é a tese da uniformidade da natureza humana e, por conseguinte, a invariabilidade dos direitos e deveres do homem, a existência de uma moral universal [...] ‘semper et ab omnibus ubique’” (“Deux idées de Nation”, p. 45; itálicos no original).

<sup>453</sup> LEPAN, “Les conditions de la vertu: 1. Le patriotisme”, p. 147. Sobre esse ponto, consulta-se com proveito ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué? (Mélanges de littérature et de morale)”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964. Ali, lê-se à página 1263: “O filósofo pode dar algumas instruções salutares ao Universo [e não a uma pátria específica], mas suas lições jamais corrigirão os grandes – que as desprezam –, ou o povo – que não as compreende”.

<sup>454</sup> Implícita ou explicitamente, boa parte dos *philosophes* são ridicularizados por Palissot. Não escaparam à sua derisão, por exemplo, Voltaire, Duclos e Diderot (seu principal alvo).

Je ne m'attendris plus que sur l'humanité.

DAMIS

Je ne sais, mais enfin dussé-je vous déplaire,  
Ce mot d'*humanité* ne m'en impose guère,  
Et par tant de fripons je l'entends répéter,  
Que je le crois d'accord pour le faire adopter.  
Ils ont quelque intérêt à le mettre à la mode.  
C'est un voile à la fois honorable et commode,  
Qui de leurs sentiments masque la nullité,  
Et prête un beau dehors à leur aridité.  
J'ai peu vû de ces gens qui les prônent sans cesse,  
Pour les infortunés avoir plus de tendresse,  
Se montrer, au besoin des amis, plus fervents,  
Être plus généreux, plus compatissants,  
Attacher aux bienfaits plus d'importance,  
Pour les defaults d'autrui marquer plus d'indulgence,  
Consoler le mérite, en chercher les moyens,  
Devenir, en un mot, des meilleurs citoyens;  
Et pour en parler vrai, ma foi, je les soupçonne  
D'aimer le genre humain, mais pour n'aimer personne.

CYDALISE

Vous en voulez beaucoup à cette humanité.

DAMIS

On en abuse trop, et j'en suis révolté.  
C'est pour le coeur de l'homme un sentiment trop vaste,  
Et j'ai vû quelques fois, par un plaisant contraste,  
De ce système outré les plus chauds partisans,  
Chérir tout l'Univers, excepté leurs enfants.<sup>455</sup>

E mais adiante:

CYDALISE

Monsieur Dortidius, dit-on quelques nouvelles?

DORTIDIUS

Je ne m'occupe point des rois, de leurs querelles:  
Que me fait le succès d'un siège ou d'un combat?  
Je laisse à nos oisifs ces affaires d'État.  
Je m'embarrasse peu du pays que j'habite,  
Le véritable sage est un cosmopolite.

CYDALISE

---

<sup>455</sup> PALISSOT DE MONTENOY, Charles. *Les philosophes*. Paris: Duchesne, 1760, pp. 52-54; grifo no original. (Atualizamos a ortografia.)

On tient à la patrie, et c'est le seul lien...

DORTIDIUS

Fi donc! C'est se borner que d'être citoyen.  
Loin de ces grands revers qui désolent le monde,  
Le sage vit chez lui dans une paix profonde;  
Il détourne les yeux de ces objets d'horreur;  
Il est son seul monarque et son législateur;  
Rien ne peut altérer le bonheur de son être:  
C'est aux grands à calmer les troubles qu'ils font naître.

THÉOPHRASTE

Il voit en philosophe, et c'est voir comme il faut.<sup>456</sup>

Retornando ao tratado de educação, desta vez à parte final da obra, vemos o preceptor contestar longamente as reivindicações cosmopolitas de seu pupilo, numa espécie de *mise en acte* dos princípios filosóficos avançados em seu *incipit*. Depois de cumprido o itinerário de suas viagens pedagógicas e de ter verificado que os verdadeiros princípios do direito político (aqueles mesmos assentados no *Contrato social*) não eram observados em nenhuma parte da Europa – mas, antes, sistematicamente subvertidos por sistemas legais corrompidos<sup>457</sup> –, e que os costumes, especialmente nas capitais, eram tão uniformes quanto degradados, Emílio desdenha quaisquer vínculos locais – de cunho político, civil – em prol de uma suposta pertença difusa à humanidade como um todo: “Que me importa minha condição sobre a terra? Que me importa onde estou? Em toda parte onde há homens, estou entre os meus irmãos [...]”<sup>458</sup>. Nas palavras de Yves Vargas, “Emílio recusa a política e a nação [diríamos, antes, o Estado]”<sup>459</sup>. A resposta do preceptor – que não é senão a voz de Rousseau ao longo da obra – é sóbria, porém enfática. Já é tempo de o “homem abstrato” arraigar-se: “O cosmopolitismo não é adequado/viável [*n'est pas de mise*], é preciso escolher, é preciso fixar-se”<sup>460</sup>. Mesmo que não seja cidadão de uma verdadeira pátria<sup>461</sup>, ou seja, mesmo que não viva sob leis que garantam a liberdade (mas, antes, os privilégios dos poderosos), Emílio, desde a mais tenra

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>457</sup> “É em vão que se aspira à liberdade sob a salvaguarda das leis. As Leis! Onde elas existem? e onde são respeitadas? Por toda parte não viste reinar sob este nome senão o interesse particular e as paixões dos homens” (ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 857). Recomenda-se a leitura da nota de Pierre Burgelin à discussão ora em apreço; cf. “Notes et variantes”, pp. 1697-1698, nota 1.

<sup>458</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 857.

<sup>459</sup> VARGAS, Yves. “Rousseau: peuple et frontières”. In: POMEAU, René; L'AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert [Éds.]. *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001, p. 64.

<sup>460</sup> *Ibidem*.

<sup>461</sup> Sobre a distinção entre “patrie” e “pays” então introduzida por Rousseau, ver ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 858.

infância até sua jornada europeia, foi parte de uma comunidade, com a qual partilhou costumes, território, direitos e obrigações, cujas “leis” – boas ou más – “escudaram-lhe de violências particulares”<sup>462</sup> e propiciaram-lhe tranquilidade<sup>463</sup>. A vida comunitária deve, portanto, concernir-lhe. Ele deve zelar pelo bem público, oferecendo-se aos seus conterrâneos como modelo de virtude<sup>464</sup>, ainda que as “leis” não sirvam como parâmetro para tanto<sup>465</sup>.  
 Onde a exortação que conclui a réplica:

Não digas, portanto: que me importa onde esteja? Importa que estejas onde possa cumprir todos os teus deveres, e um desses deveres é o apego pelo lugar de teu nascimento. Teus compatriotas [no sentido *lato* do termo] protegeram-te quando criança, deves amá-los sendo homem. Deves viver em meio a eles, ou pelo menos em um lugar onde possas lhes ser útil tanto quanto possas sê-lo, e onde possam te encontrar caso precisem de ti. Há tais circunstâncias em que um homem pode ser mais útil a seus concidadãos fora de sua pátria do que se ele vivesse em seu seio. Então, ele deve escutar somente seu zelo e suportar seu exílio sem lágrimas; o próprio exílio é um de seus deveres. Mas tu, bom Emílio, a quem nada impõe esses dolorosos sacrifícios, tu que não tomaste o triste ofício de dizer a verdade aos homens [tarefa do filósofo, do escritor político]<sup>466</sup>, vai viver no meio deles, cultiva sua amizade num doce comércio, sê seu benfeitor, seu modelo. Teu exemplo ser-lhes-á mais útil do que todos os nossos livros, e o bem que verão fazeres tocá-los-á mais do que todos os nossos vãos discursos.<sup>467</sup>

Tudo isso dito, cremos, enfim, ter reunido elementos suficientes para afirmar que as fronteiras nacionais, caracterizadas por Rousseau a certa altura do *segundo Discurso* como “barreiras imaginárias” a serem franqueadas<sup>468</sup>, adquirem em seu pensamento uma consistência e um peso fundamentais: elas encerram a vontade geral, regra de justiça que orienta a conduta dos cidadãos para o bem comum. Não há um marco regulatório que transcenda os limites do Estado. As relações interestatais permanecem, assim, desprotegidas. Diferentemente do que se verifica em tantos teóricos jusnaturalistas, a convivência entre corpos soberanos não é naturalmente harmoniosa.

Uma de nossas principais tarefas doravante será, pois, mostrar por quais razões essa ausência de mediação jurídica se torna problemática entre Estados, por quais razões há entre eles uma tendência não para a paz, mas para o litígio. Para tanto, teremos de descortinar a

---

<sup>462</sup> *Ibidem*.

<sup>463</sup> Ver *ibidem*.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> Se bem que o preceptor chega a dizer que, mesmo “simulacros de lei” (*ibidem*), podem engendrar condutas virtuosas: a aparência da ordem leva a conhecê-la, a amá-la (cf. *ibidem*).

<sup>466</sup> Ironicamente, a obra mesma em que Rousseau escreve essas palavras tornar-se-ia motivo maior de sua condição de exilado, que o acompanharia até seus últimos dias.

<sup>467</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, pp. 858-859.

<sup>468</sup> Vide p. 59 acima.

especificidade de sua conformação, o que demandará, por seu turno, alguns passos preliminares. Rousseau delimita a natureza do corpo político contrapondo-a à natureza humana. É na diferença entre ambas que reside a explicação para o fato de que, aquém de qualquer regulação normativa (ou seja, no puro estado de natureza), os indivíduos gozam de uma existência pacífica, ao passo que as potências soberanas se encontram em estado de guerra. Daí contemplarmos no próximo capítulo a caracterização do homem natural. Com isso, obteremos o necessário contraste para explicar, ao final desta tese, por que a belicosidade é inerente ao sistema internacional. Além disso, como se trata de demonstrar justamente o caráter originário da conflitualidade que paira sobre as relações interestatais, não poderemos prescindir de uma elucidação sobre a gênese das mesmas. Objetivo que irá delinear a trilha argumentativa do capítulo seguinte: será o caso de retrazar a genealogia desenvolvida no *Discurso sobre a desigualdade*, com vistas a iluminar os mecanismos que compelem os indivíduos à existência societária, retirando-os de seu isolamento primevo, assim como os acontecimentos que incitam o recurso ao artifício político e levam à criação do(s) Estado(s). Ao longo deste percurso, continuaremos a dar ênfase ao diálogo que Rousseau estabelece com a tradição jusnaturalista<sup>469</sup>, pois, como deixamos claro neste capítulo, a crítica ao direito natural no âmbito político-estatal é indissociável e, em alguma medida, depende mesmo do questionamento de sua vigência e eficácia no plano individual.

---

<sup>469</sup> Teremos ocasião, portanto, de complementar a crítica levada a cabo no *Manuscrito de Genebra* com aquela do segundo *Discurso*, em que sequer a ideia de sociabilidade natural – pedra angular de todo o edifício jusnaturalista – passa incólume pelo crivo rousseauiano.



## Capítulo II – A gênese do corpo político

Seria aparentemente contrassensual, tendo como objeto de pesquisa a relação entre *Estados*, inquirir sobre toda e qualquer forma de existência humana *pré-estatal*. No entanto, a dinâmica das relações interestatais se explica em larga escala pela estrutura dos corpos políticos, que, por sua vez, só pode ser adequadamente compreendida se conhecermos bem cada passo do processo que levou à formação daqueles<sup>1</sup>. (Gênese e natureza, nesse caso, são mesmo inextricáveis.) É com tal intuito subjacente que empreenderemos uma circunstanciada incursão ao *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, texto seminal da obra rousseauiana<sup>2</sup>, no qual, para elucidar a origem da desigualdade, uma história conjectural da humanidade<sup>3</sup> – desde o isolamento primevo até o nascimento dos entes políticos – é gradualmente traçada.

A respeito do caráter hipotético dessa cronologia, pensamos ser oportuno fornecermos, desde já, alguns esclarecimentos, posicionando-nos frente à literatura secundária. A maioria absoluta dos comentadores acata as várias indicações textuais de Rousseau acerca do estatuto especulativo de seu estado de natureza. Todavia, algumas leituras assaz influentes propõem tratar-se, na verdade, de uma *descrição com pretensões científico-empíricas*, de uma exposição de um dos capítulos – o primeiro deles – da *história natural do gênero humano*. Dentre elas destacamos as de Jean Morel, em seu artigo pioneiro (de 1909) sobre as fontes do segundo *Discurso*, Leo Strauss, na seção de *Direito natural e história* dedicada a Rousseau, e Jean-Marie Beyssade, em texto publicado na *Kant Studien*<sup>4</sup>. Como os posicionamentos destes últimos sobre o tema são explícita<sup>5</sup> ou implicitamente<sup>6</sup> baseados naqueles do primeiro, nossa contraposição a esse eixo interpretativo dar-se-á basicamente a partir de um exame crítico das

<sup>1</sup> Cf. BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 230.

<sup>2</sup> Não foram poucos os intérpretes que salientaram a centralidade do segundo *Discurso* no *corpus* rousseauiano. Basta lembrar, como o fez Bernardi ao aludir à sua “potência germinativa incontestável” (*ibidem*, p.15), que leituras de orientação tão díspares quanto aquelas de Starobinski e Goldschmidt concordam em dizer que nele estão expostos os princípios do sistema de Rousseau.

<sup>3</sup> Sobre o método genealógico de Rousseau, que no próprio segundo *Discurso* ele denomina “história hipotética” (*OC III, DI*, p. 127), lê-se com interesse RADICA, *L'Histoire de la raison*, pp. 62-74.

<sup>4</sup> Outros estudos esposam, de alguma maneira, essa ideia de que a “suspensão dos fatos” promovida por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* não se reporta à empiria (senão à narrativa bíblica sobre a origem da humanidade, aos “fatos” arrolados no Gênesis). Ei-los: HUBERT, *Rousseau e l'Encyclopédie*, pp. 88-89; MASTERS, *The political philosophy of Rousseau*, p. 118; GRANGE, Henri. “*L'Essai sur l'origine des langues dans ses rapports avec le Discours sur l'inégalité*”. In: *Annales historiques de la Révolution Française*, vol. XXXIX, 1967, pp. 292-293.

<sup>5</sup> Cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 324, nota 32.

<sup>6</sup> BEYSSADE, Jean-Marie. “*État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau*”. In: *Kant Studien*, vol. 70, n. 2, 1979, p. 164.

teses avançadas em “Recherche sur les sources du *Discours de J.-J. Rousseau sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*”, no qual Morel conclui que, muito devido à influência de Diderot, o *Discurso* dá testemunho da aplicação de um método científico que resulta numa apresentação do homem natural calcada em “observações e experiências [sic]”<sup>7</sup>; uma apresentação, portanto, menos apriorística do que aquela dos “tratados [sobre a origem do estado civil] que o precederam”<sup>8</sup>:

Rousseau tentou constantemente preencher com fatos precisos, tomados de empréstimo às melhores fontes [Buffon, Condillac, Diderot *et. al.*], os dados abstratos que os [escritores] políticos lhe transmitiram sobre o estado de natureza. [...] Há certamente em Rousseau uma tendência marcada para a experiência, para a busca do fato científico. [...O *Discurso sobre a desigualdade*] não é um romance. Não é um ‘poema épico’. *Rousseau quis, utilizando os meios que lhe forneciam a ciência de sua época, escrever a história real das sociedades humanas.*<sup>9</sup>

A reivindicação de Morel desdobra-se em dois elementos: um negativo, outro positivo. O primeiro passo que se impõe a ele com vistas a sustentar sua hipótese, é explicar por que – se está em jogo, sim, um estudo de cunho histórico-empírico – Rousseau, paradoxalmente, adverte seu leitor que irá “afastar os fatos” (intangíveis e alheios à sua preocupação central) de seu relato do puro estado de natureza<sup>10</sup>. A solução encontrada por J. Morel foi tomar os alertas rousseauianos como um conjunto de precauções oratórias destinadas a eludir uma possível censura (ou qualquer outro tipo de reprimenda) eclesiástica<sup>11</sup>. Com efeito, as elaborações rousseauianas sobre as origens da existência humana em quase nada coincidem com a narrativa bíblica dos primeiros tempos, com os ensinamentos do Gênesis. Isso considerado, injunções como “comecemos por descartar todos os fatos”<sup>12</sup>, ou ponderações sobre a dificuldade de se ter noções exatas sobre “um estado que não existe mais, talvez nunca tenha existido [e] provavelmente jamais existirá”<sup>13</sup> teriam um intuito meramente diversionista e esconderiam o verdadeiro programa de Rousseau: “um desejo de observação científica, um método que se quer experimental, uma pesquisa [...] do fato histórico e sociológico”<sup>14</sup>. Se

<sup>7</sup> MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 179.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibidem*; grifos nossos.

<sup>10</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 123-124 e pp. 132-133.

<sup>11</sup> Ver MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 136.

<sup>12</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 132.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>14</sup> MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 137.

quisermos utilizar uma chave de leitura consagrada por Leo Strauss<sup>15</sup>, indiretamente concernido em toda essa discussão, podemos dizer que, em um registro exotérico, o genebrino externava aquilo que convinha a um “filósofo cristão”<sup>16</sup>, mas, em um plano esotérico, entrevia-se sua real intenção, de feição científica e contrária aos princípios da fé cristã.

Por mais engenhosa que seja, não podemos, nesse caso, aquiescer a essa interpretação. Não há nada no segundo *Discurso* (nem no resto de sua obra, diga-se) que indique, da parte de Rousseau, uma tentativa de adequar seu texto ao crivo eclesiástico. Longe disso. Ao longo de sua carreira literária, ele quase nunca recorreu a expedientes concebidos para se esquivar da censura, como o anonimato ou a pseudonímia – de resto, bastante comuns à época –, firmando seu nome próprio (por vezes acrescido do epíteto – Cidadão de Genebra) em cada um de seus escritos, de forma a se responsabilizar pelos mesmos: “Nomeio-me no frontispício desta coletânea [referindo-se às cartas que compõem a *Nova Heloísa*] não para dela me apropriar, mas para responder por ela. Se nela há algum mal, que imputem-mo; se há algum bem, dele não pretendo me vangloriar”<sup>17</sup>. Quanto ao mais, a condenação do *Emílio* e o mandado de prisão contra seu autor, motivados em grande medida pelo forte incômodo que a religião natural do vigário saboiano despertou tanto em jesuítas quanto em jansenistas, só reforçam a alegação de que uma possível “censura eclesiástica” não afetava a escrita rousseauiana.

Mas, como adiantamos, Morel não se contenta em nuançar as indicações rousseauianas relativas à conjeturalidade do estado de natureza. Ele traz à baila, em acréscimo, uma passagem do último parágrafo da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, na qual Rousseau aparentemente afirmaria a factualidade dos dois pontos extremos de sua história – sua origem e seu fim –, restringindo o estatuto ficcional às causas que precipitaram a passagem do puro estado de natureza (grau zero) ao despotismo vigente (término do itinerário). Apenas esses eventos intermediários seriam inacessíveis à reconstituição histórico-empírica, cabendo à investigação filosófica urdir hipóteses tão somente sobre esses elos faltantes<sup>18</sup>:

<sup>15</sup> Cf. STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952; sobretudo, pp. 22-32.

<sup>16</sup> MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 136.

<sup>17</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Julie ou la Nouvelle Heloíse [Second Préface]”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 27. Sobre as temáticas interligadas da censura, do anonimato, da autoria e da responsabilidade pela mesma – de uma perspectiva que confronta Rousseau a outros grandes autores do *dix-huitième* –, consulta-se com grande proveito KELLY, Christopher. *Rousseau as author: consecrating one’s life to the truth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003; em especial, p. 17 e pp. 25-29.

<sup>18</sup> Cf. MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, pp. 131-132.

O que permanece hipotético ou não tão certo quanto à sua interpretação do estado de natureza é a interpretação do processo pelo qual se passa do estado de natureza ao despotismo [...]. Os fatos dados são o estado de natureza e o despotismo contemporâneo. É aos fatos intermediários, e não às características do estado de natureza, que Rousseau se refere quando diz, no primeiro capítulo do *Contrato social*, que os desconhece.<sup>19</sup>

No entanto, um olhar atento ao trecho que deveria amparar essas considerações desvela, antes, a fragilidade das mesmas. Vejamos: “[...] sendo dois fatos considerados reais [*deux faits étant donnés comme réels*] e devendo ser ligados por uma sequência de fatos intermediários, desconhecidos ou vistos como tais, cabe à história, quando dela se dispõe, fornecer os fatos que os ligam; na falta dela, cabe à filosofia determinar os fatos similares que podem ligá-los”<sup>20</sup>. Ora, em nenhum momento, ali, é pleiteada a realidade do estado de natureza. Rousseau quer, bem entendido, justificar a seu leitor o método que continuará a empregar na segunda parte de seu texto, ao descrever etapas de uma trajetória que escapam à possibilidade de verificação: na impossibilidade de a ciência histórica reconstruir factualmente esse percurso, o filósofo tem a prerrogativa de preencher essas lacunas. O que não implica que seu marco originário seja, ele sim, empiricamente constatável. O parágrafo em questão é eminentemente metodológico e tece proposições de cunho geral; os dois *fatos a serem considerados como reais* podem ser os limites inicial e final de qualquer genealogia. E, mesmo no caso da gênese da desigualdade cujo ponto de partida é o puro estado de natureza, não se pode depreender das palavras do genebrino, como pretende Morel, a declaração de que tudo aquilo que acabara de ser representado pertença ao âmbito factual, observável, uma vez que não é dito “sendo dois fatos reais”, mas “*sendo dois fatos [i. e., duas circunstâncias, situações] considerados como reais*”. Ou seja, estamos, mais uma vez, num registro hipotético; podemos presumir como fato algo sobre cujo estatuto ontológico não temos nenhuma garantia, podemos considerar uma especulação como realidade. Diante do exposto, não podemos senão referendar a advertência que Bachofen lança contra a exegese moreliana: “As dúvidas de Rousseau sobre os limites da investigação empírica devem ser levadas a sério; ele suspeita que um homem no ‘puro estado de natureza’ é, muito provavelmente, um objeto inapresentável na empiria. [...] o próprio objeto de estudo [o homem natural] não é, em si, algo observável, mas um ponto metafísico”<sup>21</sup>.

Ressalte-se, por fim, que o extensivo uso feito por Rousseau, e tão bem rastreado por Morel, da ciência empírica de sua época e das crônicas de viagens atinentes a civilizações

<sup>19</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 324, nota 32.

<sup>20</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 162-163.

<sup>21</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, pp. 47-48.

não-europeias não é incompatível com o discernimento da essência conjectural da caracterização dos diferentes estágios do estado de natureza. Ele responde pela necessidade de evitar a “conjetura vaga e mal formada”, de disponibilizar, ao contrário, “conjeturas legítimas”<sup>22</sup>, que podem, sem ferir as regras de verossimilhança, ser tomadas por reais: “Trata-se de apostar na forma mais verossímil pela qual um fenômeno pôde acontecer”<sup>23</sup>, de reconstituir “uma *sequência possível* que mostrará não como os progressos da desigualdade efetivamente intervieram, mas como é possível que eles tenham ocorrido”<sup>24</sup>. Ou, como pensa Robert Derathé: “se [...] ele [Rousseau] leva em consideração observações e fatos contidos nos relatos de viagem, o faz secundariamente e apenas na medida em que nestes ele encontra uma verificação de suas deduções e a confirmação de seu princípio inicial”<sup>25</sup>.

Explicitado nosso posicionamento de base em relação ao edifício conceitual erguido no *Discurso sobre a desigualdade*, voltemo-nos a ele na tentativa de compreender por que diferentes comentadores<sup>26</sup> puderam enxergar ali, paralelamente a uma gênese da desigualdade, uma *gênese da conflitualidade* (primeiro, interindividual; depois, interestatal)<sup>27</sup>.

## 2.1 – O puro estado de natureza<sup>28</sup>

Ao termo da primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, J.-J. Rousseau oferece uma súpula do ser humano no “puro estado de natureza”<sup>29</sup>. Ei-la:

<sup>22</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, pp. 63-64, nota 116.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 82; nós grifamos.

<sup>25</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 205. Robert Wokler tem uma interpretação mais aguda (e, a nosso ver, mais interessante) do uso das crônicas de viagem no segundo *Discurso*. Para ele, Rousseau, apesar de não acreditar que aqueles relatos retratavam o homem natural, mobilizou-os com vistas a lembrar seu leitor da “grande variedade de traços humanos que poderiam ser encontrados em diferentes culturas ao redor do mundo” (“*The Discours sur l'inégalité and its sources*”, p. 116, nota 29): “O erro da maioria dos filósofos que se debruçaram sobre a natureza humana foi o de supor que os indivíduos eram universalmente os mesmos, ao passo que, segundo Rousseau, a diversidade das instituições sociais havia efetivamente levado ao desenvolvimentos de diferentes tipos de homens. Na medida em que as criaturas naturais que ele descreveu eram inteiramente dissimilares aos homens em sociedade, sua hipótese, portanto, só poderia tornar-se plausível à luz das diferenças reais que prevaleciam entre culturas diversas. Aquelas ilustrações de variações factuais do caráter humano providas pelos viajantes poderiam emprestar, assim, algum encorajamento à especulação sobre o que deve ter sido, no passado, uma disparidade ainda maior” (*ibidem*).

<sup>26</sup> Destacamos, dentre eles, Bruno Bernardi (*La fabrique des concepts*, p. 230) e Florent Guénard (“*Puissance et amour de soi*”, p. 202).

<sup>27</sup> F. Guénard, de sua parte, diz com todas as letras que o segundo *Discurso* leva a cabo uma “gênese da guerra” (“*Puissance et amour de soi*”, p. 202).

<sup>28</sup> Para um panorama da história do termo “estado de natureza”, desde suas origens teológicas (em oposição ao “estado de graça”) até seu uso antropológico-político na modernidade, cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 223-224, nota 23.

Concluamos que, errando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, *sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, como sem nenhum desejo de prejudicá-los*, talvez até sem jamais reconhecer algum individualmente, o homem selvagem<sup>30</sup>, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias a esse estado, no qual sentia apenas suas verdadeiras necessidades [...].<sup>31</sup>

Essas poucas linhas têm um peso argumentativo extraordinário, e condensam todo um debate crítico de Rousseau com alguns dos maiores expoentes do pensamento filosófico-político da modernidade.

De pronto, não poderíamos deixar de ressaltar o asserto, por alusivo que seja, da ausência de guerra (e de qualquer desejo de prejudicar o semelhante) no estado de natureza<sup>32</sup>: mesmo sem a mediação de uma razão ativa, mesmo sem reconhecer quaisquer regras prescritivas, “o impulso do apetite natural não leva a nenhuma forma de agressão”<sup>33</sup>. Proposições endereçadas, por óbvio, a Thomas Hobbes. Com efeito, tivemos ocasião de mostrar no capítulo anterior<sup>34</sup> que o filósofo inglês deduzia da combinação entre uma natureza humana essencialmente irascível e a falta de uma instância regulatória superior (o soberano) um estado de conflito generalizado entre os indivíduos. Relembremos rapidamente: (i) aquém do estado civil, cada um é livre para buscar, por quaisquer meios tidos como adequados para tanto, tudo aquilo que acredita necessário para sua sobrevivência – sendo esta, vimos, a própria definição de direito natural para Hobbes; (ii) paixões egoístas – como vanglória, orgulho, dentre outras – desde sempre permeiam a constituição humana, ditando um esforço contínuo por distinção e proeminência; (iii) as diferenças físico-corporais (estatura, peso, força etc.) e espirituais (inteligência, capacidade de previdência...) entre os indivíduos jamais

<sup>29</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 132 e 147. Esse período originário da história da humanidade é também chamado por Rousseau de “primeiro estado de natureza” (*OC III, DI*, p. 170) e de “verdadeiro estado de natureza” (*ibidem*, p. 160 e p. 219, nota XV), sem que, por isso, o estágio imediatamente seguinte receba dele os nomes de “segundo estado de natureza” (como quis J. Starobinski; cf. *A transparência e o obstáculo*, p. 318) ou “falso estado de natureza”. A respeito, ver BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 30, nota 2.

<sup>30</sup> Termo empregado aqui como sinônimo de homem natural, a não ser confundido com a designação dos habitantes do “Novo Mundo” feita pelos europeus, cujas características, para Rousseau (cf. *OC III, DI*, pp. 170-171), aproximar-se-iam mais daquelas exibidas pela humanidade no período das “nações” (sobre o qual dissertaremos ulteriormente), já distante do “primeiro estado de natureza”. O uso rousseauiano é oposto ao de Buffon, para quem o homem natural era o selvagem na acepção corrente do termo: “Não suporemos com um filósofo [Rousseau, é claro], um dos maiores censores de nossa humanidade [*sic*], que há maior distância do homem em pura natureza ao selvagem [ao não-europeu, não-civilizado] que do selvagem a nós [...]. O estado de pura natureza é um estado conhecido; é o selvagem vivendo no deserto, mas vivendo em família, conhecendo seus filhos, conhecido por eles, usando da fala e fazendo-se entender” (*Histoire naturelle*, vol. VII; *apud* WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, p. 159).

<sup>31</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 159-160; grifos nossos.

<sup>32</sup> Para uma análise mais detida dessa alusão, ver BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 230-231.

<sup>33</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Rousseau*, p. 152.

<sup>34</sup> *Vide* pp. 38-39.

são tão acentuadas que os dissuadam de uma eventual confrontação (“igualdade natural”); (iv) acrescente-se a isso a inexistência de uma autoridade superior comum e estão postas as condições para que os homens não apenas se temam uns aos outros, mas para que conflitos sejam deflagrados em cada ocasião em que vierem a disputar a fruição exclusiva de um mesmo objeto<sup>35</sup>. Assim, o estado de natureza seria, de saída, um estado de beligerância indiscriminada.

A figuração rousseuniana do homem natural no *Discurso sobre a desigualdade* refuta praticamente ponto a ponto o quadro hobbesiano<sup>36</sup>, solapando seus principais pressupostos. Mas, antes de analisarmos a réplica ali desenvolvida, cremos ser profícuo debruçarmo-nos brevemente sobre um texto posterior, o *Princípios do direito de guerra*, no qual Rousseau retorna às proposições hobbesianas sobre o estado de natureza, desta vez para rebatê-las de dentro, isto é, assumindo *ad hoc* uma de suas premissas centrais para impugnar sua conclusão com maior contundência. Mesmo procedimento “concessivo”, lembremos, que ele já havia utilizado contra Diderot em sua crítica a “Droit naturel”<sup>37</sup>. A premissa então acatada pelo genebrino é a de que, *ab ovo*, o homem é perpassado por toda sorte de afecções egoístas. Seu objetivo será, portanto, mostrar que dessas paixões – mesmo em um cenário de falta de mediação jurídica eficaz, em que todos têm direito a tudo – não derivaria um estado de guerra generalizado. O cerne do argumento é o seguinte: cobiça, orgulho, vanglória engendrariam, com toda probabilidade, um ímpeto de apropriação desmesurada, que, no limite, seria insustentável (jamais haveria abundância suficiente para saciar um desejo inexpugnável) e levaria, sim, a querelas, agressões e eventuais morticínios. Daí à *bellum omnium contra omnes* há, porém, um salto que Rousseau não pode aceitar. Para Hobbes, a guerra envolvia a destruição física do outro ou, ao menos, a disposição de fazê-lo, de contestar a outrem pela força<sup>38</sup>, de modo que o resultado final de uma prolongada guerra de todos contra todos seria a provável eliminação de um enorme número de indivíduos. Sob a ótica rousseuniana, entretanto, esse resultado seria incompatível com a lógica mesma das paixões viciosas que supostamente o teriam incitado. Sabemos, com efeito, tratar-se de paixões relativas, que,

---

<sup>35</sup> Tem-se uma boa síntese dessa dedução construída por Hobbes nos §§ II-XII do segundo capítulo *De cive* em GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, pp. 202-203. A meio termo de sua *démarche*, o malmesburiano ressalta ainda que a propensão a causar dano a outrem pode, inclusive, prescindir da circunstância de disputa material suprarreferida, podendo ser impulsionado por simples vanglória e licenciosidade.

<sup>36</sup> Alguns pontos dessa contra-argumentação já foram adiantados em nosso primeiro capítulo, quando da discussão sobre a leitura feita por Rousseau da versão hobbesiana do direito natural; *vide supra*, pp. 95-96. Assim como sumariza o percurso que leva Hobbes ao estado natural de guerra de todos contra todos, Guénard também oferece um rápido panorama da contestação rousseuniana; cf. “Puissance et amour de soi”, pp. 203-204.

<sup>37</sup> Rever a p. 62 do primeiro capítulo.

<sup>38</sup> Cf. *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIII, p. 78; e *Do cidadão*, Cap. II, § XII.

como tais, dependem da comparação vantajosa para se verem satisfeitas, dependem, pois, da existência e do olhar do outro. Logo, o desejo de apropriação e proeminência suscitado por paixões como a cobiça não seria, em última instância, conciliável com o assassinato massivo dos semelhantes: “não haveria mais nenhuma pessoa junto a quem fazer valer suas riquezas [...]”<sup>39</sup>. Nas palavras de Rousseau:

Mas, mesmo se fosse verdade que essa cobiça ilimitada e indomável estivesse desenvolvida [já no estado de natureza] em todos os homens como supõe nosso sofista, ainda assim ela não produziria essa guerra universal de todos contra todos, cujo quadro odioso Hobbes ousa traçar. Esse desejo desenfreado de apropriar-se de todas as coisas é incompatível com aquele de destruir todos os semelhantes. E o vencedor que, tendo matado a todos, tivesse a infelicidade de ficar sozinho no mundo não gozaria de nada [...]. As riquezas, elas mesmas, servem a quê? [...]; de que lhe serviria a posse de todo o universo se ele fosse seu único habitante? Ora, seu estômago devoraria todos os frutos da terra? Quem recolher-lhe-ia as produções de todos os climas? Quem daria testemunho de seu império nas vastas solidões que ele não habitará? O que ele fará com seus tesouros?, quem consumirá seus alimentos?, a quais olhos ele fará brilhar seu poder?<sup>40</sup>

Segundo o raciocínio rousseauiano, a vontade de dominação – produto das paixões que Hobbes confere ao homem natural – seria mais afim à escravização do que ao morticínio infrene: “Ao invés de tudo massacrar, ele [aquele que houver logrado se sobrepor aos demais] agrilhoará a todos para [...] ter escravos”<sup>41</sup>. Donde a conclusão: “No estado de natureza, compreende-se como a violência pode momentaneamente inflamar-se e dar lugar ao assassinio, mas não a um estado durável de beligerância”<sup>42</sup>.

Isso posto, podemos agora voltar para o segundo *Discurso*, em que Rousseau não faz nenhuma concessão a Hobbes, elaborando uma refutação a partir dos princípios de sua própria antropologia. Num gesto argumentativo de amplo impacto, o genebrino se recusa a atribuir ao selvagem a miríade de paixões que, no sistema hobbesiano, conduziam os homens a uma existência agônica<sup>43</sup>. Haja vista que cobiça, vanglória, inveja, magnanimidade etc. seriam, na verdade, paixões factícias, que só emergem a partir do exercício contínuo da comparação<sup>44</sup>,

<sup>39</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 254.

<sup>40</sup> ROUSSEAU, *PDG*, pp. 73-74. Para o argumento em sua integralidade, ver *ibidem*, pp. 72-74.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>42</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 255.

<sup>43</sup> “De início, independentemente do que diz a respeito Hobbes [...], os homens do estado de natureza não possuem paixões múltiplas e violentas que tornam sua coexistência impossível e reclamam o estado civil” (RADICA, *L’Histoire de la raison*, pp. 94-95).

<sup>44</sup> A lógica da comparação e das paixões factícias dela derivada serão objeto de nossa atenção mais detida no decorrer deste capítulo.



ou seja, a partir de uma “frequentação mútua”<sup>45</sup> estável e prolongada. Em suma, são paixões sociais, de todo ausentes do puro estado de natureza, uma vez que, desde a inovadora perspectiva rousseuniana, esse estado distingue-se, dentre outras coisas, por dois fatores correlatos, a saber: *autossuficiência e isolamento*.

As poucas necessidades experimentadas pelo homem natural e seu impulso à autopreservação são tranquilamente supridos pelo ambiente onde vive. Originariamente, a natureza é prolífica<sup>46</sup> para aquele que não quer mais do que saciar fome e sede<sup>47</sup>: “O homem jamais está em situação de penúria, ele não precisa lutar pela satisfação de suas necessidades. Os frutos da natureza são abundantes e ele não deseja nada de supérfluo”<sup>48</sup>. Donde, como explicitado na passagem – supracitada – que guia nossa *démarche*, o selvagem ser autossuficiente<sup>49</sup>: “Em seu estado primitivo, o homem [...] basta-se a si mesmo, pois, estando seus desejos limitados ao ‘necessário físico’, suas forças são proporcionais a suas necessidades”<sup>50</sup>.

A constituição somática do selvagem, ademais, é completamente distinta daquela do civilizado. O corpo humano, ele também, tem uma história. Nos antípodas do europeu contemporâneo, industrioso por excelência, o ser humano primevo entretém uma relação direta com seu ambiente, ignorando completamente o manejo de instrumentos: seu corpo é o único instrumento que conhece<sup>51</sup>. O que trará consequências importantes, uma vez que, sob a ótica rousseuniana, a força física é inversamente proporcional à instrumentalização: quanto menos intermediários entrepuser em seu lide com a natureza, mais robusta será a criatura. Leiamos:

[...] é nossa indústria que nos subtrai a força e a agilidade que a necessidade o obriga a adquirir. Se [o selvagem] tivesse um machado, seu punho quebraria galhos tão fortes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão uma pedra com tanta firmeza? Se tivesse uma escada, treparia tão ligeiramente numa árvore? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao

<sup>45</sup> A expressão aparece tanto em ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 169 quanto em *idem, OC III, Frag. Pol.*, p. 477.

<sup>46</sup> Cf. *idem, OC III, DI*, p. 161.

<sup>47</sup> Que se reveja a citação mobilizada na nota 312 de nosso primeiro capítulo. Quanto à abundância dos recursos naturais (pelo menos nos primeiros tempos da humanidade), Rousseau ecoa John Locke; cf. *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 37, p. 23.

<sup>48</sup> GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 204.

<sup>49</sup> O perfeito equilíbrio entre homem e ambiente no primeiro estado de natureza – quer dizer, a possibilidade de satisfação imediata e desimpedida das necessidades e paixões originárias – também já foi por nós abordada no capítulo anterior; especialmente nas notas 310 e 313.

<sup>50</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 223. À sua força corporal, Radica acrescenta a debilidade cognitiva do homem primevo como argumento para justificar sua independência autossuficiente: “Por sua constituição física robusta, por sua ignorância do mundo e do próximo, o homem não precisa de outrem” (*L’Histoire de la raison*, p. 95).

<sup>51</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 135.

homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta, não se pode duvidar que ele supere facilmente o homem selvagem; mas, se quiserdes ver um combate ainda mais desigual, colocai-os nus e desarmados um frente ao outro, e logo reconheceréis qual é a vantagem de ter sempre todas as suas forças à sua disposição, de estar sempre pronto para qualquer acontecimento e de estar, por assim dizer, sempre inteiro consigo mesmo [*tout entier avec soi*] [ou seja, de dispensar quaisquer ferramentas suplementares ao corpo].

Aqueles que insistem na fraqueza do homem natural – em tese, remediável apenas pelo recurso à socialização –, parecem projetar na humanidade originária um reflexo especular, menosprezando a advertência metodológica do genebrino: “Evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”<sup>52</sup>. Parecem desconsiderar, outrossim, que, analogamente à domesticação para os animais selvagens, o processo civilizatório<sup>53</sup> altera profundamente nossa configuração corpórea<sup>54</sup>, enfraquecendo-a:

A natureza trata os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção que parece mostrar quão ela é zelosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro e mesmo o asno têm em sua maioria uma estatura mais alta, [...] uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem nas florestas do que em nossas casas; perdem metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e dir-se-ia que todos os nossos cuidados para bem tratar e alimentar esses animais não resultam senão em abastardá-los. Dá-se o mesmo com o próprio homem: tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, rastejante, e sua maneira de viver [...] acaba por debilitar, de uma só vez, sua força e sua coragem. Acrescentemos que, entre as condições selvagem e doméstica, a diferença de homem a homem deve ser ainda maior do aquela de besta a besta, pois, tendo sido o animal e o homem tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem se concede a mais que aos animais que ele domestica são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente.<sup>55</sup>

Esse arrazoado, tão contundente quanto bem alinhavado, só reforça o posicionamento que Rousseau professa desde os primeiros parágrafos do segundo *Discurso* acerca do homem natural: além da ilusão projetiva, não há razões para crer em sua fraqueza nem, por extensão, em sua incapacidade de prover à própria subsistência (especialmente em um ambiente opulento como a natureza originária). Pelo contrário, a simplicidade instintiva de seus atos, o constante e intenso uso do corpo, o contato imediato com o meio circundante e com as demais

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>53</sup> Apropriadamente caracterizado por Wokler como uma “forma autoimposta de domesticação” (“*The Discours sur l’inégalité and its sources*”, p.140).

<sup>54</sup> “[...] por que não deveríamos aceitar que, no curso de nossa civilização, fomos transfigurados de maneira equivalente às espécies animais sujeitas à reprodução artificial [para domesticação]?” (WOKLER, “*The Discours sur l’inégalité and its sources*”, p.139).

<sup>55</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 139.

criaturas, o completo vazio de artificialidades e conveniências mundanas... tudo concorre para seu vigor físico<sup>56</sup>.

Mais importante para nossos propósitos do que a argumentação que sustenta a robustez do selvagem, porém, é o fato de, ao afirmar que o ser humano reúne em si forças suficientes para assegurar sua conservação, Rousseau rechaçar um pressuposto absolutamente central a todos os pensadores que ratificam a tese da sociabilidade natural, qual seja, que o indivíduo, por si, é inapto para prover sua subsistência. Do que se deduz, vimo-lo no início desta tese, sua propensão natural para a existência societária; único remédio eficaz, reiteramos, para sua fraqueza constitucional. Como coloca G. Radica, a premissa em questão “leva inelutavelmente à necessidade de sociedade”<sup>57</sup>.

Se recuperamos aqui a ideia de que o germe da vida em comum jaz na própria natureza humana, é porque a principal implicação da autossuficiência primeva do homem é uma radical inversão desse ponto de vista. O genebrino remove da natureza humana o embrião da sociabilidade. *O homem natural é, primordialmente, um homem solitário; e o estado de natureza, um estado de isolamento, de dispersão*<sup>58</sup>: “o homem é um ser associal por natureza”<sup>59</sup>. Derathé chega a afirmar que o isolamento (propiciado pela autossuficiência) do homem natural seria mesmo a pedra fundamental das elucubrações rousseauianas sobre o estado de natureza, constituindo, demais, um traço distintivo relativamente a todos os teóricos precedentes que de alguma forma se debruçaram sobre esse construto<sup>60</sup>. E o próprio Rousseau

---

<sup>56</sup> “Acostumados desde a infância às intempéries do ar e ao rigor das estações, exercitados na fadiga e forçados a defender – nus e sem armas – sua vida e sua presa de outras bestas ferozes, ou a escapar-lhes correndo, os homens formam um temperamento robusto [...]. As crianças, trazendo ao mundo a excelente constituição de seus pais, e fortificando-a pelos mesmos exercícios que a produziram, adquirem, assim, todo o vigor de que é capaz a espécie humana. [...] Ela [a natureza] torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e faz perecer todos os outros [...]” (*ibidem*, p. 135). Rousseau retoma proposições próximas a estas no primeiro livro do *Emílio*, cf. *OC IV, Em.*, pp. 259-260.

<sup>57</sup> RADICA, *L'Hisoire de la raison*, p. 81, nota 179.

<sup>58</sup> A solidão do homem natural é reiterada em diversos momentos do segundo *Discurso* (o que só ressalta sua centralidade) e subentende, por óbvio, a total independência do mesmo; argumento avançado por Rousseau – uma vez mais, em diálogo com Hobbes – através da constatação de que *força e dependência* seriam qualidades mutuamente exclusivas (cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 153). Sobre a independência natural do selvagem, lê-se WOKLER, “The contribution of Diderot’s political thought”, p. 91, nota 128; bem como J.-F. Spitz, que afirma: “[...] a liberdade natural significa apenas que o homem é, por natureza, independente: ele é solitário, ele não tem qualquer necessidade do concurso de seus semelhantes e, portanto, ele não depende deles. No estado de natureza, a diminuta extensão das necessidades e a possibilidade que cada um tem de satisfazê-las por um contato imediato com a natureza permite a todos escapar do assujeitamento em relação a outrem” (*Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 67).

<sup>59</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 353.

<sup>60</sup> Ver DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 205. É verdade que S. Pufendorf medita sobre a condição do homem isolado, mas ele o faz unicamente no intuito de contrapô-la ao verdadeiro estado de natureza. Para o juriconsulto, o solitário é um contraexemplo, a ilustração de uma falsa concepção da vida humana no estado de natureza. Cf. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. II, § II, pp. 169-170.

parece secundá-lo, mostrando, em nota ao segundo *Discurso*, estar bem ciente do caráter ímpar de sua formulação:

Portanto, o raciocínio de Locke cai por terra, e toda a dialética desse filósofo não o protegeu do erro que Hobbes e outros [jusnaturalistas] cometeram. Haviam de explicar um fato do estado de natureza, isto é, um estado em que os homens viviam isolados e em que tal homem não tinha motivo algum para permanecer ao lado de outro homem, nem os homens [em geral] de permanecerem ao lado uns dos outros [...]; e eles não pensaram em se transportar para além dos séculos de sociedade, quer dizer, desses tempos em que os homens têm sempre uma razão para permanecerem próximos uns dos outros [...].<sup>61</sup>

Continuemos a explorar as repercussões dessa inovação conceitual.

É evidente que a figuração de homens que passam praticamente toda a vida isolados uns dos outros, dispersos em florestas, não poderia encontrar paralelo em nenhum dos autores que endossam a sociabilidade natural (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Althusius, Cumberland, Wolff etc.). Para estes, a espécie humana é, por natureza, incompatível com a condição solitária. Mas deve-se notar que tampouco Hobbes – cuja crítica pioneira às doutrinas da sociabilidade natural<sup>62</sup> certamente influenciou as reflexões rousseauianas – concebe uma configuração solitária da humanidade. Seu estado de natureza em nenhum momento retrata um isolamento pacífico dos homens. Eles não estão dispersos, senão, desde sempre, próximos e em conflito uns contra os outros. Mesmo declarando com todas as letras que os homens se reúnem não por uma necessidade da natureza mas por acidente<sup>63</sup>, as representações hobbesianas do estado de natureza ignoram solenemente um eventual período de solidão anterior a essa reunião acidental. Em que pese o caráter contingente da associação, os homens associaram-se – seja por proveito/ganho [*Profit*], seja por honra<sup>64</sup> –, e é esse o marco inicial<sup>65</sup> do relato hobbesiano do estado de natureza, é a partir daí que ele desenvolve

<sup>61</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 139, nota XII.

<sup>62</sup> A respeito do questionamento lançado por Hobbes à tradição da sociabilidade natural, lê-se no *De Cive*: “A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas [*Commonwealths*] ou supõe, ou requer, ou roga-nos a acreditar que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade [...]. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo, sem dúvida, falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente” (*Do cidadão*, Parte I, Cap. I, § II, pp. 24-25; tradução ligeiramente modificada).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>64</sup> “Portanto, não buscamos naturalmente [a] sociedade por si mesma, mas porque dela podemos receber alguma honra ou proveito; este, desejamos primariamente; aquela, secundariamente” (*Ibidem*; tradução ligeiramente modificada).

<sup>65</sup> A locução “marco inicial” deve ser tomada, aqui, *lato sensu*, uma vez que a reflexão hobbesiana sobre o estado de natureza – contrariamente àquela de Rousseau – é realizada em uma perspectiva eminentemente sincrônica. Cf., a propósito, RADICA, *L'Histoire de la raison*, pp. 64-83. Para uma interpretação oposta, de

suas considerações. (Haveria uma grande discussão a ser feita no que concerne aos motivos elencados por Hobbes para dar conta do estabelecimento de laços sociais entre os homens. Dado o escopo desta tese, contudo, não faremos senão arranhar a superfície de um problema que mereceria um tratamento demorado e uma aproximação do texto hobbesiano – e da literatura secundária a ele dedicada – mais meticulosa do que aquela que temos condições de oferecer no momento. A questão que se nos impõe é a seguinte: causa certo estranhamento, após ter negado as teorias da sociabilidade natural e afirmado o teor incidental/contingente da vida partilhada, Hobbes dispor honra e ganho como razões para a socialização. Ainda que seja difícil avaliar com exatidão o que ele entende ali por *profit*, parece-nos que o desejo de ganho só poderia emergir de paixões que Hobbes considera como intrínsecas à natureza humana, como é o caso, aliás, da própria honra! Assim sendo, não haveria como extirpar do indivíduo humano uma inclinação natural – e, portanto, necessária – para a existência entre vários, para o convívio social. Em se aceitando essa hipótese, a letra de Hobbes teria de ser algo nuançada. Apesar de não ser uma criatura *naturalmente apta [fit]* para a vida em sociedade, o ser humano, devido a um impulso irresistível ditado por seu arcabouço passional, estaria *naturalmente propenso* a ela. O inglês recusaria da tradição não tanto o impulso natural para a sociedade, mas a crença de que os ditames da natureza bastam para estabelecer uma convivência benévola, harmoniosa, pacífica entre os homens. Cenário que seria perfeitamente traduzido pela já referida expressão kantiana – *insociável sociabilidade* –, pois as mesmas paixões que levariam os homens a se aproximarem seriam as grandes responsáveis por colocá-los em pé de guerra. Ainda supondo a presente hipótese de leitura demonstrada, se não quiséssemos avocar a solução fácil – e, muito provavelmente, equivocada – de atribuir ao autor uma contradição flagrante, seria preciso tentar compreender por que ele mantém uma origem acidental para o *socius*. O único esboço de resposta que ora nos ocorre nesse sentido é o seguinte: Hobbes, para demarcar-se de uma tradição que via na fraqueza física do homem o principal fundamento do caráter necessário da vida comunitária, optou por qualificar a gênese passional do vínculo social como contingente, embora as paixões em jogo fossem naturais. Gesto que se torna bastante plausível se pensarmos que, na primeira conjuntura – constituição físico-corporal deficitária deflagrando o processo de associação –, a não-socialização implicaria inevitavelmente a rápida extinção da espécie humana, ao passo que, na segunda conjuntura – reunião visando ao ganho e à satisfação da honra –, os homens sobreviveriam sem sociedade, a vida social não seria necessária à conservação da humanidade; ela seria,

---

acordo com a qual a narrativa rousseauiana no *Discurso* não se desenvolve segundo “um esquema cronológico”, senão lógico, cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 99-100.

pois, contingente: acontecesse ou não, o indivíduo e o gênero humanos perseverariam<sup>66</sup>.) De toda maneira, pode-se dizer que as descrições de Hobbes perfazem o “estado do homem sem sociedade civil”<sup>67</sup>, sem, conquanto, tratar de um possível estado sem sociedade *tout court* (como o faz Rousseau). De modo que não nos parece precipitado dizer que a recusa rousseauiana da sociabilidade natural é mais radical do que a de seu predecessor.

Os móveis “acidentais” arrolados por Hobbes para explicar o advento do *socius* não poderiam ser aceitos pelo genebrino: a busca pela honra estaria peremptoriamente descartada, posto tratar-se, como já destacamos, de uma paixão factícia, ela própria fruto do convívio social; o desejo de ganho tampouco seria um fundamento aceitável sob o prisma rousseauiano, visto que o ato de se associar não traria qualquer proveito concebível para uma criatura que, sozinha, satisfaz todas as suas poucas necessidades e não anseia por nada que esteja fora do seu alcance imediato<sup>68</sup>. Entende-se, destarte, que o indivíduo só virá a vislumbrar alguma vantagem na socialização quando o perfeito equilíbrio que ele entretém com o ambiente em que vive for rompido de alguma forma; quando uma circunstância excepcional vier minar sua autossuficiência, inviabilizando a subsistência solitária. Antes, contudo, de atacarmos essas “circunstâncias excepcionais” que levam ao fim do puro estado de natureza, um par de esclarecimentos prévios se impõe.

Primeiramente, é preciso debater um excerto da *Profissão de fé do vigário saboiano* que, *prima facie*, parece contradizer toda a refutação do princípio da sociabilidade natural levada a cabo no segundo *Discurso*<sup>69</sup>. Citemo-la:

Se, como não se pode duvidar, o homem é sociável por natureza, ou ao menos feito para tornar-se tal, ele só pode sê-lo por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; pois, considerando-se somente a necessidade

<sup>66</sup> A hipótese aqui esboçada, diga-se, encontra alguma ressonância em ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, pp. 161-164.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 24. É bom deixar claro que *sociedade civil* [*Civill Society*], nesse caso (como, de resto, em toda a obra de Hobbes), designa a *sociedade política*, quer dizer, o convívio de cidadãos sob a regulação de um Estado soberano. E é nesse exato sentido que, em seu *corpus*, Rousseau – diferentemente de pensadores que a utilizam para referir um *socius* anterior à autoridade estatal – emprega tanto essa expressão [*société civile*] quanto a equivalente “ordem civil” [*ordre civil*], o que foi argutamente detectado por Blaise Bachofen (ver *La condition de la liberté*, p. 21, nota 1) e escapou a Bruno Bernardi – de hábito, extremamente meticuloso em sua lida com a terminologia rousseauiana –, que a certa altura de sua exegese opõe “sociedade civil” e “sociedade política”: “C’est l’état de guerre qui fait donc le passage de la *société civile* (que l’appropriation engendre) à la *société politique* (qui l’institution organise)” (*La fabrique des concepts*, p. 231; grifos nossos).

<sup>68</sup> “As necessidades humanas apresentam naturalmente uma inércia que as impedem de se desenvolverem desmesuradamente; elas limitam-se a buscar aquilo que o homem sabe ser bom para si – ‘o alimento, uma fêmea, o repouso’ [*DI*, p. 143] – e a evitar aquilo que ele sabe lhe ser mau: ‘a dor e a fome’ [*ibidem*]” (RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 95).

<sup>69</sup> Entre os comentadores que o interpretaram nesse sentido, destacamos POLIN, Raymond. *La politique de la solitude – Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971, p. 20.

física, ela deve certamente [num primeiro momento] dispersar os homens ao invés de aproximá-los.<sup>70</sup>

Na esteira de R. Derathé, pensamos que a contradição, nesse caso (como em muitos outros), “é apenas aparente”<sup>71</sup>. Deve-se atentar para o “feito para tornar-se tal”, que indica, a nosso ver, que o *homem tem a capacidade* – inata/natural, mas *latente* – *para socializar-se*. Com efeito, não podemos descuidar de um preceito, explicitado também por Derathé, que comanda todo o raciocínio genealógico rousseauiano, qual seja: algo – em particular, o exercício de diferentes faculdades humanas – só é possível após ter-se tornado necessário<sup>72</sup>. Em face disso, pode-se dizer que a sociabilidade está virtualmente inscrita na natureza humana, o que não é, em absoluto, incompatível com o isolamento primevo. O homem dispõe de todas as competências requeridas para a associação. Todavia, elas não serão despertadas enquanto obstáculos contingentes<sup>73</sup> (e extrínsecos a ele) não a tornarem indispensável. A sociabilidade não é principal, mas “o resultado de um devir”<sup>74</sup>; daí o “tornar-se social”.

O teor de algumas dessas faculdades essenciais à socialização será oportunamente aclarado. Importa-nos agora, a fim de fortalecer nosso argumento, marcar o caráter virtual das mesmas<sup>75</sup>.

Num balanço dos ganhos argumentativos conquistados na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, o próprio Rousseau o afirma:

Após ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e outras faculdades que o homem natural havia recebido em potência não poderiam jamais se desenvolver por elas mesmas, que elas necessitavam para tanto do concurso fortuito de várias causas estranhas que poderiam jamais nascer e sem as quais ele permaneceria eternamente em sua condição primitiva; resta-me considerar e cotejar os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana [...].<sup>76</sup>

<sup>70</sup> ROUSSEAU, OC IV, *Em.*, p. 600; ênfases nossas.

<sup>71</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 225.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 266. Esse princípio pode ser deduzido sem dificuldades do seguinte excerto do *Emílio*: “Ela [a Natureza] não lhe dá [ao ser humano] de imediato senão os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras [faculdades] como que em reserva no fundo de sua alma para aí desenvolverem-se à medida da necessidade” (ROUSSEAU, OC IV, *Em.*, p. 304; grifos nossos).

<sup>73</sup> “Rousseau sabe muito bem que as causas cuja presença e ação ele imagina podem [...] não ser as verdadeiras causas que realmente motivaram a reunião [*rassemblement*] dos homens [...]; ele sabe perfeitamente que os mesmos efeitos poderiam ter sido produzidos por causas diferentes” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 87-88).

<sup>74</sup> LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 251.

<sup>75</sup> Em nosso primeiro capítulo já tivemos ocasião de tratar, em específico, da virtualidade do livre-arbítrio no puro estado de natureza. Ver p. 100.

<sup>76</sup> ROUSSEAU, OC III, *DI*, p. 162; grifo do autor.

Essas indicações não passaram despercebidas por aqueles que se detiveram sobre a antropologia rousseauiana. Derathé, por exemplo, sublinha a virtualidade da razão no estado de natureza (que ele estende a outras faculdades), destacando ao mesmo tempo o princípio epistemológico supra-aludido – atinente à antecedência da necessidade sobre a possibilidade/efetividade:

[...] se o homem é racional por natureza, ele não possui naturalmente a razão senão ‘em potência’ [...]. Se assim é, é porque, por uma disposição sábia de nossa natureza, nossas faculdades só podem se desenvolver com as ocasiões de exercê-las, isto é, no momento em que elas se tornam necessárias para vivermos. Toda faculdade inata continua sendo uma ‘faculdade virtual’ enquanto é supérflua. É o caso da razão no estado de natureza. O homem selvagem não faz nenhum uso de sua razão, pois não tem necessidade de outro guia além do instinto.<sup>77</sup>

No mesmíssimo espírito, Salinas Fortes assevera que: “A razão não é natural, no sentido de não ser primitiva. [...] Mas, em compensação, há uma ‘disposição’ inata, natural, própria ao homem no sentido de desenvolver, a partir de fatores desencadeantes, a razão e seu funcionamento segundo determinado modo”<sup>78</sup>.

A partir do que foi avançado, podemos concluir, em resposta a Polin e sua interpretação do fragmento da *Profissão de fé* há pouco citado, que “a instituição social não deixa, então, de estar relacionada com a natureza”, mas é, bem entendido, “a consequência *protelada* de uma disposição *primitiva*, cujos efeitos se manifestaram muito lentamente, à distância da origem, sob a influência de condições excepcionais que solicitaram o desenvolvimento das faculdades virtuais”<sup>79</sup>.

Reiterada a solidão do homem natural, faz-se oportuno focar rapidamente uma importante decorrência da mesma, relativa à (ausência de) normatividade no primeiro estado de natureza. Como conceber, de fato, regras de justiça e/ou moralidade entre indivíduos dispersos, que nos pouquíssimos encontros fortuitos e efêmeros<sup>80</sup> que entretêm ao longo de suas vidas são incapazes de se reconhecer como semelhantes<sup>81</sup>?

<sup>77</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 246. Ver também *idem*, “L’homme selon Rousseau”, pp. 112-113.

<sup>78</sup> SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 52, nota 10.

<sup>79</sup> STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 311; grifos no original. Analogamente, lemos em Derathé: “A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato [ou melhor, uma capacidade inata], assim como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem ‘em potência’ no homem natural” (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 225). Sobre a emergência contemporânea da razão e dos vínculos sociais, cf. *ibidem*, p. 246 e SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, pp. 52 e seguintes.

<sup>80</sup> Louis Althusser, em uma de suas aulas sobre Rousseau na *ENS*, analisa com bastante perspicácia a natureza dos encontros (com foco naqueles de cunho sexual, necessários à continuação da espécie humana) no primeiro estado de natureza: “[...] o encontro [*rencontre*] como acaso sem duração nem sequência, como acaso



Um breve retorno à tradição jusnaturalista (moderna) evidencia, para além de qualquer questionamento razoável, a dependência lógica do direito natural – corolário – em relação à sociabilidade natural – premissa: esta última pode ser mesmo tida como “pedra angular [cornerstone] da filosofia jusnaturalista”<sup>82</sup>. Seus principais representantes afirmam-no com todas as letras<sup>83</sup> (o que nos dá uma boa dimensão da magnitude da perspectiva assumida por Rousseau). Já Grotius, no discurso preliminar de seu *opus magnum*, derivava as leis naturais da inclinação natural do homem para a sociedade, do fato de eles se encontrarem desde sempre reunidos: “o direito natural [...] reporta-se à sociabilidade do homem”<sup>84</sup>. Igualmente, Pufendorf estabelece a sociabilidade como “verdadeiro fundamento do direito natural”<sup>85</sup>. Seu raciocínio é o seguinte. Pelas razões anteriormente contempladas, a socialização é uma necessidade incontornável para o ser humano. De sua efetivação depende a sobrevivência da espécie e o desenvolvimento de disposições propriamente sociais, como a linguagem e a amizade. Ora, para que sua finalidade precípua – a preservação do gênero humano – seja cumprida a contento, é preciso que a vida societária seja de alguma maneira regulada, de modo a garantir uma convivência pacífica. Por tratar-se de uma criatura primordialmente racional, o homem é capaz de discernir normas que asseguram uma coexistência minimamente harmoniosa, prescindindo da positivação das mesmas ou da instauração de uma

---

instantâneo, eis a categoria sob a qual Rousseau pensa, de modo geral, tudo aquilo que pode se passar entre os homens no puro estado de natureza. Os homens vivem dispersos, eles vivem solitários, mas ocorre de encontrarem-se casualmente. Por definição, trata-se de um acaso; por definição, isso não dura; por definição, isso jamais tem consequências [...]. Com efeito, os homens jamais se encontram por duas vezes seguidas, mas, se por acaso isso viesse a acontecer, para eles seria a primeira vez, pois, não tendo capacidade para fazer comparações, eles não se identificam, não se reconhecem; sem se reconhecerem, eles não têm lembrança etc. [...] *O encontro é o acontecimento pontual que possui essa propriedade de apagar-se a si mesmo, de não deixar nenhum rastro de si, de surgir do nada para retornar ao nada, sem origem nem resultado*” (*Cours sur Rousseau*, pp. 169-171; grifos nossos).

<sup>81</sup> “Em uma palavra, cada homem, não enxergando seus semelhantes senão como enxergaria animais de outra espécie [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 219, nota XV). No comentário de Derathé: “[...] o homem natural leva uma existência solitária, sem nenhum comércio com seus semelhantes, sem reconhecê-los individualmente, sem mesmo suspeitar que eles são da mesma espécie que ele” (*Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 204).

<sup>82</sup> WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, p. 160.

<sup>83</sup> Blaise Bachofen não deixou de ressaltá-lo: “[...] Grotius, Pufendorf, Locke e a quase totalidade dos jusnaturalistas modernos [a exceção seria, obviamente, Hobbes] fazem dela [a sociabilidade natural] um princípio constitutivo do direito natural” (“Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 138). Restringindo seu comentário ao juriconsulto alemão, G. Radica segue a mesma linha: “em Pufendorf, a lei da sociabilidade é não apenas verdadeira, mas ‘suficiente’. Ela basta à dedução de todas as [...] máximas de direito natural” (*L’Histoire de la raison*, p. 119).

<sup>84</sup> GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Prolégomènes sur les trois livres”, § XII, p. 17. No § VIII destes prolegômenos, o juriconsulto holandês vai mais longe e dispõe – por motivos que explicitamos no capítulo anterior – que a sociabilidade natural não é apenas uma condição necessária para o direito de natureza, mas também sua principal fonte. Com isso, Olaf Asbach pode afirmar tranquilamente que, “segundo Grotius, o direito natural é uma exigência [*Forderung*] da própria natureza racional e sociável [do ser humano]” (*Die Zähmung der Leviathane*, p. 35; nós grifamos).

<sup>85</sup> PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XV, p. 222.

autoridade soberana para tanto. Enfim, não haveria como dissociar o impulso natural para a existência societária das regras universais que a conformam<sup>86</sup>.

Em vista dessas declarações (que poderíamos multiplicar), aquilo que já havíamos insinuado torna-se absolutamente claro: as ideias de lei, justiça, direito, moral etc. – mesmo que “naturais” – só podem concernir um ser relativo, que partilha sua existência com outros, donde a vigência das mesmas num estado caracterizado pelo isolamento estar descartada (porque autocontraditória)<sup>87</sup>. Como já havíamos adiantado no primeiro capítulo, verificamos que a recusa rousseuniana da sociabilidade natural traz como implicação decisiva a exclusão do direito natural, qual concebido pelos modernos, do puro estado de natureza:

Se a condição do homem natural é a do homem isolado, é impossível tirar daí um princípio de direito pelo qual ele seja obrigado. Uma obrigação [...] exprime um laço coletivo efetivo, constitutivo de um dever, ou institui esse laço por um engajamento voluntário. Homens independentes [...], esparsos e não vinculados por relações reais [...] não estão engajados em nenhuma dessas duas formas de obrigação. Se o direito natural é mesmo a moral (sobre isso Diderot está claramente de acordo com Boucher d’Argis)<sup>88</sup>, não somente a ideia de direito natural se torna uma impossibilidade, mas a condição do homem natural é amoral.<sup>89</sup>

Por outros meios argumentativos, o *Discurso sobre a desigualdade* acaba, então, por reforçar o repúdio ao jusnaturalismo moderno, que, no *Manuscrito de Genebra*, é ancorado em um diálogo com Diderot (amplamente examinado no capítulo precedente).

Vemos, por fim, que o (primeiro) estado de natureza rousseuniano se opõe não só ao “horrrível sistema de Hobbes”<sup>90</sup> – ao demonstrar o caráter pacífico do ‘selvagem’ –, mas, também e ao mesmo tempo, a doutrinas rejeitadas pelo inglês (por abonarem a sociabilidade natural) e críticas a ele (em especial, a de Pufendorf) – ao sustentar a solidão do homem natural, da qual se deduz a inexistência da normatividade reivindicada pelos jusnaturalistas. Aquele que erra sozinho pelas florestas e desconhece a guerra ou o desejo de prejudicar seus

<sup>86</sup> Ver *ibidem*, pp. 222 e seguintes.

<sup>87</sup> Cf. BERNARDI, “Sur le concept de droit naturel raisonné”, p. 241. Reiterando o posicionamento do segundo *Discurso*, o próprio Rousseau afirma na pouco difundida (mas valiosa) *Carta sobre a virtude*: “Parece-me, primeiramente, que tudo o que há de moral em mim tem sempre suas relações fora de mim; que eu não teria nem vício nem virtude se sempre tivesse vivido só” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre sur la vertu”. In: STAROBINSKI, Jean. *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012, p. 312).

<sup>88</sup> Se Bernardi ressalta a (pontual) concordância dos autores dos verbetes enciclopédicos sobre o direito natural quanto à equivalência deste à moralidade, não podemos esquecer que praticamente todos os expoentes do jusnaturalismo endossam esse equacionamento. O direito natural é, para eles, um conjunto de regras racionais e universais de justiça, que conforma a conduta de todos os seres humanos, ou seja, uma moral propriamente dita. Ainda segundo os mesmos teóricos, essa moral desdobra-se para a esfera político-jurídica, haja vista que a lei natural é fonte e parâmetro da lei positiva.

<sup>89</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 385.

<sup>90</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 70.

semelhantes, tampouco mantém qualquer ligação nem conseguiria discernir – em um eventual encontro – sua identidade de natureza com outrem<sup>91</sup>; *a fortiori*, ele é incapaz de conceber regras de moral arraçoada (que, de resto, lhe seriam inteiramente inúteis). Em síntese: “As necessidades vitais, isto é, as necessidades físicas, não têm como efeito nem aproximar [harmoniosamente] os homens, como acreditava Pufendorf, nem torná-los inimigos uns dos outros, como sustentava Hobbes [...]. O estado de natureza não é, portanto, uma guerra geral nem uma ‘vida social’ [...]”<sup>92</sup>.

Delineados os principais traços do homem natural e do estado de natureza rousseauianos – realçados, ademais, pelo contraste com as teorias antropológico-políticas hegemônicas à época –, podemos, enfim, perseguir os eventos que levam à sua ultrapassagem e ao início do alongado processo de socialização do gênero humano. Preliminarmente, cumpre ainda advertir que, assim como se verifica no que diz respeito ao estatuto do (verdadeiro) estado de natureza, as consequências e o resultado do fim desse estágio da história hipotética da humanidade são, em Rousseau, radicalmente distintos das conclusões de seus predecessores e contemporâneos. Se para os jusnaturalistas (Hobbes incluso) o término do estado de natureza se dá com a celebração do contrato social e a concomitante instauração da soberania estatal, sob a ótica rousseauiana a saída de um tal estado é gradual, progressiva<sup>93</sup>. Nessa perspectiva, como os seres humanos são inicialmente solitários, antes de concluírem qualquer pacto – e mesmo de conhecerem a necessidade de um corpo político – eles irão se aproximar. Terá lugar uma socialização pré-política (ela também gradativa e multifacetada): um longo hiato entre o isolamento primitivo e a ordem civil, o qual denominaremos, *grosso modo*, “segundo estado de natureza” (como propõe Bachofen, vimos) ou “sociedade nascente” (ainda que Rousseau reserve essa expressão para descrever um período específico desse intervalo, a ser oportunamente aclarado). Eis como Radica explica resumidamente todo esse processo: “Rousseau sublinha duas rupturas importantes: aquela que faz passar o homem do isolamento ao estado de sociedade nascente, que mostra que o estado social não é natural ao homem [...]; e, posteriormente, a ruptura que o faz sair do estado de natureza avançado para contratar uma associação política, pois o laço político não é a continuação natural de sua sociabilidade”<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Note-se que, para Pufendorf, o reconhecimento de uma identidade de natureza entre os homens é crucial para a efetivação e o cumprimento das máximas de direito natural; cf., a título de exemplo, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. III, § XVI, p. 229.

<sup>92</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 222-223.

<sup>93</sup> Cf. STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 330-331.

<sup>94</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 73.

\*

Acabamos de ver que subsiste, no primeiro estado de natureza, uma relação simbiótica – entre os seres vivos e o meio circundante<sup>95</sup> – que o configura como negação permanente de todo *socius*, um “estado de nada de sociedade [*état de néant de société*]”<sup>96</sup>. De um lado, temos um indivíduo “que realiza o conceito de animalidade genérica, possuindo apenas necessidades físicas que podem ser satisfeitas no imediato”; de outro, uma natureza “imediatamente próxima ao homem, [capaz de] oferecer-lhe – a cada passo – alimento e retiro”<sup>97,98</sup>. Ao operar-se uma síntese desses dois elementos, resulta um cenário de não-reconhecimento, de não-identificação, de não-comunicação:

Positivamente, a floresta [designação metonímica empregada por Rousseau e recuperada por Althusser para se referir ao ambiente primevo retratado no segundo *Discurso*<sup>99</sup>] é definida, portanto, como o objeto imediato da necessidade física do homem; negativamente, ela é definida como a forma do espaço que evita que os homens sejam forçados à sociedade. [...] A universalidade do ‘pleno de objeto’ e do ‘vazio de encontro’ [...], eis a floresta. Porque ela realiza essa dupla exigência, a floresta é, em sentido forte, o conceito das condições de existência do animal humano no estado de pura natureza.<sup>100</sup>

Diante de tudo isso, certo embaraço se impõe a quem se outorga a tarefa de explicar o término do puro estado de natureza. A perfeita simbiose nele experimentada entre a natureza e as criaturas que a habitam sugere um “círculo fechado”<sup>101</sup>, um sistema “que não conhece nenhum princípio interno de mudança”<sup>102</sup>, programado para autorreproduzir-se

---

<sup>95</sup> Situação recapitulada pelo próprio Rousseau no início da segunda parte do *Discurso*: “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação. *As produções da Terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizá-los.* [...] Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal limitado inicialmente às puras sensações, que, *apenas aproveitando [profitant] os dons que lhe oferecia a natureza, estava longe de pensar em arrancar-lhe [lui arracher] alguma coisa [...]*” (*OC III, DI*, pp. 164-165; ênfases nossas). Deve-se atentar para a terminologia ora empregada por Rousseau. Se ele diz que o selvagem não *pensa em arrancar* nada da natureza, é porque o provimento de sua subsistência não envolve nenhum grande esforço, quanto mais de natureza reflexiva. Ele simplesmente se beneficia de maneira instintiva dos *dons que lhe são ofertados* espontaneamente, dos frutos que estão imediatamente a seu alcance. Não há qualquer penar em sua relação com o meio ambiente.

<sup>96</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 172.

<sup>97</sup> Aqui, a *árvore* aparece como um símbolo privilegiado: a uma só vez, provedora de refúgio e sustento. Cf. *ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Sobre o conceito de “forêt”, ver *ibidem*, pp. 114-115 e pp. 154-155.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 172-173.

<sup>101</sup> VARGAS, Yves, “Préface”. In: ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Montreuil: Temps des Cerises, 2015, p. 20.

<sup>102</sup> LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 251.

indefinidamente. Nesse sentido, Althusser diz que “a floresta é repetição”<sup>103</sup> e Radica que o suposto ponto de partida da história da humanidade é, paradoxalmente, “encerrado sobre si mesmo e subtraído da história”<sup>104</sup>. Uma vez mais na contramão da tradição jusnaturalista, Rousseau não constrói seu estado de natureza de modo a preparar o estado civil. Nada ali reclama a implantação de uma autoridade soberana; nada, tampouco, convoca a passagem à sociedade:

A primeira parte do *Discurso* tem uma forma aporética: ela expõe os diferentes círculos que tornam impensável a origem da agricultura, das técnicas, das ideias, da linguagem [em suma, de tudo aquilo que é próprio à vida societária]. [...] Nada no estado de pura natureza permite compreender como a sociedade pôde se tornar necessária ou mesmo possível. Tudo separa esses dois pontos extremos; para o homem, tudo está por adquirir: as paixões, o entendimento, as artes, os conhecimentos e as línguas.<sup>105</sup>

(O verdadeiro estado de natureza não preenche as funções clássicas de gênese<sup>106</sup> ou modelo da ordem estatal<sup>107</sup>, ele é autorreferente.)

Infere-se daí que um desequilíbrio entre necessidades e força (capacidade de supri-las autonomamente) deverá preceder a primeira agregação humana. Na falta de um elemento perturbador, o estado de coisas sobredescrito estender-se-ia, sim, *ad aeternitatem*<sup>108</sup>. Esse fator disruptivo, no entanto, entra em cena. Algo interrompe a homeostase até então vigente e quebra o “face a face especular entre o homem e a floresta”<sup>109</sup>. Alguns obstáculos interpõem-se entre o ser humano e seu ambiente, levando à rarefação dos meios de subsistência<sup>110</sup> e à consequente impossibilidade de satisfação imediata e solitária de suas precisões. Aquilo que

<sup>103</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 173. “Assim, o estado de pura natureza é o estado da reprodução simples de suas condições de existência: nada acontece ali, ele apenas se repete, ele não contém nenhuma diferença eficaz em si, nenhum princípio de desenvolvimento, nenhuma contradição motriz [a se notar a indisfarçável verve dialética dessas proposições], ele não pode sair de si mesmo, ele dura indefinidamente” (*ibidem*, pp. 173-174).

<sup>104</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 85.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 109 e 112.

<sup>106</sup> “Se a origem é radicalmente separada, em que medida e do que ela pode ainda ser dita origem?” (ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 174).

<sup>107</sup> A esse propósito, lê-se GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 180-185; bem como Bachofen (*La condition de la liberté*, pp. 31-32), para quem o estado de natureza rousseauiano cumpre um papel eminentemente “refutativo”, quer dizer, sua função precípua seria interditar qualquer dedução da desigualdade e da servidão política vigentes da natureza humana. Opinião partilhada por Spitz em *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 76-82.

<sup>108</sup> Os elementos que colaboram para reter o homem em sua condição primeva, assim como o “espaço imenso [de tempo]” que deve ter transcorrido até a mudança dessa condição, são sublinhados por Rousseau, ainda na primeira seção do *Discurso sobre a desigualdade*, no decorrer de seu excuro sobre a origem (aporética) da linguagem; cf. OC III, DI, pp. 144-147.

<sup>109</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 173.

<sup>110</sup> Ver MOSCONI, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIème siècle”. In: *Les cahiers pour l'analyse* (“Lévi-Strauss dans le 18ème siècle”), n. 4, Paris: Éditions Belin, Septembre-Octobre, 1966, p. 76; bem como BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 49.

era *ofertado* e estava sempre ao alcance da mão deverá, doravante, ser *arrancado*. O apelo ao semelhante tornar-se-á um expediente imprescindível para a preservação do indivíduo e da espécie. Precipita-se, assim, o processo de associação e, com ele, o fim do primeiro estado de natureza.

É interessante observar, brevemente, a mudança de papel que as novas condições impingem à (satisfação da) necessidade. Num primeiro momento, quando os frutos da natureza são abundantes, a conservação de si tem por consequência dispersar os homens, uma vez que suas necessidades vitais são tranquilamente atendidas de maneira solitária: “o efeito natural das primeiras necessidades foi o de separar os homens, e não de os aproximar”<sup>111</sup>. Entretanto, será justamente a pressão das necessidades que impulsionará seus primeiros passos para fora do absoluto isolamento. Por isso, mais adiante no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau complementa a frase que acabamos de citar: enquanto “as primeiras necessidades dispersaram-nos, outras necessidades reúnem-nos”<sup>112</sup>. Há, pois, uma diferença entre as *primeiras necessidades* e as *outras necessidades*, que jaz fundamentalmente no fato de que uma nova conformação cria parâmetros distintos para a consecução da mesma tarefa (no caso, a autopreservação): aquilo que, de início, era exitosamente realizado de forma independente passa a exigir – em decorrência do escasseamento dos bens naturais ou, simplesmente, da maior dificuldade em obtê-los – um esforço conjunto<sup>113</sup>. É por isso que, sem qualquer contradição, Leo Strauss pode afirmar que Rousseau “se recusou a admitir que o homem fosse um ser social por natureza” e, poucas linhas depois, que “é essencialmente a natureza [...] que o torna membro da sociedade”<sup>114</sup>.

Mas o que responde por esse novo estado de coisas? Qual é o estatuto dos acontecimentos que modificam de maneira tão drástica a relação dos seres humanos entre si e com o meio em que vivem? A resposta a essas perguntas, aparentemente muito simples, guarda profundas implicações. Trata-se de “acidentes da natureza”<sup>115</sup>, enumerados por Rousseau não só no segundo *Discurso* (início da segunda parte), mas também no *Ensaio*

<sup>111</sup> ROUSSEAU, *OC V, EOL*, p. 380.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>113</sup> Os selvagens reuniram-se “para reparar, em comum [*en commun*], as perdas comuns [*communes*]” (*Ibidem*, 402). A respeito da variação no estatuto (pragmático) das necessidades, ver DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 316; além de RODIS-LEWIS, Geneviève. “‘L’Art de parler’ et ‘L’Essai sur l’origine de langues’”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967, pp. 418-419.

<sup>114</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 337. A mesma nuance (diferentes estatutos da necessidade antes e depois dos acidentes da natureza) deve ser levada em conta quando lemos que “Rousseau encontra os fundamentos da sociedade nas necessidades do corpo” (*ibidem*, p. 317) e, algumas páginas adiante, que ele “rejeita, a partir de Hobbes, a sociabilidade natural” (*ibidem*, p. 325).

<sup>115</sup> ROUSSEAU, *OC V, EOL*, p. 402.

sobre a origem das línguas (capítulo IX) e no fragmento político sobre a influência dos climas na civilização<sup>116</sup>: dilúvios, terremotos, erupções vulcânicas, incêndios provocados por raios, invernos longos e rudes, verões por demais ardentes<sup>117</sup>, concorrência de animais ferozes na busca por alimentos<sup>118</sup> etc. De imediato, o teor imanente desses eventos merece destaque: “Rousseau naturaliza o acidente bíblico: faz da queda um acidente da natureza”<sup>119</sup>. Salta aos olhos, contudo, que, malgrado sua não-trascendência, *o impulso primário para a socialização, além de contingente, é extrínseco à natureza humana*<sup>120</sup>: “são golpes do acaso [*coups de hasards*] e acidentes – vindos do exterior [...] e imprevisíveis – que mudam tudo e estabelecem uma nova ordem”<sup>121</sup>.

Com efeito, dificilmente poderíamos exagerar o papel que cabe ao acaso em toda essa *démarche*, que poderia muito bem jamais ter sido deflagrada e é produto incidental de “uma multidão de causas circunstanciais”<sup>122</sup>. Não à toa, a exegese rousseauísta acabou por formular um amplo léxico para dar conta dessa causalidade *sui generis* subjacente ao término do verdadeiro estado de natureza. Se Bernardi, vimo-lo, invoca “causas circunstanciais”, Jacques Derrida, por sua vez, reporta-se a uma “causa fortuita”<sup>123</sup>. Já G. Radica propõe que o acaso rousseauiano constitui-se como uma “causa paradoxal”<sup>124</sup>, enquanto Bachofen fala de “causas ocasionais”<sup>125</sup>, J.-F. Spitz de “causas adventícias”<sup>126</sup> e Leo Strauss, oximoricamente, de uma “necessidade acidental” (oposta a uma eventual “necessidade essencial”<sup>127</sup>). Pois bem, esse “concurso fortuito de causas estrangeiras”<sup>128</sup>, esses “diferentes acasos [*différens*

<sup>116</sup> Texto explicitamente relacionado com o *Ensaio*, mais especificamente com seu capítulo IX – “Formação das línguas meridionais” –, como não deixou de observar Derathé em nota a esse fragmento (*OC*, III, “Notes et variantes”, p. 1533).

<sup>117</sup> Efetivamente, Rousseau declara que “aquele que quis que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do Universo” (*OC* V, *EOL*, p. 401), ocasionando, desse modo, a alternância entre as estações e diversas mudanças climáticas. Caso reinasse uma “primavera perpétua” (*ibidem*, p. 400) na Terra, talvez os homens tivessem permanecido dispersos. No fragmento sobre os climas, Rousseau chega a incluir em sua “geografia mítico-filosófica” (a expressão é de Catherine Kintzler em “Musique, voix, interiorité et subjectivité: Rousseau et les paradoxes de l’espace”. In: DAUPHIN, Claude [org.]. *Studies on Voltaire and the eighteenth century [Musique et langage chez Rousseau]*. Oxford: Voltaire Foundation, n. 8, 2004, p. 6) a hipótese de que, originariamente, a eclíptica – o plano da órbita terrestre ao redor do Sol – não seria oblíqua (ou, pelo menos, tão oblíqua quanto no presente) em relação ao equador celeste. A respeito, ver ROUSSEAU, *OC* III, *Frag. Pol.*, p. 531.

<sup>118</sup> Cf. *idem*, *OC* III, *DI*, p. 165; *idem*, *OC* III, *Frag. Pol.*, p. 533; assim como *idem*, *OC* V, *EOL*, p. 402.

<sup>119</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 316.

<sup>120</sup> “Acima de tudo, Rousseau tem de mostrar que essas causas são extrínsecas, contingentes ou acidentais em relação à natureza humana primitiva” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 83).

<sup>121</sup> VARGAS, “Préface”, p. 20.

<sup>122</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 295.

<sup>123</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 313.

<sup>124</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 70.

<sup>125</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 49.

<sup>126</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 88.

<sup>127</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 331 e 342.

<sup>128</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 162.

*hazards*]]<sup>129</sup> são justamente o fator traumático que desestabiliza a harmoniosa constância do primeiro estado de natureza, donde os acidentes naturais acima elencados terem uma dimensão catastrófica, como bem viram Michel Foucault<sup>130</sup> e Derrida: “A passagem de uma estrutura à outra – por exemplo, do estado de natureza ao estado de sociedade – não pode ser explicada por nenhuma análise estrutural: um *factum* exterior, irracional, catastrófico deve irromper”<sup>131</sup>. Sendo a vida partilhada precisamente uma reação à catástrofe: “A formação das sociedades desempenhou um papel compensador na economia geral do mundo. Nascida da catástrofe, a sociedade apazigua a natureza desencadeada. Cumpre que ela tenha [...] este papel regulador, sem o qual a catástrofe teria sido mortal”<sup>132</sup>.

Fica claro, ademais, que, na exata medida em que são frutos do azar, os acontecimentos precipitadores da socialização são estranhos ao funcionamento normal do puro estado de natureza: “o acaso não faz parte do sistema”<sup>133</sup>. Sobretudo, as causas – conjecturais, acidentais – que levam o ser humano a sair de seu isolamento não fazem parte de sua constituição, “elas são exteriores à natureza humana”<sup>134</sup>. Lembremos: as “*causes fortuites*” são, outrossim, “*causes étrangères*”. Dentro da grade de leitura que orienta sua *Gramatologia*, Derrida não deixa de fornecer alguns aportes relevantes sobre essa ‘extrinsecalidade’, com o perdão do neologismo, das forças que retiram os homens da dispersão originária:

Como a catástrofe [...] não pôde se produzir logicamente de dentro do sistema inerte, cumpre imaginar o inimaginável: um piparote perfeitamente exterior à natureza. Essa explicação de aparência “arbitrária” responde a uma necessidade profunda<sup>135</sup> e concilia, dessa forma, numerosas exigências. A

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>130</sup> A certa altura da *Histoire de la folie*, ao tratar das implicações da oposição natureza/não-natureza na compreensão dezoitista da loucura, Foucault remete ao segundo *Discurso* e utiliza a expressão “catástrofe cósmica” para se referir aos eventos que puseram fim ao estado de natureza e instauraram o “meio humano”. Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972, p. 392.

<sup>131</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 314; tradução ligeiramente modificada. A apreciação derridiana do recurso rousseauiano a esse “*factum* imprevisível” (*ibidem*, p. 315) para explicar a origem do estado de sociedade é, aliás, bastante proveitosa; cf. *ibidem*, pp. 310-317.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>134</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 64, nota 116.

<sup>135</sup> Derrida deixa claro que seu interlocutor quanto a esse ponto específico é Robert Derathé. Trata-se de uma crítica ao seguinte extrato: “Assim, Rousseau não pode tirar o homem primitivo do isolamento no qual o tinha colocado sem fazer intervir a Providência. O que é preciso reter de tal *explicação*, a qual, embora engenhosa, não deixa de ser puramente arbitrária, é que os homens se viram, sob a pressão das circunstâncias, coagidos a viver juntos” (DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 270; nós grifamos). Em defesa de Derathé, parece-nos que, na frase em questão, ele não emprega o termo “arbitrário” para denunciar uma suposta falta de coerência ou consistência do raciocínio rousseauiano, mas apenas para sublinhar o caráter axiomático do expediente ao qual o filósofo recorre para explicar a saída do homem de seu estado primevo: os “acidentes da natureza” não são passíveis de demonstração ou de verificação empírica, o que não implica que esse artifício não fosse necessário à sua teorização.



[...] sociedade, a articulação [da linguagem] vêm *de fora*. A presença é surpreendida por aquilo que a ameaça. Por outro lado, é indispensável que essa exterioridade [...] seja nada ou quase nada. Ora, o piparote, o “ligeiro movimento” produz uma revolução a partir do nada. Basta que a força de quem pôs o dedo no eixo do globo seja exterior ao globo. Uma força quase nula é uma força quase infinita, desde o momento em que ela é rigorosamente alheia ao sistema que põe em movimento. Este não lhe opõe nenhuma resistência [...]. A origem [...] da história é, pois, o nada ou o quase nada.<sup>136</sup>

O pensador francoargelino tampouco se exime de especular acerca do agente oculto das catástrofes naturais: “*Talvez não seja Deus*, pois a Providência divina, tão citada por Rousseau, não pode ter desejado a catástrofe e não precisaria do acaso e do vazio para agir. *Mas talvez seja Deus*, na medida em que a força de mal não foi nada, não supõe nenhuma eficiência real. *É provavelmente Deus*, pois sua eloquência e potência são simultaneamente infinitas e não encontram nenhuma resistência [...]”<sup>137</sup>.

Em que pesem as incertezas sobre a “autoria” dos acidentes da natureza (o que, de resto, é absolutamente secundário ao desenvolvimento argumentativo tanto do *Ensaio* quanto do segundo *Discurso*), Rousseau defende que essas ocorrências catastróficas – ao menos na magnitude da irrupção inaugural – teriam cessado ou se tornado absolutamente esporádicas<sup>138</sup>. Ponto, esse sim, crucial em sua argumentação, dado que “as mesmas infelicidades que reuniram os homens dispersos dispersariam os homens reunidos”<sup>139</sup>. A humanidade, já agrupada, não suportaria um novo trauma daquela intensidade. O acontecimento catastrófico é, pois, um acontecimento único, singular: “A própria catástrofe obedece a uma economia. Ela é *contida* [não se replica desmesuradamente]”<sup>140</sup>.

Pois bem, desde que introduzimos a tópica dos *accidentes naturels*, sua exterioridade em relação à *natureza humana* foi um dos aspectos mais salientados. Afirmá-lo não quer dizer, no entanto, que esses acidentes não a afetam. Se assim fosse, em vez de impulsionar a socialização, esses acontecimentos extinguiriam o gênero humano. Na verdade, as mudanças ambientais provocadas pelas catástrofes têm como consequência imediata tornar necessária (e, portanto, possível) a atualização de diversas faculdades humanas – até então adormecidas,

<sup>136</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 312; grifo no original; tradução ligeiramente modificada.

<sup>137</sup> *Ibidem*; grifos no original.

<sup>138</sup> “Desde que se estabeleceram as sociedades, esses grandes acidentes cessaram e se tornaram mais raros; parece que isso perdurará” (ROUSSEAU, *OC V, EOL*, p. 402).

<sup>139</sup> *Ibidem*. No nosso entendimento, quando Rousseau vaticina nesse excerto que ‘as mesmas infelicidades dispersariam os homens reunidos’, está em jogo a extinção da espécie humana, e não simplesmente a sua volta à condição originária de isolamento.

<sup>140</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 316; grifo no original.

“em espera”<sup>141</sup> –, indispensáveis para o êxito do processo civilizatório. A “causa fortuita” desperta potencialidades da natureza humana que não possuem em si mesmas razão suficiente para realizarem a finalidade que lhes é própria<sup>142</sup>. Em outras palavras, as novas “circunstâncias físicas”<sup>143</sup> diante das quais a humanidade encontra-se acidental e momentaneamente detida funcionam para ela como “causas favorecedoras”<sup>144</sup>: “A inteligência, a técnica, a história têm origem no contato com o obstáculo”<sup>145</sup>. Não é senão por isso que Rousseau dirá, no *Ensaio*, que “as associações humanas são em grande parte obra de acidentes da natureza”<sup>146</sup>. A instituição social será, pois, “uma antinatureza saída da natureza”<sup>147</sup>.

Dentre as diferentes faculdades que passam da potência ao ato com as novas condições impostas aos homens, uma em particular deve reter nossa atenção por seu papel primacial. Referimo-nos à perfectibilidade<sup>148</sup>, “*faculdade que com o auxílio das circunstâncias desenvolve sucessivamente todas as outras* e reside em nós tanto na espécie quanto no indivíduo [...]”<sup>149</sup>. Vemos claramente que, no instante mesmo em que define a perfectibilidade, Rousseau atribui a ela a função de ativar as faculdades que se encontravam em estado de latência (donde sua centralidade nas mudanças a serem experimentadas pelo gênero humano), o que leva Bernardi a defini-la como o motor do desenvolvimento das faculdades do espírito, permitindo a futura instituição do *socius*<sup>150</sup>. O poder desencadeador da perfectibilidade não deve ofuscar, contudo, o fato de que ela própria possui um caráter derivado, reativo<sup>151</sup>. Como lembra Radica: “a perfectibilidade não é uma causa [primeira, autônoma], mas uma faculdade que reage às circunstâncias”<sup>152</sup>; é preciso uma chave para ligar

<sup>141</sup> VARGAS, “Préface”, p. 21.

<sup>142</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 313.

<sup>143</sup> STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 311.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> ROUSSEAU, *OC V, EOL*, p. 402.

<sup>147</sup> STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 311.

<sup>148</sup> Vale frisar que a palavra “perfectibilité” é um neologismo, não constando nos dicionários da Academia Francesa antes de 1798, e, então, o sentido a ela atribuído é exatamente aquele proposto por Rousseau. Cf. STAROBINSKI, “Notes et Variantes [ao *DI, OC III*]”, pp. 1317-1318.

<sup>149</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 142; grifos nossos. Quanto à virtualidade da perfectibilidade, remetemos ao trecho do segundo *Discurso* mobilizado à página 142 deste capítulo. Já sobre as possíveis fontes (destacadamente Buffon e Diderot) do conceito rousseauiano de perfectibilidade, cf. MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, pp. 134-135 e STAROBINSKI, “Notes et Variantes [ao *DI, OC III*]”, pp. 1316-1317, nota I.

<sup>150</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 483. Também Althusser alude à perfectibilidade como estopim para o “desenvolvimento de todas as faculdades humanas” (*Cours sur Rousseau*, p. 178).

<sup>151</sup> Yves Vargas chega a designá-la como “causalidade reativa”; ver Rousseau, *l'énigme du sexe*. Paris: PUF, 1997, p. 33.

<sup>152</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 70, nota 140. No mesmo sentido, Bachofen pondera que a natureza física concede à perfectibilidade a ocasião, a possibilidade de se exercer; cf. *La condition de la liberté*, p. 49.

o motor, por assim dizer. Poderíamos colocá-lo da seguinte maneira: os acidentes da natureza – as “circunstâncias” – estão para a perfectibilidade assim como ela está para as demais potencialidades humanas. Toda essa problemática, concernente às atribuições respectivas dos acidentes e da perfectibilidade no processo de saída do puro estado de natureza, é bem sintetizada por L. Althusser. Citemo-lo:

[...] apenas os acidentes podem rompê-lo [o primeiro estado de natureza] e inaugurar um desenvolvimento forçado, mas é preciso que esse desenvolvimento forçado seja um desenvolvimento possível. Dito de outro modo, é preciso que o homem natural tenha uma natureza e esteja apto a modificar sua natureza segundo a pressão e a coação das circunstâncias. Essa natureza é conhecida, é a animalidade. Essa aptidão é o que Rousseau denomina perfectibilidade, faculdade [...] que o desata virtualmente da imediaticidade do instinto animal genérico e lhe dá o poder de se modificar, de adquirir [ou melhor, de avivar] novas disposições, novas faculdades [...].<sup>153</sup>

Após circunscrever minimamente a noção de perfectibilidade, Rousseau a depura, dizendo tratar-se de uma *faculdade distintivamente humana*. Efetivamente, “um animal [não-humano] é, ao cabo de alguns meses, aquilo que será por toda a vida [e], ao cabo de mil anos [tomando as coisas do ponto de vista da espécie], aquilo que ele era no primeiro desses mil anos”<sup>154</sup>. Depreende-se daqui que a perfectibilidade confere *historicidade* ao ser humano, ausente nos demais animais: “Entre todas as criaturas, o homem é o único que tem *por natureza* [ainda que de maneira latente] o poder de sair de seu estado primitivo. [...] O perigoso privilégio do homem é ter em sua própria natureza [via perfectibilidade] a fonte dos poderes pelos quais opor-se-á à sua natureza e à Natureza”<sup>155</sup>. Essa capacidade de reagir às circunstâncias, “a ideia [inerente à perfectibilidade] de que o homem pode se transformar”<sup>156</sup>, empresta temporalidade à natureza humana, que não poderá, em hipótese alguma, ser concebida como um todo atual e imutável. Como antecipamos *supra*, Rousseau afasta-se, assim, das antropologias jusnaturalistas, que, de modo geral, preconizavam uma natureza humana fixa, servindo de base para uma normatividade natural também inalterável. Eis o que diz G. Radica a esse propósito: “Quanto à gênese dessa *variabilidade da natureza humana*, ela está apoiada sobre uma premissa que é *forma vazia* [...]: a *perfectibilidade*. [...] Rousseau suporia uma natureza humana estável se ele buscasse estabelecer a gênese do direito natural a

<sup>153</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 175.

<sup>154</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 142.

<sup>155</sup> STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 311; grifos no original.

<sup>156</sup> LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*. Genève-Paris: Slatkine, 1989, p. 267.

partir desta”<sup>157</sup>. Robert Wokler reforça essa leitura e, além disso, identifica em Buffon a principal inspiração dessa preocupação rousseauiana – alheia ao jusnaturalismo – com a historicidade e maleabilidade distintivas da natureza humana:

De acordo com os filósofos da lei natural, as feições distintivas da humanidade como um todo devem sempre ter sido as mesmas, de modo que as inclinações partilhadas e os propósitos comuns que sempre teriam servido para unir os homens não poderiam ser distinguidos daqueles laços fundamentais que ainda hoje mantêm as sociedades unidas. [...] a faculdade da razão, um atributo humano universal [para os jusnaturalistas], possibilitou que cada indivíduo tivesse uma compreensão dos direitos e deveres específicos que os ligava a seus próximos. Tanto para Buffon quanto para Rousseau, entretanto, as disposições sociais características de nossa espécie devem, elas mesmas, ter sido desenvolvidas no curso da história humana, de maneira que os traços morais dos indivíduos necessariamente haviam sido sujeitados a mudanças contínuas na medida em que novas sociedades emergiram, se diversificaram e se transformaram.<sup>158</sup>

Cumprido notar, ainda, que essa historicidade intrínseca à condição humana não é sinônimo de aperfeiçoamento, de progresso contínuo. Contrariamente à vulgata iluminista e àquilo que o termo ‘perfectibilidade’ poderia sugerir, a filosofia rousseauiana da história não é tacitamente otimista: “essa faculdade que Rousseau nomeia perfectibilidade [...] não deve ser compreendida necessariamente como uma faculdade de dirigir-se a uma perfeição objetiva [*faculté d’aller vers une perfection objective*], mas simplesmente de inventar, tanto para o melhor quanto para o pior”<sup>159</sup>. Não se trata de um princípio de amelhoramento, mas antes, na feliz expressão de Althusser, de um “princípio geral da possibilidade”<sup>160</sup>. A perfectibilidade empresta à “história (moral) da humanidade” uma “especificidade proteiforme e [portanto] imprevisível”<sup>161</sup>. O ser humano – tomado individualmente ou como parte de uma espécie – é uma criatura altamente maleável; não obstante (ou, talvez, por isso mesmo), sua forma final é incerta: “Que eu saiba, nenhum filósofo foi suficientemente ousado para dizer: eis o termo que o homem pode alcançar e que não seria capaz de ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser [...]”<sup>162</sup>. E, no *Discurso sobre a desigualdade*, são os possíveis efeitos perniciosos da perfectibilidade que ganham destaque: “Seria triste para nós sermos forçados a convir que essa faculdade distintiva e quase ilimitada é a fonte de todas as infelicidades do homem; [...] que é ela que – fazendo desabrochar com os séculos suas luzes

<sup>157</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 69; nós grifamos.

<sup>158</sup> WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, p. 123.

<sup>159</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 87.

<sup>160</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 178.

<sup>161</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 45.

<sup>162</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 281.

e seus erros, seus vícios e suas virtudes – o torna, com o tempo, o tirano de si mesmo e da natureza”<sup>163</sup>.

Isso posto, um último aspecto atinente à noção de perfectibilidade ainda merece deter nossa atenção. Cremos ser profícuo posicionarmo-nos relativamente à reivindicação de alguns importantes comentadores, para os quais a perfectibilidade e a “liberdade mínima”<sup>164</sup> do primeiro estado de natureza não seriam, em Rousseau, senão sinônimos. De nosso conhecimento, o primeiro intérprete a avançar essa hipótese de leitura foi Roger Masters, que, ao identificar no termo (e no conceito de) “liberdade” um “dualismo metafísico” que Rousseau teria querido evitar, sugere que a “perfectibilidade” viria simplesmente substituí-lo<sup>165</sup>. Nesse mesmo sentido, Michel Launay afirmará, posteriormente, que a “perfectibilidade é uma tradução científica e precisa da palavra comum liberdade, que escondia várias confusões”<sup>166</sup>. Quanto a nós, preferimos manter uma distinção conceitual, ainda que tênue, entre ambas<sup>167</sup>; postura mais condizente, a nosso ver, com a formulação e o uso constante, por Rousseau, de dois vocábulos distintos. Pensamos ser a *liberdade* – a possibilidade de (se necessário) dizer não à natureza, de se esquivar do determinismo do impulso natural – a *condição de possibilidade da perfectibilidade*<sup>168</sup>: se o ser humano fosse, como as bestas, inapelavelmente governado pelo instinto, ele seria incapaz de se transformar sob a pressão das circunstâncias, de modo que, caso elas se apresentassem especialmente desfavoráveis, a humanidade acabaria por perecer. Estão em jogo, pois, duas faculdades distintas mas interdependentes, donde ambas se manifestarem – saindo da latência original – ao mesmo tempo, incitadas pelos acidentes da natureza. Compreensão que nos parece bastante afim àquela de Wokler, que, ao se contrapor à interpretação de Masters e Launay (que é também a de Strauss), propõe: “Rousseau acreditava que cada homem era perfectível apenas na medida em que era livre, e, ao mesmo tempo, ele supunha que a perfectibilidade histórica da raça humana como um todo dependia da liberdade de todas as pessoas tanto para alterar sua natureza quanto para transmitir as mudanças [...] à sua progênie de maneira cumulativa”<sup>169</sup>.

---

<sup>163</sup> *Idem*, OC III, DI, p. 142.

<sup>164</sup> O termo é de G. Radica; *L'Histoire de la raison*, p. 80, nota 174.

<sup>165</sup> MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968, pp. 102-103.

<sup>166</sup> LAUNAY, *Rousseau écrivain politique*, p. 267.

<sup>167</sup> Posicionamento em relação ao qual somos respaldados, dentre outros, por Althusser (*Cours sur Rousseau*, pp. 176-179).

<sup>168</sup> Radica partilha da concepção de que liberdade e perfectibilidade devem ser distinguidas, mas inverte a causalidade que propusemos acima, alegando ser a perfectibilidade que condiciona a liberdade humana, emprestando-lhe uma dimensão histórica. Cf. *L'Histoire de la raison*, pp. 79-80.

<sup>169</sup> WOKLER, “The *Discours sur l'inégalité* and its sources”, p. 207, nota 215.

Enfim, a partir do momento em que as condições ambientais se alteram de forma a inviabilizar a satisfação solitária das necessidades, a criatura humana, movida que é por um ímpeto de autopreservação e agora – graças à ação precipitadora da perfectibilidade – fazendo uso de faculdades como a razão (ainda que, a princípio, de maneira bastante incipiente), não tarda a discernir as “raras ocasiões” em que convém, ou melhor, em que se faz imperativo reunir-se a seus semelhantes a fim de garantir sua subsistência<sup>170</sup>. Dessarte, o puro estado de natureza encontra seu termo e tem início um longo e lento processo de desnaturação da espécie humana<sup>171</sup>, no curso do qual diferentes formas de sociedade – mais ou menos estáveis e complexas – se sucedem, partilhando, no entanto, uma característica comum: “trata-se de uma existência social pré-política, desprovida de poder soberano e direito positivo”<sup>172</sup>.

Com isso, a próxima seção deste capítulo deverá retrazar os sucessivos estágios das associações humanas, os diferentes modos de socialização experimentados pela humanidade anteriormente à conjuntura que compeliu à implementação do estado civil. Nessa nova *démarche*, não deixaremos de destacar a natureza dos parâmetros normativos compartilhados por cada uma das formas de agrupamento esquadrihadas por Rousseau. Pois, continuando o debate que dominou nosso primeiro capítulo, importa verificar se a(s) normatividade(s) do “segundo estado de natureza” – normatividade(s) ainda pré-política(s) – forma(m) algo equiparável, sob quaisquer aspectos, à ideia de direito natural concebida pela tradição. Com efeito, poder-se-ia reivindicar que, ao aludir no prefácio do segundo *Discurso* a uma refundação do “direito natural sensitivo” sobre outros fundamentos (desta vez, racionais)<sup>173</sup>, Rousseau remeteria às regras de conduta fixadas ao longo da “sociedade nascente”, e não (ou, ao menos, não unicamente) como sustentam Derathé<sup>174</sup> e outros, ao “*droit naturel raisonné*” teorizado no *Manuscrito de Genebra*. Daí a relevância de se avaliar uma possível proximidade entre os preceitos morais desenvolvidos no curso da socialização pré-civil e a lei natural dos modernos; hipótese que, se confirmada, matizaria em grande medida a leitura que defendemos no capítulo anterior.

---

<sup>170</sup> “Instruído pela experiência de que o amor do bem-estar [amor de si] é o único móvel das ações humanas, encontrou-se em estado de distinguir as ocasiões raras em que o interesse comum deveria fazer com que contasse com a assistência de seus semelhantes” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 166).

<sup>171</sup> Toda a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* pode mesmo ser compreendida como uma “antropologia da desnaturação” – feliz expressão de Blaise Bachofen (*La condition de la liberté*, p. 23) –, ao longo da qual Rousseau expõe “as modalidades concretas de realização da liberdade” (*ibidem*).

<sup>172</sup> *Idem*. “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 141.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>174</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 251-252.

## 2.2 – As formas pré-políticas de sociedade

### 2.2.1 – Os *troupeaux*

A primeira forma de agrupamento humano descrita na genealogia hipotética do segundo *Discurso* é o *troupeau*, que optamos por traduzir por *bando*<sup>175</sup>. Como bem enfatizou Jean Morel<sup>176</sup> e, depois dele, Jacques Proust<sup>177</sup>, o termo é muito provavelmente um empréstimo de Rousseau a Diderot, que o emprega fartamente na *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, publicada em 1752 – pouco antes do *Discurso*, portanto. Não devemos tomar o préstimo terminológico, contudo, por uma equivalência conceitual<sup>178</sup>. Há, sim, semelhanças entre as caracterizações rousseauiana e diderotiana do bando (em breve, destacá-las-emos). Todavia, o construto de Diderot é bastante mais abrangente do que aquele do genebrino, contemplando elementos não só de seu “bando”, mas das diferentes fases que compõem para este último o “segundo estado de natureza”<sup>179</sup>, além de já reunir as condições que obrigam seu ultrapassamento pela via política:

[...] não estando ainda vinculados por nenhuma lei, animados todos por paixões violentas, buscando todos apropriarem-se das vantagens comuns da reunião – segundo os talentos, a força, a sagacidade etc. que a natureza lhes distribuiu em medida desigual –, os fracos serão as vítimas dos mais fortes; os mais fortes poderão, por sua vez, ser surpreendidos e imolados pelos mais fracos. E, bem cedo, essa desigualdade de talentos, de força etc. destruirá entre os homens o vínculo incipiente que a utilidade própria e a semelhança exterior entre eles havia sugerido para sua conservação recíproca.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> A tradução mais literal por “rebanho” também teria sido possível, uma vez que, como logo veremos, em muitos aspectos o *troupeau* ainda está preso a um funcionamento animalesco. No entanto, decidimos dar ênfase, com nossa escolha vernacular, às feições humanas – ainda que rudimentares – desse tipo de associação, que só se dá porque a razão já é ativa e na qual uma primeira linguagem é esboçada.

<sup>176</sup> MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 139.

<sup>177</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 588.

<sup>178</sup> Partilhamos, a propósito, da posição de Robert Wokler, para quem os diálogos de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* – não só com Diderot (talvez seu principal interlocutor então), mas com as tradições filosófica, literária e científica de um modo geral – são levados adiante sob uma verve menos imitativa/aquiescente do que polêmica (como, de hábito, em Rousseau). Donde seu escrito mais erudito, em termos de referências e empréstimos terminológicos, manter-se profundamente original. Cf. WOKLER, “The *Discours sur l'inégalité* and its sources”, pp. 103-105. Em um contexto similar, Bernardi ressalta a impropriedade de se reduzir a ideia de influência à afinidade de pensamentos, erro que teria levado Derathé, por exemplo, a desprezar a importância de Jean Bodin para a compreensão do conceito rousseauiano de soberania: “[...] a proximidade é condição da influência? [...] não é no afastamento com aquilo que ele recusa que um pensamento pode encontrar [...] as condições de sua própria elucidação?” (*La fabrique des concepts*, p. 196).

<sup>179</sup> Ao prosseguirmos nossa exposição da genealogia rousseauiana, buscaremos sempre ressaltar os pontos em que a influência de Diderot se faz visível.

<sup>180</sup> DIDEROT, *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, p. 455. No capítulo precedente, mobilizamos essa mesma passagem, à nota 81, então no contexto de um cotejamento entre Hobbes e Diderot.

Bem entendido, para Diderot – que não poderia aceitar um estágio primevo de dispersão<sup>181</sup> – o “estado de bando [*état de troupeau*]” é o próprio estado de natureza, oposto à “sociedade civilizada [*société policée*]”<sup>182</sup>; uma configuração em que a humanidade, como visto acima, ignora convenções e acordos vinculantes, estando, nas palavras de J. Proust, “condenada a dissipar-se [*sombrer*] na anarquia”<sup>183</sup>.

Vejam os como Rousseau, de sua parte, retrata o bando. Sua feição crucial talvez seja justamente a ausência de laços de obrigação: o bando é um tipo de “associação livre, que não obriga ninguém e dura tanto quanto a necessidade passageira que o havia formado”<sup>184</sup>. Estabelecido para responder a uma premência estritamente biológica, para a superação de obstáculos que dificultavam a satisfação de necessidades físicas, ele se dissolve tão logo elas tiverem sido atendidas. O bando ignora o “amanhã”<sup>185</sup>. O “engajamento mútuo” que o sustém e a “ideia grosseira” que seus membros possuem sobre suas vantagens são tão evanescentes quanto o “interesse pontual [imediato] e sensível”<sup>186</sup> que se apresenta como sua *raison d’être*; tal interesse, com efeito, “não pode fundar uma associação que se estenda para além do projeto que lhe deu nascimento”<sup>187</sup>.

Nesse mesmo sentido, pode-se dizer que a proximidade dos homens associados em bandos é uma “proximidade natural”<sup>188</sup>. Está em jogo uma “sociedade física”, não uma “sociedade moral”<sup>189</sup>. Mesmo que pela conformidade exterior e pela similitude das condutas os seres humanos já se reconheçam como semelhantes<sup>190</sup>, não há um “reconhecimento de

<sup>181</sup> Morel salienta-o, ainda que com reticências injustificadas: “É fácil de encontrar em Diderot os traços de um quadro da humanidade no ‘estado de natureza’ que lembra aquele de Rousseau. *Mas podemos duvidar que ele tenha concebido o homem primitivo em um estado de dispersão*, à maneira de Jean-Jacques. Ele parece conceber os primeiros homens sob a forma de bando” (“Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 139; nós grifamos). Ver também PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 360.

<sup>182</sup> DIDEROT, *Suite de l’Apologie de M. l’abbé de Prades*, p. 455.

<sup>183</sup> PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 588.

<sup>184</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 166.

<sup>185</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*. Gabrielle Radica irá falar em “empreitadas pontuais e frouxas [entreprises pontuelles et lâches]” (*L’Histoire de la raison*, p. 118).

<sup>187</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 119.

<sup>188</sup> KINTZLER, “Musique, voix, interiorité et subjectivité”, p. 9.

<sup>189</sup> Cf. MOSCONI, “Analyse et genèse”, pp. 68 e 71.

<sup>190</sup> “As conformidades que o tempo pôde lhe fazer perceber [...] fizeram-no supor aquelas que ele não percebia. [...] vendo que eles se conduziam todos como ele teria feito em circunstâncias similares, ele conclui que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. E essa importante verdade lhe fez segui-los [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 166). Sobre o reconhecimento nessa primeira etapa da socialização humana, eis o que Jean-Fabien Spitz tem a dizer: “Eles podem se reconhecer como semelhantes, isto é, reconhecer que existe entre eles uma comunidade de natureza e de faculdades, de modo de ação e de tipo de ser; podem notar que são, uns e outros, movidos por um mesmo móvel [...]. Mas ainda não têm qualquer conhecimento de [...] igualdade de direito; são desprovidos de qualquer conhecimento jurídico da necessária reciprocidade de seus direitos e deveres [simplesmente porque estes são ainda inexistentes]” (*Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 106).



consciências”, um verdadeiro “encontro moral”<sup>191</sup>. Continuamos no âmbito da amoralidade, o gênero humano detém-se ainda numa espécie de *quasi*-animalidade. Corroborá-o o estatuto da linguagem própria aos bandos<sup>192</sup>, comparada por Rousseau àquela das gralhas [*corneilles*] e dos macacos [*singes*]<sup>193</sup>. (A dívida para com Diderot é nítida. Com efeito, o francês dizia ser o bando um estado “sob o qual os homens – aproximados pela simples instigação da natureza, como macacos [*singes*], cervos [*cerfs*], gralhas [*corneilles*] etc. – não formaram nenhuma convenção que os assujeitasse a deveres, nem constituíram autoridade que constrangesse ao cumprimento de convenções [...]”<sup>194</sup>.)

Tudo isso dito, fica patente a absoluta carência de normatividade no funcionamento dos bandos, o que é lapidarmente ilustrado pelo prolífico exemplo da “caça ao cervo”<sup>195</sup>, urdido por Rousseau com o fito de tornar ainda mais claros os mecanismos dessa formação social. Traguemo-lo à baila. Alguns indivíduos, premidos pela fome, reúnem-se em bando com o propósito de capturar um cervo. Logo anteveem que terão maiores chances de êxito se cada um guardar um posto específico. Entretanto, basta que uma lebre passe ao alcance de um desses indivíduos para que ele abandone seu encargo original. E, caso consiga apanhar a lebre, ele não hesitará em seguir caminho próprio a despeito de seus companheiros de caça<sup>196</sup>. Dificilmente um vínculo poderia ser mais frágil. Duvidamos inclusive que palavras como compromisso ou acordo possam ser adequadamente empregadas para designá-lo. Não podemos falar em uma promessa descumprida, posto que nenhuma promessa sequer foi

<sup>191</sup> KINTZLER, “Musique, voix, interiorité et subjectivité”, p. 9.

<sup>192</sup> Sobre a linguagem dos *troupeaux* rousseauianos – uma “linguagem do pedido de socorro”, segundo a feliz expressão de Starobinski (*A transparência e o obstáculo*, p. 318) –, permitimo-nos remeter novamente à nossa dissertação de mestrado: RIBEIRO, *Linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*, pp. 30-32.

<sup>193</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 167.

<sup>194</sup> DIDEROT, *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, p. 455. Além da afirmação do caráter não coercitivo do bando, os animais elencados por Diderot chamam a atenção: são exatamente aqueles – os macacos e as gralhas – aos quais Rousseau alude ao abordar a linguagem de seus bandos, detalhe que não passou despercebido por Wokler (“*The Discours sur l'inégalité and its sources*”, p. 110, nota 18) e nos sugere a familiaridade do genebrino com o texto diderotiano quando da redação do segundo *Discurso*.

<sup>195</sup> A narrativa dessa caça é condensada em um parágrafo; cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 166-167. A escolha do animal a ser caçado, vale dizer, não nos parece acidental, mas inspirada pela “lista” da *Apologie* supracitada. Nesse caso, Wokler não se pronunciou.

<sup>196</sup> A recepção contemporânea dessa malfadada “caça ao cervo” é digna de nota. Tanto em economia quanto em filosofia política e social (mormente de expressão inglesa), esse pequeno parágrafo de Rousseau, muitas vezes ignorado por exegetas – Spitz, por exemplo, ao retrazar o percurso genealógico do segundo *Discurso* em suas *Leçons*, ignora solenemente toda a descrição dos “bandos” –, teve uma fortuna prodigiosa. Sob a tradução de “stag hunt”, autores da teoria dos jogos e da teoria da escolha pública – destacadamente, James McGill Buchanan – empregaram-no como ilustração da figura do “free rider”, do “passageiro clandestino” ou “oportunista”: indivíduo que recusa a cooperação social, aproveitando-se de eventuais benefícios públicos sem, no entanto, colaborar para sua manutenção. Tomamos conhecimento desse uso das elaborações rousseauianas sobre o bando em uma palestra de Céline Spector, ministrada a 6 de abril de 2016, no quadro do Seminário Doutoral coordenado por Jacques Berchtold e Christophe Martin na Universidade de Paris 4. A conferência em questão intitulava-se: “Le chasseur insouciant, l'homme indépendant et le rentier impudent: figures du passager clandestin chez Rousseau”.

feita<sup>197</sup>. Estamos muitíssimo distantes do *stare pactis* – tão caro aos jusnaturalistas<sup>198</sup> – ou de qualquer outro tipo de lei natural; não conseguimos vislumbrar nem mesmo os “bribes [bocados, fragmentos, vestígios] de droit naturel”<sup>199</sup> reclamados por Radica. Os bandos rousseauianos denegam a reivindicação que, para Catherine Larrère, é a súplica de todo “o projeto do direito natural”<sup>200</sup>: “deduzir, a partir do princípio de autoconservação, as regras éticas universais”<sup>201</sup>. O interesse pela autopreservação, pudemos ver, não dita necessariamente uma benevolência difusa. Serão as coisas diferentes em outros arranjos sociais? Prossigamos com nossa *démarche*.

Os progressos iniciais conhecidos pelos homens os levam a obter outros<sup>202</sup>: corpo e espírito desenvolvem-se concomitante e paulatinamente<sup>203</sup>. Em decorrência, a indústria humana se aperfeiçoa<sup>204</sup>, a capacidade de construir e manejar instrumentos se apura: linhas e anzóis de pesca, arcos e flechas para a caça, o domínio do fogo e a conseqüente possibilidade de cozinhar os alimentos<sup>205</sup>, machados de pedra para cortar lenha e escavar a terra, manejo da argila<sup>206</sup> etc. inserem-se como suplementos na vida do homem com o meio ambiente, que se torna cada vez mais mediada. Com esse aprimoramento do uso de utensílios, logo são construídas choupanas de ramagem [*huttes de branchages*] que servem de habitação<sup>207</sup>. Está posta, destarte, uma inédita possibilidade de sedentarização e, com ela, uma “primeira revolução”, caracterizada pelo “estabelecimento e distinção de famílias”<sup>208</sup>.

<sup>197</sup> “A necessidade de manter promessas não é introduzida a título de meio contido em germe na finalidade da conservação pessoal [como quer a tradição jusnaturalista]. A experiência instrui a vantagem [ou a desvantagem] que há em cumprir os engajamentos mútuos” (RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 119).

<sup>198</sup> Vide GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Prolégomènes”, § VIII, p. 10.

<sup>199</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 120.

<sup>200</sup> LARRÈRE, Catherine. *L’invention de l’économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992, p. 69.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 167.

<sup>203</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 331. A lentidão desse processo, quer dizer, sua longa extensão temporal na história hipotética da humanidade, em contraste com a brevidade do retrato de cada época oferecido pelo filósofo, é explicitada numa passagem advinda clássica: “Percorro como uma flecha [*trait*] multidões de séculos, forçado pelo tempo que escoo, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelo progresso quase insensível dos começos, pois, quanto mais lentos eram os acontecimentos em se suceder, mais prontamente podem ser descritos” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 167).

<sup>204</sup> Ver *ibidem*, p. 167. No opúsculo sobre a origem das línguas, temos: “A indústria humana se estende com as necessidades que a fazem nascer” (*idem, OC V, EOL*, p. 399).

<sup>205</sup> No *Ensaio*, Rousseau demora-se um pouco mais em torno do uso do fogo, do cru e do cozido; cf. *ibidem*, p. 403.

<sup>206</sup> *Idem, OC III, DI*, pp. 165 e 167.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

### 2.2.2 – As famílias

Além das novas habitações, o trabalho instrumentalizado, em que pese o enfraquecimento corporal<sup>209</sup>, propicia uma resposta mais efetiva e ágil às necessidades vitais. O ócio [*loisir*]<sup>210</sup> logo passa a fazer parte do cotidiano. E, aliado à prolongada “frequentação mútua” facultada pela nova vida sedentária nas “cabanas” [*cabanes*], ao “hábito de viver junto”<sup>211</sup>, promove uma inédita disponibilidade afetiva no seio das famílias. Ali, deflagram-se “os primeiros desenvolvimentos do coração”: “o amor conjugal e o amor paterno”<sup>212</sup>. Nascem, em outras palavras, as primeiras paixões não-naturais, as primeiras “necessidades morais”<sup>213</sup>, se quisermos recuperar o belo oximoro empregado por Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas* para designar as afecções sociais. A aproximação familiar, distinta daquela dos bandos, não é mais somente física. Para retomarmos a terminologia algo hegeliana de Catherine Kintzler<sup>214</sup>, os membros do grupo familiar se reconhecem como consciências<sup>215</sup>. Em suma: “Cada família tornou-se uma pequena sociedade, tão melhor unida quanto o apego recíproco e a liberdade eram seus únicos laços”<sup>216</sup>.

Nessas circunstâncias, talvez pudéssemos esperar a emergência de um sistema normativo – mínimo que fosse –, de algum código moral que regulasse a conduta das famílias interna e externamente, algo próximo, enfim, a um direito natural. Expectativa que aumenta quando Rousseau revela que o abrigo do núcleo familiar – as cabanas – constituíam uma “espécie de propriedade [*une sorte de propriété*]”<sup>217</sup>. Nossas expectativas são, entretanto, imediatamente frustradas, já que, no mesmo instante em que atribui àquelas moradas o estatuto de protopropriedade, o genebrino deixa claro que ainda estamos num registro simplesmente factual; não se pode falar, em absoluto, de um direito (natural) à propriedade privada-familiar. Justifiquemo-nos.

<sup>209</sup> “Os dois sexos começaram [...] a perder algo de sua ferocidade e de seu vigor, mas, se cada um separadamente tornou-se menos apto a combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem-lhes em comum” (*ibidem*, p.168).

<sup>210</sup> Acerca da instauração nesse período da genealogia rousseauiana da alternância entre labor e ócio, remetemos a STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, p. 322.

<sup>211</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 168.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Idem, OC V, EOL*, p. 380. Ressalte-se, demais, que as diferenças entre as famílias descritas no *Discurso* e no *Ensaio* não são negligenciáveis. Cf. *ibidem*, pp. 395-406.

<sup>214</sup> Em sua obra clássica, Victor Goldschmidt já havia chamado a atenção para a convergência dos pensamentos de Rousseau e Hegel no que concerne ao desejo humano como luta por reconhecimento (tema consagrado pela leitura kojéviana do alemão); cf. *Anthropologie et politique*, p. 454.

<sup>215</sup> KINTZLER, “Musique, voix, interiorité et subjectivité”, p. 9.

<sup>216</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 168.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 167.

À primeira vista, na falta de qualquer tipo de aquiescência a normas vinculantes, a requisição do usufruto exclusivo de um bem acabaria, muito provavelmente, por engendrar “querelas e combates”<sup>218</sup>. No entanto, a “era das cabanas”<sup>219</sup> é perfeitamente pacífica. Do que não devemos inferir, contudo, a vigência de regras ordenadoras da posse. A se seguir o raciocínio de Rousseau, as primeiras habitações foram, a que tudo indica, construídas pelos mais hábeis e fortes<sup>220</sup>: aqueles que com mais facilidade extraíam da natureza seus instrumentos de trabalho e melhor os manejavam teriam erguido com maior presteza suas residências. Face ao evidente ganho em segurança e conforto proporcionado por estas, aqueles que ainda não as possuíam – os mais fracos – confrontaram-se com duas possibilidades: (i) tentar desalojar os ocupantes dos abrigos já erigidos ou (ii) imitá-los e levantar suas próprias casas. Constata-se, prontamente, que a primeira dessas opções, pelo motivo mesmo que os colocou diante delas, é inviável: aqueles ainda desprovidos de domicílio encontram-se nessa condição justamente por não serem tão robustos quanto aqueles que as possuem. Para os fracos, um embate físico seria fútil. O apego pela autoconservação – que, em última instância, é o que instiga a busca pelas habitações – o desaconselha. Resta a segunda alternativa: “[...] é de se crer que os fracos julgaram mais rápido e seguro imitá-los [aos fortes] do que tentar desalojá-los”<sup>221</sup>. Vale aqui o adágio disposto no escrito sobre a Polônia: “A mais inviolável lei da natureza é a lei do mais forte”<sup>222</sup>.

Portanto, se a “propriedade doméstica”<sup>223</sup> é respeitada, não é por um consentimento coletivo – tácito ou expresso – a um conjunto de normas universais, não é devido à edificação de uma moralidade pré-política, mas em função de um ímpeto fundamental pela sobrevivência, da ação primordial do amor de si – agora auxiliado pela razão<sup>224</sup>, tendo já perdido, por conseguinte, algo de sua imediaticidade instintiva. Como vimos, é do interesse de nossa subsistência abster-se das moradias já ocupadas. O “direito” – as aspas devem ser sublinhadas – do(s) primeiro(s) ocupante(s) é debitário unicamente desse simples cálculo

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> A expressão é empregada por Derrida à página 282 de sua *Gramatologia*.

<sup>220</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 167.

<sup>221</sup> *Ibidem*. A perspectiva de um agrupamento dos fracos com o propósito de despejar os habitantes das cabanas sequer é aventada por Rousseau. Possivelmente porque a eventual conquista dele resultante seria inócua, visto que as moradias disponibilizadas pelo desalojamento não seriam suficientes para abrigar adequadamente o grande número de pessoas mobilizadas para que a empreitada tivesse chance de êxito. Cenário facilmente antevisto por homens que já fazem uso – ainda que modesto – da faculdade reflexiva.

<sup>222</sup> ROUSSEAU, *OC III, CGP*, p. 1013.

<sup>223</sup> Tomamos a locução de empréstimo a Gabrielle Radica; cf. *L'Histoire de la raison*, p. 121.

<sup>224</sup> J.-F. Spitz é oportuno ao lembrar que, nesse contexto, a razão não possui qualquer autonomia, ela apenas secunda o impulso de autopreservação: “ela não é senão o instrumento do instinto”, uma ferramenta que “permanece guiada exclusivamente pelo amor de si [...]” (*Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 113).

individual. Rousseau, ele próprio, o atesta: se um indivíduo jamais busca se apropriar da cabana vizinha é ou porque ela não lhe útil – pois já dispõe da sua –, ou porque se apoderar dela implicaria a exposição a um combate potencialmente fatal com a família que a ocupa<sup>225</sup>. Caso o desalojamento dos primeiros ocupantes lhe fosse menos árduo do que a construção da própria cabana, ele não hesitaria em tentá-lo. Nenhum obstáculo moral o deteria. Na recapitulação de Radica, temos:

Com efeito, a força e a possível resistência dos primeiros construtores de cabanas a uma usurpação freiam os roubos dos recém-chegados [*nouveaux arrivants*]. Em vez de contestar as habitações dos mais fortes ou dos primeiros ocupantes [*premiers arrivés*], eles constroem suas próprias habitações. Não o fazem em nome da sagrada propriedade, mas por um cálculo de utilidade. Os mais fracos mensuram os custos de um empreendimento de espoliação: o combate arriscando ser-lhes custoso, dele abstêm-se. Essa retenção espontânea, essa regulação constitui uma primeira forma [não-moral] de posse.<sup>226</sup>

A ideia de que possa haver algo como uma obrigação de respeitar a posse exclusiva de um bem nem mesmo ocorre aos mais fracos. Aos proprietários *de facto*, tampouco ocorre reivindicá-la. A pertença não é um direito reconhecido, nem uma requisição legítima. A posse factua pode até ser alvo de lesão alheia – “outrem pode causar dano [*dommage*] material às minhas possessões”<sup>227</sup> –, mas, ainda assim, não está em jogo uma violação de direito, “pois, na ausência de toda regra de justiça, não possuo nenhum”<sup>228</sup>. Bem entendido, não “se instauram regras [nem mesmo “implícitas”, “não-promulgadas”] de propriedade correspondentes à instituição nascente das habitações fixas”<sup>229</sup>, como paradoxalmente alega Radica<sup>230</sup>. Entre as famílias rousseauianas, a *abstinentia alieni* – princípio abraçado pelos mais diversos autores jusnaturalistas desde Grotius<sup>231</sup> – não é, em absoluto, uma lei natural consolidada, senão um estado de coisas que irá perdurar tanto quanto o interesse pela autopreservação o aconselhar. A partição entre “meu” e “teu” é uma mera eventualidade. Um

<sup>225</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 167.

<sup>226</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 121.

<sup>227</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 117.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 120.

<sup>230</sup> Se a referida alegação nos parece despropositada, é que no mesmo parágrafo em que é feita – no curso da exegese do “falso dilema dos mais fracos”, por nós citada –, a comentadora recusa essa hipótese, reportando-se muito apropriadamente a uma mera “retenção espontânea”, resultado da ação de um egoístico cálculo de interesses sobre o amor de si.

<sup>231</sup> Sobre a centralidade da *abstinentia alieni* para o direito natural, cf. GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Prolégomènes”, § VIII, p. 10; PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. IV, Caps. III-XIII; LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V. Para um comentário panorâmico das teorias jusnaturalistas da propriedade, ver, dentre outros, SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, pp. 183-202 e GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 498-508.

suposto direito natural à propriedade privada elude por completo os habitantes das cabanas<sup>232</sup>. A nosso ver, só seria plausível vincular o funcionamento das famílias (e dos bandos) ao direito natural se tivéssemos em mente o conceito hobbesiano<sup>233</sup>. Pois o que se testemunha ali, de fato, é o esforço para garantir a preservação de si por quaisquer meios julgados como adequados a esse fim por cada indivíduo.

Vejamos como as coisas se passam na próxima forma de associação humana conjecturada por Rousseau.

### 2.2.3 – As nações ou a “juventude do mundo”

Da mesma maneira que os homens antes isolados se reuniram em pequenas famílias, os agrupamentos familiares, inicialmente dispersos, aproximam-se num movimento contínuo, numa “transição insensível de um estágio a outro, sem rupturas nem perturbações consideráveis”<sup>234</sup>. “O espaço fechado das cabanas”<sup>235</sup> abre-se pouco a pouco. Primeiro, por necessidades ditadas pela natureza<sup>236</sup>; depois, por “necessidades morais”:

Tudo começa a mudar de face. Os homens, até então errando nos bosques, tendo adquirido uma situação mais fixa [nas cabanas], aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos [*troupes*] e formam enfim, em cada região [*contrée*], uma nação [*nation*] particular, unida por costumes e

<sup>232</sup> Na súmula de Spitz: “Não se trata de propriedade senão em um sentido muito imperfeito: ela existe como fato da tomada de posse [*fait de la prise de possession*, ou da construção daquilo que será possuído] [...], mas não como um direito que seria reconhecido por outrem e sancionado por regras comuns de justiça. Em outros termos, é mais uma possessão factual do que uma propriedade jurídica. Os homens entretêm uma relação constante com certos objetos (relações de proximidade e uso), mas a propriedade não existe como relação intersubjetiva fundada juridicamente” (*Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 115).

<sup>233</sup> Ocupamo-nos da distinção entre *jus (naturale)* e *lex (naturalis)*, ignorada pelos demais autores jusnaturalistas (o que lhes vale a censura de Hobbes), no capítulo anterior. A possibilidade de aproximar o funcionamento dos primeiros estágios do “segundo estado de natureza” rousseauiano ao “direito natural” hobbesiano (mas privado do complemento da “lei natural”) é aventada por Spitz, em *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 117-118.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>235</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 81.

<sup>236</sup> Rousseau destaca particularmente os impulsos sexuais, fundamentos de um posterior vínculo extranatural: “Jovens de diferentes sexos habitam cabanas vizinhas, o comércio passageiro que a natureza demanda logo traz outro não menos doce e mais permanente [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 169). A proibição das relações incestuosas parece-nos suposta nessa passagem. O que no segundo *Discurso* está apenas implícito é textualmente formulado no *Ensaio*: “Foi necessário que os primeiros homens desposassem suas irmãs [“o instinto fazia as vezes de paixão; o hábito fazia as vezes de preferência; tornava-se marido e mulher sem se ter deixado de ser irmão e irmã”]. Na simplicidade dos primeiros costumes esse uso perpetuou-se sem inconveniente enquanto as famílias permaneceram isoladas e mesmo após a reunião dos povos mais antigos; mas a lei que o aboliu não é menos sagrada por ser uma instituição humana. Aqueles que veem nela apenas a ligação que forma entre as famílias não veem seu lado mais importante. Na familiaridade que a relação doméstica estabelece necessariamente entre os dois sexos, no momento em que uma tão santa lei cessasse de falar ao coração e de se impor aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais pavorosos costumes logo causariam a destruição do gênero humano” (*idem, OC V, EOL*, p. 406, nota).

*pelos caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de engendrar, enfim, alguma ligação entre as diversas famílias.*<sup>237</sup>

Podemos depreender do trecho supracitado uma *definição mínima* dos novos agrupamentos humanos, deslindando um de seus aspectos centrais. Trata-se de uma sociedade pré-política<sup>238</sup>. Donde o equívoco de Guy Besse ao indagar retoricamente: “O que é uma nação senão o povo cidadão?”<sup>239</sup>. Os indivíduos de uma nação partilham o mesmo solo, hábitos, caracteres, um mesmo “gênero de vida”<sup>240</sup>, enfim; mas não se impuseram a obediência a uma autoridade soberana, não estão vinculados por leis positivas<sup>241</sup>, como bem viu Leo Strauss:

A lei é precedida pelo costume. Pois a sociedade civil é precedida pela nação [...], isto é, um grupo que se mantém coeso pelos costumes oriundos do fato de que todos os seus membros estão expostos às mesmas influências naturais e são moldados por elas. A nação pré-política é mais natural do que a sociedade civil<sup>242</sup>, visto que as causas naturais são mais eficazes na sua produção do que na gênese da sociedade civil, que é produzida pelo contrato.<sup>243</sup>

De plano, devemos trazer à tona uma implicação decisiva da nação assim definida – como unidade social pré-estatal<sup>244</sup> – para nosso trabalho. Se optamos por empregar “interestatais” de preferência a “internacionais” no título desta tese, inclinação que mantemos ao longo da mesma, isso se deve justamente ao fato de que a conflitualidade aqui investigada se reporta à *relação entre entes políticos* – e não entre coletividades quaisquer –, sendo em

<sup>237</sup> *Idem*, OC III, DI, p. 169; nós grifamos.

<sup>238</sup> Numa fórmula minimalista (mas correta), Y. Vargas assevera que a nação “n’est rien d’autre que les hommes et leur travail” (“Rousseau: peuple et frontières”, p. 60).

<sup>239</sup> BESSE, Guy. *Jean-Jacques Rousseau. L’apprentissage de l’humanité*. Paris: Éditions Sociales, 1988, p. 195. Trata-se, é verdade, de um erro corrente, que Bachofen, dentre outros, toma o cuidado de desfazer: “O que Rousseau designa pelo termo ‘nação’ não é, claro, a nação no sentido moderno e político do termo, posto que ela não é regida ‘par des règlements [ni par] des lois’” (*La condition de la liberté*, p. 81; a intervenção entre colchetes, que só mantém sua pertinência no idioma original, é do próprio Bachofen).

<sup>240</sup> ROUSSEAU, OC III, DI, p. 169. Definição reforçada no *Emílio*; OC IV, Em., p. 619.

<sup>241</sup> “Ei-nos, pois, diante de um momento ‘intermediário’ entre o puro estado de natureza primitivo e o estado ‘civil’ propriamente dito” (SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 46).

<sup>242</sup> O que não nos deve levar a pensar que ela se aproxima, lógica ou temporalmente, do primeiro estado de natureza. Rousseau o desautoriza textualmente: “esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza” (ROUSSEAU, OC III, DI, p. 170), encontrando-se, na verdade, a meio-termo “da estupidez dos brutos” e “das luzes funestas do homem civil” (*ibidem*).

<sup>243</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 351. Sobre uma possível influência de Buffon na caracterização rousseauiana das primeiras nações, ver MOREL, “Recherche sur les sources du *Discours*”, p. 186 e BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 81, nota 2.

<sup>244</sup> Spitz alerta para a especificidade do uso rousseauiano do termo “nation”, que na linguagem ordinária (dezoitista ou contemporânea) designa quase sempre um ente político, um Estado-Nação; cf. *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 121.

grande medida provocada, como teremos de demonstrar, pela natureza do corpo político. A questão que nos interessa sobremaneira respeita às potências soberanas. Quando nos referimos ao problema das relações interestatais em Rousseau, não temos em mente conflitos entre os habitantes de diferentes comunidades nacionais – *i. e.*, pré-políticas – suscitados por eventuais incompatibilidades de costumes, línguas<sup>245</sup>, crenças, práticas etc., mas a dimensão conflitiva inerente à forma-Estado.

Isso dito, é igualmente importante frisar que, raras vezes, o próprio genebrino utiliza o termo “Nation” como equivalente de “État”<sup>246</sup> e recorre a outras locuções para indicar as associações nacionais, como “Peuples sauvages”<sup>247</sup>. Qualquer tipo de purismo semântico seria temerário em se tratando de um pensador que desautoriza explicitamente o rigorismo terminológico em prol de uma abordagem contextualista do texto. É o que está posto em uma nota essencial do *Emílio*, na qual o autor, sob a forma de uma reflexão sobre a linguagem, delimita um princípio de escrita/leitura que poderia servir de propedêutica a todo contato com seu *corpus*:

Ao escrever, fiz cem vezes a reflexão de que é impossível numa obra longa dar sempre os mesmos sentidos às mesmas palavras. Não há língua rica o bastante para fornecer tantos termos, expressões e frases quantas são as modificações que nossas ideias podem ter. O método de definir todos os termos e de substituir [...] o definido pela definição é belo, mas impraticável, pois como evitar o círculo? As definições poderiam ser boas se não empregássemos palavras para as fazer. Malgrado isso, estou convencido de que podemos ser claros mesmo na pobreza de nossa língua; não dando sempre as mesmas acepções às mesmas palavras, mas fazendo de tal sorte que, toda vez que se emprega uma palavra, a acepção que se lhe dá esteja suficientemente determinada pelas ideias que se relacionam com ela, e que cada período em que essa palavra se encontra lhe sirva, por assim dizer, de definição.<sup>248</sup>

Em Rousseau, a homonímia nunca é garantia de sinonímia. O significado a ser atribuído a determinado vocábulo irá depender, invariavelmente, do contexto argumentativo no qual ele se encontra inserido. Por isso, não causa qualquer estranhamento que exegetas e leitores

<sup>245</sup> Sobre a língua como traço determinante de uma nação, ver ROUSSEAU, *OC V, EOL*, p. 406.

<sup>246</sup> Por exemplo, *idem, OC III, CS*, p. 427. Radica adverte, com razão, que tampouco “é certo que a oposição entre nação e pátria [que implica o elemento político] seja estável em Rousseau” (*L’Histoire de la raison*, p. 121, nota 346).

<sup>247</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 170.

<sup>248</sup> *Idem, OC IV, Em.*, p. 345, nota. Tivemos e teremos ocasião de ilustrar esse preceito, enfatizando a polissemia de diferentes palavras no léxico rousseauiano. Blaise Bachofen recorda o fragmento suprarreferido ao comentar a ambiguidade da locução “état de nature” (*La condition de la liberté*, p. 29, nota 5). Já Yves Vargas chama nossa atenção para os múltiplos usos de “peuple” (cf. “Rousseau: peuple et frontières”).



ocasionais de Rousseau utilizem indistintamente “relações interestatais” e “relações internacionais”,<sup>249</sup> ao aludirem a temas concernentes à dinâmica dos Estados soberanos.

Outro ganho argumentativo franqueado pelo deslinde do conceito de nação do segundo *Discurso* é a compreensão de uma alegação frequente na exegese rousseauiana – tão pertinente, a nosso ver, quanto sujeita a equívocos de interpretação –, segundo a qual o genebrino seria um *pensador nacionalista*. Ao contrário do que muitos poderiam ser levados a crer, isso não equivale a dizer que Rousseau é um árduo defensor da virtude cívica, do amor às leis e à liberdade, da colocação do interesse público acima dos interesses privados (como, de fato, é). Esses elementos seriam mais bem referidos pelo termo *patriotismo*<sup>250</sup>. O qualificativo “nacionalista” implica, antes, a ideia de que o artifício político deve, idealmente, erigir-se sobre uma comunidade pré-instituída, que a soberania tenha como base um grupo de pessoas que já compartilha costumes, terra, linguagem etc. Mais do que o simples apego a essas idiosincrasias, o nacionalismo de Rousseau centra-se, em suma, na “opinião de que a boa ordem política resulta da congruência entre Estado e Nação”<sup>251</sup>. Dito de outro modo: “O contrato social só pode formar um povo [no sentido de uma unidade política soberana, de “eu comum”] se ele [o povo numa acepção ampla do termo, como conjunto de indivíduos] já estiver pré-formado [como nação]. Mas essa pré- formação nunca é política, ela é sociológica; no máximo, econômica [...]”<sup>252</sup>. Essa peculiaridade do pensamento político rousseauiano é bem evidenciada por Anne Cohler, que no livro apropriadamente intitulado *Rousseau and Nationalism*, ao contrapor as visões de Montesquieu sobre a Polônia àquelas do genebrino, assinala que este último “parece fazer uma distinção radical [ignorada pelo barão de la Brède] entre instituições políticas e a nação pré-política que é a fundação apropriada das instituições políticas”<sup>253</sup>. Ainda segundo Cohler, as sociedades pré-políticas poderiam inclusive ser avaliadas pela capacidade de virem a ser governadas por leis<sup>254</sup>, isto é, pela capacidade de seus membros virem a aquiescer à vontade geral.

Dispostos esses esclarecimentos terminológico-conceituais, abordemos em maiores detalhes a gênese e demais características das primeiras nações, cuja emergência é consagrada

<sup>249</sup> No mundo de língua inglesa, usa-se quase exclusivamente “international relations”.

<sup>250</sup> Sobre o sentido do patriotismo rousseauiano, ver LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, pp. 261-289.

<sup>251</sup> COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York-London: Basic Books, 1970, p. 4. No mesmo sentido: “[...] Rousseau parte da nação enquanto grupo pré-político. Ela deve ter certas qualidades [...] para que uma [boa] ordem política nela baseada possa ser estabelecida” (*ibidem*, p. 39).

<sup>252</sup> VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 63. Sobre a polissemia de “povo” em Rousseau, ver *ibidem*, p. 53.

<sup>253</sup> COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 31. Para a comentadora, esse fator explicaria a divergência a respeito da Polônia: “Para Montesquieu, a Polônia é uma sociedade corrupta com leis corruptas; para Rousseau, ela é uma nação imperfeita carente de uma forma política adequada” (*ibidem*).

<sup>254</sup> Cf. *ibidem*.

numa espécie de “festa primitiva”<sup>255</sup>, acontecimento que patenteia o estreitamento das ligações e o consequente recrudescimento da atividade espiritual e sentimental<sup>256</sup>:

Acostumaram-se [os indivíduos] a se reunir defronte às cabanas ou à volta de uma grande árvore. O canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do ócio [*loisir*], tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação de homens e mulheres ociosos [*oisifs*] e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um valor. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente tornou-se o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo; de outro, a vergonha e a inveja. E a fermentação causada por esses novos levedos produziu, enfim, compostos funestos à felicidade e à inocência.<sup>257</sup>

Quanto a esse “momento crítico”<sup>258</sup> da história da humanidade, faz-se imperativo, antes de mais nada, cotejarmos as teses do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* com aquelas do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Recuperemos, pois, a passagem do *Ensaio* em que Rousseau narra a formação, ao redor de poços d’água ou sob carvalhos, dos povos do Sul (habitantes de climas quentes):

As moças vinham [aos poços] procurar água para a casa [*ménage*], os moços vinham dar de beber aos rebanhos. Ali, olhos acostumados aos mesmos objetos desde a infância começaram a ver outros mais doces. O coração se comove com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, ele sentiu o prazer de não estar só. A água torna-se, insensivelmente, mais necessária, o gado teve sede mais vezes; chegava-se apressadamente e partia-se com pesar. Nessa época feliz, em que nada marcava as horas, nada obrigava a contá-las, o tempo não tinha outra medida que a diversão e o tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma ardente juventude esquecia gradualmente sua ferocidade, acostumavam-se pouco a pouco uns com os outros [...]. Ali se deram as primeiras festas: os pés saltavam de alegria, o gesto apressado não bastava mais, a voz o acompanhava com acentos apaixonados; o prazer e o desejo, confundidos, faziam-se sentir ao mesmo tempo. Ali foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos; e do puro cristal das fontes saíram os primeiros fogos do amor.<sup>259</sup>

<sup>255</sup> STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p. 1344, nota 4; SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 45.

<sup>256</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 169

<sup>257</sup> *Ibidem*, pp. 169-170.

<sup>258</sup> Expressão pela qual C. Kintzler alude à reunião formativa dos primeiros povos; cf. “Musique, voix, interiorité et subjectivité”, p. 10.

<sup>259</sup> ROUSSEAU, *OC V, EOL*, pp. 405-406. O nono capítulo do *Ensaio* oferece outra versão da congregação primeva, celebrada, presumivelmente pelos povos do Norte (de clima frio), ao redor de fogueiras: “O aspecto da chama, que afugenta os animais, atrai o homem. Reúnem-se em torno de um foco [*foyer*] comum e aí realizam festins, dançam; os doces laços do hábito aproximam insensivelmente o homem de seus semelhantes e nesse foco rústico queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade” (*ibidem*, p. 403).

Mesmo uma leitura rápida desse belo texto faz saltar aos olhos uma série de diferenças relativamente à cena traçada no *Discurso*. De início, vemos que muito daquilo que já era apanágio das primeiras famílias no escrito sobre a desigualdade só tem lugar, no *Ensaio*, quando da reunião das famílias em pequenos povos. Lembremos: no segundo *Discurso*, a formação dos grupos familiares é acompanhada dos “primeiros desenvolvimentos do coração” e de um “aperfeiçoamento do uso da fala”, ao passo que as famílias retratadas no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas* constituem uma unidade meramente biológica, sem qualquer laço moral, tendo como linguagem apenas gestos e ruídos imitativos<sup>260</sup>. E, enquanto a reunião das famílias e o conseqüente surgimento das nações no *Ensaio* deflagram os “primeiros fogos do amor”, o encontro retratado no *Discurso sobre a desigualdade*, por seu turno, já permite antever o começo de uma metamorfose das relações interpessoais, que importa, na sequência, aclarar.

Primeiramente, cumpre salientar que a reunião em apreço possui um caráter paradoxal. Ela marca tanto um incremento do convívio social – realizado agora em um ambiente aberto, público<sup>261</sup> –, quanto o início de um distanciamento. A partilha prolongada do espaço comum acaba, inevitavelmente, por fazer da comparação e da distinção exercícios permanentes, processo cujas vicissitudes são detalhadas alhures por Rousseau: “[...] à medida que o espírito se estende, se exercita e se esclarece, ele se torna mais ativo, abarca mais objetos, apreende mais relações, examina, compara; em suas frequentes comparações ele não esquece nem si mesmo, nem seus semelhantes, nem o lugar ao qual almeja entre eles”<sup>262</sup>. Movidos por uma tal lógica, os indivíduos passam a se colocar como objeto do olhar de outrem, a se oferecer como representação, dissipando, em consequência, a plenitude de que gozavam quando ainda viviam isolados entre si<sup>263</sup>. A “festa primitiva” afigura-se, assim, como um evento marcado pela ambivalência – a uma só vez, aproximação e afastamento:

ela é *laço*, união, fusão, no momento mesmo em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere e um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como um objeto. Os homens se reúnem, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>261</sup> Ver BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 81.

<sup>262</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues” [doravante *Dial.*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959, p. 806.

<sup>263</sup> Enquanto “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros, e é [...] somente do juízo deles que retira o sentimento de sua própria existência” (*idem*, *OC III, DI*, p. 193).

para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com seu duplo.<sup>264</sup>

Na mesma direção, Jean Starobinski afirma a seu respeito:

Abandonando a vida solitária dos primórdios, os homens se aproximam uns dos outros, mas para constituir grupos *diferentes*, para os quais o entendimento ampliado no plano *interno* se pagará pela perda da semelhança universal que caracterizava o estado de natureza. Tendo desenvolvido seus idiomas próprios, suas particularidades culturais, os grupos são mais estranhos uns aos outros do que o eram entre si os indivíduos solitários do começo. [...] Tudo se passa como se, aos olhos de Rousseau, um certo *coeficiente de separação* tendesse a permanecer constante. A socialização que reduz a separação em um sentido, não pode evitar produzi-la em outro.<sup>265</sup>

Doravante, o homem irá se dividir entre aquilo que é e a maneira pela qual deseja ser visto pelos outros, ou, ainda, entre aquilo que é e a maneira pela qual acredita que irá ser estimado pelos demais: “A festa primitiva [...] é a ocasião de uma troca de olhares que faz nascer a consciência da diferença individual: assim surge o desejo orgulhoso de ser preferido, a comparação que só nos torna atentos aos outros para superá-los ou prejudicá-los”<sup>266</sup>. Bem entendido, “com a obrigação [ou melhor, com o desiderato] de seduzir, de investir em um jogo social, portanto, nascem o reconhecimento e a valorização da *distinção* social [...]”<sup>267</sup>. Rousseau irá insistir sobre esse pendor distintivo do homem desnaturado até seus últimos escritos. Nos *Diálogos*, ele dirá: “Desde que começamos a nos mensurar, jamais cessamos. E o coração, dali em diante, só se ocupa em colocar todo o mundo abaixo de nós”<sup>268</sup>.

Em resumo, abre-se uma fratura entre *ser* e *parecer*, ocorrência cuja importância para a antropologia rousseuniana não saberíamos exagerar<sup>269</sup>. Esse interesse pelos outros, acompanhado do desejo de cativá-los, instaura, paulatinamente, uma nova “ordem de necessidade”<sup>270</sup> – desconhecida pelos bandos e pelas famílias –, aquela da *opinião*. Nos dizeres de Bachofen: “A nação se define por um sentimento de pertença fundado [...] sobre

<sup>264</sup> SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, pp. 45-46; grifo no original.

<sup>265</sup> STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, pp. 319-320; grifos do autor. Ver também KINTZLER, “Musique, voix, interiorité et subjectivité”, pp. 10-18.

<sup>266</sup> STAROBINSKI. “Notes et variantes”, p. 1344, nota 4.

<sup>267</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 87; grifo no original.

<sup>268</sup> ROUSSEAU, *Dial.*, p. 806.

<sup>269</sup> Sobre a centralidade desse par de opostos, cf., dentre outros, STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, pp. 15-18 e BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Traduzido do polonês por Claire Brendhel-Lamhout. Paris/La Haye: EPHE & Mouton e Co. 1974, pp. 21-22.

<sup>270</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, Frag. Pol.*, p. 530. A propósito, ver SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 126.

uma comunidade de ‘fantasia’<sup>271</sup> de ‘opinião’<sup>272</sup>. A partir de então, não se vive mais para si mesmo, mas para o olhar dos outros, colocando-se “à mercê das opiniões e dos preconceitos”<sup>273</sup>. Retomando uma tópica que adiantamos à nota 214, verificamos que o desejo humano (advindo social), “mesmo quando parece se saciar em uma satisfação material, é, na realidade, um desejo de reconhecimento, que se explica ‘menos por uma verdadeira necessidade’ do que pelo desejo de se pôr acima dos outros, de obter a ‘estima’ e a ‘consideração’ públicas”<sup>274</sup>. Os objetos passam a ser apreciados apenas em função do valor que lhes é atribuído pelo público, a utilidade é substituída pelos efeitos de sua posse sobre os demais, ou seja, a opinião se interpõe entre os homens e o mundo<sup>275</sup>.

Esse novo estado de coisas remodela profundamente a afetividade humana. Com ele, germinam o *amor-próprio* – essa subversão do amor de si<sup>276</sup>, paixão relativa e factícia, que leva o indivíduo a se preferir aos demais<sup>277</sup> – e todos seus derivados (inveja, ciúme, orgulho, vaidade, vergonha, desprezo etc.). O “fascínio pelo Outro”<sup>278</sup> intensifica-se até que o entrechoque de interesses, no campo simbólico, venha a se tornar inevitável. Fenômeno inerente ao amor-próprio e à sua lógica excludente:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, está contente quando nossas verdadeiras necessidades [*besoins*] estão satisfeitas; *mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, porque esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros nos prefiram a eles, o que é impossível*. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiosas e irascíveis nascem do amor-próprio.<sup>279</sup>

Vemos claramente nesse excerto do *Emílio* que as novas paixões sociais – filhas do amor-próprio –, “nutrindo-se de uma especulação incessante sobre os desejos e sobre as intenções de outrem, estão condenadas a serem tirânicas e insaciáveis”<sup>280</sup>. Sobre o ápice dessa busca por

<sup>271</sup> Ver ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 309.

<sup>272</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 81.

<sup>273</sup> BACZKO, *Rousseau: solitude et communauté*, pp. 21-22.

<sup>274</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 75. As aspas simples – duplas, no original – indicam que as expressões são da lavra do próprio Rousseau; elas figuram, respectivamente, nas páginas 175 e 169 da edição da *Pléiade* do segundo *Discurso*.

<sup>275</sup> Cf. BACZKO, *Rousseau: solitude et communauté*, p. 22.

<sup>276</sup> Como bem observa Bernardi, “o amor-próprio não é um princípio diferente do amor de si, mas sua derivação” (*La fabrique des concepts*, p. 296), advinda do fato de que, a partir da etapa da socialização ora em debate, “não nos consideramos mais de maneira absoluta, mas relativa, uns em relação aos outros, sob o duplo modo da comparação e da distinção” (*ibidem*, p. 498).

<sup>277</sup> Vide ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 219, nota.

<sup>278</sup> SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 52.

<sup>279</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 493; grifos nossos.

<sup>280</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 75.

preferência – tão impetuosa e coerciva quanto impossível de ser satisfeita –, sobre o paroxismo do amor-próprio, amiúde mal direcionado, Rousseau discorre nas últimas páginas do segundo *Discurso*:

Faria notar o quanto esse desejo universal de reputação, de honras e de preferências, que nos devora a todos<sup>281</sup>, exercita e compara os talentos e as forças, quanto ele excita e multiplica as paixões e quanto, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos [no plano imaginário da opinião, diga-se], causa todos os dias reveses, sucessos e catástrofes de toda espécie, ao fazer com que tantos pretendentes corram na mesma liça. Mostraria que é a esse ardor de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-se que nos mantém quase sempre fora de nós mesmos, que devemos o que há de melhor e pior [a depender do encaminhamento da paixão] entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossa ciência e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos, isto é, uma multidão de coisas más sobre um pequeno número de boas.<sup>282</sup>

Vimos de oferecer um quadro detido da estrutura subjetiva e moral dos primeiros povos, resta-nos tratar, com o mesmo cuidado, de sua normatividade, que, a bem dizer, é indissociável daquela. Com efeito, Rousseau explica que, se as nações testemunham o nascimento dos “primeiros deveres da civilidade”<sup>283</sup>, isso se dá precisamente em função da nova configuração passional dos homens e do sequente império que a opinião adquire sobre eles. O raciocínio que subjaz a essa constatação é relativamente simples. Como frisamos há pouco, o amor-próprio é acompanhado por uma exação de preferência impossível de ser verdadeiramente satisfeita, uma vez que o desejo de distinção é ao mesmo tempo universal e excludente: todos desejam proeminência, mas a proeminência é um atributo estruturalmente relacional e, por isso, restritivo. Para que eu esteja acima dos demais, é imperativo que os demais tenham essa mesma ambição frustrada, que me prefiram a eles, o que o genebrino reputa como da ordem do impossível, vimo-lo, justamente porque todos são igualmente movidos por esse mesmo desiderato. Num tal cenário os conflitos decorrentes de reiterados e difusos reveses na busca por notoriedade parecem inevitáveis e destinados a avolumarem-se: “Tão logo os homens tenham começado a apreciar-se mutuamente e a ideia da consideração tenha sido formada em seus espíritos, cada um pretendeu ter direito a ela; e não foi mais

<sup>281</sup> A certa altura do quinto livro do tratado de educação, o genebrino coloca – metaforicamente, por óbvio – que a demanda por distinção não só consome os indivíduos (como destacado no fragmento *supra* do *Discurso*), mas os leva a entredevorarem-se: ao passo que o selvagem “n’en veut qu’aux bêtes et n’a besoin que d’elles pour se nourrir”, “nous ne pouvons pas nous passer de manger des hommes” (ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 831). No lúcido comentário de Bachofen: “Não se trata, evidentemente, de antropofagia, mas do desejo insaciável de encontrar, no reflexo das outras consciências humanas, o alimento de nosso amor-próprio” (*La condition de la liberté*, p. 75).

<sup>282</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 189.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 170.

possível a ninguém faltar a ela impunemente”<sup>284</sup>. É exatamente para dirimir a hostilidade e as contendas advindas do malogro da aspiração à estima alheia (tomada por todos como direito individual) que são criados os aludidos *deveres de civilidade* – “estes últimos”, diz Radica, “pacificam os conflitos oriundos do desejo de consideração [...]”<sup>285</sup>. Eles se colocam como alternativa à impossibilidade de efetivamente atribuir ao outro a eminência que ele se outorga como direito. Porque há uma incompatibilidade estrutural entre meu desejo de precedência, calcado na crença em minha superioridade sobre os demais, e a exigência feita por um terceiro de reconhecimento de sua primazia, baseada no mesmíssimo sentimento, a estima jamais seria concedida espontaneamente. Com vistas a evitar os embates resultantes dessa demanda não correspondida, urdem-se e cumprem-se regras de conveniência desenhadas para que cada um se dirija ao outro com a deferência que ele crê merecer, com a consideração que acredita lhe ser devida: “O respeito ritual ou polido a outrem reduz os riscos de conflito”<sup>286</sup>. Os “devoirs”<sup>287</sup> de la civilité” não são mais do que isso: normas cuja obediência faz parecer que concedemos às exigências de um convívio social integralmente atravessado pela afluência da opinião e pela busca por apreço. São, em poucas palavras, uma espécie de polidez dissimulada.

*Prima facie*, tudo leva a crer que estaríamos frente à versão rousseauiana da *complacência*, desse esforço – essencial à coesão do *socius* – para se acomodar aos demais, que, no *Leviatã*, Hobbes dispunha entre as leis naturais<sup>288</sup>. Mas as diferenças logo saltam aos olhos. É preciso atentar para a origem e a natureza dos novos deveres sociais segundo Rousseau. Não identificamos aí uma regra de justiça universal e imutável. A polidez complacente dos primeiros povos não é parte de uma ordem normativa vinculante cuja observância se impõe como obrigação moral e cujo descumprimento é moralmente desaprovado. Eles são forjados e observados, antes, pelo temor de possíveis represálias às ofensas ao amor-próprio alheio, e, no limite, pelo medo da morte violenta: a regulação dos comportamentos é motivada tão somente pelo “terror das vinganças”<sup>289</sup>.

---

<sup>284</sup> *Ibidem*.

<sup>285</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 123.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> Não é sem um certo abuso de linguagem que Rousseau emprega a palavra “deveres” nesse contexto, haja vista que não há qualquer senso de obrigação envolvido.

<sup>288</sup> Cf. HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XV, p. 93.

<sup>289</sup> “[...] c’était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des Loix” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 170-171). A ideia de que o medo da vingança pode vir a servir como moderador da conduta humana pode ter sido sugerida a Rousseau por Diderot, que, ao descrever o *modus operandi* dos “troupeaux”, faz do *ressentimento* o “único freio da injustiça” (*Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, p. 455). Ora, se o *ressentimento* tem esse papel é porque, decorrente de uma injúria, ele inspira no ofendido um desejo de represália e, no ofensor, o receio da mesma. Essa possível influência fora notada por Radica; *vide L'Histoire de la raison*, p. 123, nota 355.

Uma vez mais, tem-se unicamente a ação do amor de si (mediado pela reflexão). O mesmo móvel que explica o respeito à “propriedade” das cabanas, no período em que as famílias viviam isoladas umas das outras, lança luz sobre o acatamento de regras que evitam o agravo ao amor-próprio quando da reunião das famílias em pequenas nações. Caso a autopreservação não estivesse em jogo, os deveres de civilidade seriam solenemente ignorados. Na verdade, eles sequer teriam sido concebidos e os indivíduos não pensariam duas vezes em externar suas autênticas inclinações, patenteando a superioridade que acreditam deter sobre os demais. Nenhum código moral lhes refrearia, nenhuma normatividade externa e coercitiva lhes seria obstáculo. Como bem observa Radica, “Rousseau não assimila o reino da vingança pessoal a um estado em que existe o direito de punir”<sup>290</sup>. O que passa por moralidade na “sociedade iniciada”<sup>291</sup> é, ainda e sempre, (simples expressão de) um impulso interior de conservação. Reiteramos: se a vida ou a integridade física não estivessem em risco, a conduta seria desimpedida; nenhum exercício de complacência teria lugar. O ser humano continua, como em sua condição primeva, “completamente alheio à noção de uma justiça arrazoada, que supõe a mestria de três ideias complexas, [...] o direito, o dever e a lei”<sup>292</sup>.

Aliás, a possibilidade de uma ofensa ao amor-próprio vir a engendrar uma ameaça à vida é, por si, um importante indício da ausência de regras de justiça propriamente ditas naquelas formações sociais. Isso se dá porque não há qualquer regulação extraindividual dos castigos, nenhum parâmetro racional para a sanção das injúrias. Na falta de um juiz comum, a aferição das penas – e, em última instância, do cometimento prévio da injúria<sup>293</sup> – recai inteiramente sobre o indivíduo, que, para fazê-lo, não irá consultar o “tribunal do gênero humano” ou acessar a “vontade geral da espécie” por meio de um desinteressado ato do entendimento. O único *métron* que levará em conta para tanto será “o caso que faz de si”<sup>294</sup>. Isso posto, num cenário em que a preferência por si é a tônica, antevê-se com facilidade a severidade das vinganças: “[...] dada a ação do orgulho, cada um tenderá a exagerar a ofensa

---

<sup>290</sup> *Ibidem*, pp. 123-124.

<sup>291</sup> A expressão – “société commencée” – é do próprio Rousseau (*OC III, DI*, p. 170), que emprega também o sinônimo “sociedade nascente [*société naissante*]” (*ibidem*, p. 176). O vazio normativo dessa configuração social leva S. Hoffmann e D. Fidler a se referirem a ela como “state of *de facto* society” (HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xxxix).

<sup>292</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, pp. 151-152.

<sup>293</sup> “[...] cada um é juiz da gravidade das ofensas que recebeu e da vingança que elas merecem” (RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 123).

<sup>294</sup> “Foi assim que, cada um punindo o desprezo que lhe haviam demonstrado de maneira proporcional ao caso que fazia de si mesmo, as vinganças tornaram-se terríveis e os homens, sanguínários e cruéis” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 170).



[recebida] e, portanto, a punir violenta e cruelmente”<sup>295</sup>. E, como vimos, é precisamente essa desmesura punitiva que produz o assentimento aos deveres de civilidade: “[...] se a menor ofensa é seguida da maior das punições, não se ofenderá [...] levemente [*à la légère*]”<sup>296</sup>. O que é reforçado pelo fato de que as reações punitivas podem, no máximo, ser pressentidas, uma vez que não se encontram fixadas. A vingança pessoal possui um “caráter não-dito e não-previsível” que “retém o audacioso”<sup>297</sup>.

Estamos nos antípodas da tradição jusnaturalista, que se debruçou longamente sobre o tópico das penas, sempre preconizando, através da figura do *meritum poenae*<sup>298</sup>, a importância da justa medida entre crime e castigo, da proporção entre a ofensa e sua reparação<sup>299</sup>. Se voltarmos novamente para Hobbes, por exemplo, veremos que uma de suas leis naturais (a sétima no *Leviatã* e sexta no *De cive*) prescreve que as sanções, que devem se ater à correção do infrator e à dissuasão do público, visem não o mal cometido, mas somente o bem futuro, para o que é imperativo se despir das paixões – sobretudo da vanglória – ao aplicar a reprimenda<sup>300</sup>. A punição autointeressada, por sua vez, é qualificada pelo inglês como cruel<sup>301</sup>. Já a crueldade que o genebrino atrela às vinganças<sup>302</sup> não é reflexo da quebra de uma norma qualquer, visto que é apenas o indivíduo – e não uma estrutura normativa arraçoada – que decide sobre (o que constitui) a ofensa e sua repreensão, decisão pautada exclusivamente em motivos egoístas. A economia das penas discernida nas nações é o exato avesso do que apregoa a referida lei natural.

<sup>295</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 124. A potencial inclemência dos homens reunidos em nações motiva, demais, uma advertência que Rousseau repete ao longo do segundo *Discurso*, geralmente dirigida contra a antropologia hobbesiana: encontramos-nos, então, já distantes do primeiro estado de natureza; a crueldade não faz parte da natureza original do homem, trata-se de uma disposição factícia, adquirida ao longo do processo de socialização. Cf. *OC III, DI*, p. 170.

<sup>296</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 124. Pouco adiante, ela enfatiza: “[...] une telle disproportion des réactions punitives aux agressions peut retenir de commettre gratuitement des offenses légères, et ainsi adoucir les rapports sociaux” (*ibidem*). A brutalidade das repreensões indica, ainda, que o sentimento de piedade – que o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade* reputava como inerente à natureza humana e vigente *ab initio* – já foi em larga escala mitigado à época das nações: “[...] la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171). Em momento algum Rousseau faz menção à repugnância em ver o outro sofrer como entrave à agressividade do injuriado em busca de reparo. A alegação de J.-F. Spitz de que atuaria então uma “piedade reflexiva” (*Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 117) parece-nos, pois, completamente despropositada.

<sup>297</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 124.

<sup>298</sup> A respeito, ver GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Prolégomènes”, § VIII, p. 10.

<sup>299</sup> Fora da alçada estrita do jusnaturalismo, Radica faz notar que a questão ocupou também Montesquieu e Cesare Beccaria; cf. *L'Histoire de la raison*, p. 124.

<sup>300</sup> Cf. HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XV, p. 94; *idem*, *Do cidadão*, Parte I, Cap. III, p. 61.

<sup>301</sup> *Idem*, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XV, p. 94

<sup>302</sup> Afigura-se-nos que, em Rousseau, a própria caracterização daquelas retaliações como “cruéis” só é possível a partir de um certo distanciamento em relação ao seu contexto de ocorrência. É só do ponto de vista do homem civilizado que lança um olhar retrospectivo sobre os acontecimentos que a violência – desproporcional – das vinganças adquire a conotação moral da crueldade.

É de se indagar, por fim, as razões que levam Rousseau – que associara ao período de vigência das nações a “tirania da opinião”<sup>303</sup>, a emergência dos sentimentos de preferência e rivalidade, o supra-analisado terror das vinganças descomedidas, a produção, enfim, de “compostos funestos à inocência e à felicidade”<sup>304</sup> – a caracterizá-lo como “a época mais feliz”<sup>305</sup> da história do gênero humano, qualidade que lhe rende o epíteto de “jeunesse du monde”<sup>306</sup>. A princípio, como viu Spitz,

poderia parecer, em vista da maneira negativa que Rousseau emprega para descrever as más paixões que acompanham o nascimento do amor[-próprio], que essa etapa é o verdadeiro começo da degradação da espécie, que o homem perde aí sua inocência primeira, que ele cessa de ser essa totalidade autônoma que não tem relações senão consigo mesmo e com as coisas, [...] que não depende de modo algum do olhar dos outros.<sup>307</sup>

Donde as questões: “por que Rousseau diz que o estado selvagem<sup>308</sup> é o mais feliz que o homem jamais conheceu [...]?”<sup>309</sup>, “em que medida essa existência dependente da opinião e do julgamento de outrem pode ser, não obstante, qualificada como feliz?”<sup>310</sup>.

Num primeiro momento, seguimos Spitz quanto à resposta para essas indagações. Se o “état sauvage” é o período mais afortunado da longa história da espécie humana, é porque ele combina (i) a ascensão ao domínio das ideias e paixões distintivamente humanas (ordem, beleza, mérito, amizade, vergonha etc.) – quer dizer, o ser humano afasta-se da “estupidez dos brutos”<sup>311</sup> – com (ii) a manutenção da independência no plano material – a autoconservação, mesmo que por vezes demande o concurso de muitos<sup>312</sup>, ainda está preservada de quaisquer elementos de dominação<sup>313</sup>. Os indivíduos levam uma “existência [só] parcialmente

<sup>303</sup> SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo*, p. 126.

<sup>304</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

<sup>307</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 125.

<sup>308</sup> Maneira pela qual Spitz se refere às nações, lembrando a proximidade aferida por Rousseau entre seu funcionamento e feições e aqueles dos povos selvagens ainda existentes.

<sup>309</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 125.

<sup>310</sup> *Ibidem*; ver também p. 128.

<sup>311</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 170.

<sup>312</sup> Algo que Spitz parece ignorar ao dizer, referindo-se aos primeiros povos, que “todos continuam a assegurar sua subsistência pela própria atividade e pelas próprias forças, sem precisar do concurso de outro e sem depender dele” (*Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 121; a ideia já havia sido aventada à página 110); quadro que descreve bem o primeiro estado de natureza, não as subsequentes formas de socialização, que surgem precisamente porque a autossuficiência originária foi inviabilizada.

<sup>313</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 129. Essa aliança entre as “novas noções morais e a independência [a não-dominação no âmbito] material” delimita, ainda segundo o comentador, “um momento de equilíbrio feliz” (*ibidem*, p. 110). Eis como ele resume a situação em que então se encontra o gênero humano: “[...] o homem não pode mais se regular [*se régler*] apenas por sentimentos da natureza” e “começa a entrar em rivalidade com seus semelhantes pela preeminência em termos de honra. As paixões começam a se

dependente”<sup>314</sup>. Por um lado, o aprofundamento das ligações conferiu nova importância ao olhar do outro, ser e parecer distinguem-se, estima e preferência passam a ser aspectos relevantes das interações sociais; a “juventude do mundo” testemunha, assim, um “movimento de conversão da independência à dependência no plano simbólico das opiniões”<sup>315</sup>. Por outro, a esfera econômica ainda não se modificou a ponto de subverter a busca por subsistência em relações de senhorio e servidão, os homens ainda não descobriram “a divisão do trabalho”<sup>316</sup> e a possibilidade de aumentar [*accroître*] suas riquezas fazendo o outro trabalhar”<sup>317</sup>: “[...] todo esse movimento (que associa o acesso às ideias morais a uma dependência crescente em relação ao julgamento de outrem) pode se desenvolver sem que o essencial seja perdido: a independência material ou aquilo que Rousseau chama de ‘un commerce indépendant’<sup>318</sup>, uma relação a outrem virgem de todo assujeitamento e de todo poder”<sup>319</sup>. Em síntese: “Se as formas selvagens e bárbaras da vida social [*i. e.*, se as nações] constituíram, segundo Rousseau, ‘a época mais feliz [...]’ da história da humanidade, a razão é somente que as modalidades de existência sócio-econômica das sociedades selvagens limitavam objetivamente a capacidade de seus membros de se prejudicarem e se assujeitarem mutuamente”<sup>320</sup>.

Num segundo momento, todavia, divergimos pontualmente da leitura spitziana. Mais especificamente, no que tange à sua interpretação das vicissitudes do amor-próprio antes e depois da instauração da dependência material. Spitz coloca, de início, que a desigualdade de riquezas tem um efeito deletério sobre o funcionamento do amor-próprio<sup>321</sup>, com o que concordamos. A busca por distinção e preferência é como que hipostasiada pelas diferenças econômicas: o rico será infalivelmente o mais considerado e o pobre, independentemente de quaisquer possíveis méritos pessoais, menosprezado. A estima obtém-se exclusivamente pelo poder advindo das riquezas, “obstáculo invencível”<sup>322</sup> para aqueles que não a possuem. Em tal

---

animar e as querelas podem por vezes se agravar [*s’envenimer*]; mas os homens permanecem fundamentalmente felizes e bons porque permanecem livres [...] no plano material” (*ibidem*, p. 112).

<sup>314</sup> Ver *Ibidem*, pp. 124-129.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>316</sup> Se quisermos ser meticolosos na exegese do segundo *Discurso*, cabe a ressalva de que Rousseau faz menção a uma divisão sexual do trabalho na era das famílias (cf. *OC III, DI*, p. 168). Não obstante, ela não engendra nenhum tipo de dominação econômica.

<sup>317</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 125.

<sup>318</sup> Essa locução rousseauiana (que aparece em *OC III, DI*, p. 171) é assim destrinchada por L. Althusser: “‘comércio’ quer dizer relação dos homens entre eles; ‘independente’, relação dos homens entre eles nas quais nenhum homem está submetido a outro. A vida de cada um é independente [mas não autossuficiente, solitária], ou seja, [há] uma livre relação mútua dos homens entre eles” (*Cours sur Rousseau*, p. 104).

<sup>319</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 107.

<sup>320</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 147.

<sup>321</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 125-127.

<sup>322</sup> *Ibidem*, pp. 127.

cenário, até mesmo os “deveres de civilidade” tornam-se anódinos, dado que a superioridade material é um signo objetivo, indisfarçável. Doravante, as diferenças de posição são indissimuláveis. Caso os opulentos insistissem em praticar os referidos “deveres”, estes seriam prontamente reconhecidos pelo que são – um exercício artificial e enganoso de polidez –, revelando a hipocrisia de seus fautores<sup>323</sup>. Enfim, a desigualdade material, penosa por si para aqueles que são obrigados a comprarem sua subsistência ao preço da servidão, impõe aos pobres, ainda, um revés incontornável no campo simbólico, relativo à irremediável e constante frustração do amor-próprio.

Isso dito, não podemos seguir o comentador em sua apreciação da dinâmica das paixões anteriormente à dependência econômica. Para Spitz, o fato de as distinções não estarem fixadas pelas riquezas basta para que o amor-próprio impulsione os indivíduos rumo a um caminho de aperfeiçoamento pessoal, cujo resultado seria a concessão da estima àqueles que efetivamente lhe fazem jus. A luta por reconhecimento na era das nações estaria sob a égide de um “mérito verdadeiro [*vrai mérite*], [...] objetivo e reconhecido por todos”<sup>324</sup>, e, nessas circunstâncias, o amor-próprio não produziria “paixões odiosas [*passions haineuses*]”<sup>325</sup>. Podemos conceder ao comentador que, até certo ponto, o desejo de consideração pode, sim, incitar uma tentativa de aprimoramento das habilidades individuais. Como ele diz, “o apetite por distinção não é um mal em si”<sup>326</sup>. Se voltarmos à cena da festa primitiva, por exemplo, podemos supor que aqueles que obtiveram o reconhecimento dos demais (por dançarem, cantarem ou se exprimirem melhor) se esforçaram para tal. Mas o quadro pintado por Spitz nos parece exageradamente idílico, a começar pela ideia de um

<sup>323</sup> Nessa conjuntura, a questão das ofensas e das vinganças perde toda importância, posto que a sobrevivência sobrepõe-se ao reconhecimento: a “luta social” não é mais apenas “uma luta por glória ou por amor, mas uma luta pela vida e, portanto, uma luta de morte [*lutte à mort*]” (BACHOFEN, *La condition de la liberté* p. 110).

<sup>324</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 127.

<sup>325</sup> Spitz (cf. *ibidem*, p. 126) retoma a expressão de uma passagem do *Emílio* que mobilizamos há pouco; rever ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 493.

<sup>326</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 131. Em outros textos políticos, principalmente naquele sobre a Polônia, Rousseau insiste muito no fato de que o substrato da virtude cívica e do amor à pátria não é outro senão o amor-próprio. Impossível de ser anulado, ele deve ser bem direcionado, deve ter como objeto o reconhecimento de uma coletividade coesa (e não de uma multidão de indivíduos com interesses difusos), de modo a transformar a busca por distinção num empenho de conformação das ações ao bem comum. Mas para que a acomodação da conduta à vontade geral se torne “o único meio de se elevar a uma posição de eminência” (*ibidem*), é preciso constituir essa vontade, o que acarreta, por sua vez, a instauração de um Estado, de boas leis, de uma sociedade política bem ordenada... Elementos ausentes no estágio de socialização que Spitz considera ao tecer suas análises. Sobre a boa orientação política do amor-próprio, citemos, a título de aprofundamento e esclarecimento, algumas considerações de Géraldine Lèpan: “Porque é possível deslocar para um plano estritamente cívico a competição a que se entregam os indivíduos engajados no processo social, o legislador e o governo devem se dedicar [*s’employer*] a tirar partido da energia contida no orgulho e no amor das distinções. Colocando os cidadãos em uma perfeita dependência em relação à estima pública, encadeando sua imaginação ao amor à pátria, dirigindo seu amor-próprio sobre objetos dignos de estima, pode-se conservar a positividade desse sentimento [...]” (LÈPAN, “Les conditions de la vertu”, p. 148; grifo nosso).

mérito verdadeiro e objetivo, que se impõe a todos indefectivelmente. O amor-próprio, já o dissemos, é uma paixão relativa e a estima, um atributo excludente. A luta por reconhecimento é, no momento genealógico em apreço, uma busca por *preferência*. O indivíduo exige do outro que espelhe o apreço que nutre por si mesmo, que o prefira a ele. Nessas condições, a distribuição dos méritos é necessariamente subjetiva, sempre atravessada pela opinião que as partes concernidas têm de si; a ideia spitziana de um “mérito verdadeiro” figura-se-nos um tanto quimérica. Não enxergamos no texto rousseauiano, tampouco, qualquer suporte para a alegação de que o desejo de distinção teria de aguardar o aparecimento da desigualdade econômica para rebentar “paixões odiosas e irascíveis”. Pelo contrário, muitas são as passagens (algumas já foram mobilizadas aqui) nas quais o potencial nocivo do amor-próprio é acentuado pelo genebrino sem nenhuma referência à questão material. A diferença a ser considerada repousa, antes, na eficácia dos “devoirs de la civilité”, idealizados, como vimos, para acomodar o desejo – a uma só vez universal e excludente – de preferência. Antes da substancialização das distinções nos signos de riqueza – empiricamente tangíveis –, podia-se fazer crer a outrem, pelo cumprimento daqueles deveres, que a consideração que julgava merecer lhe era, de fato, dispensada. A disputa por distinção transcorre no registro simbólico da opinião, sendo esta última facilmente disfarçável e falsificável, visto ainda não possuir nenhum lastro objetivo. Acrescente-se a isso, a disposição generalizada dos indivíduos para desempenharem seus papéis no teatro social, seja como dissimuladores polidos – pois premidos pelo medo de possíveis vinganças decorrentes da manifestação de suas verdadeiras convicções –, seja como destinatários da polidez deferente – pois esta vai ao encontro do apreço e da imagem que têm de si próprios. Assim, se o amor-próprio produz frutos mais perniciosos após o advento da disparidade de riquezas e da consequente cristalização das distinções, é porque então, pelos motivos há pouco destacados, inviabiliza-se a “civildade”, eliminando, para a maioria, qualquer possibilidade de satisfazê-lo.

Pois bem, na mesma frase em que diz ter sido o período das nações o melhor e mais feliz para a espécie humana, Rousseau afirma que ele foi também “o mais durável”, porque pouquíssimo propício a “revoluções”<sup>327</sup>. A lógica que presidia o puro estado de natureza se repete: a *jeunesse du monde* “está tomada em um círculo, isto é, ela se reproduz sobre si mesma. [...] ela não pode sair de si mesma sozinha”<sup>328</sup>. Nada em seu funcionamento e características ordinários impele à sua superação, nada prevê seu envelhecimento, por assim

<sup>327</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171.

<sup>328</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 107.

dizer. Algo que Anne Cohler também anteviu em suas elaborações sobre a nação e a emergência do político: “Os homens em nações [...] não tinham qualquer inclinação para formar uma ordem política, porque não havia nenhuma necessidade para tanto. Sua dependência mútua [mormente simbólica, vimos] não havia progredido a ponto de fazer com que tivessem de se organizar [politicamente]”<sup>329</sup>. Para que tal necessidade viesse a surgir, “forças externas [*outside forces*]”<sup>330</sup> teriam que se fazer sentir.

Mais uma vez, portanto, um elemento estranho ao sistema haverá de intervir: “é preciso supor que causas externas (e acidentais) agiram sobre essas primeiras sociedades [...]”<sup>331</sup>. Na esteira de Spitz, vale enfatizar o caráter fortuito dos fatores que precipitam a saída da humanidade de sua juventude. O motor da história será, novamente, a contingência; “um segundo acidente histórico de alcance universal”<sup>332</sup>, que ostenta, no entanto, algumas peculiaridades comparativamente aos acidentes primevos. A primeira a ser destacada é a qualificação que lhe é atribuída por Rousseau: o “acaso de segundo grau”<sup>333</sup> é um “acaso funesto [*funeste hazard*]”<sup>334</sup>. Mas o que faz com que ele mereça esse predicado? Veremos que ele se configura como o deflagrador de uma série de eventos que modificam radicalmente o enquadre das interações humanas, culminando na introdução da desigualdade material e, conseqüentemente, das relações de poder e sujeição, com todos seus corolários danosos.

Antes de retraçarmos esse percurso, cabe ainda ressaltar uma relevante decorrência da decisão rousseauiana de atribuir a um evento contingente, extrínseco à natureza humana e à dinâmica social normal, a responsabilidade inicial pela referida iniquidade, que já não tem mais nada a ver com simples diferenças naturais (de força, idade, saúde, inteligência, talentos etc.)<sup>335</sup>. Como bem observou J.-F. Spitz, com esse gesto o pensador genebrino reforça o status factício da desigualdade – ela “não é uma consequência necessária da natureza do homem, nem mesmo quando este se afastou consideravelmente de seu primeiro estado de natureza, quando se encontra socializado [...]”<sup>336</sup> –, reafirmando, outrossim, uma ideia que Victor Goldschmidt eleva à condição de princípio da filosofia rousseauiana: o mal jamais é posto na origem<sup>337</sup>. Desse modo, Rousseau responde inequívoca e enfaticamente à Academia de

<sup>329</sup> COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 125.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 83; ver também p. 109.

<sup>332</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 104. Por ‘acidente’ o comentador entende algo “que não é provocado pelo desenvolvimento anterior e que irá modificar tudo” (*ibidem*, p. 105).

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>334</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171.

<sup>335</sup> Ver *ibidem*, p. 131.

<sup>336</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 109; com o mesmo propósito, cf. p. 83.

<sup>337</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 479.

Dijon<sup>338</sup>: nenhum elemento natural autoriza a desigualdade. A servidão é produto de uma sequência de rupturas que aparta o ser humano de sua natureza<sup>339</sup>.

## 2.3 – Da sociedade nascente ao estado de guerra

### 2.3.1 – Metalurgia e agricultura

Mas, afinal, qual é a “circunstância extraordinária”<sup>340</sup> conjecturada por Rousseau<sup>341</sup> como causa precipitadora do processo de “decrepitude da espécie”<sup>342</sup>? Trata-se da invenção da *metalurgia*.

Ora, vimos de nos colocar no plano da contingência. Seria possível atribuir estatuto de acaso a um produto refletido e sofisticado do engenho humano? Uma leitura atenta do texto rousseauiano permite responder afirmativamente a essa questão. Verificamos ali que, antes de ter sido uma *invenção*, a metalurgia foi uma *descoberta*. Expliquemo-lo. A ideia de forjar metais, segundo Rousseau, não teria sobrevindo ao espírito humano não fosse a observação prévia desse evento na qualidade de mero espectador. A possibilidade da metalurgia é ditada aos homens pela natureza. Eis o acontecimento fortuito: a erupção de um vulcão que, ao expelir matéria metálica em fusão, teria dado aos presentes a ideia de replicar artificialmente essa operação<sup>343</sup>. A metalurgia desenvolve-se inicialmente por imitação<sup>344</sup>: “[...] Rousseau imagina que os primeiros metalúrgicos devem ter observado um vulcão cuspir fogo para terem tido a ideia de imitar essa operação da natureza. Como em Bacon e em Diderot e d’Alembert [...], o acaso tem um papel decisivo na invenção científica: o vulcão é um acontecimento ‘extraordinário’”<sup>345</sup>.

É verdade que, à diferença dos acidentes que arrancaram a humanidade do primeiro estado de natureza, o ser humano colabora ativamente para que esse “segundo grande acidente”<sup>346</sup> gere frutos para além do instante efêmero de sua consumação, para que ele imprima marcas perenes na história da humanidade: “desta vez, [o acidente, o acaso] não é

<sup>338</sup> Não esqueçamos que a pergunta motivadora da redação do segundo *Discurso* é: “Quelle est la source de l’inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle”.

<sup>339</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 146.

<sup>340</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 172.

<sup>341</sup> Continuamos no âmbito da conjectura, do provável (vide indicado *ibidem*), o que, como salienta Goldschmidt, não afeta em nada as consequências a serem deduzidas (cf. *Anthropologie et politique*, p. 481).

<sup>342</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171.

<sup>343</sup> Cf. *ibidem*, p. 172.

<sup>344</sup> Sobre a metalurgia como arte imitativa, lê-se GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 482.

<sup>345</sup> RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 103.

<sup>346</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 105.

um fato exclusivo da natureza exterior [...]”<sup>347</sup>. Confirma-o Rousseau, ao dizer que fora necessário àqueles que inauguralmente se aventuraram na empreitada metalúrgica tanto coragem, por tratar-se de um trabalho penoso, quanto providência, para vislumbrar as possíveis vantagens que a fusão e forja de metais poderia trazer à vida societária<sup>348</sup>.

Em outro ponto, contudo, ambos acidentes se assemelham. Assim como as catástrofes naturais originárias ativaram a perfectibilidade – que, por sua vez, despertou as demais faculdades latentes –, a metalurgia também enceta um “efeito dominó”. Ela é a *causa inicial*<sup>349</sup> ou *iniciadora* de uma cadeia de acontecimentos que irá desembocar numa alteração drástica do panorama societário, que, de pacífico que era, passa a ser atravessado por uma conflitualidade generalizada<sup>350</sup>. A atividade metalúrgica não é, de modo algum, um mal em si. É só retrospectivamente, pelos efeitos que irá suscitar, que o acaso que a produz poderá ser caracterizado como “funesto”. Reconstituamos, pois, esse encadeamento<sup>351</sup>.

O elo imediatamente seguinte à metalurgia na genealogia rousseuniana é a *agricultura*. Para o genebrino, elas são artes conexas: esta depende daquela. Victor Goldschmidt chega a afirmar que a solidariedade entre metalurgia e agricultura seria a tese mais nítida dessa seção do segundo *Discurso*<sup>352</sup>. A bem dizer, Rousseau concebe um rudimento de agricultura já no período das cabanas, em cujo entorno cultivavam-se legumes e raízes, formando pequenas hortas familiares<sup>353</sup>. Nada similar, todavia, ao cultivo extensivo da terra (*la culture en grand*), para o qual seria preciso aguardar o instrumentário fornecido pela metalurgia<sup>354</sup>. Rousseau assinala mais de uma vez, com efeito, a complexidade e, por conseguinte, o aparecimento tardio da agricultura plenamente desenvolvida, dependente não só de um grande aperfeiçoamento das faculdades cognitivas humanas<sup>355</sup>, mas também do

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 104. Curiosamente, Althusser diz ignorar a maneira pela qual se deu a participação humana na invenção da metalurgia. No entanto, vimos que Rousseau é inequívoco a respeito: pelo artifício, inicialmente imitativo, o homem prolonga o fenômeno natural.

<sup>348</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 172.

<sup>349</sup> O termo é de Goldschmidt; cf. *Anthropologie et politique*, p. 480.

<sup>350</sup> O que justifica a divisão althusseriana da existência pré-política em três grandes etapas: o puro estado de natureza; o “estado de paz” (dos bandos até as nações); o “estado de guerra” (pós-metalurgia e seus desenlaces). Cf. ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, pp. 106-107.

<sup>351</sup> Na visão de V. Goldschmidt, contrariamente ao evento desencadeador – de caráter incidental –, a sucessão de efeitos que dele decorre seria necessária. Interpretação que ele apoia principalmente nas expressões de que se serve Rousseau, repetidas vezes, para iniciar a narrativa daquelas consequências; todas elas denotativas de necessidade: “il fallut”, “il faut” etc. Cf. *Anthropologie et politique*, p. 482.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 483. Sobre essa solidariedade, ver também ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 105.

<sup>353</sup> Vide ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 172-173.

<sup>354</sup> “[...] cet art [l’agriculture] n’aurait jamais pu naître sans la metallurgie” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 479).

<sup>355</sup> Destaca-se entre elas a prospecção, dado que o necessário intervalo temporal entre os atos complementares de plantar e colher torna o cultivo da terra bem menos atrativo do que a simples coleta de frutos já disponíveis para todo aquele que, como o selvagem, “tem dificuldade para pensar, pela manhã, em suas necessidades da noite” (*idem*, *OC III, DI*, p. 173); indivíduo que, portanto, jamais optaria por renunciar a algo agora em troca de um



desenvolvimento de instrumentos aprimorados e de outras artes<sup>356</sup>. O fornecimento de utensílios para a cultura da terra apresenta-se, na narrativa rousseauiana, como função primária da arte metalúrgica. Seu primeiro produto é o arado (e não a arma, como poderíamos supor ser o caso em um estado de natureza de moldes hobbesianos, marcado pela hostilidade). Conforme nosso filósofo, “o uso do ferro é, na origem, exclusivamente destinado à agricultura”<sup>357</sup>, o que permite considerar que essas artes atuam como “causas conjuntas”<sup>358</sup> na produção daquilo que ele nomeia como “grande revolução”<sup>359</sup>. Revolução cujo termo, adiantamo-lo, é a instauração de um estado de guerra generalizado, que só será superado pela via política, pela fundação do Estado e de uma autoridade soberana. Daí Rousseau designar, metonimicamente, o ferro e o trigo como os grandes responsáveis por civilizar o gênero humano<sup>360</sup>: “[...] não é, portanto, o dinheiro mas a invenção das artes (a metalurgia e a agricultura) que civilizou os homens, que os fez entrar em um modo de ser para o qual a natureza não os havia programado [...]”<sup>361</sup>. Importa, na sequência, aclarar como isso se deu.

### 2.3.2 – Propriedade e desigualdade

Até a descoberta da metalurgia, o trabalho – individual ou em grupo – era sempre diretamente ligado à busca dos meios de preservação da vida, principalmente aqueles relativos à alimentação, haja vista que, uma vez construídas as habitações familiares, a proteção contra eventuais intempéries ambientais e predadores estava, salvo circunstâncias excepcionais, assegurada. Entretanto, com o advento do trabalho com os metais uma parte dos indivíduos foi desviada das atividades concernentes à subsistência, formando uma classe social à parte – os “ouvriers”<sup>362</sup>. Acontece que os metalúrgicos, que abandonaram as “atividades imediatamente ligadas à nutrição”<sup>363</sup>, não perderam, por óbvio, a necessidade de se alimentar.

---

maior ganho futuro (cf. *ibidem*). O *Ensaio sobre a origem das línguas* replica esse raciocínio com grande concisão: “[...] semear para colher é uma precaução que demanda providência” (*idem*, OC V, EOL, p. 397).

<sup>356</sup> Lemos no *Discurso*: “A invenção de outras artes foi, portanto, necessária para forçar o gênero humano a aplicar-se àquela da agricultura” (ROUSSEAU, OC III, DI, p. 173). A narrativa genealógica do capítulo IX do *Ensaio* também pronuncia-se a respeito: “A agricultura é uma arte que demanda instrumentos [...]” (*idem*, OC V, EOL, p. 397), por isso ela “está ligada [em uma situação de dependência] a todas as artes” e “demora mais a nascer” (cf. *ibidem*, p. 400).

<sup>357</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 477.

<sup>358</sup> Tomamos a expressão de empréstimo, uma vez mais, a Goldschmidt; ver *ibidem*, p. 479.

<sup>359</sup> ROUSSEAU, OC III, DI, p. 171. No comentário disposto por Gabrielle Radica: “Agriculture et métallurgie sont solidaires. Seule leur combinaison fait sortir le monde de son état heureux [...]” (*L’Histoire de la raison*, p. 126).

<sup>360</sup> Cf. ROUSSEAU, OC III, DI, p. 171.

<sup>361</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 146.

<sup>362</sup> Ver ROUSSEAU, OC III, DI, p. 173.

<sup>363</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 484.

Será forçoso, pois, que terceiros – a classe dos “laboureurs”<sup>364</sup> – passem a fornecer os gêneros alimentícios que aqueles deixaram de produzir: “Desde que se precisou de homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para nutri-los. Quanto mais veio a multiplicar-se o número dos operários, menos mãos foram empregadas no fornecimento da subsistência comum, sem que houvesse menos bocas para consumi-la”<sup>365</sup>. Tudo isso não se dá sem importantes consequências.

De início, o trabalho humano torna-se, mais do que coletivo, propriamente social ou socialmente dividido, visto que se trabalha não apenas para prover às próprias necessidades, mas também àquelas de outrem<sup>366</sup>. Há aqueles que trabalham o ferro e aqueles que disponibilizam os alimentos. Estes últimos encontram-se às voltas com a incumbência de abastecer os primeiros, sem jamais descuidar da conservação de si. Nesse contexto, a produção de um excedente de víveres faz-se imperativa<sup>367</sup>. E o que torna possível a geração desse excedente é justamente aquilo que, de maneira indireta, o torna necessário, a saber, o instrumentário metalúrgico, que possibilita, como vimos há pouco, o cultivo extensivo das terras<sup>368</sup>. A metalurgia, ironicamente, acaba por suprir uma necessidade criada por ela própria.

Uma vez fixado um regime de trocas – traço essencial dessa etapa da socialização humana –, o cultivo do solo aumentará proporcionalmente ao número daqueles que se decidirem pela forja do ferro em detrimento das suprarreferidas atividades nutritivas. Com isso, a lavra da terra dissemina-se pouco a pouco, acarretando uma transfiguração crítica das relações societárias. Isso porque, assim como há uma implicação mútua entre metalurgia e agricultura, há um *laço inextricável entre a cultura e a partilha da terra*<sup>369</sup>; tese afirmada no segundo *Discurso*<sup>370</sup> e reiterada no *Ensaio sobre a origem das línguas*<sup>371</sup>. No pensamento

<sup>364</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173 e GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 484.

<sup>365</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173. Como diz Anne Cohler, após a invenção da metalurgia “os homens não mais puderam realizar por conta própria todo o trabalho requerido para seu sustento [*livelihood*]” (*Rousseau and Nationalism*, p. 126).

<sup>366</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 484. Sobre a complexificação societária e a “interdependência crescente das atividades” a partir da nova divisão social do trabalho, lê-se SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 135 e BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 129.

<sup>367</sup> Ver COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 126.

<sup>368</sup> “[...] como uns precisaram de alimentos [*denrées*] em troca de seu ferro, outros descobriram, enfim, o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos alimentos” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173). Na paráfrase de Radica: “A agricultura necessita das ferramentas que o trabalho com os metais propicia, trabalho que, para ser praticado profissionalmente, faz-se pagar com os produtos da agricultura” (*L’Histoire de la raison*, p. 126).

<sup>369</sup> J.-F. Spitz identifica bem essa mutualidade – “Dès qu’il faut cultiver la terre pour subsister, il faut donc aussi la partager” (*Leçons sur l’oeuvre de Rousseau*, p. 102). Porém, ele atribui ao cultivo da terra a divisão do trabalho – “Or, cette mise en culture des terres amène nécessairement la division du travail” (*ibidem*) –, operando, destarte, uma inversão indevida do argumento rousseauiano, no qual é a divisão do trabalho que demanda a cultura do solo.

<sup>370</sup> “Da cultura das terras segue-se necessariamente sua partilha [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173).

<sup>371</sup> No nono capítulo do opúsculo sobre a linguagem, Rousseau apresenta o princípio da indissociabilidade entre lavra e partição do solo por meio de uma metalepse, figura de retórica em que o consequente é tomado pelo

rousseauiano, “a possibilidade de uma exploração coletiva (e não simplesmente familiar [ou individual]) do solo sequer é vislumbrada”<sup>372</sup>.

Dessa maneira, cada lavrador, que já usufruía da posse efetiva dos produtos de seu trabalho e de suas habitações, passa a reivindicar também a posse da porção de terra que cultiva. A ideia de *propriedade* – compreendendo, principalmente, a posse agrária duradoura – torna-se um mediador central das relações interindividuais<sup>373</sup>. Se já há, então, algo como um direito natural à propriedade, discutiremo-lo em breve. Por ora, interessa-nos descortinar o impacto da partição fundiária no plano material.

Quanto a isso, deve-se destacar, de pronto, que a repartição das terras é, desde seu início, iníqua. A emergência da propriedade se dá *pari passu* com o surgimento da *desigualdade*. A distribuição das terras seria igualitária somente se os talentos fossem idênticos<sup>374</sup>, o que não é o caso. Há nesse momento da história humana, diferentemente do período anterior em que as distinções se mantinham no âmbito simbólico, um desdobramento econômico das diferenças individuais<sup>375</sup>. Os lavradores mais inteligentes, aptos, engenhosos logram produzir mais em menos tempo, acumulando um excedente que lhes faculta a aquisição de melhores instrumentos de trabalho, o que, por sua vez, lhes permite manter sua alta produtividade<sup>376</sup> – instala-se um ciclo que tende a se repetir indefinidamente. Não tarda para que estes agricultores tenham meios para adquirir novos terrenos com vistas a expandir sua capacidade produtiva. Vontade para tal certamente não lhes falta, porquanto o desejo de distinção alcança então seu auge, alimentando uma “ambição devoradora” e o “ardor de elevar sua fortuna relativa”<sup>377</sup>: “A ocupação das terras [*fonds*], que não tem medida *a priori*, abre portanto a possibilidade de uma extensão da apropriação do mundo proporcional a essa ilimitação do desejo”<sup>378</sup>.

---

anterior: “Antes que a propriedade da terra fosse partilhada, ninguém pensava em cultivá-la” (*idem*, OC V, EOL, p. 397).

<sup>372</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 485. O comentador atribui o rechaço rousseauiano ao trabalho agrícola comunitário ao alto “grau de individualidade” alcançado pelos homens quando da invenção da agricultura. Desde então, não há mais comunidade negativa dos bens (mormente do solo).

<sup>373</sup> Ver ROUSSEAU, OC III, DI, pp. 171 e 173. Gabrielle Radica irá falar, nesse ponto, em uma “ideia completa de propriedade”, cuja aquisição seria preparada pela propriedade doméstica. Cf. *L’Histoire de la raison*, p. 121.

<sup>374</sup> ROUSSEAU, OC III, DI, p. 174.

<sup>375</sup> Ver a respeito COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 126.

<sup>376</sup> Mesmo entre as diferentes classes sociais – entre “ouvriers” e “laboureurs” – a desigualdade logo se faz presente, pois há sempre um desequilíbrio nas trocas comerciais, uma das partes sempre negocia em desvantagem por estar mais premida do que a outra (ideia que perpassa toda a reflexão rousseauiana sobre o comércio; inclusive entre Estados). No caso, o operário irá precisar mais do trigo do que o agricultor do ferro ou vice-versa. Cf. ROUSSEAU, OC III, DI, p. 174.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>378</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 140.

A persistência dessa lógica aquisitiva e expansiva faz com que, em pouco tempo, toda a superfície terrestre esteja partilhada. Logo não há mais porção de terra que não esteja ocupada e que não seja vindicada como propriedade: “desde o momento em que as terras são partilhadas, chega-se rapidamente a uma situação na qual não restam mais terras disponíveis, pois elas foram todas apropriadas”<sup>379</sup>. Tem-se, seguindo a formulação bachofeniana, “um desaparecimento de todo ‘alhures’”<sup>380</sup>. Configuração difícil de reverter, visto que, *de facto*, a posse fundiária é transmitida por herança<sup>381</sup>. Esgotadas as terras virgens, qualquer nova aquisição ou expansão dar-se-á às expensas de outrem<sup>382</sup>.

Essa partição integral do solo terá uma consequência dramática: a formação de um grupo de pessoas a que Rousseau dá o nome de “supranumerários [*surnuméraires*]”<sup>383</sup>, indivíduos que por diferentes motivos<sup>384</sup> não se apropriaram de nenhuma porção de terra fértil quando ainda as havia disponíveis e, com o esgotamento das mesmas, viram-se impossibilitados de prover o próprio sustento<sup>385</sup>. Porque tudo mudou ao redor, tornam-se “pobres sem nada ter perdido”<sup>386</sup>. Doravante, uma parcela significativa do gênero humano terá de escolher entre a rapina e a submissão, entre “arrebatar [*ravir*] sua subsistência das mãos dos ricos”<sup>387</sup> ou, ainda tendo o sustento como única finalidade, servir-lhes de força produtiva<sup>388</sup>. No resumo de Bachofen: “A propriedade fundiária, segundo Rousseau, faz da maior parte dos homens ‘supranumerários’, deixando-os à margem da propriedade de terras

---

<sup>379</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 103. B. Bachofen irá dizer que a ocupação fundiária cobre, quase imediatamente, a totalidade das terras disponíveis, levando muito precocemente a um *assèchement des fonds* (cf. *La condition de la liberté*, pp. 140-141).

<sup>380</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 146.

<sup>381</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 175.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 175.

<sup>384</sup> Rousseau destaca entre eles a fraqueza e a indolência; cf. *ibidem*.

<sup>385</sup> “[...] não tendo terras para subsistir por si mesmos, eles são tributários de outrem para viver” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 103).

<sup>386</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 175.

<sup>387</sup> *Ibidem*. A sublinhar-se que, se o supranumerário “confronta o proprietário, não é porque ele pretende se apossar, sem a pena do trabalho, dos bens que sua preguiça teria lhe impedido de adquirir. Ele acusa [com razão] o proprietário de ter empobrecido a outra parte da humanidade somente pelo fato de ser proprietário e de subtrair dos pobres sua riqueza [como num jogo de soma zero]. Os não-proprietários não foram apenas destituídos dos bens que os proprietários acumularam [por meio da tomada de posse das terras], eles foram espoliados. Isso significa que a causa da pobreza dos pobres não é o fato de que eles não tenham trabalhado, mas o fato de que os ricos enriqueceram” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 146).

<sup>388</sup> Robert Wokler dispõe um bom panorama do desenlace argumentativo que nos conduziu até esse ponto: “Pois, com a contínua apropriação de terra pelos indivíduos [...] e sua transmissão por meio de heranças de uma geração à outra, deve ter chegado um tempo em que não restou nenhum terreno não-reivindicado para aquisição. Nesse estágio, quando os frutos da terra já haviam sido sequestrados por alguns homens às expensas dos demais, o pobre não teve alternativa a não ser se tornar o lacaios do rico ou usurpador de sua propriedade, de modo que a servidão e a pilhagem emergiram, assim, ao mesmo tempo” (“*The Discours sur l'inégalité and its sources*”, pp. 189-190).

[*fonds*] e colocando-os na impossibilidade de assegurar [de maneira livre] a mais elementar das subsistências [...]”<sup>389</sup>.

Eis delineado o arco que rapidamente conduz da invenção da metalurgia e da agricultura à desigualdade e às relações de dominação e sujeição na esfera material<sup>390</sup>, assim resumido por Bernardi: “Sua conjugação [de metalurgia e agricultura] leva à divisão do trabalho, ao acúmulo de riqueza e às relações de servidão daí decorrentes [...]”<sup>391</sup>. Tendo isso em vista, J.-F. Spitz atesta que a propriedade (do solo) é “o divisor de águas [*ligne de partage des eaux*] que faz os homens passarem da liberdade [como não-submissão] à dependência”<sup>392</sup>. Esta última, dada sua ubiquidade, firma-se, talvez, como o traço mais característico das relações humanas dali em diante. Se ela se faz sentir de forma muito mais severa entre os não-possuidores – despojados do mínimo necessário para sobreviver –, dela tampouco escapam os possuidores, uma vez que, para manterem sua recém-adquirida posição social, necessitam dos serviços daqueles<sup>393</sup>.

O apetite de poder dos possuidores, não obstante, só faz crescer, o que leva a um paulatino agravamento da situação dos supranumerários, penosa desde o início:

Os ricos, por seu lado, mal conheceram o prazer de dominar e logo desdenharam todos os outros. E, servindo-se de seus antigos escravos para submeter novos, só pensaram em subjugar e assujeitar seus vizinhos; como esses lobos afamados que, tendo uma vez provado a carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens.<sup>394</sup>

A condição dos pobres, confrontados a esse crescente e desmesurado ímpeto de dominação dos ricos, logo torna-se insuportável. Só lhes resta o enfrentamento físico – tentar

<sup>389</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 141.

<sup>390</sup> “[...] desde que se percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, introduziu-se a propriedade, o trabalho [para o outro] tornou-se necessário; e as vastas florestas se transformaram em campos vicejantes [*riantes*] que foi preciso regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as ceifas [*moissons*]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 171). A propósito dessa transformação da “floresta” comunitária em campos cultivados por proprietários (e algumas de suas consequências), cf. ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 105.

<sup>391</sup> BERNARDI, “Rousseau et l’Europe: sur l’idée de société civile européenne”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 300.

<sup>392</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Rousseau*, p. 103. Passagem que é um comentário ao seguinte excerto do segundo *Discurso*: “de livre e [relativamente] independente que era o homem anteriormente, ei-lo por uma multidão de novas necessidades assujeitado [...] a seus semelhantes [...]” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 174-175).

<sup>393</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 175. Nas primeiras linhas do capítulo inicial do *Contrato*, a universalidade da dependência é reafirmada, desta vez conferindo ênfase – provavelmente pelo aspecto contraintuitivo da tese – à figura do dominador: “Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles” (*idem*, *OC III, CS*, p. 351). De novo, Hegel não está muito distante.

<sup>394</sup> *Idem*, *OC III, DI*, pp. 175-176. A metáfora empregada por Rousseau nos parece propositalmente delineada para remeter o leitor ao *homo homini lupus* hobbesiano.

desesperadamente arrancar pela força os meios de sobrevivência que lhes foram privados pela apropriação indiscriminada das terras<sup>395</sup>, cujos proprietários não pouparão esforços para proteger. Segue-se “a mais terrível [*affreux*] desordem [...], um conflito perpétuo que só terminava em combates e assassínios”<sup>396</sup>. Encerra-se a cadeia de acontecimentos iniciada pela descoberta da metalurgia. Pela ação de um efeito cascata, cujas etapas viemos de retrair, “a sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra”<sup>397</sup>.

Chegamos, por fim, ao limiar da genealogia rousseuniana. Se anteriormente ao advento da propriedade as contendas permaneciam restritas à preeminência no campo da opinião e podiam ser dirimidas pelo respeito aos deveres de civilidade, a dimensão tomada pelo conflito entre supranumerários e proprietários é de tal monta que a única saída para ele será a criação de um Estado e a aquiescência a uma autoridade soberana: “tão logo a propriedade se introduz e as terras são partilhadas, as querelas sobre a determinação do teu e do meu adquirem uma amplitude que faz com que elas só possam ser franqueadas pela instituição de um árbitro político munido de forças suficientes para constranger todos os homens a respeitar seus julgamentos”<sup>398</sup>. Em poucas palavras, a pacificação das relações humanas só será possível pela via política e pela adoção de um corpo de leis positivas amparado por mecanismos eficazes de sanção: “A questão da propriedade fundiária constitui, portanto, [...] o coração do problema político. É o problema a partir do qual o destino da

<sup>395</sup> “É o estabelecimento da propriedade que, repartindo os recursos até então comuns (e abundantes), restringe, ao mesmo tempo, seu uso, e dispõe, por isso mesmo, as condições de uma luta que, no curso desse novo estágio, tomará cada vez mais o aspecto de uma *luta pela vida*” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 486; grifos nossos).

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>397</sup> *Ibidem*. Como podemos notar, Rousseau não economiza adjetivos ao retratar a malignidade da conjuntura que então se instaura, que ele não hesita em chamar de “état de guerre”. Se o salientamos, é porque no quarto capítulo do primeiro livro do *Contrato social*, em polêmica contra Grotius, ele irá estabelecer o conceito de guerra como relação de Estado a Estado, recusando ao indivíduo o status de beligerante legítimo (cf. *OC III, CS*, p. 357). Mais tarde, nos *Princípios do direito de guerra* (pp. 71-75), desta vez em polêmica contra Hobbes, novo esforço é feito para fundamentar essa ideia. A partir de então, “guerra” não designa mais “um modo de relação [...] entre os homens que a instituição do direito e do Estado viria, *a posteriori*, limitar ou até mesmo impedir”, mas somente uma relação entre entes políticos que “aparece [concomitantemente ao e] com o direito positivo e o Estado” (BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 135). Em suma: “A guerra não é [mais] vislumbrada como relação de homem a homem nem como dissensão interna à sociedade [guerra civil], mas como uma oposição entre corpos políticos [...]” (BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 236). No texto de 1755, todavia, esses dois sentidos ainda convivem, como destaca Bernardi: “O segundo *Discurso* emprega dois conceitos de guerra: um que serve para pensar a conflitualidade geral engendrada nas sociedades começadas pela apropriação [vimos]; outro que dá conta dos enfrentamentos que opõem as sociedades políticas entre si” (*ibidem*, p. 237). À luz da advertência disposta no *Emílio*, que recuperamos às páginas 166-167, a flutuação semântica da terminologia rousseuniana não deve nos surpreender. Sobre essa variação conceitual e suas possíveis razões, lê-se GOYARD-FABRE, Simone. “La guerre et de droit international dans la philosophie de Rousseau”. In: *Études J.-J. Rousseau*, n. 7. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 1995, p. 51.

<sup>398</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 101. Outrossim, Bachofen pondera que apenas a “saturação da apropriação fundiária [e os conflitos dela advindos] exige [...] que se saia do estado não político e que se funde as relações humanas em convenções jurídicas” (*La condition de la liberté*, p. 146).

humanidade torna-se um destino especificamente político”<sup>399</sup>. O (segundo) estado de natureza encontrará seu termo definitivo, a “sociedade iniciada” dará lugar à “sociedade desenvolvida”<sup>400</sup>, ao estado civil propriamente dito.

Rousseau não vislumbra nenhuma outra possibilidade para a espécie humana. Suas alternativas são o artifício político ou o colapso puro e simples. A natureza, contrariamente ao que propala certa vulgata rousseauísta, não oferece quaisquer meios para a estabilização do convívio humano: “do mesmo modo que os homens não estão, por natureza, em uma relação conflituosa que exija uma pacificação pelo direito, a pacificação, quando se mostra necessária, não pode repousar sobre os recursos que oferece a natureza [diferentemente do que acreditava boa parte da tradição jusnaturalista]”<sup>401</sup>. Dito de outro modo:

O resultado da perda de nossa condição original não é um contrato baseado na Lei natural, mas o caos e a confusão. Para Rousseau, não há uma passagem automática e necessária de um estado de equilíbrio para outro. Perdida a inocência original, a bondade original, o homem tem de criar seus meios para desejar algo melhor do que um estado de conflito permanente, tal como descrito por Hobbes.<sup>402</sup>

Não há laço natural que previna ou permita sanar os conflitos advindos justamente da perda de nossa natureza primeva: “Rousseau permanece, pois, um artificialista”<sup>403</sup>.

O retorno às origens e a reabilitação do selvagem – ideais atribuídos ao genebrino por tantos de seus detratores – tampouco são viáveis. Na verdade, são uma impossibilidade estrutural, haja vista um dos princípios que comanda todo o pensamento genealógico rousseauiano: “A natureza humana não retrocede [...]”<sup>404</sup>. O vetor da história aponta sempre para frente, “jamais voltamos aos tempos de inocência e igualdade [...]”<sup>405</sup>. Daí a ponderação que antecede, no *Discurso*, as elucubrações sobre a natureza do mecanismo político a ser instituído: “O gênero humano, aviltado e desolado, *não podendo mais voltar atrás* nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando senão para sua vergonha, pelo abuso

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>400</sup> Spitz recorre insistentemente à locução “état de société développée” para remeter ao estado civil rousseauiano; ver *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 110.

<sup>401</sup> BACHOFEN & SPECTOR, “Introduction”, p. 13.

<sup>402</sup> BIGNOTTO, *As aventuras da virtude*, p. 131.

<sup>403</sup> MARCOS, Jean-Pierre. “La question politique du peuple”. In: BOULAD-AYOUB, Josiane, SHULTENCKHOFF, Isabelle & VERNES, Paule Monique (Éds.). *Rousseau: anticipateur-retardataire*. Québec: Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2000, p. 227.

<sup>404</sup> ROUSSEAU, *OC I, Dial.*, p. 935.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

das faculdades que o honram, colocou-se a si mesmo à véspera de sua ruína”<sup>406</sup>. O mesmo cenário é mobilizado para justificar a necessidade da contenção política no *Contrato social*:

Suponho os homens tendo chegado a esse ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza [aquém da sociedade política, mas já longe do isolamento primevo] sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser.<sup>407</sup>

Em alguma medida, é como se, ao final de um longo percurso argumentativo, Rousseau se reconciliasse com Hobbes, de quem havia se despedido no ponto de partida. Para ambos, o dispositivo político impõe-se como único expediente capaz de neutralizar a conflitualidade generalizada a que foi reduzida a vida societária. Uma grande diferença separa-os, no entanto. Desde a perspectiva hobbesiana, esse estado de coisas é originário, inerente à natureza humana, ao passo que para o genebrino ele é um fruto, relativamente tardio, do processo de socialização incitado por diferentes contingências que afastaram a humanidade de sua condição primeva. É preciso fazer a gênese da oposição de interesses que inspira, ou melhor, exige a resolução política<sup>408</sup>: “O erro de Hobbes não é, portanto, ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes [aquém do consentimento a uma autoridade comum] e advindos sociáveis, mas ter suposto esse estado como natural à espécie [...]”<sup>409</sup>; seu erro foi ter derivado a necessidade das instituições políticas de uma “antropologia atemporal”<sup>410</sup>. Rousseau questiona o intento hobbesiano de “enraizar [su]a antropologia na natureza”<sup>411</sup>, promovendo, no mesmo golpe, uma desnaturalização dos antagonismos que vêm acometer o gênero humano<sup>412</sup>. Ele dá razão a Hobbes na medida em que a invenção do poder e das leis é o efeito necessário de uma estrutura antropológica de oposição irreduzível de interesses<sup>413</sup>, mas diverge do inglês porque “não era de modo algum inevitável que os homens caíssem nessa oposição [...]”<sup>414</sup>. Se quisermos recorrer a uma metáfora médica, poderíamos dizer que tanto o diagnóstico quanto o tratamento apresentados por Hobbes (ao menos em suas linhas gerais) são acertados, embora ele estivesse equivocado

<sup>406</sup> *Idem*, OC III, DI, p. 176; ênfases nossas.

<sup>407</sup> *Idem*, OC III, CS, p. 360.

<sup>408</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 139.

<sup>409</sup> ROUSSEAU, OC III, MG, p. 288.

<sup>410</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 141.

<sup>411</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 34.

<sup>412</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>413</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 140.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 141.



quanto à etiologia e ao momento de instalação do distúrbio. Há, certamente, “um dissenso sobre a origem da conflitualidade (natural para um, social para outro)”<sup>415</sup>, mas um acordo igualmente nítido sobre remédio a ser aplicado.

Que o estado de guerra rousseauiano não se origina da natureza humana, indicam-no, dentre outros fatores, o status das partes conflitantes. Não se trata simplesmente de uma guerra de *todos contra todos* ou de *fortes contra fracos*, mas de *ricos contra pobres*<sup>416</sup>. Como bem ressaltou Jacques Proust ao marcar o distanciamento de Rousseau em relação ao estado pré-político descrito por Diderot sob a insígnia do *troupeau*<sup>417</sup>, a desigualdade em questão é econômica, e não física ou moral<sup>418</sup>. Não são indivíduos enquanto tais que se enfrentam, mas enquanto representantes de posições sociais resultantes da divisão social do trabalho e da apropriação iníqua das terras. As relações de propriedade, completamente desconhecidas do homem natural, estão na raiz do problema, e são elas que irão tornar forçosa a criação do Estado<sup>419</sup>. A célebre sentença que abre a segunda parte do *Discurso* não deixa margem para dúvidas: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer – *isto é meu* – e encontrou pessoas simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”<sup>420</sup>.

Eis como Starobinski sumaria esses últimos desenvolvimentos:

Rousseau reencontra Hobbes: a luta de todos contra todos é um estado intolerável que tornará necessária a instauração de um contrato. Contudo, Rousseau situa o reino da violência ao termo do estado de natureza, à época em que a sociedade nascente e as aquisições técnicas puseram o homem em contradição com sua natureza primitiva. O homem já está desnaturado e a sociedade civil ainda não nasceu. A guerra, segundo Rousseau, não é uma expressão da natureza humana, mas uma consequência da propriedade, quer

<sup>415</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 245.

<sup>416</sup> Michael Neumann chega a falar em uma “guerra de classes”. Cf. “Rousseau et le nationalisme”. In: POMEAU, René; L’AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001, p. 345.

<sup>417</sup> Faz-se oportuno, aqui, releer a passagem da *Apologie* transcrita no início da página 158. Jean Starobinski, por sua vez, irá identificar no trecho em questão e, mais amplamente, na caracterização diderotiana do “état de troupeau” uma proximidade com o estado de natureza de Th. Hobbes; ver “Notes et variantes”, p. 1350.

<sup>418</sup> Cf. PROUST, *Diderot e l’Encyclopédie*, p. 373.

<sup>419</sup> Nesse sentido, pode-se aventar uma aproximação entre Rousseau e a tradição jusnaturalista, ainda que ela inspire algumas ressalvas e nuances: “Rousseau – exatamente como Hobbes, Locke e Pufendorf – liga a existência do direito positivo à aparição de uma rivalidade social relativa essencialmente à propriedade dos bens [aí compreendidas as terras, isto é, os bens imóveis]. Mas, à diferença dos autores jusnaturalistas que o precedem, Rousseau concebe essa rivalidade como o resultado de uma configuração histórica contingente, e não de uma necessidade natural” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 99). A respeito, lê-se também WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, pp. 190-191.

<sup>420</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 164; grifos no original.

dizer, o efeito de um sistema de relações factícias estabelecidas entre o homem e o mundo.<sup>421</sup>

Alcançado esse ponto da história hipotética rousseuniana, somos naturalmente conduzidos a tratar dos meandros da maquinaria política concebida no intuito de superar o estado de natureza advindo estado de guerra. Se durante boa parte deste capítulo nos debruçamos sobre o processo de desnaturação do homem, abordaremos, já no início do próximo, aquilo que Althusser define, não sem a habitual inspiração dialética, como “desnaturação da desnaturação”<sup>422</sup>. Faremo-lo, de início, a partir de uma contraposição dos arranjos políticos apresentados no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Contrato social*. Com isso, pretendemos descortinar, enfim, a natureza do corpo político, avaliando, na sequência, suas implicações para a questão das relações interestatais. Mais especificamente, tencionamos elucidar por que Rousseau alega que o conflito é natural à dinâmica interestatal, ou, em outras palavras, por que o artifício mesmo empregado para o apaziguamento dos embates entre indivíduos (apartados em classes sociais antagônicas) abre as portas para a conflitualidade entre Estados.

Antes disso, conquanto, temos de cumprir uma promessa empenhada há algumas páginas e analisar o problema da propriedade sob um prisma moral-normativo. Tema cuja complexidade é reconhecida e amiúde enfatizada pelos intérpretes de Rousseau<sup>423</sup>. Afinal, ele admitiria uma regulação pré-política das relações de propriedade? Haveria critérios de legitimação da propriedade anteriores ao estado civil e ao direito positivo? A posse factual poderia ser reivindicada como direito já no estado de natureza?

\*

Vimos que da cultura da terra seguia-se imediatamente sua partilha. Esta última, por sua vez, faz-se acompanhar necessariamente de “regras de justiça”<sup>424</sup>. Se a agricultura e a propriedade não impõem diretamente uma legislação positiva<sup>425</sup>, elas instigam a humanidade

---

<sup>421</sup> STAROBINSKI, “Notes et variantes”, pp. 1349-1350. Não se deve menosprezar a importância da ênfase dada pelo comentador ao caráter factício da situação em que a humanidade se encontra ao fim do segundo estado de natureza: se ela se reporta a um “acaso funesto”, sabemos que o acontecimento natural, sem a ação humana, não traria quaisquer consequências, donde ele sublinhar a interação homem/mundo. Quanto a isso, a leitura de Starobinski afigura-se-nos mais precisa do que aquela de C. E. Vaughan, que atribui a conversão do estado de natureza originário ao estado de guerra somente a “causas naturais”; cf. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p. 292.

<sup>422</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 23.

<sup>423</sup> Cf., por exemplo, BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 115.

<sup>424</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173.

<sup>425</sup> A lembrança de que Ceres – a deusa da agricultura – tinha o epíteto de legisladora (cf. *ibidem*) não deve nos enganar. A associação entre cultura e partição das terras às leis propriamente ditas é remota. Baseia-se, em

“a colocar-se a questão de justiça”<sup>426</sup>. Inegavelmente, estamos diante de uma forma pré-estatal de regulação da posse. Resta saber se esse ordenamento vigente no estado de natureza permite a reivindicação da propriedade como direito universalmente reconhecido e, portanto, oponível à pretensão de terceiros, ou seja, se ele legitima a posse efetiva. Dito de outra forma, é preciso averiguar se, também em Rousseau, a propriedade constitui um direito natural. Indagação que dita nosso próximo passo argumentativo, a saber, uma investigação sobre a natureza daquelas regras de justiça, sobre seu conteúdo prescritivo.

Nesse ponto, a proposição rousseauiana dificilmente poderia ser mais simples e clara: as terras devem ser partilhadas de modo que “cada um tenha o seu”, de modo que “cada um possa ter algo”<sup>427</sup>, garantindo, com isso, que o processo apropriativo não resulte excludente<sup>428</sup>. Ou seja, as regras de justiça que então regulamentam a posse não fazem mais do que resgatar a clássica máxima de justiça distributiva – *cuique suum*. Mas logo na sequência, quando se trata de explicar de que maneira se pode atingir esse ideal, o argumento torna-se profundamente intrincado.

Aparentemente, Rousseau abraça sem restrições o expediente de justificação da propriedade proposto por John Locke, pensador que, como Voltaire, ele qualifica de sábio<sup>429</sup>. Sugerem-no excertos de suas principais obras. Lemos (i) no *Discurso sobre a desigualdade*:

[...] é impossível conceber a ideia de propriedade nascendo de algo que não a mão de obra, pois não se vê o que, para apropriar-se das coisas que não fez, o homem pode introduzir além de seu trabalho. É apenas o trabalho que, dando direito ao cultivador sobre o produto da terra que lavrou, dá-lhe, por conseguinte, o direito sobre a terra [*le fond*], ao menos até a colheita, e assim, de ano em ano, o que era uma posse contínua se transforma facilmente em propriedade.<sup>430</sup>

## (II) No Contrato social:

Em geral, para autorizar sobre um terreno qualquer o direito do primeiro ocupante, são necessárias as seguintes condições. Primeiramente, que esse terreno ainda não esteja habitado por ninguém; segundo, que dele só ocupe a quantidade de que se tem necessidade para subsistir; em terceiro lugar, que

---

Rousseau, menos na agricultura *per se* do que nos efeitos provocados por esta. Ponto tratado por Spitz em *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 160.

<sup>426</sup> *Ibidem*. Com efeito, a apropriação fundiária “coloca pela primeira vez de forma definitiva a questão da legitimidade da apropriação” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111).

<sup>427</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173.

<sup>428</sup> A propósito dos critérios reguladores da apropriação, ver GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 487.

<sup>429</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 170.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

dele se tome posse não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos signos de propriedade que, na falta de títulos jurídicos [positivos], devem ser respeitados por outrem.<sup>431</sup>

E, por fim, (iii) no livro II do *Emílio*, quando da tentativa do preceptor de explicar a seu aluno a origem da propriedade por meio de um exercício prático:

[...] aguardando que tenha braços, trabalho a terra para ele; dela toma posse plantando uma fava, e seguramente essa possessão é mais sagrada e mais respeitável do que aquela que tomava Nunes Balboa da América meridional em nome do Rei da Espanha, plantando seu estandarte nas costas do mar do Sul.

Vimos todos os dias regar as favas, vemo-las germinar com transportes de alegria. Aumento esta alegria dizendo-lhe: isso lhe pertence. E, explicando-lhe então o termo pertencer, faço-lhe sentir que colocou ali seu tempo, seu trabalho, seu esforço, sua pessoa, enfim; que há nessa terra algo de si mesmo que ele pode reivindicar contra quem quer que seja, como poderia retirar seu braço da mão de um outro homem que quisesse retê-lo malgrado ele.<sup>432</sup>

O parentesco de todas as formulações precedentes com as linhas gerais da teoria do direito natural à propriedade avançada pelo empirista inglês parece mais do que evidente:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*: a esta ninguém tem direito algum a não ser ele mesmo. O *trabalho* [*labour*] de seu corpo e a *obra* [*work*] de suas mãos, podemos dizer, são propriamente seus. Qualquer coisa que ele então retire do estado que a natureza proveu e a deixou, misturando seu *trabalho* e juntando a ela algo próprio, transforma-a, assim, em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse *trabalho*, algo que exclui o direito comum de outros homens, pois este *trabalho*, sendo propriedade inquestionável do trabalhador [*labourer*], ninguém senão ele pode ter direito àquilo a que foi agregado esse trabalho, ao menos enquanto houver bastante e de igual qualidade para os demais.<sup>433</sup>

Realmente, numa primeira leitura as proposições rousseauianas “parecem obedecer a mais estrita ortodoxia lockiana”<sup>434</sup>, a existência de um direito natural à propriedade parece muito

<sup>431</sup> *Idem*, OC III, CS, p. 366.

<sup>432</sup> *Idem*, OC IV, Em., pp. 330-331.

<sup>433</sup> LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 27, p. 19. Para um comentário sobre a teoria lockiana da propriedade – possivelmente um dos temas mais debatidos da filosofia política moderna –, limitamo-nos a remeter a STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 284-290 e MACPHERSON, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Traduzido do inglês por Michel Fuchs. Paris: Gallimard, 1971, pp. 208-242. Especificamente sobre o debate Rousseau-Locke em torno do problema da propriedade, lê-se BACHOFEN, *La condition de la liberté*, pp. 103-110; BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 301-302; SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, pp. 151 e seguintes; GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 526-534.

<sup>434</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 115.

bem estabelecida<sup>435</sup>. A impressão de equacionamento entre os pensamentos dos dois autores só faz crescer quando temos em mente que para Locke a mesma lógica que comanda a aquisição dos bens móveis governa a posse da terra que os abriga<sup>436</sup> (aspecto que, muito significativamente, absorve a atenção de Rousseau em todas as citações recém-mobilizadas).

No entanto, a nosso ver, o suposto “lockismo de Rousseau”<sup>437</sup> não se sustenta. Para refutá-lo, será preciso ir além da superfície do texto e percorrer suas sinuosidades, que geraram e ainda geram tantos deslizes interpretativos<sup>438</sup>. Será preciso reconduzir as passagens sobre a questão da propriedade ao contexto argumentativo no qual estão inseridas, evitando incorrer num erro exegético que se revela fatal para o estudioso do filósofo de Genebra e que já tivemos ocasião de denunciar ao longo desta tese, a saber, atribuir valor de verdade absoluta a enunciados isolados de suas articulações<sup>439</sup>. De nossa parte, estamos persuadidos de que as considerações rousseauianas acerca da legitimação pré-política da propriedade formam “uma demonstração em *trompe-l’oeil*”<sup>440</sup>, que, à primeira vista, ilude o leitor quanto à sua real significação. Tentemos, então, divisar o pano de fundo da alegação de que o trabalho seria um fundamento natural da propriedade e discernir o que se esconde por trás da aparente paráfrase de J. Locke. Desfeita a ilusão inicial, veremos que – a despeito de retomar “sistematicamente [...] os argumentos, os exemplos e mesmo os termos utilizados por Locke a propósito da propriedade” –, em pontos cruciais Rousseau “toma o contrapé de suas análises

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>436</sup> “Mas, sendo agora a principal questão da propriedade não os frutos da terra e as bestas que destes subsistem mas a própria terra [earth], como aquilo que tem em si e carrega consigo todo o resto, creio estar claro que a propriedade é adquirida como no caso anterior. Quanta terra [land] um homem puder arar, plantar, melhorar, cultivar [...], tanto é sua propriedade. É como se pelo seu trabalho ele a demarcasse do comum” (LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 32, p. 21; ênfases no original). Ver também *ibidem*, § 38, p. 24. Essas colocações lockianas motivam o seguinte comentário de Bachofen: “a propriedade – não apenas aquela dos frutos, mas mesmo aquela das terras –, desde que ela derive do trabalho, parece natural: ela se inscreve na continuidade da propriedade que um homem possui sobre seu corpo e do uso que dele faz” (*La condition de la liberté*, p. 117; nós grifamos).

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>438</sup> Por exemplo, V. Goldschmidt, sempre muito preocupado em desfazer supostas contradições internas ao pensamento de Rousseau, afirma inicialmente que as regras de justiça que regulamentam a propriedade no estado pré-civil constituem um direito natural nos moldes do jusnaturalismo tradicional (cf. *Anthropologie et politique*, p. 490), para, algumas páginas adiante, manter que a propriedade tem como único “fundamento real” o contrato social e, portanto, o poder soberano-estatal, ou, ainda, que o direito de propriedade só é propriamente constituído com o estabelecimento da lei civil (cf. *ibidem*, pp. 510 e 531).

<sup>439</sup> *Modus operandi* textualmente desautorizado por Bachofen (cf. *La condition de la liberté*, p. 117) e, de um modo mais amplo e indireto, pela hipótese de leitura da obra de Rousseau proposta por Bento Prado Jr. (ver *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008).

<sup>440</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 117. A importância de se estar atento às reviravoltas das colocações de Rousseau sobre a propriedade – principalmente no segundo *Discurso* – é atestada pela insistência de Bachofen em sublinhar o caráter enganoso de algumas delas. Não é por outro motivo que ele repete a advertência relativa à “démonstration en trompe-l’oeil” (cf. *ibidem*, p. 138).

e de suas conclusões”<sup>441</sup>, visando, especialmente quanto à problemática da regulação fundiária, “exibir e ultrapassar as contradições internas do jusnaturalismo lockiano”<sup>442</sup>.

A principal divergência, no nosso entendimento, repousa sobre a possibilidade de o trabalho legitimar por si a *propriedade fundiária*. Não acreditamos ser fortuito o foco dado por Rousseau à mão de obra como fundamento não da propriedade *tout court*, mas da propriedade de terras. Não acreditamos, *a fortiori*, ser casual a menção ao procedimento legitimador lockiano dar-se, no *Discurso sobre a desigualdade*, logo após a regra de justiça que deveria ordenar a partilha de terras ser definida como garantia de que *cada um possa ter algo*. Saliente-se que a garantia não se restringe simplesmente à manutenção da vida, como um primeiro vislumbre poderia indicar. Cada um deve ter a possibilidade de prover à própria subsistência a partir de algo propriamente seu. É preciso assegurar que a autopreservação esteja protegida das relações de dependência, que para sobreviver o indivíduo não precise se submeter a outrem por ter sido inteiramente alijado dos recursos naturais necessários ao sustento. Ora, um olhar detido sobre os critérios a partir dos quais Locke delimita o direito à propriedade (da terra) mostrará justamente que ele infringe a regra de justiça disposta por Rousseau.

Sabemos, o primeiro passo para a reivindicação da propriedade, desde a perspectiva lockiana, é a colocação de algo de si no bem natural pleiteado: aquele que aspira a uma porção de terra deve cultivá-la<sup>443</sup>. Esse critério mínimo, entretanto, não é absoluto: “A mesma lei de natureza que por este meio nos concede a propriedade, também *limita* [por critérios adicionais] *essa propriedade*”<sup>444</sup>. Para que o produto do trabalho possa, *de jure*, ser reclamado como propriedade, ele deve ser de algum uso para o trabalhador anteriormente ao seu perecimento<sup>445</sup>. Em outras palavras, o desperdício limita o direito de propriedade em Locke:

Nada foi feito por Deus para que o homem estrague [*spoil*] ou destrua. E assim, considerando-se a abundância de provisões naturais que por muito tempo houve no mundo e quão poucos havia para gastá-las, e a que pequena parte dessa provisão o esforço de um único homem poderia estender-se e açambarcá-la para prejuízo dos demais, especialmente mantendo-se nos

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 105. À página 102 Bachofen é contundente, se não hiperbólico, ao asseverar que Rousseau “se opõe quase termo a termo a Locke sobre a questão discriminante do direito de propriedade”. Sobre as diferenças que opõem os pensadores quanto às formas de regulação da apropriação em geral, cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Rousseau*, p. 163.

<sup>442</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 105.

<sup>443</sup> “And hence subduing or cultivating the earth, and having dominion, we see are joined together. The one gave title to the other” (LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 35, p. 22).

<sup>444</sup> *Ibidem*, § 31, p. 20; ênfases no original. Para uma análise da limitação do direito de propriedade em Locke, cf. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, pp. 200-241.

<sup>445</sup> LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 31, p. 20; grifo no original.

*limites [bounds]* fixados pela razão do que poderia servir para o seu *uso*, pouco espaço poderia haver para querelas ou contendas acerca da propriedade assim estabelecida.<sup>446</sup>

Além disso, a propriedade também é circunscrita pelo imperativo de disponibilidade universal de bens. Pode-se ampliar a apropriação desde que, adiantamo-lo acima, haja o suficiente (e de mesma qualidade) para os demais<sup>447</sup>.

Tecidas essas considerações, é provável que num primeiro momento a convicção daqueles que secundam o lockismo de Rousseau no que concerne às questões de propriedade só tenha sido reforçada. Veremos, contudo, que os critérios correlatos do trabalho, do não-desperdício e da disponibilidade, tal como pensados por Locke, não acomodam a regra de justiça rousseauiana – não garantem que cada um tenha o seu – se aplicados à propriedade fundiária. Aliás, em Rousseau, a questão da propriedade e de sua regulação só se apresenta, efetivamente, em relação ao solo<sup>448</sup>. Anteriormente às técnicas de cultivo e à consequente partição das terras, a humanidade mal concebia a noção de propriedade<sup>449</sup>, ideia complexa e, portanto, de aquisição tardia<sup>450</sup>. Com efeito, ao passar em revista a relação do homem primitivo com os alimentos que facultavam sua sobrevivência, Rousseau não reconhece qualquer norma universal arrazoada, mas tão somente um “direito que ele [o selvagem] se atribui com razão às coisas de que necessita”<sup>451</sup>. Essa autoatribuição ao necessário para a subsistência só pode ser chamada “direito” por força de expressão<sup>452</sup>:

---

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>448</sup> “A apropriação da terra [...] constituiu para Rousseau, à diferença daquilo que ela é para Locke, uma ‘revolução’, um ato de ruptura, transformando qualitativamente a essência mesma da apropriação da natureza” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 110). Bem entendido, a distinção – essencial em Rousseau – entre frutos e fundos é, se não anulada, amplamente mitigada pelo inglês: “Locke acaba assim, pouco a pouco, por atenuar a diferença qualitativa entre essa forma universal e animal (portanto, propriamente falando, natural) de apropriação que é a apropriação dos frutos [geralmente ditada pelo interesse de autopreservação] e a apropriação dos fundos [*fonds*], quer dizer, de todos os bens que, não sendo eles mesmos consumíveis, permitem a produção de bens consumíveis (a terra é um exemplo entre outros, mas não o único)” (*ibidem*, p. 106). O mesmo é dito por Goldschmidt: “Segundo Locke, o modo de aquisição é o mesmo para os frutos e para a terra [...]” (*Anthropologie et politique*, p. 527).

<sup>449</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 116.

<sup>450</sup> Ver ROUSSEAU *OC III, DI*, p. 164.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>452</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 509. Como esclarece Spitz: “Eles [os seres humanos no puro estado de natureza] estão somente sob o império de princípios inerentes à sua natureza (o amor de si, a piedade), e eles desenvolvem suas ações sob o impulso destes princípios. Vimos que, enquanto a rarefação [dos meios de subsistência] não intervém (e, por hipótese, ela é ausente do primeiro estado de natureza), esses princípios naturais não levam o homem a usurpar [*empiéter*] a vida e a liberdade de outrem, não porque ele se representa o dever de não atentar contra eles [...], mas simplesmente porque não tem o desejo. A ideia mesma de uma regra de justiça não pode intervir” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 152).

O direito que se constitui na tomada de posse [dos frutos] é, portanto, um direito muito particular. Ele se constitui, independentemente de toda relação intersubjetiva a outrem, na simplicidade de uma relação entre um homem e as coisas que lhe são necessárias para viver. Cada um toma aquilo de que necessita e cada um tem direito àquilo que tomou. A questão de saber se outrem reconhece um direito sobre aquilo que tomamos sequer se coloca.<sup>453</sup>

Bem entendido, estamos muito longe do ideário jusnaturalista (à exceção, talvez, de Hobbes). Está em jogo uma operação puramente instintual atinente à ação do amor de si. Os indivíduos no puro estado de natureza não reclamam a propriedade dos alimentos que coletam, simplesmente os consomem. Se aquilo é um ato (i) legítimo, ignoram-no solenemente, pois nem mesmo possuem recursos para elaborar tal questão, que, de resto, não tem porque ser formulada.

Isso posto, desloquemos nosso foco dos frutos às terras<sup>454</sup>, no intuito de explanar por que, ali, as balizas normativas lockianas não podem ser aceitas por Rousseau. Lembremos, ainda uma vez, que para o genebrino a partição do solo se dá concomitantemente às e em função das novas conquistas técnicas da humanidade, quais sejam, as artes correlatas da metalurgia e da agricultura. Tentaremos mostrar que essas inovações trazem algumas implicações que tornam os critérios lockianos de legitimação e limitação naturais da propriedade incompatíveis com a exação rousseauniana de uma autopreservação não-dependente (*i. e.*, autônoma ou no máximo, caso a subsistência solitária se mostrar inviável, colaborativa).

Em primeiro lugar, tem-se que a instrumentalização em geral e a tecnologia agrícola em particular permitem estender imensamente o trabalho humano, antes limitado à capacidade corporal: um mesmo indivíduo pode cultivar longas extensões territoriais por um período indefinido de tempo. A qualidade restritiva do trabalho relativamente ao direito de propriedade torna-se ainda mais evanescente se, na esteira da interpretação macphersoniana de Locke, entendermos que o inglês admitia, *ab ovo*, a alienação – mediante salário – da força produtiva<sup>455</sup>. Ora, assumidas essas circunstâncias, o cenário desenhado por Rousseau – em

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>454</sup> Quanto à importância crucial da distinção frutos/solo para o problema do direito de propriedade, ver também GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, 528.

<sup>455</sup> Macpherson (cf. *La théorie politique de l'individualisme possessif*, pp. 236; 239 e 242) baseia sua leitura principalmente na seção 85 do *Segundo Tratado*, na qual se pode ler: “[...] um homem livre se faz servidor [*servant*] de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca de salários [*wages*] que irá receber” (*Second Treatise of Government*, Cap. VII, § 85, p. 45). Trecho, entre outros, que inspira a seguinte conclusão: “compreende-se, portanto, que não há nenhuma razão para não considerar as relações sociais fundadas sobre o salário como um dado natural. [...] ao longo de sua defesa do direito natural de propriedade, Locke admite como evidente que o trabalho é por natureza uma mercadoria e que o salário, que me dá o direito



que a apropriação de terras chega a um limite em que alguns poucos se apossaram de todo o solo cultivável, transformando os demais em supranumerários impossibilitados de prover minimamente à própria subsistência – parece inevitável. Todavia, essa alegação poderia ser rapidamente contestada.

Justamente porque o trabalho deixa de ser um limite eficaz para a propriedade, Locke avança o princípio complementar do uso<sup>456</sup>. O grande excedente produzido por um latifundiário com o auxílio de técnicas agrícolas e, por ventura, de empregados assalariados não poderia ser consumido antes de seu perecimento, mesmo que ele o utilizasse para sustentar uma vasta família e/ou para pagar sua mão de obra assalariada. Logo, ele não teria direito à boa parte de sua produção. Contudo, vários fatores matizam o potencial limitante do preceito do não-desperdício. De início, ele não se aplica diretamente à propriedade fundiária<sup>457</sup>: desde que a terra não esteja ociosa, ela não é perecível – se cuidada propriamente, trata-se de uma fonte quase inesgotável de bens. Não obstante, extensas porções de terra geram enorme quantidade de frutos; e a esses aplica-se o critério da utilidade, que acabaria, sim, por ter um efeito limitante sobre o direito à propriedade fundiária, mantendo a pertinência do raciocínio precedente. Não haveria sentido em estender demasiadamente a apropriação dos fundos, uma vez que boa parte de seus frutos não poderia ser aproveitada nem para a alimentação nem para troca – pois não há bocas suficientes para consumir o excedente, que supera igualmente aquilo que é pago como salário a eventuais servidores; e, caso o proprietário optasse por trocá-lo por outra variedade de bens, estes terminariam por encontrar a mesma sorte: o desperdício. Se essa conjuntura, porém, já é nuançada se levarmos em conta a existência de frutos não-perecíveis<sup>458</sup>, ela será completamente subvertida pela introdução de um novo elemento de mediação das relações

---

de me apropriar dos frutos do trabalho de outrem, faz parte da ordem natural” (MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, pp. 230 e 242).

<sup>456</sup> “Esse novo limite que, segundo Locke, a razão impõe à apropriação tem por primeira consequência tornar o precedente caduco: se é necessário colocar esse novo interdito [...], é porque é fisicamente possível, graças ao trabalho e à propriedade das terras, acumular bens sem limite natural [...]” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 110).

<sup>457</sup> Cf. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, p. 225.

<sup>458</sup> [...] se [um indivíduo qualquer] trocasse [*bartered away*] ameixas que teriam apodrecido em uma semana por nozes que permaneceriam próprias para seu consumo por todo um ano, não cometeria dano [*injury*] algum; não desperdiçaria o estoque comum; não destruiria nada dos bens pertencentes a outros, desde que nada percesse sem uso em suas mãos. Outrossim, se desse suas nozes contra um pedaço de metal [...] ou trocasse sua ovelha por conchas, ou lâ por um seixo brilhante ou um diamante e mantivesse-os consigo por toda sua vida, não invadiria o direito de outros. Ele poderia acumular [*heap up*] tanto quanto lhe aprouvesse dessas coisas duráveis, não jazendo o excedente *dos limites de sua justa propriedade* na extensão [*largeness*] de sua possessão, mas no perecimento inútil de qualquer parte dela” (LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 46, p. 28; grifos do autor).

humanas, a saber: o signo monetário<sup>459</sup>. O dinheiro, essa representação convencional da riqueza, é por excelência um bem material não-putrescível: “ouro e prata são incorruptíveis; o homem pode, portanto, acumulá-los em quantidades ilimitadas”<sup>460</sup>. Assim que a moeda faz sua entrada no comércio, o proprietário pode trocar seu excedente – por maior que seja – sem se inquietar com o problema da deterioração<sup>461</sup>: “à medida que diferentes graus de industriabilidade lograram dar aos homens posses em diferentes proporções, essa invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las [...]”<sup>462</sup>. Em conclusão, mesmo com a salvaguarda do desperdício, “a legitimidade da apropriação ilimitada das terras parece estar fundada na natureza e na razão”<sup>463</sup>.

Uma última precisão poderia ser levantada na tentativa de manter a aproximação Locke/Rousseau no que tange ao direito (natural) à propriedade fundiária. Lembremos, o inglês sublinha que a apropriação pode se estender desde que haja “bastante e de igual qualidade para os demais”. A apropriação irrestrita de terras não seria incompatível com esse princípio, que se lhe imporia, enfim, como obstáculo intransponível? Sob a ótica lockiana, não: ainda num contexto em que todas as terras cultiváveis se encontrassem concentradas nas mãos de poucos, os supranumerários teriam meios de obter frutos suficientes (idênticos em qualidade aos consumidos pelos proprietários) para seu sustento<sup>464</sup>. Bastaria para tanto comprá-los, ou, caso não disponham de bens materiais nem dinheiro, empenhar sua força de trabalho em troca dos alimentos (procedimento, já o mostramos, integrado por Locke à ordem natural). Desse modo, a condição legitimadora não é violada, a concentração fundiária não retira de ninguém o direito primaz à autopreservação<sup>465</sup>. Como a acumulação da propriedade

<sup>459</sup> “E assim *introduziu-se o uso do dinheiro*, algo durável que os homens pudessem guardar sem estragar e que, por consentimento mútuo, aceitassem em troca dos víveres, verdadeiramente úteis mas perecíveis” (*ibidem*, § 47, p. 28; grifos do autor).

<sup>460</sup> MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, p. 225.

<sup>461</sup> Do ponto de vista rousseauiano, o agricultor não precisaria sequer esperar a invenção da moeda, dado que ele se beneficia da troca de seus produtos alimentícios pelo instrumentário metalúrgico, que, vimos, é justamente o que faculta a produção de um excedente.

<sup>462</sup> LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 48, p. 29. Trecho que incita o seguinte comentário de Goldschmidt: “o dinheiro [*la monnaie*] tem apenas um valor quimérico, imaginário, mas permite evitar o desperdício dos bens perecíveis [...]” (*Anthropologie et politique*, p. 515).

<sup>463</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 108.

<sup>464</sup> A propósito, ver *ibidem*. É exatamente para reforçar essa ideia que Locke enfatiza o aumento da fecundidade da terra propiciado pela agricultura: o solo cultivado é mais fértil do que aquele deixado a si numa proporção mínima de dez para um (cf. LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, § 36, pp. 23-24). Dessa maneira, a apropriação fundiária, por mais excludente que seja, não diminui as provisões disponíveis, senão as aumenta consideravelmente (*ibidem*, p. 23): “[...] Locke mostra que, apropriando-se das terras pelo seu trabalho mesmo além de suas necessidades, o cultivador-proprietário não diminui mas, ao contrário, aumenta os recursos comuns da humanidade” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 515).

<sup>465</sup> Cf. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, p. 234. Sobre a relação entre o direito de propriedade e o direito fundamental à autoconservação em Locke, ver STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 285-286.

privada não acarreta nenhuma privação para os não-proprietários, ela não pode ser legitimamente contestada<sup>466</sup>.

Entretanto, antevemos nesses últimos desenvolvimentos precisamente o ponto de divórcio entre os pensadores em questão. As regras de justiça estipuladas por ambos não são assimiláveis. Acabamos de ver que o direito natural lockiano tolera a distribuição iníqua das terras e as relações de dependência que ela inevitavelmente engendra. As condições em que a preservação de si é efetivada não preocupam Locke como a Rousseau. Para o primeiro, desde que a subsistência seja assegurada, pouco importa se ela o é a preço de servidão, se o não-proprietário tenha de se submeter ao proprietário em troca de seu sustento. Só assim ele pode levar adiante sua “empreitada de *naturalização* da acumulação e da propriedade fundiária”<sup>467</sup>. Para o segundo, em compensação, a conservação da vida – que praticamente esgota aquilo que ele, à sua maneira, chama de direito natural<sup>468</sup> – não pode depender de outrem, como adiantamos há algumas páginas. Já tivemos mais de uma ocasião de explicitar que a argumentação construída ao longo do segundo *Discurso* recusa atribuir à servidão qualquer fundamento natural. E, se lermos a formulação – aparentemente simples – do preceito que deveria governar a distribuição fundiária com a sutileza que ele merece, notaremos que esse repúdio se encontra ali manifesto. Está implícito no imperativo de que “cada um tenha o seu” esse complemento indispensável ao direito de autopreservação, qual seja, que cada um disponha das condições materiais necessárias para garantir seu sustento, sem, para isso, ter de se submeter a um senhor. Devo ter o meu para resguardar-me de todo assujeitamento. Algo que se torna particularmente crucial se levarmos em conta que, dado o ímpeto de proeminência que domina os indivíduos a esse período da história humana, a sujeição logo tende a tomar a forma extrema da escravidão<sup>469</sup>.

Pois bem, essa exigência de preservação autônoma terá uma consequência cuja magnitude dificilmente poderíamos exagerar. Antes de adentrarmos a tópica do direito de propriedade, tratamos com algum detalhe das forças que subjazem ao processo de apropriação das terras. Diferentemente da simples coleta de frutos, impulsionada essencialmente por uma exigência da sensibilidade, a tomada de posse fundiária se dá sob o comando das exigências artificiais da opinião: “[...] Rousseau considera que, para além das formas mais elementares de apropriação física dos frutos, as necessidades [*besoins*] que têm por consequência a

<sup>466</sup> Cf. LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. V, §§ 31 e 36 e BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 108.

<sup>467</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 105.

<sup>468</sup> Cf. *ibidem*, p. 110.

<sup>469</sup> Sobre a escravidão e demais consequências nefandas da partilha injusta do solo, ver SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 152.

necessidade [*nécessité*] de trabalhar e de *produzir* não advêm de uma necessidade [*nécessité*] de natureza, mas de caprichos da fantasia”<sup>470</sup>. Assim incitada pelo amor-próprio, que perverte a sensibilidade originária (amor de si e piedade) e coloniza igualmente a razão<sup>471</sup>, a apropriação de terras terá como um de seus principais móveis o desejo de distinção e preferência, que, para ser satisfeito, precisa interditar a outrem o acesso ao bem almejado: “chega-se a uma situação em que todos querem o supérfluo (querem todos satisfazer as necessidades nascidas de sua imaginação e de suas luzes), sendo que [a] satisfação do conjunto das necessidades naturais [por parte dos supranumerários] e artificiais [por parte dos proprietários] é impossível”<sup>472</sup>. Daí o caráter necessariamente excludente daquela modalidade de apropriação. (A distância relativamente aos cânones jusnaturalistas de regulação da propriedade já pode ser antevista. Nenhuma norma de justiça arrazoada sensibiliza os grandes proprietários: que a expansão fundiária se dê às expensas da subsistência comum não lhes retêm. A busca irrefreável por distinção e privilégio, que impede que cada um tenha o seu, não é contida pela razão – cooptada pelo amor-próprio, plenamente absorvida pelo cálculo egoísta –, que não prescreve qualquer *abstinentia alieni*. O “alheio” sequer é reconhecido. O princípio complementar da *reparatio* – “uma das máximas favoritas dos teóricos do direito natural”<sup>473</sup>, segundo a qual se deve corrigir o mais prestamente possível toda eventual injúria cometida contra outrem<sup>474</sup> – tampouco é observado. Aqueles que, pela acumulação desmesurada, privam os demais de seu sustento desprezam o dano em que incorrem, ignorando, *a fortiori*, qualquer dever de reparação. Este ressarcimento, quando ocorre, não é levado a cabo pela parte lesante e está fora do plano jurídico-moral. Ele é *forçado* por aqueles que foram usurpados, na forma das *represálias* [*représailles*]<sup>475</sup> – “uma sanção privada, aplicada por aquele que, por si mesmo, julga que seu direito de se apropriar daquilo de que precisa foi violado por outrem”<sup>476</sup>. Da mesma maneira que a ofensa ao amor-próprio era

<sup>470</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 126; grifo no original.

<sup>471</sup> “[...] os primeiros princípios de nossa natureza não podem nos dar nenhuma resposta [para o problema da partilha das terras], porque nossos desejos proliferam para além da medida da necessidade natural, porque nossos sentimentos naturais foram abafados e recobertos e porque a razão nos dá lições de egoísmo, aconselhando-nos a tomar o máximo possível de modo a assegurarmos um poder que satisfará tanto nosso desejo de reconhecimento quanto nossa necessidade de segurança” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 161).

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 155. Posicionamento iterado na página seguinte: “[...] as reivindicações se estendem para além das necessidades da natureza e visam a satisfazer também (ou sobretudo) as necessidades da imaginação, isto é, as necessidades de poder e prestígio. [...] as necessidades da opinião e do amor-próprio começam insensivelmente a tomar o lugar do amor de si” (*ibidem*, p. 156).

<sup>473</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 159.

<sup>474</sup> Acerca da *reparatio* e de sua centralidade no edifício teórico jusnaturalista, ver GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, “Prolégomènes”, § VIII, p. 10 e PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Liv. IV, Cap. IV, § XIV, pp. 595-596.

<sup>475</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 173.

<sup>476</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 159.

objeto de vinganças, a espoliação das coisas necessárias à vida é, por vezes, factualmente compensada por meio da represália; tanto na esfera simbólica quanto naquela material, portanto, manifesta-se uma mesma lógica, que é o exato avesso da *reparatio*<sup>477</sup>.)

Retomando nosso fio argumentativo, divisamos que a partição do solo levará, por fim, à *dependência material* (e ao conflito, pois, obviamente, aqueles que foram tolhidos do mínimo questionarão a legitimidade de uma posse desmedida que visa a preencher desejos factícios<sup>478</sup>). Conclui-se que, na leitura rousseuniana, *o direito natural à propriedade fundiária* por meio do trabalho, qual preconizado por Locke, *contraria o preceito de uma autopreservação não-servil*. O fato da divisão iníqua das terras pode até ser, num primeiro momento, resultado de fatores naturais – força, agilidade, engenhosidade, inteligência, previdência, preguiça etc. –, mas a profunda desigualdade econômica dela decorrente e seus corolários não são, de modo algum, justificados ou legitimados naturalmente. Pelo contrário. A pergunta lançada pela Academia de Dijon está respondida.

Nesse ponto fulcral, o alardeado lockismo do filósofo de Genebra cai por terra: “Rousseau descarta que o direito natural *stricto sensu* possa integrar o direito a uma apropriação da terra e, mais amplamente, dos fundos”<sup>479</sup>. Na verdade, o suposto direito à propriedade fundiária choca-se diretamente com o direito fundamental a uma “autopreservação confortável”<sup>480</sup>, visto que ela “coloca os não-proprietários na situação de estarem privados do direito natural – no único sentido próprio do termo [em Rousseau] – à subsistência, e os condena seja à rapina, seja à servidão”<sup>481</sup>. A adesão de Rousseau a Locke restringir-se-ia ao âmbito dos frutos. Mas, ainda aí, é preciso matizar essa anuência. O genebrino pode conceder que a apropriação daqueles via trabalho é justa, uma vez que, contrariamente à dinâmica da tomada de terras, é difícil vislumbrar um cenário em que a simples aquisição dos frutos seja excludente e gere dependência. Sem a requisição da propriedade privada sobre os fundos, não há como acumular frutos às expensas dos demais, ao menos não ao ponto de privá-los da possibilidade de um sustento não-dependente. E, isso, ainda supondo a ação descomedida do amor-próprio. Não obstante, Locke e Rousseau compreendem esse “direito natural” aos frutos de maneira muito distinta. Enquanto o primeiro enxerga aí uma norma universal discernível por todo ser racional que venha a meditar sobre seus direitos e os de outrem, o segundo identifica fundamentalmente a ação da sensibilidade

<sup>477</sup> Cf. *ibidem* e GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 489.

<sup>478</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 154.

<sup>479</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 114.

<sup>480</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 286.

<sup>481</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 110.

individual<sup>482</sup> – mormente do amor de si<sup>483</sup>, mediado ou não pela reflexão a depender do estágio de evolução da humanidade. Em Rousseau, o limite da tomada dos frutos é dado pelas paixões então mobilizadas, não por uma lei natural que prescreve injunções morais à razão<sup>484</sup>. Nesse aspecto, a influência parece ser menos de Locke do que de outro filósofo inglês; nomeadamente, Thomas Hobbes: “Hobbes fundou o direito de tomar aquilo de que necessitamos sobre a paixão, e não sobre uma razão que representa esse direito em relação a Deus e a outrem; ele o estabelece sobre o desejo de conservação, não sobre uma concepção sutil de justiça [...]”<sup>485</sup>.

Independentemente dessas nuances sobre a compreensão do “direito aos frutos”, o que devemos reter é que, se Rousseau concebe que estes sejam apropriados de maneira “justa” – *i. e.*, sem atrelar a busca por subsistência à servidão –, o mesmo não pode ser dito, em absoluto, a respeito da apropriação das terras. Pelos motivos explicitados *supra*, não pode haver para nosso filósofo qualquer tipo de direito natural à propriedade fundiária. Na realidade, toda a análise rousseauiana, notadamente no segundo *Discurso*, “mostra o fracasso das tentativas de fundar na natureza ou na razão a ocupação efetiva dos fundos”<sup>486</sup>.

Aqui, mais uma vez, o Cidadão de Genebra está mais próximo de Hobbes<sup>487</sup> do que de Locke: “Rousseau segue Hobbes para afirmar que não existe regra jurídica do meu e do seu no estado de natureza. [...] Como Hobbes, Rousseau afasta do estado de natureza a noção jurídica de um direito intersubjetivo e conserva apenas uma simples potência de apropriação [*prise de possession*]”<sup>488</sup>. Ou ainda: “É apoiando-se sobre as teses de Hobbes que Rousseau

<sup>482</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 163.

<sup>483</sup> “[...] o direito que está em questão aqui não é senão a materialização dos próprios princípios da natureza, que conferem a cada um o direito àquilo que sua natureza (o amor de si) o determina a fazer. Tudo que nós fazemos sob o impulso dos princípios da natureza é ‘de direito’ e justo nesse sentido. [...] No estado de natureza, a regra de justiça é o sentimento daquilo de que tenho necessidade” (*ibidem*, pp. 154 e 180; as aspas simples – duplas no original – são do autor).

<sup>484</sup> “No estado de natureza, antes da invenção das leis civis, existem ‘regras’ de justiça; mas estas não têm certamente a forma de uma injunção que nos ordena não fazer a outrem aquilo que não gostaríamos que fizessem a nós. [...] Essas regras de justiça não integram, portanto, nenhuma ideia do universal humano; elas não levam minimamente em conta os direitos de outrem e não repousam sobre a tomada de consideração desses direitos. [...] Apossar-se de tudo que se necessita, no estado de natureza [amplamente considerado], é ‘justo’; mas isso se dá somente por um fundamento instintivo, sem nenhuma relação nem com a justiça arrazoada nem com a máxima de direito intersubjetivo dos jusnaturalistas” (*ibidem*, p. 178; as aspas simples – duplas no original – são do autor). Ver também *ibidem*, p. 118.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>486</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 137.

<sup>487</sup> Cf. HOBBS, *Leviathan*, Liv. I, Cap. XIII, p. 79.

<sup>488</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 118. Posição reiterada mais adiante: há muito menos um direito na acepção jurídica do termo do que uma “relação imediata entre o homem e a coisa”, do que uma “simples potência de tomar”, “realizada na ausência de toda relação jurídica [...] entre os homens” (*ibidem*, p. 203). Esse raciocínio vale tanto para a apropriação dos frutos ao longo de todo o estado de natureza quanto para a apropriação fundiária em específico. A diferença, já salientada, é que a primeira, diversamente da segunda, não tem potencial para obstruir a autopreservação.

pode afirmar que não existe direito de propriedade [sobretudo fundiária] no sentido perfeito do termo<sup>489</sup> no estado de natureza e antes das leis [civis] e da invenção do político, mas tão somente tomada de posse [factual]”<sup>490</sup>. Se a transformação da natureza pelo trabalho pode oferecer algum fundamento, ainda que tácito, àquilo que é diretamente necessário à manutenção da vida, o mesmo não se aplica à fonte desses bens<sup>491</sup>: “[...] o trabalho não dá direito senão ao produto, e não, imediatamente, àquilo que serve para produzir”<sup>492</sup>; “a cultura das terras determina, na realidade dos fatos, a passagem de uma porção de terra às mãos de um indivíduo”<sup>493</sup>, mas essa operação não tem nenhum lastro jurídico-moral, ela está aquém de qualquer tipo de acordo interpessoal<sup>494</sup>. A propriedade fundiária só será propriamente regulada, só será realmente um direito reconhecido e efetivo, oponível a terceiros, com a celebração de um pacto social e a aquiescência à autoridade soberana dele proveniente<sup>495</sup>. O que equivale a dizer que ela é um direito politicamente instituído e tem, como observou Spitz, de aguardar a fundação da República e de uma legislação positiva para efetivar-se<sup>496</sup>: “A verdadeira propriedade supõe [...] o estado civil”<sup>497</sup>. A “ocupação dos solos transforma-se em propriedade [autêntica, *de jure*] quando da entrada na ordem jurídica e política”<sup>498</sup>, “o primeiro ocupante torna-se proprietário [não pelo cultivo da terra, mas] quando é incorporado pela lei”<sup>499</sup>.

<sup>489</sup> Quer dizer, um direito “juridicamente reconhecido por outrem e defendido contra suas usurpações” (*ibidem*, p. 148).

<sup>490</sup> *Ibidem*, pp. 148-149.

<sup>491</sup> “[...] a antropologia rousseauísta implica uma *dissociação* entre o [suposto] direito à propriedade dos bens, notadamente fundiários, e o direito, advindo de uma exigência estritamente fisiológica, de manter-se vivo. [...] a necessidade [*besoin*], compreendida no sentido mais rigoroso do termo como necessidade [*nécessité*] derivada da existência biológica, não poderá jamais justificar em si mesma a necessidade [*nécessité*] de acumulação indefinida dos bens, de exploração da natureza e [a necessidade] da propriedade fundiária suposta por elas. Ao contrário, é na medida em que esqueceu o ‘savoir jouir’ que o caracterizava no puro estado de natureza que o homem buscou apropriar-se da terra [...]” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, pp. 125 e 128; ênfase no original). É esse conflito entre o pretense direito de propriedade fundiária, admitido por Locke, e a autopreservação que levará Bachofen a dizer que aquele é, na verdade, “destrutivo” em relação ao “direito natural propriamente dito”, entendido por Rousseau, como mostramos em nosso primeiro capítulo, como direito natural sensitivo, ou simplesmente, como amor de si (ver *ibidem*, pp. 118 e 138).

<sup>492</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 528.

<sup>493</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 150.

<sup>494</sup> Ver *ibidem*.

<sup>495</sup> Cf. *ibidem*, p. 204.

<sup>496</sup> “Apenas a invenção das instituições políticas e da lei civil permitirá transformar definitivamente a possessão de fato (a tomada e a ocupação) em direito garantido contra todas as empreitadas de outrem” (*ibidem*, p. 147).

<sup>497</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 125, nota 365.

<sup>498</sup> VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 59.

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 57. O *Contrato social* é nítido a esse respeito. A perda da independência originária é compensada na passagem ao estado civil, obedecidas algumas condições, pela propriedade *de jure* daquilo que se possui *de facto*: “O direito do primeiro ocupante, embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito após o estabelecimento do direito [positivo] de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a tudo o que lhe é necessário [como preconizado pela regra de justiça disposta já no *Discurso sobre a desigualdade*]; mas o ato positivo que o torna proprietário de qualquer bem, o exclui de tudo mais” (ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 365; nós grifamos).

A negação do direito natural à apropriação do solo está implícita, ademais, no já aludido *incipit* da segunda parte do *Discurso*, um excerto capital para a compreensão do tema em Rousseau, que, a nosso ver, deveria ser obrigatoriamente cotejado com todas as passagens em que ele parece apenas retomar a teoria lockiana da propriedade. Vemos ali que a demarcação originária de uma porção de terra enquanto propriedade privada é descrita como um ato puramente arbitrário, que logra êxito não por estar fundamentado em um direito universalmente reconhecido e aceito, mas apenas por encontrar pessoas “suficientemente simples” para crer em sua legitimidade<sup>500</sup>. Tem lugar, então, uma “vã cerimônia”<sup>501</sup> de natureza profundamente antitética: a circunscrição e ocupação do terreno, procedimentos restritos a uma ordem puramente *factual* e francamente *unilaterais*<sup>502</sup>, são imediatamente sucedidos pela requisição de propriedade, ou seja, por “um enunciado de pretensão jurídica”<sup>503</sup>, da ordem do *direito*, que demanda um assentimento, se não universal, ao menos *comunitário*<sup>504</sup>.

Pode-se especular, aliás, que o assentimento a essa impostura<sup>505</sup> tenha sido conquistado justamente com o auxílio da ideia de que o trabalho fornece uma justificativa para a apropriação. Como se o pensamento de Locke proovesse subsídios para aquele que se pretende proprietário arrefecer a possível resistência de seus conterrâneos. Lembremos, na esteira de Bento Prado Jr. e Paul de Man, que a delimitação territorial primeva não é preparada nem seguida pela força, por um ato de violência, senão por uma mentira, por um artifício de retórica<sup>506</sup>. Que a apropriação fundiária se faça complementar por uma solicitação expressa já é, por si, significativo, posto indicar que saímos da esfera da subsistência (que delimita, em Rousseau, os contornos da justiça natural), no interior da qual a apropriação é silente e tacitamente acatada pelos demais, cientes de que também tomam para si aquilo de que necessitam:

Se essa tomada de posse [fundiária] original não pode se apresentar sob a forma de um simples ato físico mudo – como seriam a colheita, a caça [e qualquer modalidade de apreensão de frutos] –, mas é acompanhada por um ato simbólico (a *fala* do postulante à propriedade, fala que intenciona se revestir de um valor performativo e suscitar um reconhecimento entre

<sup>500</sup> Ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 164.

<sup>501</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 530.

<sup>502</sup> “O direito do primeiro ocupante é [...] sempre um simples *fato*, resultado de uma apropriação unilateral e arbitrária” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 134; grifo do autor).

<sup>503</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111.

<sup>504</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 530.

<sup>505</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 164.

<sup>506</sup> PRADO JR., *A retórica de Rousseau*, pp. 114-115. Ver também WOKLER, “The *Discours sur l’inégalité* and its sources”, p. 219.



aqueles que a escutam), é que ela não se inscreve na continuidade de uma simples apropriação natural.<sup>507</sup>

Enfim, “não há nada de legítimo a respeito da [instauração da] propriedade, mas a retórica da propriedade confere a ela a ilusão de legitimidade”<sup>508</sup>. Ora, o jusnaturalismo lockiano constituir-se-ia precisamente como essa retórica da propriedade<sup>509</sup> e, como tal, serviria a Rousseau menos como um modelo a ser incorporado do que como falso expediente de legitimação a ser descortinado e denunciado.

É exatamente o que ele faz por intermédio da figura do “contestador hipotético”<sup>510</sup>, que, ao invés de consentir ao “isto é meu” que acompanha a cercada do terreno, lhe opõe um protesto veemente<sup>511</sup> – ao mesmo tempo em que arranca as estacas e preenche o fosso que o autoproclamado proprietário havia providenciado: “Guardai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que *os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém*”<sup>512</sup>. Esse contestador, além de anular “factualmente a pretensão do proprietário ao arrancar os signos simbólicos da separação entre propriedade comum e propriedade privada”<sup>513</sup>, vocifera um contraenunciado cujo objetivo é deixar claro que a requisição do protoprietário é completamente destituída de legitimidade; uma declaração que sublinha uma diferença cuja importância já tivemos ocasião de ressaltar, qual seja, aquela entre a apropriação dos frutos e dos fundos<sup>514</sup>. Os frutos não pertencem a ninguém, são *res nullius*, pois são igualmente necessários a todos que buscam seu sustento. Por isso, todos gozam de uma “espécie de direito”<sup>515</sup> a eles na medida de suas necessidades. E, se esse tipo de apropriação pode ser tido como “justo”, é porque, mesmo se comandado por “necessidades artificiais”, ele não frustra a subsistência alheia, desde que a propriedade privada das terras não seja reclamada<sup>516</sup>. Por outro lado, não pode haver no estado de natureza direito à

<sup>507</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111; grifo do autor.

<sup>508</sup> DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 294.

<sup>509</sup> Sobre o uso retórico do pensamento jusnaturalista no que respeita à questão da propriedade, cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 156.

<sup>510</sup> O termo “contestataire hypothétique” é de Bachofen, que também emprega, para se referir a essa mesma figura, as expressões “justicier primitif” e “arracheur de clôture”. Cf. *La condition de la liberté*, pp. 111 e 114.

<sup>511</sup> “A contestação sobre a legitimidade da tomada de posse *deve* existir” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 155; grifo no original).

<sup>512</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 164; nós grifamos.

<sup>513</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111.

<sup>514</sup> Sobre um possível antecedente pufendorfiano dessa distinção tão fundamental para Rousseau, ver GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politiques*, pp. 502-504.

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>516</sup> Cf. BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111.

propriedade fundiária<sup>517</sup>, porque as condições e os motivos que a determinam acabam, no melhor dos casos, por vincular a autopreservação de muitos à submissão a poucos e, no pior deles, por privar completamente os supranumerários da possibilidade de subsistência sem o uso da força contra os proprietários. Dessa forma, “os fundos devem permanecer fora do alcance de toda pretensão à apropriação”<sup>518</sup>.

Se mantivermos nosso foco no *incipit* sobre a apropriação originária, veremos que se encontra implícito em sua narrativa um argumento adicional contra qualquer aspiração de fundar um direito natural à propriedade fundiária pelo trabalho. Atentemos para as ações iniciais do protoprietário: antes de reclamar o terreno como seu, ele finca estacas em seu entorno e cava um fosso, delimitando-o e, ao mesmo tempo, dificultando o acesso de terceiros. Ora, ainda que estes gestos modifiquem a natureza, dificilmente poderíamos lhes atribuir a característica legitimadora do trabalho propriamente dito. Não há coleta de frutos para consumo próprio ou troca, tampouco há, ainda, cultivo da terra. Tendo em mente os critérios lockianos de legitimação, indagar-nos-íamos: qual seria a utilidade daqueles procedimentos para seu executor? Tão somente obstar que outrem explore aquele terreno, o que não se justifica, visto que, ainda não trabalhada/cultivada, a terra é propriedade comum. Ademais, não tendo a ocupação uma medida natural *a priori*, um indivíduo pode cercar um terreno infinitamente maior do que sua capacidade laboral futura; muito provavelmente, portanto, o ímpeto apropriativo excederá os limites que o trabalho e a necessidade poderiam fixar<sup>519</sup>. Não há nada, portanto, que possa emprestar legitimidade a esses atos inaugurais de marcação fundiária. Eles se restringem ao domínio factual, são mero arbítrio. Essa mesmíssima lógica preside toda reivindicação de propriedade do solo: o cultivo da terra é sempre posterior ao puro ato da apropriação, levado adiante com base na força ou em um convencimento ardiloso:

Os ‘alinhamentos’ sobre os quais o proprietário edificou um muro, signo de sua propriedade fundiária, são os limites simbólicos de uma ocupação (análogos às ‘estacas’ ou ao ‘fosso’ da cena do *incipit* da segunda parte) que precede o trabalho e que são fixados unilateralmente pelo proprietário *antes de qualquer trabalho*. Nisso, toda apropriação fundiária revela ser um ato originalmente arbitrário e privativo, um ato unilateral de expropriação dos outros proprietários potenciais.<sup>520</sup>

---

<sup>517</sup> “O direito de propriedade é uma criação da lei positiva; antes da sanção da lei positiva, a terra é usurpada, isto é, adquirida pela força, e não é verdadeiro objeto de propriedade” (STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 344).

<sup>518</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 111.

<sup>519</sup> Cf. *ibidem*, p. 139.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 134; aspas e ênfases no original.

Será preciso, pois, distinguir a *origem* efetiva – a demarcação autocrática – e o pretenso *fundamento* – o trabalho individual – da propriedade. Bachofen chega mesmo a dizer que uma leitura atenta dos textos em que Rousseau discorre, *à la* Locke, sobre o trabalho como fonte da propriedade legítima da terra revelaria que, na verdade, eles têm como única função marcar o contraste entre esse alegado fundamento e sua origem real, ressaltando a ilegitimidade da empreitada apropriativa<sup>521</sup>:

Para Rousseau, na história real das sociedades, a *origem* da propriedade fundiária é sempre discrepante e mesmo contraditória em relação àquilo que poderia ter sido seu *fundamento*<sup>522</sup> [...]. Enquanto esse fundamento (o trabalho de um único homem) poderia teoricamente dar à propriedade fundiária uma forma de transparência e legitimidade, sua origem lhe faz recair na opacidade, na usurpação [...].<sup>523</sup>

Efetivamente, o trabalho seria uma tentativa, *a posteriori*, de conferir um verniz de legitimação a uma violência primeira. E, justamente por pressupor uma tomada de posse que é sempre arbitrária, o cultivo da terra não logra “retirar da ocupação primitiva seu caráter de usurpação”<sup>524</sup>, de modo que o suposto “direito fundado sobre o trabalho, tão legítimo quanto possa parecer, torna-se inoperante [...]”<sup>525</sup>.

De posse dessa distinção, conseguimos compreender o diálogo imaginário travado entre “ricos” (proprietários) e “pobres” (supranumerários) quando da eclosão do conflito entre eles, precisamente ao termo da genealogia hipotética da propriedade fundiária. À alegação dos primeiros de que o trabalho conferir-lhes-ia direito ao usufruto privado da terra – “j’ai gagné ce terrain par mon travail”<sup>526</sup> –, os segundos replicam de pronto: “qui vous a donné les alignemens?”<sup>527</sup>. Quer dizer, o pretenso fundamento (trabalho) é contraposto à origem efetiva (demarcação e ocupação *de facto*). Estamos aquém do âmbito da legitimidade, donde a conflitualidade em questão ser posta por Rousseau como um embate entre o “direito do mais forte” e o “direito do primeiro ocupante”<sup>528</sup>. Reivindicações em que o termo “direito” está completamente esvaziado de conteúdo. Estamos, sim, no domínio da força: “[...] qualquer que fosse o pretexto que [os proprietários] pudessem dar às suas usurpações, bem percebiam

<sup>521</sup> Cf. *ibidem*, p. 138.

<sup>522</sup> Porque a circunscrição do terreno como propriedade privada (origem) impossibilita a todos, salvo ao proprietário, o trabalho (fundamento) da terra.

<sup>523</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 118; ênfases no original.

<sup>524</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politiques*, p. 531.

<sup>525</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 135.

<sup>526</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 176.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

<sup>528</sup> Cf. *ibidem*. Para Bachofen, esses posicionamentos acabam por se equivaler, o direito do primeiro ocupante não sendo mais do que uma modalidade do direito do mais forte (ver *La condition de la liberté*, p. 133).

que elas estavam estabelecidas apenas sobre um direito precário e abusivo, e que, tendo sido [suas propriedades] adquiridas somente pela força, a força poderia retirar-lhas sem que tivessem razão de se queixar”<sup>529</sup>. Na verdade, uma das partes querelantes poderia, sim, pleitear a justiça de sua causa, a saber, os não-proprietários, que, aliados dos meios de prover seu sustento, têm ao seu lado o único “direito natural” efetivamente reconhecido por Rousseau – o *direito à autopreservação*<sup>530</sup>. Assim, se os “ricos” encontram-se totalmente “destituídos de razões válidas para se justificar”<sup>531</sup>, os “pobres” podem confrontá-los com base numa exigência básica de conservação da vida. Eles contam com uma “legitimidade fundada na necessidade”<sup>532</sup>. Por isso, Spitz dirá que a “contestação sobre a legitimidade da apropriação *deve* existir”<sup>533</sup>. Ela, de fato, se dá, e é feita nos seguintes termos: “*Ignoreis que uma multidão de vossos irmãos perece ou sofre por necessidade daquilo que tendes em excesso e que vos seria preciso um consentimento expresso do gênero humano [ou ao menos de todos os membros da mesma nação] para vos apropriardes, às expensas da subsistência comum, de tudo aquilo que fosse além da vossa?*”<sup>534</sup>.

É ainda a distinção entre fundamento e origem da propriedade que opera no desfecho da lição prática que Emílio recebe sobre o tema. Lembremos que seu preceptor lhe havia inculcado a ideia do direito à propriedade pela via do trabalho propondo que plantasse favas, as quais, uma vez germinadas, pertencer-lhe-iam exclusivamente<sup>535</sup>. Certo dia, no entanto, o pequeno Emílio deparou-se com o terreno completamente remexido e suas favas arrancadas. Acontece que as terras que ele vinha cultivando tinham um dono. Desde há muito, eram propriedade privada do jardineiro Roberto, que ali plantava melões de Malta<sup>536</sup>. Ciente desde o princípio de todos os meandros da situação, Jean-Jacques – o preceptor de Emílio – desculpa-se a Roberto com uma promessa: “não trabalharemos mais a terra antes de saber se alguém não lhe pôs as mãos antes de nós”<sup>537</sup>. A resposta do jardineiro, de aparência trivial, é reveladora. A um só tempo, ela reforça um diagnóstico que havia sido feito na genealogia

<sup>529</sup> *Ibidem*. Mesmo aqueles que só enriqueceram após e em decorrência do cultivo da terra não têm melhores títulos para justificar suas posses (ver ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 176), já que, invariavelmente, sua origem está maculada pelo arbítrio. A propósito, remete-se a BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 134.

<sup>530</sup> A natureza desse direito natural sensitivo rousseauiano e suas particularidades comparativamente aos princípios do jusnaturalismo moderno, abordadas no capítulo precedente, devem aqui ser lembradas.

<sup>531</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 177.

<sup>532</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 153.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 155; grifo do autor.

<sup>534</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 176-177; grifos nossos.

<sup>535</sup> Rever ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 330.

<sup>536</sup> Cf. *ibidem*, p. 331. Essa argumentação por reviravoltas, também presente no segundo *Discurso*, desloca o leitor da crença na clara legitimidade da propriedade fundiária para a inquietante convicção de sua arbitrariedade (ver BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 137).

<sup>537</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 331.

hipotética do *Discurso sobre a desigualdade* e explicita a real origem daquela propriedade. Vejamos: “[...] não há mais terras devolutas [*il n’y a plus guére de terre en friche*]. Eu trabalho aquela que meu pai bonificou; cada qual, por seu lado, faz o mesmo, e todas as terras que vedes estão ocupadas há muito tempo”<sup>538</sup>. Com essa fala, Rousseau faz Roberto confessar que não é o fato de ter previamente trabalhado a terra que lhe confere o usufruto exclusivo da mesma. Se assim o fosse, Emílio poderia plantar suas favas, desde que isso não inviabilizasse o cultivo do jardineiro. Aquela pretensão tem uma origem mais remota: o terreno lhe fora transmitido por seu pai. Daí vem seu título de proprietário<sup>539</sup>. (Procedimento que explicaria não só a propriedade daquele jardim, mas a propriedade privada como um todo: “chacun fait autant de son côté”.) Porém, é preciso remontar ainda mais na cadeia dos acontecimentos. A propriedade daquele jardim foi legada a Roberto por seu pai. E o pai de Roberto, por seu turno, como adquiriu aquele terreno? Uma resposta provável seria: ele também o herdou de seu pai. Resposta que poderia se prolongar retrospectivamente por gerações a fio. Mas no termo dessa regressão defrontar-nos-íamos invariavelmente com uma tomada de posse arbitrária, origem real de toda propriedade. A escolha de palavras do jardineiro não é fortuita: *todas as terras estão* (ou foram) *ocupadas*. A transmissão por herança não faz senão perpetuar, atualizando-a, a apropriação primeva<sup>540</sup>. A possessão que Emílio se atribuía ao jardim, lastreada que era em seu trabalho, fora dita mais respeitável do que a tomada de posse levada a cabo por potências coloniais, fundada tão somente na força<sup>541</sup>. Em menor escala, obviamente, a lógica da herança é similar àquela da colonização<sup>542</sup>, ambas desprovidas de qualquer fundamento legitimador. Não há diferença de natureza entre a pretensão do rei da Espanha e aquela do herdeiro que reivindica o usufruto privado de um terreno; na origem destas demandas encontra-se um ato jurídica e moralmente tão vazio quanto o fincar de um estandarte, o alinhamento de algumas estacas ou o proferimento de um presunçoso “isto é meu”.

Afetado à sua maneira por esse arbítrio, que lhe desperta um sentimento de injustiça até então desconhecido<sup>543</sup>, Emílio indaga a Roberto como poderá continuar a plantar suas

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>539</sup> “Decerto, Roberto trabalhara a terra antes de Emílio, mas o verdadeiro fundamento de seu direito de propriedade não está aí; a terra, diz ele à criança, pertence-lhe por herança” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 135).

<sup>540</sup> “Não é por acaso que Rousseau faz intervir nesse texto – como já havia feito no segundo *Discurso* – a existência da herança, da qual mostrou o caráter profundamente arbitrário e injusto [...] (a herança não tem relação com o mérito objetivo). Se não se explica *primeiramente* pelo trabalho, é que o direito de propriedade tem outra origem factual, e essa origem, quanto a ela, é injustificável sob um fundamento natural” (*ibidem*).

<sup>541</sup> Cf. ROUSSEAU *OC IV, Em.*, pp. 330-331.

<sup>542</sup> Ver BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 137.

<sup>543</sup> Cf. ROUSSEAU *OC IV, Em.*, p. 331.

favas, posto que, não tendo herdado nenhum terreno, não possui um jardim próprio<sup>544</sup>. A semelhança com a condição do supranumerário do segundo *Discurso* certamente não é acidental. Tampouco cremos sê-la a solução de compromisso proposta pelo preceptor: Roberto cederia uma parte do seu jardim em troca de uma contrapartida; no caso, a metade do que ali fosse produzido. Essa sugestão, que não deixa de lembrar a teoria de Locke, é acatada pelo jardineiro, que, generoso, dispensa qualquer compensação<sup>545</sup>. Esse desfecho idílico, entretanto, é um ponto fora da curva nas relações de propriedade. Habitualmente, o supranumerário, premido por suas necessidades mais básicas, vê-se constrangido à mais completa submissão ao proprietário, que, movido por um desejo cego de distinção e privilégios, não está nada inclinado a gestos de benevolência. A conclusão que reiteramos recorrendo, uma vez mais, às palavras de Blaise Bachofen, é que “nada pode dar à propriedade fundiária, tal qual ela se impôs concretamente na história da humanidade, [...] o valor de um direito natural”<sup>546</sup>.

---

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>545</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>546</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 137.

### Capítulo III – A natureza do corpo político e o problema das relações entre Estados

No capítulo anterior, deixamos a genealogia rousseuniana no ponto em que, por decorrência das relações de propriedade recém-instituídas, a humanidade se precipita em um estado de guerra que só poderá ser pacificado pela via política<sup>1</sup>. Encontramo-nos no limiar entre o estado de natureza e o estado civil. A degeneração da sociedade nascente, “a oposição dos interesses particulares”<sup>2</sup> reclamará um artifício – o pacto social – que, a partir do consentimento dos indivíduos concernidos, submeterá todos ao império da lei. Trata-se, bem entendido, de transformar um estado de fato em ordem jurídica<sup>3</sup>, ou, nos dizeres de Rousseau, de reparar pela “arte aperfeiçoada” os males produzidos pela “arte começada”<sup>4</sup>, uma vez que o retorno aos estágios anteriores da humanidade (à ausência de “arte”) não se apresenta como possibilidade<sup>5</sup>.

Deslocamo-nos, então, da gênese para a natureza do(s) Estado(s). Explicitados os motivos que levam à constituição do corpo político, resta esclarecer o estatuto que este último irá tomar. A partir daí, finalmente teremos condições de avaliar de maneira adequada como o ente político, em função de seus traços constituintes, opera no plano externo. Adicionaremos, portanto, uma dimensão positiva à nossa argumentação, até aqui essencialmente negativa. Empenhamo-nos em sustentar que Rousseau descarta qualquer parâmetro regulatório natural – seja no âmbito interindividual, seja no âmbito político. No presente capítulo, essa questão será retomada. Em específico, pretendemos mostrar que a recusa rousseuniana do direito das gentes – compreendido aqui como aplicação do direito natural aos seres coletivos<sup>6</sup> – é particularmente aguda. Para o genebrino, mesmo se admitíssemos a vigência de uma normatividade extrapositiva nas relações interpessoais, sua extensão automática ao campo

---

<sup>1</sup> Não parece haver dúvidas de que a tomada iníqua das terras seja, em Rousseau, o gatilho da instituição estatal. Reiteremo-lo com o auxílio das colocações de Bruno Bernardi: “A desigualdade doravante instaurada (uns possuem, outros não) é a fonte do enfrentamento entre duas pretensões que se fazem [...] passar por direito. Os poderosos protegem suas possessões pela força. Os miseráveis justificam suas reivindicações pela necessidade. É do conflito entre poderosos e miseráveis que vai nascer a guerra. É o estado de guerra (que a apropriação engendra) que faz a passagem da sociedade [...] à sociedade política [...]” (*La fabrique des concepts*, p. 231). A respeito, cf. igualmente SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 236.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 368. Talvez, “interesses de classes” vertesse melhor o espírito do pensamento rousseuniano do que “interesses particulares”, como aparece no *Contrato*.

<sup>3</sup> DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 270.

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 288.

<sup>5</sup> Como destaca G. Radica, “a gênese em Rousseau é irreversível” (*L'Histoire de la raison*, p. 66, nota 123). Sobre essa irreversibilidade, discorreremos sumariamente no capítulo precedente.

<sup>6</sup> Releia-se a propósito a delimitação conceitual disposta no início de nosso primeiro capítulo.

interestatal não estaria autorizada. Isso porque a natureza humana não pode ser equacionada à natureza do corpo político. Ponto fundamental, porquanto atravessa e como que costura as duas faces – negativa e positiva – de nossa pesquisa. A lógica que comanda a conduta das potências, veremos, (i) expurga toda possibilidade de contenção racional-espontânea da mesma e, ao mesmo tempo, (ii) explica por que, na falta dessa regulação, o estado originário de suas relações, nos antípodas do cenário concebido por Rousseau para os indivíduos, é o conflito.

Deslindemos, pois, a estrutura do campo do político. Faremo-lo, de início, por meio de um exame do pacto que lhe dá forma. Ou melhor, dos pactos que lhe dão forma, visto que, no nosso entendimento, o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Contrato social* oferecem duas alternativas distintas, ou mesmo antagônicas, para a instituição da vida civil. Respectivamente, uma espúria; outra legítima. Essa posição interpretativa é decerto hegemônica<sup>7</sup>, mas não unânime. Desde meados do século XX, pelo menos, ela conta com opositores de peso, para os quais ambos os pactos seriam perfeitamente válidos<sup>8</sup>. Confrontaremos-os em breve.

Por ora, é preciso salientar que essa divergência parte de um solo comum. As leituras discordantes quanto ao status a ser atribuído ao “pacto do rico” descrito no segundo *Discurso* – autêntico ou corrompido, similar ao ou radicalmente distinto daquele proposto no *Contrato* – parecem estar de acordo relativamente ao fato de que este e aquele são celebrados no mesmíssimo momento da genealogia rousseauiana<sup>9</sup>. Quer dizer, independentemente do teor de cada um dos contratos, um e outro teriam sido (a) efetivados no *mesmo instante* histórico-hipotético e (b) deflagrados pelos *mesmos fatores*<sup>10</sup>.

(A) O instante, apontamo-lo acima: aquele do devir-guerra do segundo estado de natureza, tratado no texto sobre a desigualdade como a véspera da ruína do gênero humano<sup>11</sup>. Não é a outra circunstância que alude o seguinte trecho do *Contrato*:

<sup>7</sup> “A interpretação mais corrente é aquela que vê no pacto do segundo *Discurso* um ‘falso’ pacto social, ao qual opor-se-ia o ‘verdadeiro’ pacto do *Contrato social*” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 224).

<sup>8</sup> “On y a lu longtemps deux pactes opposés, le mauvais pacte [do *Discurso*] qu’on disait volontiers mystificateur ou usurpé, et le bon pacte [do *Contrato*] seul légitime. [...] Des travaux plus récents ont ébranlé cette commode dichotomie” (BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 162).

<sup>9</sup> O pacto do rico “intervém no momento preciso [...] em que se situa o contrato social” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 569). Além disso, os comentadores também são praticamente unânimes no que respeita ao *caráter artificial* dos dois contratos (ver *ibidem*, *Anthropologie et politique*, pp. 569-571). Uma exceção (que enxerga uma origem natural para o pacto do *Discurso*) será oportunamente referida e refutada.

<sup>10</sup> “Buscai os motivos que conduziram os homens, unidos por suas necessidades mútuas [...], a unirem-se mais estreitamente em sociedades civis; não encontreis nenhum outro a não ser assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos” (ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 248).

<sup>11</sup> Cf. *idem*, *OC III, DI*, p. 176.



Suponho os homens nesse ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza [aquém da sociedade civil, mas já bem longe do isolamento primevo] sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser.<sup>12</sup>

Luc Vincenti é particularmente enfático sobre essa coincidência temporal:

O fim do estado de guerra é, portanto, o começo da história política [...]. Esse momento é o mesmo no capítulo seis do livro I do *Contrato social* e no *Discurso sobre a desigualdade*. Rousseau retoma as mesmas expressões para designar essa inflexão da história: a primeira frase do capítulo seis do livro um do *Contrato* corresponde ao momento da instituição do político no *Discurso*.<sup>13</sup>

De nosso conhecimento, o único comentador que quebra o consenso interpretativo em torno dessa questão é Jean-Marie Beyssade. Ao identificar essa consonância exegética mesmo em intérpretes que divergem acerca do estatuto dos pactos – nomeadamente, Louis Althusser e Victor Goldschmidt –, ele tece as seguintes considerações:

[...] o filósofo marxista e o historiador da filosofia concordam em situar os dois pactos no mesmo momento de um itinerário histórico – ao termo de uma primeira socialização, face à mesma situação de perigo [*détresse*], com

<sup>12</sup> *Idem*, OC III, CS, p. 360. A única diferença entre os dois textos, nesse aspecto, é que aquilo que é suposto no *Contrato* (*vide supra*) havia sido demonstrado no *Discurso*.

<sup>13</sup> VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau: L'individu et la République*. Paris: Kimé, 2001, p. 109. Não podemos acompanhá-lo, entretanto, quanto às conclusões que tira da constatação de que a sociedade política que ratifica a desigualdade entre pobres e ricos é instituída no mesmo momento histórico que a “sociedade [política] bem ordenada”, para recuperarmos a expressão do *Manuscrito de Genebra* (cf. ROUSSEAU, OC III, MG, p. 289). Sob a ótica vincentiana, isso significa que “a sociedade política real [*société politique réelle*], advinda do contrato descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, é uma verdadeira sociedade política [*réelle société politique*]” (*ibidem*). Se não estivermos equivocados em nossa leitura, por detrás dessa aparente tautologia (ou mesmo através dela) o comentador sugere que “o contrato do rico institui uma sociedade política legítima [e] tem todas as propriedades de um contrato social juridicamente válido que cumpre seus fins” (*ibidem*). Argumento muito pouco convincente, baseado, ao que tudo indica, em uma dedução do direito a partir do fato – se determinada sociedade política realmente existe, então ela deve ser legítima; caso evidente de *non sequitur*, do tipo visado na célebre denúncia humeniana (ver HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000, p. 509). Vincenti insistirá que o pacto do rico executa a contento seu grande propósito (donde sua legitimidade), a saber, a proteção da vida de todos os associados. Ainda que, para produzir assentimento, a principal parte interessada tenha empregado um artifício enganador, escondendo uma finalidade secundária cujas vantagens eram unilaterais: a manutenção e defesa das delimitações fundiárias então vigentes (cf. VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau: L'individu et la République*, p. 109). Daí a conclusão de que, embora as razões dos ricos sejam especiosas, o contrato por eles proposto não é “falso” (*ibidem*), ou, ainda, de “que não é o contrato que é enganoso, são as intenções do rico” (*ibidem*). Para nós, o caráter paradoxal desta última formulação trai sua impropriedade. A proteção da vida, na filosofia política rousseauiana, não é condição suficiente (ainda que necessária) para atribuir legitimidade a um pacto e ao exercício da soberania dele decorrente. Rousseau não é Hobbes. Luc Vincenti, não obstante, oferece outros argumentos para sustentar sua hipótese, em grande medida derivados de sua leitura de Victor Goldschmidt. Teremos de enfrentá-los se não quisermos nos contentar com uma refutação parcial. Por isso, retomaremos e desenvolveremos essa discussão de maneira mais pormenorizada em momento oportuno.

a mesma ambição de pôr fim pela arte e pela reflexão ao mesmo estado de guerra, fase última do estado de natureza. *Malgrado a autoridade dos dois intérpretes, é essa tese comum que nos parece suspeita.* [...] Pode-se situar o pacto social, tal qual o apresenta o capítulo VI do livro I, no mesmo momento da história humana em que o *Segundo Discurso* localizava ‘a origem da sociedade [política] e das leis’? A interpretação é sedutora, mas uma razão de princípio nos impede de admiti-la tranquilamente. *O Contrato social concerne ao direito, ele não concerne ao fato.*<sup>14</sup>

Segundo Beyssade, aparentemente, a pretensão de fundar uma ordem civil legítima sob a égide da lei, apartam os princípios dispostos no *Contrato social* de todo lastro histórico: “a questão do direito [...] se desembaraça da história hipotética com a qual ele se enodava no *Segundo Discurso*”<sup>15</sup>.

Um dos argumentos que mobiliza em seu favor é o de que o texto do *Contrato social* (o capítulo VIII do livro I, mais precisamente) evidenciaria que é apenas após a celebração do pacto que a humanidade adquire feições propriamente morais; ou seja, anteriormente ela seria pura animalidade. Assim, supor o contrato como consequência de um estado social desenvolvido, em que faculdades intelectuais e morais já atuam, seria um contrassenso<sup>16</sup>. Essa reivindicação, no entanto, nos parece carente de fundamentos. É certo que a união política que transforma os indivíduos em cidadãos empresta-lhes novos atributos intelectuais e morais. Porém, disso não se deve concluir que eles estavam completamente ausentes no momento em que o pacto social é levado a efeito. Isso implicaria, a seguir os preceitos da antropologia rousseauiana, uma vida solitária, característica do puro estado de natureza. Ora, a celebração de um pacto requer, por óbvio, a reunião prévia dos indivíduos que irão formar a comunidade política. Dessa maneira, é preciso considerar que o *Contrato social* pressupõe indivíduos socialmente agrupados e, portanto, fazendo uso, em alguma medida, de faculdades cognitivas e morais – como a razão, a linguagem, amor-próprio etc.<sup>17</sup> O simples fato de as considerações antropológicas do segundo *Discurso* não serem retomadas no texto de 1762 não deve levar a ignorá-las. Elas devem, antes, ser incorporadas como base indispensável da teorização jurídico-política.

Mas, saliente-se, o argumento de Beyssade é ainda mais radical. Ele não diz apenas que o momento genético do pacto elaborado no *Contrato* não é identificável àquele do *Discurso sobre a desigualdade*. Ele sustenta que o contrato concebido naquela obra, em vista

<sup>14</sup> BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, pp. 162-164; nós grifamos.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>17</sup> Seria mais correto falar, portanto, que a vida política intensifica e modifica a atividade de traços cognitivo-morais pré-existentes.

de sua natureza, não poderia ser fixado em nenhuma cronologia, em nenhuma narrativa genealógica:

O contrato social não pode ser situado nem *após* a saída do puro estado de natureza (posto que tudo o que ultrapassa a simples animalidade é tido por posterior ao instante feliz<sup>18</sup>) nem *antes*<sup>19</sup> de uma primeira socialização (posto que a camada natural anterior ao pacto já contém elementos sociais<sup>20</sup>). Na história da humanidade, real ou hipotética, ele [o contrato] sempre chega cedo ou tarde demais, ou até, ao mesmo tempo, cedo e tarde demais. Posto ser decididamente impossível encontrar-lhe um lugar fixo e determinado nesse desenvolvimento, a conclusão se impõe: ele se situa alhures, exteriormente ao tempo [*à l'extérieur du temps; sic*].<sup>21</sup>

A hipótese beyssadeana – ousada, para dizer o mínimo – é a de que preocupações *de jure* podem e devem se desvencilhar completamente da esfera dos acontecimentos, sejam eles conjecturas ou ocorrências documentadas: “É por isso que acreditamos ser difícil, em geral, situar o pacto social [do *Contrato*] em um ponto da história, e inexato, em particular, identificar esse ponto com aquele que o *Segundo Discurso* determinava como o ‘mais horrível estado de guerra’”<sup>22</sup>. Nessa perspectiva, haveria em Rousseau um divórcio irreconciliável entre política e história. Os princípios do direito político não seriam mais do que um parâmetro regulativo apriorístico. Beyssade chega mesmo a afirmar que o contrato social definiria uma “essência do político”<sup>23</sup>, a-histórica por excelência.

A nosso ver, essa leitura esbarra em vários obstáculos. Para não nos estendermos em demasia, elenquemos apenas alguns deles. Primeiramente, fazendo *tabula rasa* da história (hipotética ou não), a própria necessidade do político – e, em Rousseau, até mesmo do social – torna-se uma incógnita. O que teria levado os indivíduos a formarem agrupamentos e, posteriormente, a se submeterem a uma autoridade comum? Não esqueçamos que a investigação sobre a origem e a fonte do poder político é crucial para que se determine os limites de sua atuação legítima. O que nos leva a um segundo questionamento. No início do *Contrato social*, Rousseau diz com todas as letras que tenciona oferecer um *métron* para tornar legítima a associação civil, que, em suas configurações presentes, só contribuía para a

<sup>18</sup> Ideia que acabamos de refutar.

<sup>19</sup> “Os textos tampouco permitem identificar o instante do pacto social com a saída do primeiro estado de natureza” (BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 165).

<sup>20</sup> Tese que implicaria, em alguma medida, a adesão de Rousseau à tradição da sociabilidade natural.

<sup>21</sup> BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 166; grifos no original. Que uma tal conclusão tenha sido apresentada em artigo publicado na *Kant-Studien* não deixa de ser irônico.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 166.

servidão: por toda parte, os homens estão agrilhoados<sup>24</sup>. Ora, anuncia-se aí que os marcos de uma união legítima serão edificados em contraste com um antimodelo (histórico-acontecimental); a teoria racional do contrato articula-se a uma realidade histórico-antropológica<sup>25</sup>. Os princípios do direito político devem ser o avesso dos princípios vigentes. Vemos claramente que o direito opera sobre o fato, que ele não é erguido num vácuo, mas sobre um estado de coisas (degradado) a ser revertido. A busca por critérios de legitimidade só se dá porque somos confrontados com uma realidade (histórica) injusta, qual aquela hipotetizada no *Discurso sobre a desigualdade*.

(B) Já quanto aos fatores que acarretam o estado de guerra que reclama o artifício político, vimos no capítulo anterior que boa parte do *Discurso* é dedica precisamente a esclarecê-los, de modo que, no *Contrato*, Rousseau pode tomá-los como postos, dispensando a repetição da longa dedução que veio a elucidá-los<sup>26</sup>. De nossa parte, cabe apenas sublinhar, antes de analisarmos cada um dos pactos propostos pelo genebrino, que a situação econômica que antecede e enseja a associação civil – partição desigual das terras e a conseqüente criação de classes antagônicas, os proprietários e os supranumerários<sup>27</sup> – não poderia deixar de desempenhar um papel crucial na arquitetura contratual<sup>28</sup>. O dispositivo político, além de um enraizamento histórico, tem um lastro material: “o poder político assenta-se no poder econômico”<sup>29</sup>. Pensamos mesmo que a grande diferença entre os pactos do *Discurso* e do *Contrato* gira em torno do tratamento dado à questão da propriedade<sup>30</sup>, que terá profundas

<sup>24</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 351.

<sup>25</sup> Cf. BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 224 e BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 321.

<sup>26</sup> Portanto, cremos que, quando Rousseau afirma no início do *Contrato social* que ignora o processo pelo qual o homem perdeu sua liberdade originária – “L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. [...] Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore” (*OC III, CS*, p. 351) –, não devemos tomá-lo ao pé da letra. Reiteramos: praticamente todo o segundo *Discurso* é destinado ao estabelecimento de uma explicação genética para essa mudança. Se o autor do *Contrato* diz ignorar suas causas, é provavelmente devido ao caráter especulativo da genealogia disposta no texto de 1755. Em 1762, a apresentação do dispositivo contratual é, sim, a-histórica. Mas só porque o antecedente histórico-social do advento político já havia sido descortinado. Nisto, a reflexão de J.-M. Beyssade parece-nos acurada: “Posto que o *Segundo Discurso* se consagrou a expor como essa mudança [da liberdade à servidão] pôde [...] ocorrer, a ignorância é fingida e a história hipotética voluntariamente descartada [ou melhor, posta entre parêntesis]” (“État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 164).

<sup>27</sup> “Mas a versão definitiva [do *Contrato social*] parece constatar [levando em conta o percurso genealógico do segundo *Discurso*] que a desigualdade anterior ao contrato não é somente de ordem física [...]” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 575). Se Goldschmidt inicia sua frase com uma conjunção adversativa, é porque Rousseau parece admitir *ex hypothesi* a possibilidade de uma união política construída sobre um substrato social que desconhece a propriedade e sua distribuição desigual: “Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s’unir avant que de rien posséder [...]” (ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 294 e *idem, OC III, CS*, p. 367).

<sup>28</sup> Sobre a importância da propriedade na instauração do político, cf. PROUST, *Diderot et l’Encyclopédie*, p. 375.

<sup>29</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 345.

<sup>30</sup> Mesmo comentadores que amenizam a diferença entre os dois expedientes contratuais, como Goldschmidt, admitem-no: “O tratamento das desigualdades de riquezas, vimo-lo, não é o mesmo” (*Anthropologie et politique*, p. 582).

implicações para a configuração das sociedades civis por eles instituídas. Inclusive, acreditamos que a legitimidade de um e a ilegitimidade de outro seriam, em última instância, consequência das soluções distintas – se não diametralmente opostas – aventadas para o problema da desigualdade e dependência materiais<sup>31</sup>. Tentemos demonstrá-lo a partir da análise de cada um deles.

### 3.1 – Pacto do rico vs. contrato social

Começemos pelo artifício apresentado no segundo *Discurso*, conhecido como “pacto do rico” em razão de seus proponentes. Decerto, o fim do estado de guerra era desejável para ambas as partes querelantes, ricos e pobres arriscavam suas vidas no conflito<sup>32</sup>. Para os primeiros, contudo, a pacificação das relações sociais era particularmente útil, pois só assim poderiam usufruir das terras de que haviam privado os demais: “Sobretudo os ricos devem ter logo percebido quão desvantajosa lhes era uma guerra perpétua cujas despesas pagavam sozinhos e na qual o risco de vida era comum [mas] o dos bens, particular”<sup>33</sup>. Considerações que motivam o seguinte comentário de Spitz:

É para remediar às incertezas concernentes à posse dos bens que nasce o projeto de formar associações civis. Por força das coisas, um tal projeto só poderia nascer no espírito daqueles que tinham algo a defender [...]. O projeto de formar uma associação civil nasceu ou deve ter nascido, portanto, no espírito dos ricos para a proteção de seus bens.<sup>34</sup>

O vetor de onde parte a iniciativa do vínculo político também pode ser discernido *a posteriori*. Os resultados efetivos do pacto beneficiam, quase exclusivamente, os ricos. Ora, parece lógico atribuir a criação de um expediente qualquer àqueles por ele favorecidos: “[...]”

<sup>31</sup> “[...] se os dois contratos [...] produzem situações tão diferentes a partir de suas condições iniciais [presumidamente, as mesmas], é porque o ponto de vista jurídico[-formal] é insuficiente para definir a justiça [em Rousseau], é porque a consideração das condições econômicas nas quais o contrato é realizado é decisiva para definir a justiça” (RADICA, *L’Histoire de la raison*, p. 128, nota 375).

<sup>32</sup> “A necessidade de apropriação das coisas necessárias à vida transformou o derradeiro estágio do estado de natureza no mais terrível estado de guerra. Alcançado esse ponto, é do interesse de cada um (dos pobres e dos ricos) que o direito suceda à violência, isto é, que a paz seja garantida pela convenção ou pacto” (STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 344-345).

<sup>33</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 176.

<sup>34</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 239.

é mais razoável crer que uma coisa tenha sido inventada por aqueles a quem ela é útil do que por aqueles a quem ela prejudica”<sup>35</sup>.

A bem dizer, o “pacto do rico” – “o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano”<sup>36</sup> – é exatamente o produto de um esforço para ocultar, sob o véu da utilidade pública, os ganhos quase unilaterais resultantes da aceitação de seus termos: “o rico quer empregar as forças em seu favor, mas sem dizê-lo; dizendo, mesmo, o exato contrário. Ele acrescenta a seu pequeno ‘discurso’ considerações francamente ‘ideológicas’”<sup>37</sup>. Apresentemo-lo, então, para, em seguida, identificar os pontos em que seu caráter fraudulento se faz particularmente sensível. Ao explicitar seus mecanismos “ideológicos”, esperamos justificar nossa escolha por interpretá-lo como uma convenção ilegítima e inválida.

‘Unamo-nos [...] para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence. Instituímos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a se conformar, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em uma palavra, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna’.<sup>38</sup>

O primeiro sofisma dessa “obra-prima de dissimulação”<sup>39</sup> consiste em imputar aos “caprichos da fortuna” (ou seja, ao acaso) aquilo que é produto de invenções humanas (mais especificamente do desenvolvimento conjunto da agricultura e da metalurgia), a saber, a distribuição desigual das terras e dos bens da natureza<sup>40</sup>. A desigualdade material não tem o mesmo estatuto da desigualdade de forças. Não se trata de um dado natural, mas de algo instituído (demonstramo-lo fartamente ao final do último capítulo):

---

<sup>35</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 180. A respeito, ver GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 574 e também J.-F. Spitz, que apregoa: “Basta ver a quem as leis quais elas são hoje beneficiam para entender quem são seus autores” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 259).

<sup>36</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 177.

<sup>37</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 571-572.

<sup>38</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 177.

<sup>39</sup> SPITZ, *La liberté politique*, p. 353.

<sup>40</sup> É o que diz J.-F. Spitz: “Os ‘caprichos da fortuna’ designam o fato de que há ricos e pobres, poderosos e fracos. O rico [...] designa essa desigualdade como efeito da fortuna, do acaso, da distribuição desigual dos dons da natureza entre os homens, e pretende, por conseguinte, que a diferença profunda que separa os possuidores dos desprovidos seja obra da natureza. Sabemos que não é nada disso, que essa diferença é obra de uma invenção infeliz, aquela, conjunta, da metalurgia e da agricultura, que deu lugar à partilha das terras e ao aparecimento da propriedade” (*idem*, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 246-247). As análises spitzianas sobre o pacto do rico já haviam sido desenvolvidas, *in nuce*, em seu *Liberté politique*.

não é a natureza que produziu a desigualdade, mas o próprio homem, inventando essa funesta instituição que é a propriedade privada. [...] sem esta última, as desigualdades de natureza jamais poderiam se transformar em relações de dependência, nem [engendrar] a oposição entre ricos e pobres. Não é, portanto, a natureza mas o próprio homem que construiu essa situação paradoxal (e antinatural) na qual aqueles que estão desprovidos dos meios de subsistirem por si mesmos recaem inteiramente sob o jugo e a dominação daqueles que podem lhes fazer viver [...].<sup>41</sup>

Mas é, sem dúvida, no que concerne ao remédio proposto para mitigar a conjuntura falsamente imputada à fortuna que a “astúcia dos ricos [*ruse des riches*]”<sup>42</sup> evidencia mais claramente seu poder enganador e deletério. Trata-se de fazer agir em concerto as forças que compõem o substrato do corpo político vindouro<sup>43</sup> (que antes atuavam isoladamente), empregando o “poder supremo” resultante dessa união na defesa pública. Acontece que os “regulamentos de paz e justiça” e as “sábias leis” promulgadoras de “deveres mútuos” instituídos pelo pacto não fazem senão ratificar, estabilizando-a, a situação de desigualdade anterior à sua celebração. Num cenário em que uns poucos detêm os meios de subsistência dos quais a maioria foi privada, a proteção dos bens pela força comum – “assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence” – só interessa àqueles que têm algo a proteger. A eficácia dessa peça de má retórica é tão grande que seus proponentes logram não apenas garantir o usufruto seguro de seus bens, mas, por via de um redirecionamento das forças dos despossuídos, passam a contar com a salvaguarda daqueles mesmos que anteriormente o ameaçavam<sup>44</sup>. Aliás, estaria aí sua grande engenhosidade: “Esse contrato é o projeto mais refletido que jamais adentrou o espírito humano porque ele transforma em novas defesas e em novas garantias as forças daqueles que, até então, impediam os ricos de usufruírem tranquilamente de suas propriedades”<sup>45</sup>.

Em suma, faz-se passar por utilidade pública a vontade particular dos “poderosos” e a proteção da propriedade privada (pela força comum) por justiça<sup>46</sup>: “Em nome do interesse de todos, ela [a instituição política] serve, ao contrário, aos interesses de uma classe. Sob as

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>42</sup> ALTHUSSER, *Cours sur Rousseau*, p. 181.

<sup>43</sup> A pacificação das relações humanas promovida pelo artifício político não requer, como bem viu V. Goldschmidt, qualquer força externa àquelas que já vigiam entre os indivíduos deflagrados. É como se operasse um “princípio de conservação da força” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 571). Na impossibilidade de engendrar novas forças, resta unir e dirigir aquelas já existentes (cf. *ibidem*).

<sup>44</sup> “Vimos que, de certa maneira, eles [os pobres] tinham direito de atacar os bens dos possuidores, posto que tudo aquilo que os ricos possuíam para além de suas necessidades pertencia, de fato, àqueles que foram privados de tudo. Ora, o projeto de associação visa a fazer com que as forças dos pobres sirvam não para atacar os bens dos possuidores, mas para defendê-los” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 240; ver também pp. 245-246).

<sup>45</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 128.

<sup>46</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 245 e *idem*, *La liberté politique*, p. 353.

aparências falaciosas de regulamentos que não fazem distinções pessoais, ela pereniza [...] a desigualdade”<sup>47</sup>.

Mais: além de perpetuar a injustiça econômica<sup>48</sup>, o pacto lhe empresta um verniz de legalidade<sup>49</sup>, antes ausente. Se anteriormente os ricos não podiam invocar qualquer direito natural à propriedade<sup>50</sup> no intuito de reter os avanços dos pobres sobre suas posses, agora há um sistema de leis que, à primeira vista, pode ser oposto a quaisquer pretensões aos bens alheios, uma vez que todos consentiram livremente aos termos da convenção, aquiescendo, por conseguinte, às normas positivadas da comunidade juspolítica recém-instaurada. As investidas daqueles que não dispõem do necessário para a preservação de si contra os possuidores passam a infringir a normatividade vigente, tornando-se, assim, usurpações no sentido próprio da palavra. Inicialmente, os supranumerários confrontavam-se com duas opções, idênticas do ponto de vista jurídico, já que, num *status iusticia vacuus*, tomar violentamente a outrem os meios de seu sustento ou ter-lhe concedido em troca de trabalho e obediência são alternativas equivalentes. Fora do estado de natureza, todavia, a primeira hipótese adentra a esfera da ilegalidade e pode ser sancionada de direito. O estado civil forjado pelo pacto do rico faz da propriedade um direito<sup>51</sup>, institucionalizando, assim, as relações de dependência, de domínio e servidão, posto que a partição das terras, flagrantemente desigual, permanece intacta: “A repartição pré-existente das riquezas e dos poderes é mantida no estado civil, que é invocado justamente para mantê-las. [...] Esse contrato dos ricos [...] é injusto porque homologa uma situação injusta e a transfigura”<sup>52</sup>, conferindo-lhe validade e sanção jurídicas. Portanto, o efeito mais significativo do pacto – seu

<sup>47</sup> PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 374.

<sup>48</sup> Está claro tratar-se “de um projeto fundado sobre a injustiça e destinado a eternizá-la” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 239).

<sup>49</sup> O que, de modo algum, equivale a dizer que o pacto do rico é legítimo ou gera uma conjuntura legítima, como sustentam alguns intérpretes. Mesmo entre aqueles que sublinham seu caráter mistificador há quem ocasionalmente, por um descuido terminológico, afirme que o pacto do rico *legitima* a desigualdade material. Caso de Spitz – “Et si, lorsqu'on passe du fait au droit, on consacre cette injustice antérieure, tout est perdu car la dépendance a désormais la figure de la *legitimité*” (*Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 149; grifo nosso) – e Radica: “Mais il [o contrato dos ricos] est injuste car il entérine une situation injuste et la transfigure en lui octroyant la *legitimité politique*” (*L'Histoire de la raison*, p.128; nós grifamos).

<sup>50</sup> Vimo-lo no último item do capítulo II.

<sup>51</sup> As apropriações que inicialmente permaneciam num registro fático tornam-se um “direito irrevogável” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178). No comentário de Strauss: “O pacto que está na base das sociedades efetivas transformou as posses efetivas dos homens, que existiam [somente *de facto*] no fim do estado de natureza, em propriedade genuína [*de jure*]” (*Direito natural e história*, p. 345). Não foram poucos os comentaristas que atentaram para essa transformação, sintetizada na fórmula de Beyssade: “[...] possessões antes do pacto e propriedades depois dele” (“État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 164). Cf., por exemplo, GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 575; e NEUMANN, “Rousseau et le nationalisme”, p. 345. Essa mutação, acrescente-se, é operada tanto pelo pacto do rico quanto pelo contrato social. Veremos, contudo, que a maneira pela qual cada um a efetiva é radicalmente distinta.

<sup>52</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, pp. 127-128.



principal êxito, se tomarmos o ponto de vista de seus idealizadores – é o chancelamento das usurpações passadas, como notou Strauss<sup>53</sup>. O *socius* assim instalado padece de um vício originário que nenhuma reforma posterior poderá sanar: suas leis, que conforme a letra do projeto fundacional deveriam defender todos os membros da associação, não fazem senão proteger os ricos contra os pobres<sup>54</sup>. Ao aquiescer à proposta feita pelos primeiros, estes últimos enganam-se quanto aos efeitos da subordinação integral às leis. Ao invés de remediar seus infortúnios, elas os enraízam. Consagra-se “um sistema que desdobra a desigualdade de riquezas em desigualdade de poder”<sup>55</sup>. Um tipo de normatividade, diga-se, amplamente hegemônico segundo Rousseau, que o denuncia em mais de uma ocasião: “As leis e o exercício da justiça não são, entre nós, senão a arte de colocar o grande e o rico ao abrigo das justas represálias do pobre”<sup>56</sup>; “O espírito universal das leis de todos os países é sempre favorecer o forte contra o fraco e aquele que tem contra aquele que nada tem”<sup>57</sup>; “É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde elas [em sua acepção estrita] existem e onde são respeitadas? Por toda parte, sob esse nome, você não viu reinar senão o interesse particular e as paixões dos homens”<sup>58</sup>; “Na realidade [*Dans le fait*], as leis são sempre úteis àqueles que possuem e prejudiciais àqueles que nada têm”<sup>59</sup>; “vejo por toda parte [...] o forte [*i. e.*, o rico] armado contra o fraco [*i. e.*, o pobre] com o temível poder da lei”<sup>60</sup>.

Diante do exposto, constata-se muito facilmente que, ao arrepio de sua letra, o pacto do rico não contém os ambiciosos, mas, antes, propicia-lhes condições ideais para a fruição de seus bens e para o exercício de um poder autoritário. Tampouco os “fracos”<sup>61</sup> são resguardados da opressão. Eles continuam tão desamparados quanto antes, com a diferença de que, após o consentimento às cláusulas do pacto, abdicam de resistir à dominação. Quando apenas alguns têm posses a serem protegidas, a igualdade formal perante a lei impõe-se inevitavelmente como instrumento de sujeição<sup>62</sup>. Contrariamente à promessa subentendida no

<sup>53</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 345.

<sup>54</sup> Ver *ibidem*.

<sup>55</sup> SPITZ, *La liberté politique*, p. 139. Cf. também *ibidem*, p. 148

<sup>56</sup> ROUSSEAU, *OC III, Frag, Pol.*, p. 496.

<sup>57</sup> *Idem*, *OC IV, Em.*, p. 524, nota.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 857. Para um comentário (aproximando o teor dessa passagem do *Emílio* aos efeitos do pacto do rico), ver BURGELIN, “Notes et variantes”, p. 1697.

<sup>59</sup> *Idem*, *OC III, CS*, p. 367, nota. No texto sobre economia política, Rousseau se expressa no mesmíssimo sentido; cf. *idem*, *OC III, EP*, p. 271.

<sup>60</sup> *Idem*, *PDG*, p. 69.

<sup>61</sup> A escolha vocabular não é fortuita. Ao substituir pobres/despossuídos etc. por “fracos”, os ricos traem a intenção de naturalizar a desigualdade material e as relações de dependência dela derivadas. A propósito, remetemos ao próprio Rousseau, *OC III, DI*, p. 179.

<sup>62</sup> “Se [a] propriedade não estivesse garantida [caso do “pacto do rico”] (e se, por conseguinte, a justiça não estivesse assegurada), a lei seria tirânica, posto que ela conferiria vantagens desiguais e consagraria a dependência daqueles que nada têm [...] em relação àqueles que dispõem de bens supérfluos. [...] a lei seria

pacto, a paridade jurídica, por si, não desfaz a disparidade econômica<sup>63</sup>. Na verdade, não há reciprocidade possível se uma desigualdade material extrema subsiste<sup>64</sup>. A pretensa igualdade de direitos e deveres instituída pelo pacto longe de reparar as desigualdades e a situação de dependência entre os homens as acentua, pois “direitos iguais” significam, então, direitos que protegem as posses, de modo que os despossuídos não tiram daí proveito algum, enquanto os ricos, livres de quaisquer deveres para com eles<sup>65</sup>, se veem, enfim, livres de suas pilhagens.

Nesse contexto, os propalados “deveres mútuos” são a consolidação dos meios de opressão<sup>66</sup>, são, nos dizeres de Radica, “pseudodireitos” que escondem “fatos de dominação”<sup>67</sup>. Por trás da aparência de isonomia e benevolência, tem-se um contrato iníquo ao extremo, em que a parte mais fragilizada é convencida a alienar sua liberdade em troca da manutenção de sua vida<sup>68</sup>. Dependência e obediência tornam-se elementos inescapáveis da vida de todos aqueles alijados dos meios de subsistência. A paz é, sim, conquistada, mas a preço de assujeitamento e, no limite, de escravidão<sup>69</sup>.

Isso posto, não podemos senão acompanhar Starobinski<sup>70</sup>, Derathé<sup>71</sup>, Masters<sup>72</sup> e tantos outros que definem o pacto do segundo *Discurso* como um “*pacte de soumission*”, ao qual, seguindo os parâmetros rousseauianos, jamais se poderia emprestar legitimidade. Como bem diagnosticou Luc Vincenti, “o principal fundamento das interpretações que negam qualquer validade ao pacto do rico [...] consiste em ver nesse pacto um contrato de submissão, o que faria dele o contrário absoluto do pacto legítimo do *Contrato social*”<sup>73</sup>. No entanto, alguns comentadores importantes do genebrino – Vincenti incluso – sugerem uma

---

tirânica, pois demandaria obediência dos pobres sem garantir justiça, quer dizer, sem lhes garantir a propriedade de que necessitam [para sobreviver] e sem lhes garantir a liberdade, que resulta unicamente da independência material” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 165-167).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>64</sup> Na visão de Jean-Fabien Spitz, seria preciso recorrer a uma “fórmula radical” para descrever a conjuntura em apreço. Não há simplesmente desproporcionalidade na distribuição de direitos e deveres. Efetivamente, “todas as vantagens estão do mesmo lado, a reciprocidade é nula; os ricos têm todos os direitos, ao passo que os pobres têm todos os deveres” (*ibidem*, p. 245).

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*, p. 242.

<sup>66</sup> *Idem*, *La liberté politique*, p. 359.

<sup>67</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 66.

<sup>68</sup> “Ils [os pobres] ont fait un échange qu'ils croyaient avantageux, de leur liberté contre leur sécurité. [...] Leur vie est protégée, mais elle est à merci de ceux qui détiennent les moyens de les faire vivre; leur sécurité est assurée, mais parce qu'ils ont souscrit un pacte qui consacre les rapports d'inégalité matérielle, ils se sont livrés à la discrétion du riche. [...] leur vie est 'assurée' mais elle ne leur appartient pas puisqu'ils ont perdu leur liberté” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 102 e 244-245).

<sup>69</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 191.

<sup>70</sup> STAROBINSKI, “Introduction” [ao segundo *Discurso*], p. lxvi.

<sup>71</sup> DERATHÉ, “Introduction” [ao *Contrato social*], p. ci.

<sup>72</sup> MASTERS, *The political philosophy of Rousseau*, p. 183.

<sup>73</sup> VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau: L'individu et la République*, p. 110. Mais adiante: “Quando os comentadores invalidam a sociedade política fundada pelo rico, suas argumentações repousam sobre essa figura do contrato de submissão, figura que, como tal, é absolutamente contrária à doutrina do *Contrato social*” (*ibidem*, p. 112).

leitura contrária a esse respeito. Propomo-nos, então, explicitar e refutar, um a um, os argumentos por eles mobilizados, na esperança de, com isso, reforçar e tornar mais clara nossa hipótese interpretativa. Esse contraponto às interpretações legitimadoras do pacto do rico será, ademais, uma ocasião propícia para expormos algumas das principais feições do contrato social idealizado no texto homônimo de 1762, bem como do corpo político por ele instaurado, uma vez que, no nosso entendimento, os verdadeiros princípios do direito político são construídos em nítido contraste com as injustas balizas normativas consagradas pelo pacto do *Discurso sobre a desigualdade*, visando precisamente eludir as distorções suscitadas por esse tipo contratual.

\*

As leituras que conferem legitimidade – e, por extensão, validade – ao pacto do rico, pelo menos aquelas a que tivemos acesso em nossa pesquisa<sup>74</sup>, seguem, cada uma à sua maneira, a exegese pioneira de Victor Goldschmidt, para quem “nada no *Contrato* contradiz o ensinamento do *Discurso*”<sup>75</sup>. Desse modo, nossa contraposição visará, primeira e essencialmente, o raciocínio goldschmidtiano (tanto em sua formulação original quanto em seus desdobramentos mais recentes). Num segundo momento, não nos furtaremos a avaliar também os argumentos que, inspirados em Goldschmidt, ultrapassam sua proposição inicial no intuito de fortalecê-la.

Pois bem, a hipótese ora em debate tem como ponto de partida uma crítica ao posicionamento *sui generis* de Maurice Halbwachs, segundo o qual o pacto do rico corresponderia ao “tratado social ditado pela natureza” criticado por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*<sup>76</sup>. Para o discípulo de Durkheim, portanto, a desconstrução e, por fim, a recusa desse “tratado social natural”, descartado como uma quimera filosófica<sup>77</sup>, impugnaríamos, no mesmo golpe, o pacto do rico. Goldschmidt começa a construir seu caso em favor da

---

<sup>74</sup> Em ordem cronológica, são elas: BEYSSADE, Jean-Marie. “Le pacte social et la voix du gueux, du *Discours sur l’origine de l’inégalité* au *Contrat social*: deux pactes opposées, ou un seul?”. In: *Cahiers de Fontenay-Saint-Cloud*, n. 67-68, 1992, pp. 31-47 (alguns dos argumentos apresentados nesse trabalho retomam o artigo de 1979 ao qual já referimos); VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau: L’individu et la République* (2001), pp. 103-119; BACHOFEN, *La condition de la liberté* (2002), pp. 223-228. O posicionamento de Bachofen quanto à legitimidade do pacto do rico, veremos, é sem dúvida mais matizado do que o de seus antecessores. Ainda assim, não poderemos acompanhá-lo.

<sup>75</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 577. Poucas páginas depois, Goldschmidt irá iterar que “o contrato do ‘impostor’ [do rico] é [...] perfeitamente válido” (*ibidem*, p. 579). O caráter oximórico da afirmação, pretendemos demonstrá-lo, trai sua impropriedade.

<sup>76</sup> HALBWACHS, Maurice. “Introduction, annotations et commentaires au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrat social*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 131.

<sup>77</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 284.

legitimidade deste último opondo-se a essa tese. A nosso ver, uma escolha *ad hoc*, nada fortuita. Ela tem um claro papel estratégico-retórico, como buscaremos sustentar a seguir.

A reivindicação de Halbwachs é completamente despropositada, destoando, cumpre dizer, de sua habitual argúcia exegética. O suposto “*traité social dicté par la nature*” (longamente discutido em nosso primeiro capítulo) refere-se a uma sociedade geral do gênero humano, idealizada por Diderot em torno de um parâmetro normativo natural que dispensa o dispositivo contratual – a vontade geral da espécie. Não há, no segundo *Discurso*, absolutamente nenhum indício de que o pacto do rico instaure dessa maneira uma sociedade com tais características. Nenhuma menção a Diderot é feita ali. Pelo contrário, pululam elementos que contradizem essa hipótese. A começar pelo caráter manifestamente artificial do pacto. Trata-se, obviamente, de uma *convenção*. Logo, de algo que, por definição, não é ditado pela natureza. Está em jogo um artifício que não instaura uma comunhão geral e benévola entre os seres humanos, mas uma sociedade política dirigida pelo interesse de seus propositores, os ricos. Goldschmidt não tem dificuldades em mostrá-lo. Os equívocos de Halbwachs são prontamente escancarados<sup>78</sup>. Com isso, o autor de *Anthropologie et politique* predis põe seu leitor a rejeitar a conclusão halbwachiana – de que o pacto do rico “jamais foi, no espírito de Rousseau, um contrato social verdadeiro”<sup>79</sup> –, que, no entanto, não possui uma ligação necessária com a tese central corretamente rechaçada (a equiparação do pacto do *Discurso* ao “tratado social” do *Manuscrito de Genebra*). É possível manter a ilegitimidade do expediente exposto na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* (em oposição àquele do *Contrato*), tomando-o por aquilo que ele é: um recurso artificial que instaura uma comunidade política circunscrita. Como, de resto, já haviam feito à época, entre outros, Roger Masters, Robert Derathé e Jean Starobinski, aos quais Goldschmidt apenas alude, sem enfrentar detidamente suas colocações.

Assim, a crítica a Halbwachs prepara o auditório para a exposição de uma hipótese de leitura até então inédita, minorando prováveis resistências a ela. Antes de Goldschmidt, com efeito, os rousseauístas estavam de pleno acordo quanto ao caráter mistificador e ilegítimo do pacto do rico. Mas essa crítica preliminar não poderia prescindir de um momento complementar, positivo. A ele voltaremos nossa atenção doravante.

Vimos que o artifício proposto pelos ricos aos pobres tinha como efeito primordial, além de dar fim ao estado de guerra que o motivara, perpetuar e institucionalizar a desigualdade material e, ato contínuo, as relações calcadas em domínio, de um lado, e

<sup>78</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 568-569.

<sup>79</sup> HALBWACHS, “Introduction”, p. 131.

submissão, do outro. Sendo esse o aspecto enfatizado por praticamente todos aqueles que questionavam sua validade. Nada mais natural, portanto, que seja esse também o principal quesito da contra-argumentação goldschmidtiana. Com efeito, a pedra angular de sua tese é a alegação de que o texto do *Contrato social*, sobretudo em sua última versão, sugere que o pacto que dá origem à sociedade política bem ordenada ignora as eventuais desigualdades – não só físicas, mas também econômicas – que subsistem entre os indivíduos que virão a formar o corpo político, ignorando questões atinentes à propriedade e, mais especificamente, à partição iníqua dos fundos. Dessa forma, não se poderia recusar a legitimidade do pacto do rico com base no fato de ele não corrigir (senão ratificar) a disparidade econômica, visto que, nesse respeito, não haveria qualquer diferença entre ele e o pacto do *Contrato* – modelo da boa desnaturação, paradigma da “arte aperfeiçoada”, *métro*n de toda legitimidade juspolítica. Nas palavras do comentador, a instauração da soberania pelo contrato social, “qualquer que seja seu fundamento jurídico, deixa subsistir, na ordem dos fatos, [a] mesma desigualdade de fortunas que se acusava o projeto do rico de legalizar por seu pacto pérfido”<sup>80</sup>.

No entanto, Goldschmidt só chega a essa conclusão porque, atipicamente, ele interpreta de maneira equivocada o texto de Rousseau. A passagem central sobre a qual ele apoia suas colocações – uma nota de rodapé ao final do nono capítulo do primeiro livro do *Contrato*, que citamos parcialmente algumas páginas atrás – diz que, se voltarmos o olhar para a história efetiva, para o domínio dos fatos, veremos, no mais das vezes, aquilo a que se chama leis servir de proteção aos ricos contra os pobres, sendo prejudiciais a estes e benéficas àqueles. De modo que o estado social só seria vantajoso a todos em circunstâncias nas quais ninguém está privado de tudo porque poucos têm em demasia, ou seja, nas quais todos têm algo<sup>81</sup>. Disso, o intérprete em tela deduz, erroneamente, que o pacto – qualquer que seja ele – tem de se haver com a realidade fática-material sobre a qual irá agir, sem ter qualquer poder para modificá-la. O dispositivo do contrato nada faria em relação à base factual sobre a qual se instala – “o contrato não tem o poder alquímico de transformar metais imperfeitos em ouro puro”<sup>82</sup> –, a não ser transformá-la em uma ordem jurídica dotada de poder de sanção (o que não é pouco). Se a sociedade política será desigual ou não do ponto de vista econômico, isso dever-se-ia tão somente a contingências históricas pré-contratuais (contra as quais o pacto,

<sup>80</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 575.

<sup>81</sup> Rever ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 367, nota.

<sup>82</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 576.

abstração juspolítica, seria impotente), de maneira que esse fator jamais poderia ser critério para aferir sua (i)legitimidade<sup>83</sup>.

O tratamento das questões econômicas estaria confinado à administração pública, “à técnica de governo”<sup>84</sup>. Ela eludiria o momento fundacional, estaria ao encargo exclusivo dos magistrados, seria apanágio do poder executivo<sup>85</sup>. Destarte, a grande diferença entre o segundo *Discurso* e o *Contrato social* não residiria na natureza dos pactos delineados em cada uma dessas obras, ambos legítimos. A corrupção do *socius* instaurado pelo pacto do rico dar-se-ia somente após a escolha de (maus) magistrados, que decidem manter os privilégios dos ricos em detrimento do bem comum. A ilegitimidade não seria um dado estrutural nem do pacto (do rico) nem da sociedade política por ele instaurada, mas o produto de um desvio posterior, atrelado à má representação política e à má condução do governo. O representante e suas decisões podem ser ilegítimos, não o pacto a que todos subscreveram (mesmo se ele transforma a desigualdade em “fato jurídico”<sup>86</sup>).

Na esteira da exegese goldschmidtiana, L. Vincenti alega que, em Rousseau (e, de resto, em todos contratualistas do século XVIII), não se poderia esperar mais do contrato social do que a implementação de uma igualdade formal, estritamente jurídica<sup>87</sup>: “A igualdade real e social jamais foi objeto da doutrina rousseauísta [*sic*]”<sup>88</sup>. E, também para ele, só quando da instituição do governo, e não desde a primeira união, se poderia falar em sujeição: “É nesse segundo momento, somente, que aparece, através da ideia de um contrato de governo e de um chefe, a possibilidade de uma submissão”<sup>89</sup>, pois os magistrados aplicariam as leis segundo seus desígnios e interesses facciosos, pervertendo a natureza mesma da legislação. No instante fundacional, em si, não haveria nada que se opusesse à teoria do *Contrato social*:

Esse pacto [idealizado pelo rico] é um pacto de união ou de associação, que preserva a propriedade dos bens, que obriga todos a leis, e não a pessoas. Não há governo nesse momento, e, portanto, não pode haver outra submissão a não ser a obrigação à qual o cidadão-súdito do *Contrato* estaria igualmente submetido. Essas leis são verdadeiras leis, isto é, elas têm, conforme a definição do *Contrato*, um objeto geral, ‘não fazem exceção [...] a ninguém’. O poder supremo instituído por esse pacto ainda não foi,

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> O combate à extrema desigualdade de fortunas é caracterizado por Goldschmidt como uma “excelente medida”, mas adstrita à ação governamental; “il [esse combate] ne peut pas du tout être question, d’après la doctrine même du *Contrat*, au moment du pacte” (*ibidem*).

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 577.

<sup>87</sup> VINCENTI, Jean-Jacques Rousseau: *L’individu et la République*, p. 109.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 111.

reiteremo-lo, delegado, e ele dirige o corpo segundo leis que protegem igualmente cada cidadão, exatamente como no pacto do *Contrato* [...].<sup>90</sup>

Avaliemos a pertinência das formulações acima.

Em primeiro lugar, afigura-se-nos que Goldschmidt ignora que a nota do *Contrato* por ele mobilizada tem por função servir de contraponto à argumentação que vinha sendo desenvolvida. Para dar contornos mais nítidos à *lei como ela deveria ser* – um mecanismo que detivesse o puro arbítrio, obstando relações de domínio e submissão<sup>91</sup> –, Rousseau a contrasta com as leis como elas são, com as legislações factuais, sobretudo aquelas então vigentes – instrumentos, dentre outros, da dominação exercida pelos poderosos sobre “aqueles que nada têm”. A constatação de que, “dans le fait”, as normas observáveis corroboram a desigualdade e exploração econômicas não implica que o pacto que institui a vida política e as leis positivas seja inoperante face a seu substrato material. Pelo contrário. A corrupção das leis existentes, advindas de convenções espúrias como o “pacto do rico”, indicam justamente a necessidade de um outro modelo de fundação, de um contrato que dê origem a outro tipo de legislação, orientado não só pela proteção da vida, mas também pela restauração e/ou preservação da liberdade. Ao dizer que *o estado social só será vantajoso se cada um de seus membros tiver algo*, Rousseau não profere um juízo fatalista. O domínio do político e o expediente fundacional, em particular, não são reféns da situação econômica sobre a qual irão se firmar<sup>92</sup>. Trata-se antes, frente àquele diagnóstico, de agir sobre essa infraestrutura de modo que ela não seja incompatível com o propósito que deveria ser o de toda instituição política – a recém-aludida *utilidade pública*, ela deve ser vantajosa para todos. (Voltaremos a esse ponto.) Inversamente ao que propõe Goldschmidt e seus seguidores, cabe, sim, ao Estado, desde seu grau zero, modificar a base material sobre a qual irá se erguer, caso esta for imperfeita. Em poucas palavras, é imperativo fazer com que “cada um tenha o seu”. Transformação que não tem nada de alquímica. Ela é fundamentalmente política.

Com efeito, no pensamento rousseuniano liberdade política e igualdade econômica sempre estiveram atreladas. A primeira não subsiste sem a última. Tópico abordado com

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 116. Trataremos de cada um dos vários equívocos coligidos nessa citação. Adiantemos apenas que Vincenti aplica a Rousseau o modelo do “duplo pacto” – num primeiro momento os indivíduos decidem unir forças e buscar soluções comuns para garantir a proteção de suas vidas (“pacto de associação”) e só posteriormente instauram uma autoridade política propriamente dita, com a designação de chefes etc. (“pacto de submissão”) –, preconizado por Pufendorf e outros autores jusnaturalistas (cf. a respeito SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 373 e seguintes). Contudo, o genebrino critica textualmente essa forma contratual, sublinhando que a eleição de magistrados não pode ser tida como um pacto, chegando mesmo a dedicar todo um capítulo do *Contrato* a essa questão (ver *OC III, CS*, pp. 396 e 432-433).

<sup>91</sup> Será da maior importância esclarecer como a lei logra obter esse efeito, pois disso dependerá, em larga escala, a legitimidade do pacto e da sociedade política.

<sup>92</sup> Não há, em Rousseau, nenhuma espécie de monismo causal da esfera econômica.

especial ênfase por Maurizio Viroli, que afirma sem hesitações: “O fato de que não deveria haver desigualdades de riqueza acentuadas é, para Rousseau, uma consequência lógica de sua concepção de liberdade”<sup>93</sup>. Como podemos antever a partir da análise que dispusemos do pacto do rico, a igualdade jurídica é condição necessária mas não suficiente para que nenhum indivíduo se veja submetido à vontade particular de um concidadão. Para que esse ideal seja cumprido a contento, é preciso complementar a igualdade formal perante a lei com a igualdade econômica<sup>94</sup> ou, para retomarmos a expressão de Vincenti com a “igualdade real”<sup>95</sup>, que, contrariamente ao que ele sustenta, é, sim, objeto da doutrina rousseuista: “As condições de legitimidade não são [...] apenas jurídicas, mas também sociais [diríamos sócio-econômicas]. Não se trata, que fique claro, de forçar uma planificação total dos cidadãos”<sup>96</sup>, mas de garantir que nenhum deles seja obrigado a comprar sua subsistência a preço de submissão. Donde a máxima rousseuniana: “[...] quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser coagido a se vender”<sup>97</sup>. A vigência de boas leis e, por conseguinte, a liberdade civil são incompatíveis com os extremos da opulência e da miséria<sup>98</sup>; exigem, antes, que os “homens gozem de uma prosperidade moderada”<sup>99</sup>: “[...] somente uma sociedade de iguais [jurídica e economicamente] pode ser justa e legítima”<sup>100</sup>.

Nossa refutação, contudo, não pode se deter aqui. Goldschmidt e todos aqueles que o acompanham poderiam contra-argumentar nos seguintes termos: sim, a igualdade material é condição para a não-submissão e, conseqüentemente, para a legitimidade de uma sociedade política; todavia, o pacto que a institui passa ao largo de tudo aquilo que concerne à distribuição dos fundos e dos bens, cabendo exclusivamente ao governo cuidar de questões econômicas.

É inegável que a promoção da “igualdade real” seja, para Rousseau, uma das grandes incumbências da “técnica governamental”, sendo esta a função precípua, por exemplo, de toda

<sup>93</sup> VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well ordered society’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 178.

<sup>94</sup> “[Rousseau sabe] que é inútil conferir direitos idênticos ao conjunto dos cidadãos se alguns entre eles são demasiado pobres para não se colocar na dependência de outrem em troca de sua subsistência” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 254-255).

<sup>95</sup> J.-F. Spitz também emprega o termo, referindo-se à possibilidade de reproduzir a própria vida sem depender de terceiros; bem entendido, sem precisar submeter-se a outrem. Cf. *ibidem*, p. 248.

<sup>96</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 391.

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 391-392.

<sup>98</sup> “Querei dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto possível; não tolereis nem pessoas opulentas nem indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um advém os fautores da tirania, e do outro os tiranos. É sempre entre eles que se dá o tráfico da liberdade pública; um a compra, o outro a vende” (*ibidem*, p. 392, nota).

<sup>99</sup> VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well ordered society’*, p. 180.

<sup>100</sup> SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 255.



política tributária<sup>101</sup>. O verbete enciclopédico o diz com todas as letras: “O que há de mais necessário e talvez de mais difícil em um governo é [...] proteger o pobre contra a tirania do rico. [...] É, portanto, uma das mais importantes ocupações [*affaires*] do governo prevenir a extrema desigualdade de fortunas [...]”<sup>102</sup>. Porém, mesmo uma leitura rápida dos capítulos do *Contrato* atinentes ao pacto fundador nos revela muito claramente que o tratamento dos assuntos econômicos não é nem pode ser atribuição exclusiva dos magistrados. É inicialmente à “força da legislação”<sup>103</sup> que Rousseau delega a tarefa de reverter a “força das coisas”<sup>104</sup>, expressão pela qual o filósofo designa o processo histórico, qualquer que seja ele, que leva à desigualdade acentuada de fortunas. As “técnicas de governo”, por mais aperfeiçoadas que fossem, pouco poderiam fazer contra as disparidades econômicas se o pacto constituinte deixasse a questão intocada<sup>105</sup>. Lembremos que, no sistema político de Rousseau, o poder executivo (governo) se encontra submetido ao legislativo, devendo restringir-se à atualização das leis previamente dispostas. É precisamente no momento da fundação que as coisas são decididas.

A caracterização do contrato social corrobora nossa hipótese. Nele, a conversão das posses (fato) em propriedades (direito) não se dá sem mais, como vimos ser o caso no pacto do rico. Ela exige que toda desigualdade material incompatível com uma vida não-servil seja remediada. Eventuais discrepâncias exorbitantes na distribuição dos bens devem ser corrigidas, no ato de contratar, pelo dispositivo contratual. Processo implícito em sua cláusula única: “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda comunidade”<sup>106</sup>. Decerto, essa alienação total inclui, e Rousseau o especifica no capítulo sobre o “domínio real”<sup>107</sup>, as possessões que o indivíduo usufruía anteriormente ao pacto. Celebrada a convenção fundacional, esses bens deixam de ser simples posse efetiva e adquirem o estatuto de direitos<sup>108</sup>, passando a contar com a salvaguarda da força pública, da sanção estatal<sup>109</sup>. Entretanto, à diferença do pacto do rico, nada garante que o *status quo* econômico pré-

<sup>101</sup> Sobre o papel dos tributos, ver ROUSSEAU, *OC III, EP*, pp. 270 e seguintes.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>103</sup> *Idem, OC III, CS*, p. 392.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Mesmo o melhor dos governos mostra-se inoperante “quando há pobres a defender e ricos a conter” (*idem, OC III, EP*, p. 258). Como observa Spitz: “Rousseau sabe que não basta atribuir a autoridade a magistrados eleitos pelo povo e controlados por ele se a sociedade engloba pessoas ricas o bastante para corrompê-los e comprá-los” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 254-255).

<sup>106</sup> ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 360.

<sup>107</sup> “Cada membro da comunidade entrega-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante – ele e todas as suas forças, *das quais fazem parte os bens que possui*” (*ibidem*, p. 365; nós grifamos).

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>109</sup> “Devemos lembrar aqui que o fundamento do pacto social é a propriedade, e que sua primeira condição é que cada um seja mantido no gozo pacífico do que lhe pertence” (*idem, OC III, EP*, pp. 269-270). Um dos pontos nevrálgicos do instante fundacional é precisamente definir o que pertence a quem.

convenção seja preservado. Será levada a cabo uma redefinição das propriedades fundiárias pré-existentes segundo um critério simples, qual seja, restabelecer a cada indivíduo a posse do necessário para a provisão autônoma de seu próprio sustento<sup>110</sup>. Mecanismo muito bem descrito por Michael Neumann:

A propriedade [no escopo do pacto concebido no *Contrato social*] é estabelecida por um duplo processo. Primeiramente, os contratantes cedem todas as suas posses, sem reserva, ao ser coletivo. Essa nova pessoa possui todas as forças e todos os bens de seus constituintes, e seu querer [*vouloir*], que não pode ser senão o bem comum, deve distribuir as posses dos cidadãos segundo ‘le plus grand bien de tous’ [fórmula do quarto capítulo do *Manuscrito de Genebra*]. Em geral, de acordo com Rousseau, essa distribuição tomará a forma de uma [simples] restituição [...]. Mas isso não é uma obrigação do soberano, e, por conseguinte, não pode ser uma necessidade [como deixava subentender Goldschmidt, ao alegar que o contrato não opera sobre o domínio fático das relações de propriedade]. São unicamente as necessidades da sociedade [incluída aí a de que “cada um tenha o seu”, de modo que nenhum cidadão precise se submeter a outro], e não o direito do primeiro ocupante nem qualquer outra circunstância histórica, que podem determinar a posse legítima.<sup>111</sup>

Em síntese, para que haja direito de propriedade propriamente dito, ele tem de ser coadunado com a garantia da não-dependência<sup>112</sup>. Se cada associado deve, num primeiro momento, alienar tudo que dispõe à comunidade, é justamente para que o soberano possa assegurar que, formado o corpo político, nenhum de seus membros tenha de se assujeitar a outrem em troca de subsistência, mesmo que para isso seja preciso promover uma redistribuição equalizadora dos fundos e dos bens<sup>113</sup>. Como adiantamos, procedimento político por excelência, do qual a legitimidade do pacto e do estado civil ao qual ele dá origem não pode ser apartada. Citemos J.-F. Spitz em nosso apoio:

[...] a justiça está em relação com o direito de propriedade, e ela tem por objetivo fazer com que a cada um seja atribuído o que é seu [de direito, não

<sup>110</sup> Ver BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 138.

<sup>111</sup> NEUMANN, “Rousseau et le nationalisme”, p. 345.

<sup>112</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 148.

<sup>113</sup> “[...] o direito de cada particular a seu próprio bem [independentemente da maneira pela qual ele o adquiriu] é sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos” (ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 294). Cumpre ressaltar que não se trata, em hipótese alguma, de abolir a propriedade privada, mas de evitar a partição excessivamente iníqua da mesma, fazendo com que cada cidadão possua, de direito, ao menos o necessário para uma existência autônoma. Cf. *idem*, “Projet de constitution pour la Corse” [doravante, *PCC*]. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 931; e *idem*, *OC III, Frag. Pol.*, p. 483. No preciso comentário de Spitz: “Todo o problema será conservar a propriedade sem que isso se traduza no fato de que certos homens dependem de outros para a reprodução de suas vidas. A lei, que vela pela igualdade das condições, realizará esse milagre [essa “alquimia” rechaçada por Goldschmidt]” (*Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 135).

de fato], o que permite a cada um subsistir de maneira independente. A primeira tarefa da lei civil é garantir a justiça nesse sentido e, portanto, assegurar a cada membro do Estado o usufruto [pacífico] do que é seu. Ao mesmo tempo, ela deve assegurar que ninguém possua nada em demasia e que cada um tenha o necessário para satisfazer suas necessidades. No estado civil [bem ordenado], respeitar a propriedade significa, então, respeitar a justa repartição dos bens, de modo que todos estejam providos com o necessário.<sup>114</sup>

\*

O *Contrato social* nos ensina, afinal, que é possível urdir uma forma política que corrija os rumos que a história imprimiu às relações sociais<sup>115</sup>, que supere a desigualdade material e a dependência. É possível, desde a convenção fundadora do político, começar a deter a “força das coisas”. É possível, pela “arte aperfeiçoada”, retificar a “arte iniciada”. Servidão e mando não são dados inelutáveis da existência político-societária. Observação aparentemente banal, mas que, no presente contexto argumentativo, é da maior importância, haja vista que alguns comentadores – V. Goldschmidt, J.-M. Beyssade, L. Vincenti e B. Bachofen, nomeadamente – reforçam a legitimidade do pacto do rico atribuindo-lhe uma suposta inexorabilidade.

Para Goldschmidt, além de “juridicamente válido”, o pacto do rico – como todo contrato fundador – é um “fato historicamente *necessário*”<sup>116</sup>. Para Beyssade, outrossim, ele é *necessário, inevitável*<sup>117</sup>. É preciso compreender e matizar essas declarações. Os comentadores em tela não dizem simplesmente que o artifício político *tout court* é a única solução para ultrapassar o estado de guerra que se instaurou entre os indivíduos apartados por suas condições econômicas, com o que concordaríamos de pronto. (Inclusive, argumentamos a favor dessa ideia tanto no final de nosso segundo capítulo quanto no início deste.) Eles afirmam que o *pacto do rico* é necessário. As alternativas seriam: ou pacto do rico, ou estado de guerra<sup>118</sup>. Sendo assim, seria forçoso admitir seu caráter benévolo, universalmente vantajoso. Mesmo os pobres se beneficiariam do novo estado de coisas por ele inaugurado, já que sua não efetivação significaria enfrentar a constante ameaça de morte violenta. Diante desse risco, a repartição injusta das terras e o assujeitamento compulsório de boa parte dos

<sup>114</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 165.

<sup>115</sup> Cf. *ibidem*, p. 141.

<sup>116</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 580; grifo nosso.

<sup>117</sup> BEYSSADE, “Le pacte social et la voix du gueux”, p. 40.

<sup>118</sup> Ver *ibidem*. Para uma crítica dirigida especificamente à argumentação beyssadeana, remete-se a RADICA, *L'Histoire de la raison*, pp. 127-128, nota 374.

cidadãos seriam um preço pequeno a se pagar<sup>119</sup>. Isso posto, seria impossível recusar legitimidade ao pacto do rico, “única solução dos problemas contra os quais se debate o gênero humano [...]”<sup>120</sup>.

Vincenti segue essa mesma direção argumentativa ao sustentar que o pacto do rico seria a única possibilidade de inscrição do político na história<sup>121</sup>. Na sua ausência, o gênero humano acabaria por perecer num conflito insolúvel. Daí o seguinte veredito, que a, nosso ver, trai certa hesitação: “O contrato do rico é viciado na intenção de seu instigador, e é esse vício que provocará a degenerescência do corpo político [depois e por causa da escolha de chefes, governantes]”, mas “trata-se de um contrato verdadeiro [legítimo], e, se ele é viciado, não é nem em sua forma nem em seu conteúdo [...]”<sup>122</sup>.

A princípio, causa certo estranhamento a defesa de tal ideia por um autor que é bastante incisivo ao apontar a coincidência temporal entre o pacto do rico e o contrato social (ambos seriam propostos face à deriva belicosa da humanidade decorrente da distribuição desigual dos fundos). Impressão dissipada tão logo lembramos que, como Goldschmidt, Vincenti minimiza ao extremo a diferença entre os dois pactos, valendo para eles o juízo posteriormente externado por Blaise Bachofen: “A assimilação do pacto do segundo *Discurso* àquele do *Contrato social* é convincente; está claro que, do ponto de vista de seu conteúdo, o primeiro não possui nenhuma diferença em relação ao segundo [...]”<sup>123</sup>. Na verdade, é essa

<sup>119</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 227.

<sup>120</sup> Afirmação que só faz sentido se não nos esquecermos que, sob a ótica goldschmidtiana, há um equacionamento entre as duas origens do político em Rousseau: o expediente do contrato, qualquer que seja ele, não age sobre o substrato material prévio à instituição do Estado (prerrogativa do governo). Logo, haveria um único e mesmo contrato. O que mudaria seriam apenas as circunstâncias histórico-econômicas – essas, sim, contingentes – a partir das quais ele é proposto. De forma que, ao dizer que o pacto (do rico) é a única solução para o gênero humano, devemos compreendê-lo como metonímia para o “estabelecimento do político”: “Il n’y a rien [...] de contingent, si ce n’est la mise en oeuvre de la nécessité, c’est-à-dire, l’établissement du politique” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 580).

<sup>121</sup> Cf. VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau: L’individu et la République*, p. 110.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 226. Pouquíssimo antes de chegar a essa conclusão, Bachofen pleiteava, ele também, a *necessidade do pacto do rico*; e o fazia de maneira deveras peculiar. Para ele, Rousseau “parece atribuir a esse ‘pacto do rico’ a *necessidade de um dever-ser* [il semble attribuer à ce ‘pacte du riche’ la nécessité d’un devoir-être]” (*ibidem*, p. 226; nós grifamos), a ser oposto à implementação, puramente factual, do poder pela força (*ibidem*). O comentador baseia essa interpretação unicamente em um segmento de frase do segundo *Discurso*. Mais especificamente, em uma afirmação feita pelo genebrino, em tom especulativo, logo após a descrição do pacto: “Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis [...]”. No original: “Telle fut, ou dut être l’origine de la Société et des Loix” (ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178). Conforme o prisma bachofeniano, ao acrescentar o “dut être” à sua formulação, Rousseau estaria indicando que compreende o pacto do rico não só como origem factual do estado civil, mas como um dispositivo dotado de uma racionalidade que o habilitaria a ser qualificado como legítimo, jurídica e politicamente (cf. BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 226). O “dut être” denotaria uma prescrição: o pacto do rico deve ser a origem da sociedade e das leis: “Em resumo, Rousseau descreve no segundo *Discurso* um pacto social autêntico, uma convenção voluntária, e precisa claramente que se trata de algo que *deveria ter ocorrido* [*aurait du avoir lieu*] mais do que algo que *realmente ocorreu* [*a réellement eu lieu*]” (*ibidem*, p. 227; grifos do autor). A nosso ver, só o desejo de confirmar uma hipótese prévia – a saber, a legitimidade do pacto do rico – pode justificar essa interpretação, flagrantemente *ad*

nossa grande discordância com esses autores no que concerne à “necessidade” do pacto do rico. Ao afirmá-la, eles o consideram como sinônimo de artifício político, como se houvesse uma só origem – contratual – possível do estado civil.

Acreditamos ter coligido elementos suficientes para desfazer esse equacionamento. No exato momento e cenário em que o pacto do rico é aventado, outro contrato – de feição substancialmente distinta – poderia ter sido apresentado e efetivado<sup>124</sup>. Há duas maneiras radicalmente opostas de pôr termo ao estado de guerra: mantendo a conjuntura que o provocou ou a corrigindo. O pacto do rico não é um “fato historicamente necessário”, senão uma “*contingência* histórica infeliz”<sup>125</sup>. Seu êxito em pacificar as relações interindividuais não o torna legítimo. É possível e desejável esperar mais do dispositivo político.

E esse elemento adicional, imperativo para que um contrato social possa ser qualificado como legítimo, é explicitado no texto de 1762. (Aliás, somos da opinião de que a convicção de Goldschmidt *et al.* a respeito da legitimidade do pacto do rico pode ser reportada, em alguma medida, a um foco de leitura excessivamente concentrado no segundo *Discurso*, que tende a ignorar os aportes conceituais introduzidos no *Contrato*. É como se Goldschmidt insistisse, contra várias evidências textuais, que não apenas não há nada no

*hoc* (ainda mais em se tratando de um exímio leitor de Rousseau como Bachofen). Na realidade, se Rousseau diz que o pacto do rico foi ou *deve ter sido* a origem da vida política e das leis, é tão somente para sublinhar o caráter conjectural de sua genealogia. Trata-se de uma reconstrução especulativa do que pode ter sido. O pacto do rico não foi extraído de nenhum registro documental, é uma hipótese de trabalho: “Nada confirma que o pacto social tenha sido realmente obra dos ricos, nenhum testemunho histórico nos permite estabelecê-lo como um fato” (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 259). Por isso a precaução: “Telle fut ou dut être...”. Este “deve ter sido” não designa prescrição, mas especulação, abertura a outras possibilidades – o referido pacto provavelmente foi o ponto de partida do estado civil, mas isso não é certo. Qualquer dúvida quanto à incorreção da leitura bachofeniana é prontamente dissipada tão logo a continuação do trecho em apreço, convenientemente omitida pelo intérprete, é explicitada. Eis a frase na íntegra, verbatim: “Telle fut, ou dut être l’origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l’inégalité, d’une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour profit de quelques ambitieux assujétirent désormais le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère” (ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 178). A se crer em Bachofen, o Cidadão de Genebra estaria não só justificando, mas prescrevendo, como um ideal normativo, a desigualdade, a servidão, a miséria! Mesmo se analisássemos sua reivindicação fora do contexto no qual ela foi formulada, mesmo se ignorássemos o texto e o pensamento rousseauianos, ela não seria menos absurda: a ideia de um dever-ser necessário – de uma prescrição com estatuto de necessidade – é por si um disparate. Talvez ciente, ele próprio, da fragilidade de seu arrazoado, Bachofen o arremata com uma conclusão extremamente ambígua (e, no nosso entendimento, insatisfatória): “Parece, portanto, que as duas interpretações do pacto do segundo *Discurso* [a que o reputa falso e a que o tem por legítimo] são verdadeiras ao mesmo tempo [...]” (*La condition de la liberté*, p. 227).

<sup>124</sup> Vale para a convenção fundadora a mesma racionalidade que H. Gouhier aplica a toda a “história” do segundo *Discurso*: “[elle] aurait pu être autre qu’elle ne fut: elle ne constitue, en aucune manière, une fatalité. [...] Rien n’empêche d’en concevoir une autre qui serait bonne [...]” (GOUHIER, Henri. *Les Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1970, p. 28).

<sup>125</sup> STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p. 1350; grifo nosso. Na mesma trilha de Starobinski, Bruno Bernardi assevera: “*O pseudo-contrato entre ricos e pobres*, que o segundo *Discurso* nos apresentou, é um fato histórico cuja produção é em larga escala contingente; ele inaugura um encadeamento do qual provêm nossas ‘sociedades modernas’, marcadas pela desigualdade e pela servidão [nas quais vigoram leis que são o avesso dos verdadeiros ‘princípios do direito político’, autores do laço social legítimo]” (*La fabrique des concepts*, p. 201; nós grifamos).

*Discurso* que contradiga o *Contrato*, mas que este último não apresenta nenhum acréscimo ou novidade em relação ao primeiro. Pressuposto, a nosso ver, equivocado e bastante improfícuo, que acaba por oferecer uma resposta simplista para a *vexata quaestio* da “unidade da obra” de Rousseau.) De nossa parte, com vistas a fortalecer a posição interpretativa à qual nos alinhamos, pensamos ser de grande valia levar a efeito uma confrontação do pacto do rico com o critério legitimador da convenção política estabelecido no *Contrato social*. Critério que pode ser desmembrado em duas faces estritamente complementares – uma negativa, outra positiva.

Primeiramente, não poderá ser considerado legítimo o pacto que preconiza a renúncia da liberdade de uma das partes contratantes. *Mutadis mutandis*, só é válido o pacto que não engendra relações de submissão. No quarto capítulo do livro I do *Contrato*, esse argumento é construído contra Hugo Grotius e a tese de que, por meio de uma convenção, poder-se-ia estabelecer legitimamente a escravização dos indivíduos derrotados no curso de um conflito bélico. Segundo o jurisconsulto holandês, como os vencedores adquirem um direito ilimitado sobre a vida dos vencidos, um contrato poderia ser celebrado nos seguintes termos: aquele se compromete a preservar a vida deste, que, em troca de sua sobrevivência, concorda em se submeter irrestritamente ao seu conquistador. Sabemos que Rousseau rechaça com a mais profunda veemência a ideia de que a vitória bélica implica qualquer tipo de ascendência sobre os cidadãos do Estado vencido<sup>126</sup> (uma das principais consequências de sua teoria da guerra como relação interestatal<sup>127</sup> e a consequente recusa do indivíduo como beligerante legítimo)<sup>128</sup>. Mas, num contexto mais amplo (para além do âmbito específico do debate com Grotius), o genebrino irá dizer que todo pacto que envolva a alienação da liberdade, instituindo relações de assujeitamento – ainda que menos severas do que a escravidão –, é completamente ilegítimo. O raciocínio que fundamenta essa rejeição é tão robusto quanto simples: o benefício mútuo das partes concernidas é uma condição mínima para que um

<sup>126</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, CS*, pp. 356-358.

<sup>127</sup> Lembremos: pelo menos desde os *Princípios*, “a guerra se distingue da simples violência de homem a homem” (BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 33), ela se torna exclusivamente relação de Estado a Estado ou, mesmo, uma “criação social dos Estados” (DOYLE, Michael. “La paix, la guerre et le gouvernement du peuple: Kant et les autres”. In: *L’année 1795. Kant: Essai sur la paix*. Paris: Vrin, 1997, p. 89). Filosofema que, embora encontre sua expressão mais clara e veemente em Rousseau, representa, segundo vários internacionalistas – dentre os quais podemos destacar Peter Haggemacher e Carl Schmitt –, senão a culminância de uma evolução conceitual que atravessa toda a idade clássica. Cf., respectivamente, “Mutations du concept de *guerre juste* de Grotius à Kant”. In: *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n. 10 (“La guerre”), Centre de publications de l’Université de Caen, 1986, p. 120; e *Le Nomos de la Terre*. Traduzido do alemão por Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Quadrige/PUF, 2008, p. 152.

<sup>128</sup> Por outras vias, Hobbes já havia dito que não se poderia estabelecer contratualmente a escravidão (a ser distinguida da servidão). Cf. *Do cidadão*, Parte II, Cap. VIII (“Dos direitos dos senhores sobre seus servos”), pp. 136-137.

contrato seja tido como legítimo (ninguém assume um compromisso em prejuízo de si próprio)<sup>129</sup>; pois bem, como não há contrapartida possível para compensar a renúncia à liberdade – nem mesmo a promessa de preservação da integridade física, como queria Grotius –, qualquer pacto que determine a sujeição irrestrita de uma das partes deve ser imediatamente reputado como inválido<sup>130</sup>:

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem renuncia a tudo. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade à sua vontade é subtrair toda moralidade de suas ações. Enfim, é uma convenção vã e contraditória estipular, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se está obrigado a nada para com aquele a quem se tem o direito de tudo exigir [como o senhor em relação ao escravo]? E apenas essa condição – sem equivalente, sem compensação – não engendraria a nulidade do ato?<sup>131</sup>

Diga-se, o arrazoado acima exposto – de forma mais sintética, é verdade – já se encontrava no *Discurso sobre a desigualdade*. Também lá Rousseau destaca a nulidade das convenções de ganhos unilaterais<sup>132</sup>; também lá ele sublinha que a liberdade não pode ser entendida como um “bem” entre outros, passível de ser empenhado como objeto de uma troca contratual<sup>133</sup>.

Ora, poucas páginas antes Rousseau descrevia um contrato cujo efeito prático era exatamente esse: a perda da liberdade, a servidão. Seduzidos por uma promessa de paz e também de justiça, os pobres “correram ao encontro de seus grilhões”<sup>134</sup>. Convencidos pelas astúcias do rico, lançaram-se, inadvertidamente, a uma vida servil<sup>135</sup>; “confundiram repouso com felicidade, segurança com liberdade”<sup>136</sup>:

<sup>129</sup> “Dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; um tal ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é um supor um povo de loucos; a loucura não faz direito” (ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 356).

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> “[...] seria difícil mostrar a validade de um contrato que obrigasse somente uma das partes, em que se colocasse tudo de um lado e nada do outro, e que só funcionasse em prejuízo daquele que se engaja” (*idem, OC III, DI*, pp. 182-183).

<sup>133</sup> “[...] sendo o direito de propriedade apenas convenção e instituição humana, todo homem pode dispor a seu bel-prazer daquilo que possui; mas o mesmo não se dá com os dons essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, cuja fruição é permitida a todos e das quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de se despojar. Privando-se de uma degrada-se o próprio ser, privando-se da outra aniquila-se tudo que está em si; e, como nenhum bem temporal pode compensar uma e outra, seria ofender a um só tempo a natureza e a razão renunciar a elas por qualquer preço que fosse” (*ibidem*, p. 184).

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>135</sup> “Sabe-se que, segundo Rousseau, ninguém age deliberadamente contra o próprio interesse; parece, por conseguinte, que os pobres se deixam enganar. Acreditam agir conforme seu interesse [...]. Acreditaram assegurar sua liberdade, e não fizeram senão precipitar-se voluntariamente – mas por erro de cálculo, pois

não viram que, aceitando garantir os bens dos ricos recebendo em troca a garantia de suas vidas, fizeram um mau negócio [*marché de dupes*], uma vez que colocaram suas vidas à mercê dos ricos e, com isso, perderam sua liberdade. [...] O que vale a garantia de vida quando os ricos têm o poder de deixá-los morrer de fome caso eles não queiram se submeter às suas vontades<sup>137</sup>.

Não há compensação possível para essa dependência extrema, nem mesmo a igualdade formal perante a lei (que de fato, vimos, não passa de mais um instrumento para a imposição e salvaguarda dos interesses dos ricos): “[...] do que serve ao pobre ter direitos, se sua vida está à mercê de seu opressor?”<sup>138</sup>.

A conclusão se impõe: o contrato do segundo *Discurso* é um análogo do “pacto de escravidão” de Grotius. As críticas desferidas contra a falácia grotiana podem ser estendidas a ele: posto implicar a “renúncia à liberdade” – por natureza, irreparável –, o pacto do rico jamais poderia ser considerado legítimo. Na verdade, ele poderia ser declarado nulo tão logo firmado.

É justamente para impedir que o estado civil abrigue cidadãos completamente desprovidos de liberdade, forçados pela necessidade à sujeição, que Rousseau estende suas reflexões sobre o escopo da instituição política, propondo como critério demarcador de sua legitimidade a *utilidade pública*, face positiva da não-servidão:

Toda essa disputa em torno do pacto social me parece se reduzir a uma questão bem simples: o que pode ter levado os homens a se reunirem voluntariamente em um corpo societário senão a utilidade comum? A utilidade comum é, portanto, o fundamento da sociedade civil. Isso posto, o que pode ser feito para distinguir os Estados legítimos dos agrupamentos forçados que nada autoriza a não ser considerar o objetivo ou a finalidade de uns e outros? Se a forma da sociedade tende ao bem comum, ela segue o espírito de sua instituição; se ela não tem em vista senão o interesse dos chefes, ela é ilegítima [...].<sup>139</sup>

---

ninguém o desejaria conscientemente – na escravidão” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* pp. 240 e 242).

<sup>136</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 241.

<sup>137</sup> *Ibidem*. A título de reforço: “Dir-se-á que eles [os pobres] possuem suas vidas e que, pelo menos, os ricos têm o dever de se abster de matá-los. Mas o que vale esse dever quando os possuidores podem impor aos despossuídos uma condição de total dependência e total servidão em troca da subsistência? Posso dizer que outrem tem o dever de respeitar minha vida quando ele é o mestre dela e pode me coagir a ser seu escravo se quero conservá-la?” (*ibidem*, p. 242).

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>139</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, pp. 304-305. Ao fim de seu *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau faz uma advertência bastante afim a essas considerações. Recuperemo-la: “A potência civil se exerce de duas maneiras: uma legítima, pela autoridade [do corpo soberano pautado pelo interesse público]; outra abusiva, pelas riquezas. Onde quer que as riquezas dominem, a potência e a autoridade estão ordinariamente separadas, porque, não sendo idênticos os meios de adquirir riqueza e os meios para chegar alcançar a autoridade, eles raramente são empregados pelas mesmas pessoas. Então, a potência aparente está nas mãos dos magistrados e a potência



Não é preciso ler muito além da letra do trecho *supra*, para extrairmos dele uma oposição cabal entre pacto do rico e contrato social (e as sociedades instauradas por ambos). Para além de suas aparências enganosas, o primeiro é exatamente a consagração do interesse daqueles que, na prática, são os chefes desde a fundação do corpo político, antes mesmo do “pacto de governo” e da sequente designação dos magistrados<sup>140</sup>. Isso porque o que passa então sob o nome de leis, tivemos mais de uma ocasião de mostrá-lo, não é senão a institucionalização dos privilégios dos ricos. O resultado do cotejamento entre o critério acima disposto e as implicações do pacto do rico só pode ser um: este último não atende o objetivo da instituição política legítima<sup>141</sup>.

Por outro lado, vimos que o contrato social é arquitetado de modo a mitigar as discrepâncias materiais que inevitavelmente engendram dependência. Só assim – tendo sido garantida a cada cidadão uma “prosperidade moderada”, tendo sido abolidos os extremos da opulência e da indigência, “igualmente funestos ao bem comum” – pode emergir uma lei, enfim digna do nome, radicalmente distinta daquelas vigentes em todas as sociedades em que há extremos de desigualdade: “É unicamente sobre a mediania [econômica] que se exerce toda a força das leis; elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e contra a miséria do pobre”<sup>142</sup>. Essa lei *stricto sensu* deverá levar adiante um ideal de não-submissão integral, deverá impedir que cidadãos sejam constrangidos a se submeter ao arbítrio de outros,

---

real naquelas dos ricos. Em um tal governo, tudo funciona ao sabor das paixões dos homens, nada tende à finalidade da instituição [política legítima, qual seja, o bem comum]” (*idem*, OC III, PCC, p. 939).

<sup>140</sup> Daí discordarmos de Bachofen, com cujas interpretações habitualmente convergimos, quando ele reivindica legitimidade para o pacto do rico alegando que, nos moldes do contrato social, a “soberania popular direta” – *i. e.*, o fato de que todos os membros da associação política participam da feitura das leis – é por ele preservada (cf. *La condition de la liberté*, p. 225). Ora, de nada adianta conceder a cada cidadão voto na assembleia soberana se uma parte dos associados trabalha para perverter a atividade legislativa, impondo interesses facciosos – mormente, a proteção de seus bens – sob o nome de leis. Nesse cenário, a corrupção não advém com os representantes, com a má aplicação da lei por parte dos magistrados. Trata-se de um mal de origem, as próprias leis refletem e sustentam as distorções sociais. Diante de uma legislação corrompida, até mesmo o empenho de bons governantes (meros executores das leis) seria vão. Obviamente, um agravamento desse vício originário pode se dar. Mas ele tem lugar menos com a indicação dos magistrados – que não fazem senão aplicar as leis – do que com o despotismo (ver ROUSSEAU, OC III, DI, p. 191). Mesmo leis injustas são preferíveis ao puro arbítrio. Ressalte-se, finalmente, que, a despeito da ausência de indicações textuais claras nesse sentido, somos da opinião de que a deriva despótica da sociedade instituída pelo pacto do rico deve-se a disputas internas de seus proponentes. Uma vez que as leis protegem suas propriedades e colocam os despossuídos a seu mercê, os ricos não teriam porque revogar a legislação vigente não houvesse (em um ou alguns deles) um desejo de supremacia face a seus pares.

<sup>141</sup> “O interesse comum é, pois, o objetivo de toda associação política [legítima]. Assim, é obvio que uma associação que dividisse igualmente os encargos e os inconvenientes distribuindo iniquamente as vantagens não poderia ser legítima”, o que dizer, então, “de uma associação [como aquela do *Discurso*] que atribuísse todos os deveres a alguns e todas as vantagens aos outros”? (SPITZ, *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 244). Portanto, em razão de sua injustiça, o pacto fundador dessa forma de associação – ilegítimo por excelência – não obriga aqueles que, incautamente, a ele aquiesceram. A sociedade à qual ele dá origem não é mais do que um “ajuntamento” [*rassemblement*], que não cumpre a meta de uma boa instituição política – o zelo pelo interesse comum e a consequente preservação da liberdade dos cidadãos (cf. *ibidem*, pp. 250-253).

<sup>142</sup> ROUSSEAU, OC III, EP, p. 258.

deverá, em poucas palavras, garantir a liberdade civil<sup>143</sup>. Para que esse imperativo político seja efetivado, para que a lei esteja acima dos homens (deixando de ser guarida de interesses facciosos), ela tem de ser concebida como expressão do interesse público, como declaração da *vontade geral*<sup>144</sup>. Assim definida, a lei torna-se, para cada cidadão que consentiu ao pacto, uma norma autoimposta, e, ao obedecê-la, ele obedece apenas a si mesmo, ele é livre<sup>145</sup>. É essa a grande inovação conceitual do *Contrato social* em relação ao segundo *Discurso*. A vontade geral é a principal responsável por dar aos pactos ali expostos feições tão distintas, e mesmo antagônicas (ao contrário do que alegam os intérpretes com quem ora debatemos). É a vontade geral que permitirá que a associação política siga “o espírito de sua instituição”, conferindo, destarte, legitimidade ao pacto que a fundou.

\*

Entendemos ter reunido elementos suficientes para marcar a clara diferença entre o pacto do rico e o contrato social, explicitando, no mesmo golpe, as características que conferem legitimidade ao último e tiram-na do primeiro. No entanto, antes de passarmos para o próximo tópico de nosso percurso argumentativo, faz-se imperativo abordar um derradeiro argumento usado por Goldschmidt no intuito de dar estofamento ao seu viés de leitura, sem o que nossa refutação de sua hipótese ficaria incompleta.

*Grosso modo*, o autor de *Anthropologie et politique* irá dizer que o fato de os pobres não revogarem o pacto que lhes foi proposto pelos ricos, denunciando e justificando sua nulidade (e isso mesmo após adquirirem plena ciência da condição social em que foram colocados), depõe a favor de sua legitimidade<sup>146</sup>. Quanto a nós, não enxergamos na não-anulação do pacto uma comprovação da validade do mesmo; não pensamos haver um vínculo de necessidade entre a vigência de um contrato e seu caráter legítimo. Mas, antes de expormos as razões de nosso posicionamento, é preciso apresentar mais detidamente o raciocínio goldschmidtiano.

Seu ponto de partida é o problema do fundamento da obrigação que une os membros de um corpo político. O que pode sustentá-la? Para Rousseau, haveria um único critério legítimo para esse vínculo, qual seja, o livre consentimento:

<sup>143</sup> “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis [...]. Um povo livre obedece [às leis de seu país], mas não serve [a nenhum particular]” (*idem*, OC III, LEM, p. 842).

<sup>144</sup> *Idem*, OC III, CS, p. 379.

<sup>145</sup> “O impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade” (*ibidem*, p. 365).

<sup>146</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 578.

O que faz com que um Estado seja um? A união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os liga. Todos estão de acordo até aqui. Mas qual o fundamento dessa obrigação? Seguindo a parte mais sã daqueles que discutiram essa matéria [Rousseau refere-se, provavelmente, aos jusnaturalistas], *dispus como fundamento do corpo político a convenção de seus membros* [e] refutei princípios diferentes dos meus [como a pura força ou o poder paterno]<sup>147</sup>. [...] qual fundamento mais seguro do que o livre engajamento daquele que se obriga pode ter a obrigação entre os homens? Poder-se-ia questionar qualquer outro princípio, não se poderia questionar este.<sup>148</sup>

Ou seja, “não há outra fonte possível para legitimidade de uma autoridade [política] a não ser a convenção”<sup>149</sup>. Parafrazeando o próprio Rousseau, todos os seus intérpretes estão de acordo até aqui.

Tão certo quanto o livre assentimento à convenção fundadora ser premissa indispensável para a legitimidade da associação, é o fato de ela não ser condição suficiente para a mesma: “essa condição [o compromisso não-forçado] abrange outras, nem todo tipo de engajamento [mesmo livremente celebrado] é válido”<sup>150</sup>. Recordemos a citação de G. Radica à nota 31: o ponto de vista jurídico-formal é insuficiente para conferir justiça e legitimidade à sociedade política.

Analisemos como isso se aplica no caso do pacto do rico. Sabemos que suas condições não foram impostas pela força, senão pela mentira. Não se trata, *per se*, de uma violência, mas de uma eficiente peça de má retórica. O consentimento não é coagido, mas produzido por “razões especiosas”<sup>151</sup>. Logo, “esse contrato dos ricos não é inválido formalmente [...]”<sup>152</sup>. O que, acabamos de ver, não garante de modo algum sua legitimidade: “On a beau rappeler que le contrat est juste formellement, le propre de la définition de la justice chez Rousseau est de ne pouvoir se satisfaire de critères formels”<sup>153</sup>. Como corretamente aponta Goldschmidt, não só a força bruta, mas também o engano deliberado, dentre outros elementos, pode ser avocado para configurar a nulidade da convenção (lição que, a se crer no comentador, o genebrino teria aprendido de Pufendorf). Citemo-lo: “Rousseau era jurista o bastante para saber que o ‘consentimento requerido em promessas e convenções’ pode ser viciado não apenas pela

<sup>147</sup> Essa refutação é levada a cabo, entre outros escritos, nos primeiros capítulos do *Contrato social*.

<sup>148</sup> ROUSSEAU, *OC III, LEM*, p. 806; nós grifamos.

<sup>149</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 258.

<sup>150</sup> ROUSSEAU, *OC III, LEM*, p. 806. Do fato de que a convenção é o fundamento legítimo da obrigação, “não se segue que todos os engajamentos obriguem nem que todos os pactos sejam válidos” (SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 258).

<sup>151</sup> *Idem*, *OC III, DI*, p. 177.

<sup>152</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 127.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 128.

violência, mas ainda pelo erro e pela fraude [*dol*], que, tanto quanto a força, anulam o engajamento firmado”<sup>154</sup>.

Mas Goldschmidt ignora que o pacto do rico é inválido menos pelo engano em si do que pelas características da sociedade política que instaura, menos por sua forma do que por suas vicissitudes<sup>155</sup>. O engodo tem por função esconder, sob o véu de uma retórica da universalidade da lei e da justiça, a consagração de uma situação material de desigualdade e dependência. Mostramos há alguns parágrafos, o grande problema é o *efeito* da fabulação: a perda da liberdade, de um lado, e a institucionalização do domínio, de outro. Como bem advertiu Radica, não é possível “interpretar o contrato dos ricos fazendo abstração da realidade social e de suas divisões [...]”<sup>156</sup>. É em razão de sua injustiça que a convenção é ilegítima e, portanto, “não obriga a consciência daqueles que a ela se submeteram”<sup>157</sup>, sendo indiferente se eles inicialmente subscreveram à mesma:

[...] uma regra, mesmo se ela é consentida por todos, não é nada mais do que o reino da força se tem por efeito consagrar relações de dominação e dependência; nesse sentido, o indivíduo que aceitasse se submeter a outro não estaria vinculado por sua promessa de obediência, ela não obrigaria. Da mesma maneira, ninguém é obrigado em consciência a obedecer uma regra que aceitou mas que tem por efeito privá-lo de sua liberdade e reduzi-lo a um estado de dependência completa em relação a outrem. Tal ato equivaleria para ele [vimos] a renunciar à sua qualidade de ser humano [...].<sup>158</sup>

Assim sendo, o pacto não deixaria de ser ilegítimo se os ricos fossem perfeitamente sinceros e explicitassem as reais consequências do dispositivo então proposto.

Essas últimas considerações, no entanto, parecem reforçar a hipótese goldschmidtiana, e não afastá-la, como pretendíamos. Com efeito, a não-revogação de um contrato enganoso seria tranquilamente compreensível no caso de ele instituir um estado de coisas benéfico para ambas as partes contratantes. Mas por que, constatados os imensos prejuízos da associação e revelada a fraude, os pobres não rescindiriam um compromisso empenhado contra falsas promessas? Essa aquiescência não seria um indicativo, *ex post facto*, da legitimidade do pacto

<sup>154</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 578. O segmento entre aspas simples é uma citação do *De jure naturae et gentium*, de Pufendorf. A respeito, ver também BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 225.

<sup>155</sup> A pouca importância dada pelo comentador às condições materiais anteriores e posteriores à instituição do político fica patente à página 579 de seu *Anthropologie et politique*.

<sup>156</sup> RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 128.

<sup>157</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* p. 250.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 251-252. Esse raciocínio tem uma implicação tão clara quanto importante: só pode haver “pacto social suscetível de obrigar [...] entre homens materialmente independentes uns dos outros. [...] o pacto só obriga se ele responde ao objetivo de sua instituição e se, por conseguinte, é igualmente útil a todos” (*ibidem*, p. 252).

e do *socius* por ele instituído, como querem Goldschmidt e Bachofen<sup>159</sup>? Se não quisermos ter de abandonar nossa negativa, será preciso oferecer uma alternativa que concilie a manutenção do contrato com sua ilegitimidade. Se o pacto é inválido, imensamente injusto e prejudicial à maioria dos associados, por que, ainda assim, conservá-lo?

Nenhum malabarismo conceitual é necessário para respondê-lo. Basta refletirmos sobre a condição anterior ao contrato e as possibilidades que se apresentavam aos pobres com sua dissolução. Sabemos, o dispositivo político só é aventado por que o gênero humano havia se colocado em uma situação limite, “à véspera de sua ruína”. Dada a partição excludente dos fundos, os supranumerários (pobres) que não estavam dispostos a se submeter aos proprietários (ricos) engajavam-se em uma luta de vida ou morte pelo acesso aos meios de subsistência. Desnecessário sublinhar a dramaticidade deste cenário. O próprio Rousseau destaca o risco constante de morte violenta<sup>160</sup>. Do lado dos despossuídos, é essencialmente um desejo de sobrevivência que dita a aceitação do pacto<sup>161</sup>: “a autopreservação de cada um exige que o contrato social seja firmado [...]”<sup>162</sup>. Isso admitido, a manutenção das condições impostas pelo fraudulento pacto do rico ganha inteligibilidade e plausibilidade.

Comparativamente ao estado de guerra pré-político, a configuração societária instaurada pela referida convenção – por precária e malpropícia que seja – traz algum benefício mesmo para os supranumerários: “notar-se-á [...] que os pobres, eles também, podem esperar extrair uma vantagem do pacto do rico”<sup>163</sup>. O preço a pagar revela-se altíssimo. Porém, a ameaça da destruição física é, de fato, superada. O que explica a adesão irrestrita àquele contrato, que persuadiu não só “homens simples, fáceis de seduzir”, mas também os “sábios”<sup>164</sup>. A má retórica do rico se apoia sobre um elemento real, a saber, o urgente interesse do pobre em colocar a vida ao abrigo da aniquilação iminente<sup>165</sup>. Um dos principais precipitadores da solução político-contratual subjaz também à sua continuidade: “a autopreservação [...] exige que o contrato social seja firmado e mantido”<sup>166</sup>. Ao meditar sobre a possível derrogação do pacto, o pobre não consegue vislumbrar em seu horizonte um idílio de prosperidade material e liberdade civil, nem qualquer outro cenário que se afigure mais

<sup>159</sup> “[...] um acordo obtido por astúcia [*ruse*] não tem validade”, logo, se sua nulidade não é reclamada, é porque “estima-se o ato válido” (BACHOFEN, *La condition de la liberté*, p. 226).

<sup>160</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 176-177 e *idem*, *OC III, CS*, p. 360.

<sup>161</sup> Ainda que de maneira mitigada (por lutarem em condições favoráveis), esse motivo também se faz presente entre os ricos, que, todavia, tem na conservação de seus bens um estímulo tão poderoso quanto.

<sup>162</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 345.

<sup>163</sup> SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 239, nota 3.

<sup>164</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 177-178.

<sup>165</sup> Cf. SPITZ, *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 241.

<sup>166</sup> STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 345; grifos nossos.

promissor do que as circunstâncias então vigentes; ele divisa apenas um retorno à penosa luta por sobrevivência.

É por isso que a nulidade da convenção política não é pleiteada. O que de modo algum implica, cumpre advertir, a legitimidade da mesma. Se ela não é sumariamente revogada – decisão, esta sim, perfeitamente legítima –, é devido ao prudente temor das prováveis consequências deste gesto. Em suma, o medo da morte violenta revela-se um móvel suficientemente poderoso para preservar e prolongar um *socius* injusto, mas jamais seria suficiente para lhe emprestar validade. A proteção da vida é, sim, um ganho universal proporcionado pela união política, mas em Rousseau, como mostramos fartamente *supra*, isso não basta para que lhe sejam atribuídas justiça ou legitimidade.

### 3.2 – Associação parcial e estado misto

“[...] *per quos neutrum licet, nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum.*”  
(Sêneca, *De tranquillitate animi*, Cap. I, § 1)<sup>167</sup>

Findo o passo argumentativo precedente – no qual marcamos com alguma insistência, contra a corrente exegética encabeçada por Victor Goldschmidt, as diferenças entre os artifícios políticos propostos no segundo *Discurso* e no *Contrato* –, pode se ter dado a impressão de que ambos são, de ponta a ponta, absolutamente antagônicos, sendo um o avesso do outro. Essa impressão, entretanto, ainda que essencialmente correta, precisa ser nuançada. Pois em um aspecto, da maior importância para nossa pesquisa, o pacto do rico e o contrato social são idênticos: a normatividade instaurada por cada um deles – a lei enquanto expressão da vontade geral no segundo ou a lei enquanto expressão da vontade dos proprietários no primeiro – se detém nos limites da comunidade política<sup>168</sup>. Isto é, justa ou

<sup>167</sup> Com alguns erros de ortografia e pontuação, Rousseau mobiliza esse excerto de Sêneca (cf. *OC IV, Em.*, p. 848) como recurso ilustrativo para a temática a ser tratada neste item. Eis o trecho original em sua íntegra: “Inquirenti mihi in me quaedam vitia apparebant, Seneca, in aperto posita, quae manu prehenderem, quaedam obscuriora et in recessu, quaedam non continua, sed ex interuallis redeuntia, quae uel molestissima dixerim, ut hostes uagos et ex occasionibus assilientes, per quos neutrum licet, nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum”.

<sup>168</sup> Vale, aqui, acrescentar um detalhe negligenciado no tratamento que demos ao tema no primeiro capítulo. Em Rousseau, os suprarreferidos limites do Estado soberano são muito mais juspolíticos do que propriamente geográficos. Afastando-se de uma concepção bastante corrente em filosofia política, para o genebrino o Estado pode prescindir da circunscrição territorial. O que o define é menos uma fronteira física fixada do que o estabelecimento de um vínculo em torno da Lei comum estipulada no momento fundacional. Conforme Bernardi, que aborda o tópico opondo Rousseau a Carl Schmitt, sob a ótica do primeiro “não é a tomada de terras, mas a relação de obrigação que é constitutiva da ordem política” (“Guerre, État, état de guerre: quand

iníqua, trata-se de uma legislação estritamente estatal (como tivemos ocasião de destacar relativamente à vontade geral no último item do primeiro capítulo desta tese). Ela não abarca o gênero humano – “[...] nenhuma sociedade particular pode se tomar por única ou universal”<sup>169</sup> –, mas concerne apenas àqueles que firmaram o contrato e, conseqüentemente, sempre delimita um exterior<sup>170</sup>: “La société politique [...] se définit, non seulement par l’union, mais par l’union limitée vers l’extérieur”<sup>171</sup>.

A formação de um corpo político e dos laços de concidadania que lhe são inerentes sempre implica uma exclusão, um ponto limítrofe para além do qual cessa a vigência daquelas leis<sup>172</sup>, de modo que uma vontade perfeitamente boa para determinado povo pode provocar a resistência de outros<sup>173</sup>: “A vontade das sociedades particulares têm sempre duas relações: para os membros da associação, é uma vontade geral; para a grande sociedade [*i. e.*, para as potências estrangeiras], uma vontade particular, que muito frequentemente é justa do primeiro ponto de vista e viciosa do segundo”<sup>174</sup>. A expansão da lei além dos limites – estatais – de sua validade a colocaria, muito provavelmente, em conflito com uma normatividade distinta, com a legislação de outro Estado<sup>175</sup>. (Por isso, uma guerra conduzida por uma “república bem governada” em nome do interesse público pode ser completamente injusta para a comunidade

Schmitt lit Rousseau”. In: *Philosophie*, Paris [Éd. Minuit], n. 94, 2007, p. 64). Mais de uma vez ao longo de sua obra, Rousseau discorre sobre o povo judeu justamente como um exemplo paradigmático dessa concepção “desterritorializada” de Estado. Com efeito, a união promovida pela legislação mosaica perdura a despeito da dispersão espacial de seus membros. A propósito, lê-se ROUSSEAU, *OC III, CGP*, pp. 956-957; *idem*, *OC III, Frag. Pol.*, p. 499; bem como o seguinte comentário de Yves Vargas: “Rousseau define o povo pelos homens, pelas leis [...], sem relação [necessária] ao território; daí sua admiração pelos judeus [...]” (“Rousseau: peuples et frontières”, p. 63).

<sup>169</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 592.

<sup>170</sup> O ato pelo qual um povo torna-se povo é, pois, um ato de fechamento [*fermeture*] que “designa e exclui o estrangeiro” (VARGAS, “Rousseau: peuples et frontières”, p. 54). Daí a asserção straussiana: “a sociedade civil, como sociedade fechada, implica necessariamente a existência de mais de uma sociedade civil” (STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 179).

<sup>171</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 592.

<sup>172</sup> Recuperemos um trecho do verbete sobre economia política já mobilizado: “É importante notar que essa regra de justiça [no caso, a vontade geral], infalível relativamente a todos os cidadãos, pode ser falha para com os estrangeiros; e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral em relação a seus membros, não o é em relação aos outros Estados e aos membros destes, mas torna-se para eles uma vontade particular e individual” (ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 245).

<sup>173</sup> Cf. WALTZ, Kenneth Neal. *Man, the State, and war: a theoretical analysis*. New York: Columbia University Press, 1959, p. 183. Conclusão precedida pelas seguintes declarações: “A vontade do Estado, que, em sua perfeição é geral para cada um dos cidadãos, é apenas uma vontade particular quando considerada em relação ao resto do mundo. Assim como a vontade de uma associação [facciosa], geral para seus membros, pode ser injusta quando considerada do ponto de vista do bem-estar do Estado, a vontade do Estado, embora equânime em si mesma, pode ser injusta [para os outros Estados]” (*ibidem*, pp. 181-182).

<sup>174</sup> ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 246.

<sup>175</sup> Em um contexto e por motivos completamente diferentes, Hannah Arendt tece algumas considerações bastante afins à argumentação *supra* acerca do caráter circunscrito (e potencialmente antagônico) das legislações positivas. Recomenda-se, pois, a leitura do epílogo de *Eichmann em Jerusalém*, quase todo ele atinente a questões de direito interestatal.

internacional<sup>176</sup>.) Como bem salienta Yves Vargas, se o estrangeiro representa no pensamento político de Rousseau um “fora da lei [*hors la loi*]”, se “ele é sempre injusto”, não é porque “ele vive sem justiça, à maneira de um selvagem, mas porque reconhece uma justiça diferente”<sup>177</sup>. Lembremos: “um interesse e, portanto, uma vontade são sempre da ordem de uma particularidade [seja individual, seja estatal]. [...] a vontade geral, ela própria, é particular em comparação a uma outra vontade geral”<sup>178</sup>. Em resumo: “O particularismo é um traço constitutivo de todo corpo político [...]”<sup>179</sup>, “a ação do contrato social não abarca o conjunto da humanidade [...]”<sup>180</sup>, de modo que não há mediação jurídica entre os povos como há entre cidadãos<sup>181</sup>.

Pois bem, esse traço que aproxima contratos tão díspares quanto aqueles do *Discurso* e do *Contrato* é particularmente crucial. Isso porque, segundo o entendimento rousseauiano, a ereção de um Estado precipita imediata e necessariamente, num efeito-dominó, a formação de outros<sup>182</sup>: “[...] states are established in a kind of chain reaction”<sup>183</sup>. Em sua *démarche*

<sup>176</sup> ROUSSEAU, *OC III, EP*, p. 246.

<sup>177</sup> VARGAS, “Rousseau: peuples et frontières”, p. 55. Daí a imprecisão do diagnóstico de Merle Perkins, conforme o qual haveria “um vácuo moral fora das fronteiras de cada país” (“Rousseau and International Politics”. In: *Trivium*, vol. IV, Cardiff: University of Wales Press, may 1969, p. 12). Não há vácuo moral, há incomensurabilidade de diferentes parâmetros normativos. Todavia, no que concerne aos embaraços relativos ao reconhecimento externo de legislações positivas particulares e à impossibilidade de aplicação de regras de justiça de Estado a Estado na ausência de uma instância (alheia e superior) garantidora dessas regras, as colocações de Perkins são precisas: “Nos negócios internacionais [*international affaires*], nenhum Estado consegue vislumbrar a justiça senão do ponto de vista de seus próprios interesses. Em assuntos de política estrangeira, se houvesse deliberação pública, a decisão tomada pela vontade coletiva de um Estado seria, sem dúvida, equivocada. A vontade é geral apenas para uma comunidade, válida, portanto, apenas naquele enquadramento [*framework*], e não no contexto de outras sociedades, que têm vontades próprias” (*ibidem*). No mesmo sentido, ver STRAUSS, *Direito natural e história*, pp. 179-180 e BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 9.

<sup>178</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 373. Em complemento à citação de Bernardi, citamos Hoffmann e Fidler: “Rousseau [...] argumenta que a ideia de vontade geral não se aplica à política internacional. [...] Sua ênfase quanto à ausência de uma vontade geral internacional indica sua sensibilidade em relação à natureza fragmentada do poder e da política nas relações entre Estados” (*Rousseau on international relations*, p. xv-xvi). Na mesma linha de pensamento, lê-se BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 162.

<sup>179</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 593.

<sup>180</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 114.

<sup>181</sup> Yves Vargas poderá, então, acrescentar: não é simplesmente o estrangeiro que é “selvagem”, as relações interestatais – arranjo puramente *de facto* – são igualmente um “rapport sauvage” (cf. “Rousseau: peuples et frontières”, p. 53). Ver, no mesmo sentido, FERRARI, Jean. “L’abbé de Saint-Pierre et l’idée de paix perpétuelle dans l’oeuvre de Kant”. In: *L’année 1796. Sur la paix perpétuelle: de Leibniz aux héritiers de Kant*. Paris: Vrin, 1998, p. 71.

<sup>182</sup> “[...] não se formou, portanto, uma sociedade geral e universal, mas uma série de sociedades particulares, um enxame de Estados. [...] Em resumo, há sociedades civis, não há sociedade internacional” (LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 114-115).

<sup>183</sup> HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xlv. Ao retratar o mesmo processo, Bachofen utiliza a mesmíssima expressão (“*reaction en chaîne*”), vide “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 11.



genealógica, Rousseau explicita, mais do que a origem do corpo político, a origem da pluralidade dos corpos políticos<sup>184</sup>, “das diferenciações entre as sociedades”<sup>185</sup>.

Para explicá-la, duas hipóteses se apresentam. A primeira, denominada “policêntrica” por Goldschmidt, consiste em replicar, em diversas regiões do globo, o esquema genético empregado para dar conta do surgimento do primeiro Estado: “Estando descrita a formação de uma única sociedade, poder-se-ia, por um procedimento de desdobramento e multiplicação, supor [...] condições comparáveis de gênese e resultados idênticos”<sup>186</sup>. Ainda segundo Goldschmidt, essa conjectura, descartada por Rousseau, implicaria uma espécie de “solipsismo estatal”<sup>187</sup>, já que os entes políticos – cada um de origem independente, absoluta – ignorar-se-iam uns aos outros. Diferentes povoados teriam celebrado pactos “sem levar em conta seus vizinhos”<sup>188</sup>.

A segunda hipótese explicativa, aquela adotada pelo genebrino, deduz da criação do primeiro Estado o surgimento dos demais, havendo uma relação de contiguidade espacial e causalidade: “Vê-se tranquilamente como o estabelecimento de uma única sociedade [política] tornou indispensável o de todas as outras [...]”<sup>189</sup>. Novos corpos políticos surgem inicialmente ao redor do primeiro e em função de sua instituição, num efeito que se irradia de maneira contínua<sup>190</sup>. A primeira nação a celebrar um contrato e a se organizar politicamente – formando, assim, um Estado – impele os demais agrupamentos humanos a fazer o mesmo: “eles são forçados a se unir, e esse mesmo movimento se repete indefinidamente até cobrir toda a face da terra”<sup>191</sup>. Nas palavras de Anne Cohler: “After laws and government have been established in one society, all other groups of men are forced to do the same [...]”<sup>192</sup>. Ou seja, o pensador genebrino não deslinda somente a gênese de diferentes Estados, senão a gênese das relações entre eles: “os corpos políticos não permanecem no isolamento, mas se afrontam uns aos outros”<sup>193</sup>. Não se trata apenas, para Rousseau, de deduzir a pluralidade, mas ainda as

<sup>184</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178. Sobre o nascimento simultâneo do pluriverso das sociedades políticas, cf. BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 11.

<sup>185</sup> VARGAS, “Rousseau: peuples et frontières”, p. 54.

<sup>186</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 589.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 591.

<sup>188</sup> VARGAS, “Rousseau: peuples et frontières”, p. 55.

<sup>189</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178. Diagnóstico idêntico é feito nos *Princípios do direito de guerra*: “Da primeira sociedade formada segue-se necessariamente a formação de todas as outras” (*idem*, *PDG*, p. 76). Para um comentário, ver GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 593.

<sup>190</sup> Tem-se, portanto, uma concepção eminentemente *relacional* e *pluralista* da origem do(s) Estado(s), conforme a qual “nenhuma sociedade particular pode se tomar por única ou universal” (*ibidem*, p. 593).

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 591.

<sup>192</sup> COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 127.

<sup>193</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politiques*, p. 590.

relações entre os termos múltiplos”<sup>194</sup>. Em sua filosofia política, os âmbitos doméstico e externo são indissociáveis. O campo do político é, por sua natureza mesma, bipartite. (Ponto que vimos frisando desde a introdução desta tese, e que agora, finalmente, encontra uma justificativa teórica.) Donde o problema das relações entre Estados ser tão ou mais crucial do que aquele das relações entre as diferentes partes do corpo político<sup>195</sup>.

Mas o que justifica a aludida *reação* em cadeia? Por que a primeira unidade político-estatal açoda essa criação múltipla e continuada de Estados? Rousseau é absolutamente claro a esse respeito. Trata-se de um processo eminentemente *defensivo*. É preciso *resistir* à unificação das forças societárias promovida pela instituição de uma autoridade soberana, lançando mão do mesmo expediente: “[...] pour faire tête à des forces unies, il fallut s’unir pour son tour”<sup>196</sup>. Aqui, mais uma vez, os *Princípios do direito de guerra* ecoam o segundo *Discurso*: se da implementação primeva da soberania seguem-se necessariamente as demais sociedades políticas, é porque “il faut en faire partie ou s’unir pour lui résister”, “il faut l’imiter ou se laisser engloûtir par elle”<sup>197</sup>.

A escolha terminológica de Cohler é, pois, precisa: após o estabelecimento do primeiro Estado, as demais nações são mesmo compelidas a recorrer ao artifício político. Citemo-la: a primeira sociedade é “*forçada* a inventar o governo”<sup>198</sup> devido ao desenvolvimento de uma desigualdade extrema, outras sociedades são *forçadas* a tomar de empréstimo a invenção no intuito de se defenderem daquela”<sup>199</sup>. O caráter coagido da propagação de novos Estados, que realmente transparece no texto de Rousseau, tampouco escapou a Hoffmann e Fidler – “[...] a emergência de um Estado basta para *forçar* todos os outros assentamentos humanos [*human settlements*] a escolher entre aniquilação e resistência [por meio de uma réplica do expediente de unificação política...]”<sup>200</sup>. Bem entendido, com a instauração do dispositivo estatal, “todas as populações vizinhas se veem, uma a uma, constringidas a fazer a mesma coisa para assegurar sua integridade. Elas devem *resistir* a essa

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 590.

<sup>195</sup> “[...] the problem of relations between states is as important as relations between the different parts of the social body” (VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well ordered society’*, p. 225).

<sup>196</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *DI*, p. 178. Passagem que motiva o seguinte comentário de Florent Guénard: “A constituição de um Estado engendra [como enfatizamos] uma reação em cadeia: face a uma sociedade [política], os homens não têm outra escolha senão agruparem-se igualmente em [uma] sociedade [política]” (“Puissance et amour de soi”, p. 207).

<sup>197</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 76.

<sup>198</sup> “Government” deve ser entendido na passagem em questão como sinônimo de Estado, de poder político *tout court*, e não com o sentido geralmente atrelado ao termo – “gouvernement” – por Rousseau: instância executora dos desígnios da soberania.

<sup>199</sup> COHLER, *Rousseau and Nationalism*, p. 127; grifos nossos. A autora salienta ademais, muito oportunamente, que, justamente por essa origem exógena/reactiva, a desigualdade material não é uma condição necessária para a emergência dos corpos políticos vindouros; cf. *ibidem*.

<sup>200</sup> HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xlvi; grifo nosso.

empreitada constituindo, por seu turno, Estados que unifiquem ‘artificialmente’ os indivíduos sob uma vontade soberana única [...]”<sup>201</sup>.

Essa necessidade de proteção que motiva, ou melhor, que *obriga* a formação de novos Estados, num processo que se propaga paulatinamente por todo o globo, revela um aspecto importantíssimo da natureza do Estado e da dinâmica das relações interestatais. Ela indica muito claramente que o corpo político possui uma tendência originária, anterior à e independente da configuração governamental que ele irá tomar<sup>202</sup>, para o confronto com aquilo que o cerca: “Tão logo uma potência estatal estabelece sua soberania sobre um território e uma população [...], ela começa a ameaçar, por nada além do que sua própria existência, todos os seus vizinhos. Porque o corpo político não tem limites [*bornes*] naturais, o Estado nascente ameaça ‘absorver’ [*engloutir*], indefinidamente, territórios e populações”<sup>203</sup>. Dito de outro modo, certa propensão para o conflito é inerente à forma-Estado. A esfera interestatal é, de saída, uma esfera belicosa<sup>204</sup>. Não é outra coisa que Rousseau diz quando afirma que “o estado de guerra é natural entre as potências”<sup>205</sup>.

Assertiva nada óbvia. Na verdade, algo contraintuitiva, especialmente para aqueles que equacionam o pensamento rousseauiano à vulgata do “bom selvagem” e a uma concepção utópica do político. Até mesmo para o leitor familiarizado com a filosofia do genebrino sua compreensão não é automática, mas exige um esforço hermenêutico<sup>206</sup>. Com efeito, aquele curto segmento de frase condensa parte considerável da reflexão política de Rousseau, podendo mesmo ser considerado a culminância de uma longa empreitada teórica (da qual alguns momentos já foram aqui examinados e outros ainda deter-nos-ão). Por isso, tomamo-lo como problema de pesquisa, fazendo de seu esclarecimento o objetivo maior e o fim último do presente trabalho.

Para cumprir a contento esse intuito, faz-se profícuo (se não indispensável), por ora, explicitar com mais minúcia como Rousseau descreve, em diversos momentos de sua obra, a instauração do estado de guerra interestatal. Com uma insistência que manifesta a enorme importância dessa tese para a economia de seu pensamento político, o genebrino o atrela a

<sup>201</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre. La raison dans la guerre”, p. 165; grifo no original.

<sup>202</sup> O que de modo algum equivale a dizer que não há conexão entre o governo e o comportamento do Estado em suas relações exteriores. Advertência oportunamente antecipada por Kenneth Waltz (cf. *Man, the State, and war*, p. 183, nota 46). É certo que, sob a ótica rousseauiana, diferentes tipos de governo podem mitigar ou agravar o suprarreferido pendor conflitivo do Estado. Trata-se mesmo de um tema maior no interior do campo das relações interestatais, que, justamente por sua envergadura, extrapola o escopo deste trabalho.

<sup>203</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre. La raison dans la guerre”, p. 166.

<sup>204</sup> Cf. BERNARDI, “L’invention de la volonté générale”, pp. 142-143.

<sup>205</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 80.

<sup>206</sup> Por exemplo, qual é o fundamento da inclinação expansiva da soberania? O que a impele a transbordar seus limites originais, transformando o panorama interestatal em uma arena de investidas e contrainvestidas?

uma “associação parcial”<sup>207</sup> e à consequente vigência de uma “condição mista”<sup>208</sup>. O que subjaz a essas expressões? O que podemos extrair de sua compreensão? Vejamos.

\*

Uma vez constituído, o Estado contém a ação de seus membros nos limites da lei – idealmente, a declaração da vontade geral. Com isso, ele logra pôr fim à animosidade que reinava entre aquele grupo de indivíduos que, precisamente em função do risco de morte violenta, decide celebrar um pacto instaurador da autoridade soberana: “Na vida interior do Estado, o necessário concurso de lei e força é tal que a lei dirige a força”<sup>209</sup>; os conflitos de homem a homem são, dessa maneira, ou evitados ou liquidados pelo direito. Não há mais lugar para as ‘guerras privadas’<sup>210</sup>. No entanto, vimos que esse ato fundador da soberania acaba por suscitar a formação de outros corpos soberanos, em relação aos quais as normas intraestatais são inócuas: “Nas relações exteriores dos Estados, que se estimam independentes uns dos outros [e, de fato, são], não há leis”<sup>211</sup>. Assim, o gesto mesmo que, por meio do consentimento a uma legislação comum dotada de sanção, pacifica o convívio entre os indivíduos (advindos cidadãos) cria, como efeito colateral, todo um âmbito carente de normatividade – a esfera interestatal<sup>212</sup>:

A sociedade [política] particular, nascida para colocar fim à guerra – impropriamente nomeada como tal – entre particulares, une todos estes como ‘membros da associação’. Mas este ato de pacificação não é universal. Ele produz, fora das novas fronteiras, outros particulares [os Estados recém-criados], que, anteriormente [enquanto nações], se confundiam no amálgama geral [*mêlée générale*], mas que agora aparecem como ‘inimigos comuns’.<sup>213</sup>

É o que está implícito na fórmula, lacônica e algo cifrada, que abre o artigo de J.-M. Beyssade que já nos ocupou no início deste capítulo: “O pacto social torna, a uma só vez, impossível e possível o estado de guerra”<sup>214</sup>. Quer dizer, o contrato e a lei civil que dele

<sup>207</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 848.

<sup>208</sup> *Idem*, *PDG*, p. 70.

<sup>209</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>210</sup> GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 58; as aspas simples são um acréscimo nosso.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> “L’indépendance supprimée aux hommes devenus citoyens échoit aux sociétés [politiques]” (RAMEL, Frédéric & JOUBERT, Jean-Paul. *Rousseau et les relations internationales*. Paris: L’Harmattan, 2000, p. 104).

<sup>213</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 590-591; as expressões entre aspas simples são extraídas do *Discurso sobre a desigualdade*.

<sup>214</sup> BEYSSADE, “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”, p. 162.

sobrevém interrompem o estado de guerra que havia se instalado entre indivíduos. Contudo, como esse mecanismo responsável por aplacar os conflitos entre indivíduos volta-se somente para o interior – *i. e.*, é exclusivo ao âmbito doméstico –, as relações exteriores da multidão de Estados advindos após a celebração do primeiro pacto não contam com nenhuma regulação eficaz. Dessarte, o “mesmo movimento que une os compatriotas em um Estado particular” instaura um antagonismo entre os entes “excluídos do pacto sob o título de estrangeiros, se não de inimigos”<sup>215</sup>. As potências mantêm-se, assim, em uma relação de total independência, ou seja, em estado de natureza<sup>216</sup>. Ao ordenamento interno sucede a “anarquia internacional”<sup>217</sup>. E essa independência, essa ausência completa de parâmetros normativos traduz-se, para Rousseau, em conflitualidade. Reiteramo-lo, no plano interestatal o estado de natureza é, *ab ovo*, um estado de guerra<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ibidem*. A passagem de Beysade merece uma retificação. Em sua íntegra, ela afirma que a união promovida pelo pacto social opõe os concidadãos “aos outros homens”: “Le même mouvement qui unit les compatriotes dans un État particulier les oppose aux autres hommes, exclus du pacte avec le titre d’étrangers sinon d’ennemis”. Ora, a oposição engendrada pelo artifício político se dá entre Estados, não entre homens. Trata-se de um *estado de guerra interestatal*. Os indivíduos tornar-se-ão propriamente inimigos apenas na eventualidade de uma deflagração, e, ainda assim, apenas de maneira incidental, enquanto soldados, ou seja, enquanto representantes/instrumentos do Estado (cf. ROUSSEAU, *OC III, CS*, p. 356). Equívoco similar, fruto de uma má interpretação do texto rousseauiano, é cometido por Marc Béliça, que, ao dissertar sobre a instauração do estado de guerra entre potências, declara que, uma vez associados em torno de uma autoridade soberana, os homens – advindos cidadãos de diferentes pátrias – tornam-se inimigos do gênero humano (*vide Fraternité universelle et intérêt national*, p. 34). É para dirimir esse tipo de confusão que Yves Vargas sublinha que, se a belicosidade pode ser alçada a uma “dimensão de essência” dos corpos políticos, os indivíduos, por sua vez, são essencialmente pacíficos, como mostra toda a primeira parte do segundo *Discurso*. Voltaremos a esse ponto.

<sup>216</sup> “Within each civil state, men are subject to laws, but relations between states have more in common with the natural liberty enjoyed by men before the institution of civil society” (VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well ordered society’*, p. 180). Não devemos descartar uma possível influência hobbesiana na asserção da independência belicosa das pessoas soberanas; a respeito, lê-se HOBBS, *Leviathan*, Parte I, Cap. XIII, p. 79 e, sobretudo, o seguinte excerto: “Pois, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho – sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens ou de terras, nem segurança, senão uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo –, assim também, em Estados e Repúblicas que não dependem uns dos outros, cada República (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer o que julgar [...] mais propício a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda volta” (*ibidem*, p. 132). John Locke (e a maioria dos pensadores jusnaturalistas) também utiliza a situação das potências estrangeiras – “[...] all the common-wealths are in a state of nature one with another” – como recurso ilustrativo/explicativo do estado de natureza pré-estatal (cf. *Second Treatise of Government*, Cap. II, § 14, p. 13 e Cap. XVI, § 183, p. 95); a diferença entre as concepções de estado de natureza em jogo, no entanto, é patente. A propósito, ver BÉLIÇA, *Fraternité universelle et intérêt national*, pp. 23-30.

<sup>217</sup> SPECTOR, Céline. “Le projet de paix perpétuelle: de Saint-Pierre à Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008, p. 245. A ‘anarquia inerente ao sistema internacional’ já havia sido destacada por Sven Steling-Michaud em seu comentário aos textos de Rousseau sobre Saint-Pierre; cf. “Introduction aux Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre”, p. cxlix.

<sup>218</sup> Para V. Goldschmidt, trata-se mesmo de uma “verdade incontestável”: os Estados, em sua pluralidade insubsumível, permanecem, “em suas relações mútuas, no estado de natureza e de guerra” (*Anthropologie et politique*, p. 593). Segundo B. Bachofen, essa “verdade” representaria, ainda, uma profunda inovação do pensamento rousseauiano frente à tradição: “A tese original de Rousseau não é, portanto, vincular a guerra [*lato sensu*] à aparição da vida social [o estado de natureza hobbesiano, em que vige a guerra de todos contra todos, é um estado de sociedade]; o que é verdadeiramente original é dizer que é a instituição do *Estado* como modo

Já no *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau contempla, como corolário inelutável dos princípios de sua genealogia, as consequências de uma união circunscrita, que regulamenta tudo aquilo que se passa no interior do Estado, deixando-o, entretanto, desimpedido em sua ação externa<sup>219</sup>. Recuperemos o trecho em sua íntegra:

Os corpos políticos, permanecendo assim, entre si, no estado de natureza<sup>220</sup>, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e *esse estado tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o fora anteriormente entre os indivíduos dos quais eram compostos*. Daí provieram as guerras nacionais, as batalhas, os morticínios, as represálias que fazem estremecer a natureza e chocam a razão [...]. As pessoas mais honestas aprenderam a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens massacrarem-se aos milhares sem saber por quê; e *cometiam-se mais assassínios num só dia de combate do que se havia cometido no estado de natureza, durante séculos inteiros, em toda a superfície da Terra*. Tais são os primeiros efeitos que se entreveem da divisão do gênero humano em diferentes sociedades.<sup>221</sup>

A principal mensagem desse eloquente excerto não é senão a que vimos adiantando: as próprias medidas implementadas com vistas à obtenção da paz (interindividual) acabam por desencadear as disputas entre potências. Trâmite indisfarçavelmente paradoxal, posto que um ato juspolítico por excelência – a instituição contratual de um Estado regido por leis<sup>222</sup> – cria, paralelamente, toda uma dimensão alheia ao direito<sup>223</sup> e propensa a hostilidades. Dessa maneira, a conflitualidade não é propriamente extinguida do mundo humano, ela apenas muda de âmbito e de estatuto, desloca-se dos indivíduos para os Estados: “[...] o estado de anarquia que os homens baniram da sociedade civil pelo pacto social se perpetua nas relações internacionais [*rappports internationaux*]”<sup>224</sup>. ‘O primeiro e mais dramático efeito da divisão do gênero humano em diferentes sociedades’ é, portanto, a transposição da lógica do estado de natureza para o sistema interestatal<sup>225</sup>:

---

específico de organização social que explica o advento da guerra [*stricto sensu*] na história humana” (“Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 141; grifo no original).

<sup>219</sup> Cf. MARQUES, “Contrato e confederação”, p. 35.

<sup>220</sup> A ser entendido, aqui, simplesmente como estado de total independência.

<sup>221</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 178-179; grifos nossos. A respeito de uma possível (ou mesmo provável) influência de Montesquieu sobre essas colocações, ver STAROBINSKI, “Notes et variantes”, pp. 1351-1352.

<sup>222</sup> “Todo povo é efeito de um ato de direito [...]” (VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 54).

<sup>223</sup> “[...] o ato que forma um povo [um Estado] e arranca os homens da natureza mergulha [este povo], ao mesmo tempo, no seio de uma multiplicidade selvagem [sem lei, anárquica] de povos semelhantes [*i. e., igualmente soberanos*]” (*ibidem*).

<sup>224</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 299.

<sup>225</sup> “La souveraineté des puissances prend dans l’état civil la suite de l’indépendance naturelle des individus dans l’état de nature. L’altérité des êtres [politiques] implique la distinction de leurs intérêts et l’opposition de leurs volontés” (BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 373). Olaf Asbach também aborda a descrição

o pacto [...], longe de pôr fim ao estado de guerra, o desloca e o prolonga, pois o estabelecimento de uma sociedade [política] organizada segundo leis engendra inevitavelmente [como verificamos em detalhes *supra*] a instauração de outras sociedades [sob leis distintas e incomensuráveis]. [...] Todos os indivíduos são submetidos ao direito civil, mas o estado de natureza subsiste entre as nações [*nations*]. Não o estado de natureza descrito na primeira parte do segundo *Discurso*, mas o estado de natureza tal qual Hobbes o descreve.<sup>226</sup>

A guerra entre Estados nasce dos cuidados mesmos tomados para preveni-la no domínio interindividual<sup>227</sup>. Os *Principes* não poderiam ser mais claros a respeito: o estado de guerra não é natural ao homem, “a guerra nasceu da paz<sup>228</sup> ou, ao menos, das precauções que os homens tomaram para assegurarem-se uma paz durável”<sup>229</sup>. Na visão de Bernardi, mais uma tese inextricável de seu contexto polêmico: “[...] Rousseau mostrará, contra ele [Hobbes], que a guerra é uma sequência necessária da instituição das sociedades políticas; que ela é uma relação dos corpos políticos entre eles, e não dos homens enquanto tais; daí [aliás] decorrem os direitos de guerra que protegem os particulares”<sup>230</sup>. Como observa, por fim, Catherine Larrère: “La guerre n’est plus, pour Rousseau, ce à quoi l’état de droit met fin par son institution, mais ce qui, ne mettant en relation que des États, en est l’indissociable contour”<sup>231</sup>.

A exposição dessa “nova ordem de coisas”<sup>232</sup> e a denúncia de seus inconvenientes (ou de seus “horrores”<sup>233</sup>) tornam-se, desde sua formulação primeva no segundo *Discurso*, um motivo maior da teorização política rousseauiana. Qual um *ritornello*, ele reaparece, com algumas nuances (mas sempre com a mesma ênfase), em três outros escritos maiores de Rousseau, dando bem a dimensão de sua importância para o pensamento de nosso filósofo. Cabe-nos retomar cada um desses momentos, a fim de melhor delimitar e esclarecer alguns

---

rousseauiana do estado de natureza interestatal como estado de independência animosa. Ao fazê-lo, aproxima-a, como fizemos há pouco, das formulações de Hobbes sobre o assunto; cf. *Die Zähmung der Leviathane*, p. 34.

<sup>226</sup> GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 207.

<sup>227</sup> Cf. ROUSSEAU, *PDG*, p. 75. Para um comentário sobre essa vicissitude, dessa vez opondo Rousseau a Hobbes, ver GOYARD-FABRE, “La guerre et de droit international dans la philosophie de Rousseau”, pp. 57-59.

<sup>228</sup> A antítese, que empresta grande força oratória à frase, não é senão aparente: a guerra externa é consequência do estabelecimento da paz entre concidadãos (justamente através da criação do Estado).

<sup>229</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 70. É a partir dessa citação que Grace Roosevelt propõe que a guerra seria fruto de “instituições pacíficas” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 17), o que, se tomado literalmente, não deixa de ser problemático. Decerto, a soberania estatal exerce um papel pacificador relativamente à conduta dos indivíduos. Daí a tomá-la como “instituição pacífica” há uma grande distância. Na verdade, pretendemos demonstrar que, por sua natureza, o corpo político é um ente fundamentalmente conflituoso.

<sup>230</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 184.

<sup>231</sup> LARRÈRE, “L’état de guerre et la guerre entre les États”, p. 56.

<sup>232</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 75.

<sup>233</sup> *Ibidem*. Como sublinha Simone Goyard-Fabre, “essa contradição [ordem legal interna/anomia externa] é prenhe [*lourde*] de consequências dilacerantes [*déchirantes*]” (“La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 58).

aspectos do problema em questão. Começamos pelo *Emílio* e pelo *Extrato do projeto de paz perpétua do Sr. abade de Saint-Pierre*:

Após ter, assim, considerado cada espécie de sociedade civil em si mesma, compará-las-emos para observar suas diferentes relações. Umhas grandes, outras pequenas; umas fortes, outras fracas, atacando-se, ofendendo-se, entredestruindo-se e, nessa ação e reação contínuas, *fazendo mais miseráveis e custando a vida de mais homens do que se houvessem mantido sua liberdade primeira. Examinaremos se não se fez demasiado ou demasiado pouco [trop ou trop peu] na instituição social; se os indivíduos submetidos às leis [...], ao passo que as sociedades mantêm entre elas a independência da natureza, não permanecem expostos aos males dos dois estados sem ter suas vantagens, e se não teria sido melhor que não houvesse existido nenhuma sociedade civil no mundo do que haver várias delas. [...] Não é essa associação parcial e imperfeita que produz a tirania<sup>234</sup> e a guerra? E a tirania e a guerra não são os maiores flagelos da humanidade?*<sup>235</sup>

Não é preciso ter meditado muito tempo sobre os meios de se aperfeiçoar um governo [*gouvernement*<sup>236</sup>] qualquer para perceber embaraços e obstáculos que nascem menos de sua constituição do que de suas relações externas, de sorte que a maioria dos cuidados que seria preciso consagrar à sua polícia [*police*<sup>237</sup>] se é constringido a dispensar à sua segurança [contra ameaças externas, bem entendido], [sendo forçoso] pensar mais em colocá-lo em condições de resistir aos outros do que em torná-lo perfeito em si mesmo. Se a ordem social fosse, como se pretende, obra da razão mais do que das paixões, ter-se-ia tardado tanto tempo a ver que *se fez demasiado ou demasiado pouco* relativamente à nossa felicidade?; que *cada um de nós* [enquanto partícipes do pacto social e, portanto, integrantes de um corpo político], *estando no estado civil com nossos concidadãos e no estado de natureza com todo o resto do mundo*<sup>238</sup>, *evitou as guerras particulares só para inflamar as gerais, que são mil vezes mais terríveis?*; e que, nos unindo a alguns homens, nos tornamos realmente inimigos do gênero humano?<sup>239</sup>

Os mais nocivos males experimentados pela espécie humana vitimam-na porque ela parou a meio caminho, porque não completou seu processo de desnaturação, porque não foi além de

<sup>234</sup> Dado o escopo deste trabalho, não abordaremos aqui a relação entre “associação imperfeita” e tirania.

<sup>235</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 848; grifos nossos.

<sup>236</sup> “Gouvernement” tem no trecho em apreço uma acepção ampla, designando todo corpo político ou Estado.

<sup>237</sup> O primeiro sentido de “police” no *Dicionário da Academia Francesa* de 1762 é: ordem, regulamento estabelecido em uma cidade (ou em qualquer sociedade) com vistas à segurança e comodidade de seus membros. Por derivação, o termo também irá abarcar a instituição cujo principal encargo é a promoção e garantia da referida ordem interna.

<sup>238</sup> “No seio de cada Estado, a potência das leis se impõe. Ela é a condição do bom funcionamento do estado civil. Entre os Estados, ao contrário, a liberdade natural [a independência] persiste. Os homens estão, a uma só vez, no estado civil enquanto cidadãos e no estado de natureza enquanto membros de diferentes Estados” (RAMEL & JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, p. 95).

<sup>239</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre” (doranvante *EPPP*). In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 564.



uma “associação parcial e imperfeita”, porque não logrou superar o “estado misto”<sup>240</sup> em que se colocou.

Circunstâncias ambientais impelem ao fim do primeiro estado de natureza, em que se gozava de uma existência solitária e pacífica; o despertar da perfectibilidade e o sequente desenvolvimento de nossas faculdades leva à socialização e complexifica paulatinamente as configurações societárias; chega-se ao ponto em que as próprias invenções humanas (metalurgia, agricultura e seus corolários) se voltam contra a humanidade e instaura-se um estado de guerra generalizado: *fez-se demasiado*. Celebra-se o contrato social; funda-se a soberania e o primado da lei, pondo fim às contendas entre os indivíduos advindos concidadãos... Mas, com isso, surge todo um novo domínio – aquele das relações externas das entidades políticas –, carente de regulações; sob nova forma, a guerra volta a despontar no horizonte humano: *fez-se demasiado pouco*<sup>241</sup>.

Tudo isso que aparece em tom especulativo no tratado de educação<sup>242</sup> e no escrito sobre Saint-Pierre toma feições francamente atestatórias nos *Princípios do direito de guerra*. Nele, as hipóteses tornam-se teses, as interrogações dão lugar a assertivas (assaz categóricas):

A primeira coisa que noto, considerando a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta em sua constituição, que o torna sempre vacilante. De homem a homem [de cidadão a cidadão], vivemos no estado civil e submetidos às leis. De povo a povo [de Estado a Estado], cada um goza da liberdade natural [ou seja, de uma completa independência]<sup>243</sup>. O que, no fundo, torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Pois, vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos sujeitos aos inconvenientes de uma e outra, sem encontrar segurança em nenhuma delas. [...] Na *condição mista* em que nos

<sup>240</sup> Também essa expressão é encontrada no *Emílio* (OC IV, p. 848), e designa “a antinomia entre a vida civil estatal [ordenada] e as relações interestatais [anômicas]” (GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 58). Em outra ocasião (mais especificamente, nos *Princípios*), Rousseau emprega a locução sinônima “condition mixte”. Ainda sobre essa oposição (e seu lugar na filosofia política do setecentos), lê-se com proveito FERRARI, Jean. “L’abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant”. In: *L’année 1795. Kant: Essai sur la paix*. Paris: Vrin, 1997, p. 29.

<sup>241</sup> “In instituting civil societies men have accomplished only a part of their task, since the persistence of the natural state in international relations puts in doubt the continued existence of every state” (VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the ‘well ordered society’*, p. 225; nós grifamos).

<sup>242</sup> Não podemos esquecer que o fragmento supracitado – já mobilizado, com outros propósitos, na Introdução desta tese – faz parte do plano argumentativo, oferecido por Rousseau no último livro do *Emílio*, daquilo que viria a ser a segunda parte das *Instituições políticas*. A isso se deve, em grande medida, o caráter hipotético daquelas considerações. A rigor, elas compilam um esforço teórico por realizar, uma investigação por fazer (ou seja, estão em jogo suspeitas ainda não confirmadas). Por outro lado, é patente, como estamos demonstrando, que os problemas ali dispostos foram tratados em outras obras, inclusive em algumas cronologicamente anteriores ao *Emílio*. Indício, dentre outros, que (i) as preocupações norteadoras do projeto das *Instituições* sobreviveram, para além do *Contrato social*, ao abandono dessa empreitada e que (ii) boa parte das perguntas levantadas no resumo *supra* (e, outrossim, no opúsculo sobre a “paz perpétua”) são essencialmente retóricas.

<sup>243</sup> Para uma glosa desse excerto, ver GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 58.

encontramos, [...] *tendo feito demasiado ou demasiado pouco*, não fizemos nada, e *nos colocamos no pior estado em que poderíamos nos encontrar*. Eis, parece-me, a verdadeira origem das calamidades públicas.<sup>244</sup>

Há ainda um aspecto – aparentemente irrelevante, mas, na verdade, muito significativo – a ser destacado dessa descrição rousseauiana da conjuntura que advém da formação do sistema interestatal. O novo estado de guerra – que se dá, agora, entre potências – é mais desastroso para o gênero humano do que foram os conflitos pregressos entre indivíduos<sup>245</sup>: “A saída do estado de natureza mergulha a humanidade em um estado de natureza bem mais selvagem”<sup>246</sup>. As “guerras gerais” – o maior de nossos flagelos – são mais violentas, mais letais<sup>247</sup>, são, enfim, “mil vezes mais terríveis” do que as “guerras particulares”. Em todas as várias ocasiões em que o genebrino se debruça sobre a “associação parcial”, ele sublinha de alguma maneira, e nós o enfatizamos nas citações acima, o caráter superlativamente catastrófico de nossa “condição mista”<sup>248</sup>. Acabamos de vê-lo: “[...] colocamo-nos no pior estado em que poderíamos nos encontrar. [...] A independência que se subtrai dos homens se refugia nas sociedades, e *esses grandes corpos, entregues a seus próprios impulsos, produzem choques mais terríveis*, na medida em que suas massas superam as dos indivíduos”<sup>249</sup>.

Na esteira de alguns comentadores (a serem mobilizados) e de algumas indicações textuais do próprio Rousseau<sup>250</sup>, acreditamos que esses reiterados alertas sobre a dramaticidade das disputas interestatais são uma resposta a Thomas Hobbes, para quem “o

<sup>244</sup> ROUSSEAU, PDG, p. 70; nós grifamos.

<sup>245</sup> “[...] esse estado [de guerra] tornou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o fora anteriormente entre os indivíduos dos quais eram compostos” (*idem*, OC III, DI, p. 178).

<sup>246</sup> GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 207.

<sup>247</sup> “[...] cometiam-se mais assassínios num só dia de combate do que se havia cometido no estado de natureza, durante séculos inteiros [...]” (ROUSSEAU, OC III, DI, p. 179).

<sup>248</sup> Grace Roosevelt insiste sobre este ponto: “[...] os indivíduos se submetem às leis do governo civil como meio de obter segurança, [entretanto] a tendência dos governos [“government” é empregado, aqui, como sinônimo de Estado] de estarem continuamente em conflito uns com os outros implica que, de fato, suas vidas estão menos seguras do que poderiam estar sem nenhum governo” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 5); “[...] a aparente paz conquistada pela instituição da sociedade civil [...] traz apenas *um novo, mais violento e mais destrutivo estado de guerra*. Pois, tão logo os antagonismos entre ricos e pobres [mais especificamente, os confrontos físicos entre eles] são exitosamente suprimidos pelas restrições [*constraints*] da sociedade civil, *a guerra entre essas sociedades eclode de forma ainda mais violenta*. Os corpos políticos, vivendo entre eles em uma espécie de estado de natureza hobbesiano, ‘logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele’” (*ibidem*, p. 33; ênfases nossas, aspas simples referentes a um excerto do segundo *Discurso*). Goldschmidt também ressalta que “*os inconvenientes* aos quais os homens conseguiram escapar *retornam, reforçados, entre as sociedades*”, a humanidade resolveu um problema apenas para reencontrá-lo em “escala mundial” (*Anthropologie et politique*, p. 587; grifos nossos).

<sup>249</sup> ROUSSEAU, PDG, p. 70 e 76; ênfases nossas. Na leitura de Hoffmann e Fidler: “Uma vez que os Estados são mais poderosos do que homens isolados, seus antagonismos produzem maiores perturbações [*upheavals*] do que os choques entre indivíduos” (*Rousseau on international relations*, p. xlviii).

<sup>250</sup> Nos *Princípios do direito de guerra*, em particular, Rousseau não poderia ser mais claro. No parágrafo imediatamente posterior à apresentação da “condição mista” e dos efeitos calamitosos do estado de guerra internacional, ele propõe: “Coloquemos, por um momento, estas ideias em oposição ao horrível sistema de Hobbes [...]” (*ibidem*, p. 70).

estado de natureza internacional é menos intolerável do que o estado de natureza [inter]individual”<sup>251</sup> e as guerras entre potências soberanas são um mal menor relativamente à *bellum omnium contra omnes* originária<sup>252</sup>. Deslindemos as razões que sustentam cada uma dessas posições.

No caso do filósofo inglês, se a anomia internacional é menos temerária do que a guerra civil ou do que a conflitualidade generalizada anterior à ereção do soberano, é porque a estrutura estatal – sua força – oferece aos associados algum anteparo contra a destrutividade dos enfrentamentos bélicos<sup>253</sup>. O cidadão é protegido pelo aparato defensivo do Estado<sup>254</sup> e pelas mediações envolvidas nas guerras entre soberanos (por precárias que sejam)<sup>255</sup>. Boa parte do contingente populacional é, assim, preservado, e pode perseverar em suas atividades cotidianas. Por outro lado, as guerras intestinas ou particulares desconhecem mediações daquele tipo. Elas mobilizam, sem exceções, os habitantes de determinado território e, em virtude disso, provocam um completo desmantelamento do tecido social. Em suma, porque as guerras interestatais “protegem a indústria de seus súditos, delas não se segue a miséria que acompanha a liberdade dos particulares”<sup>256</sup>.

A *contrario*, para Rousseau a organização política potencializa a letalidade dos enfrentamentos<sup>257</sup>. Forças unificadas agindo em concerto sob uma autoridade soberana teriam um poder destrutivo certamente maior do que as forças dispersas de indivíduos isolados

<sup>251</sup> HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xliv.

<sup>252</sup> Cf., por exemplo, *Leviathan*, Parte I, Cap. XIII, p. 79. Nas palavras de Roosevelt: “Ao defender que os conflitos entre Estados são mais fatais do que o conflito entre indivíduos no estado de natureza, Rousseau se afasta de Hobbes [...], que argumenta que, uma vez que os Estados proveem aos indivíduos um mínimo de lei e ordem [...], a guerra internacional é menos destrutiva do que a anarquia entre indivíduos numa sociedade sem Estado” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 34). F. Guénard é igualmente explícito a respeito: “O argumento [apresentado *supra* e ora em apreço] é dirigido contra Hobbes, que considera a guerra entre as nações um mal menor em comparação ao ganho trazido à humanidade pela soberania e pela paz civil” (“Puissance et amour de soi”, pp. 207-208).

<sup>253</sup> Ver HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xliv. Curiosamente, já veremos que, se para Hobbes o poder estatal – incomparavelmente maior do que aquele do indivíduo isolado – ameniza a periculosidade dos enfrentamentos, para Rousseau se dá o exato contrário. A justificativa óbvia para tal discrepância é que o primeiro enfoca a guerra de um ponto de vista defensivo, ao passo que o segundo o faz sob um ângulo ofensivo.

<sup>254</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>255</sup> No *De cive*, Hobbes primeiramente equaciona o “direito de guerra” ao “direito a todas as coisas” (que não é senão o direito natural tal qual ele o compreende) – as *leis* civis e naturais silenciam em tempos de deflagração –, para, poucas linhas depois, sustentar que uma certa reserva deve ser observada nas guerras de nação a nação (cf. *Do cidadão*, Parte II, Cap. V, §§ 1-2, pp. 91-92). Essa alternância é, ela própria, mais um indício da menor periculosidade das guerras entre soberanos comparativamente às “guerras particulares” – enquanto estas desconhecem restrições, aquelas envolvem algumas contenções (ainda que mínimas). Essas seções do *De cive* são comentadas por Blaise Bachofen em “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 138, nota 2.

<sup>256</sup> HOBBS, *Leviathan*, Parte I, Cap. XIII, p. 79. Cf., a propósito, ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, pp. 23-24.

<sup>257</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 587.

lutando por sobrevivência ou pela manutenção de seus bens<sup>258</sup>. A se lembrar, ainda, que o (primeiro) estado de natureza rousseauiano, nos antípodas daquele idealizado por Hobbes, é inteiramente pacífico, de modo que não haveria aí nenhuma razão para o desenvolvimento de um instrumentário bélico<sup>259</sup> que incrementasse o poder ofensivo da ação humana (algo que esperaríamos do homem natural hobbesiano). Mesmo além do puro estado de natureza, sabemos que os utensílios elaborados pelo gênero humano – em especial, aqueles desenvolvidos pela metalurgia (que poderiam ter grande capacidade destrutiva) – são concebidos com fins laborais, e não belígeros<sup>260</sup>. Os primeiros metalúrgicos forjaram arados, não revólveres. Assim sendo, tudo indica que, no momento em que a humanidade se precipita num conflito generalizado, os embates entre indivíduos (pobres e ricos) são travados sem o uso de qualquer armamento efetivo. É o que conclui Goldschmidt: chega-se a um estado de guerra “sem que a fabricação de armas tenha sido expressamente assinalada”<sup>261</sup>. Diante disso, o maior potencial de devastação das hostilidades entre Estados resta óbvio, uma vez que, dada a contenciosidade originária de suas relações externas, o desenvolvimento de um importante arsenal bélico deve constar entre as primeiras e mais urgentes preocupações de todo corpo soberano.

\*

O caráter problemático das relações exteriores no pensamento político de Rousseau está posto. Delineado o problema, faz-se mister explicá-lo. Qual é a origem, a causa do pendor conflitivo das potências soberanas? Por que a dinâmica interestatal é estruturalmente agonística? Por que os corpos políticos, *entregues a seus próprios impulsos*, tendem a se chocar uns contra os outros?

Esta última pergunta, ela própria, nos permite discernir o começo de uma resposta. Os embates entre indivíduos foram sanados pela imposição de um ordenamento jurídico com poder de sanção, justamente o que falta aos Estados no plano externo. Bem entendido, se certa litigiosidade é própria ao âmbito interestatal, é, inicialmente, porque este âmbito é carente de toda normatividade. É porque, como expusemos extensivamente, as potências, deixadas a si próprias, são completamente independentes umas das outras. Se o estado de guerra é *natural* às relações interestatais, é porque, *naturalmente*, não há qualquer dispositivo regulador dessas

<sup>258</sup> Notaram-no HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xviii.

<sup>259</sup> Na verdade, como sabemos, o homem natural rousseauiano dispensa os instrumentos por completo.

<sup>260</sup> Remetemos à página 183 do capítulo anterior.

<sup>261</sup> GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 478.

relações. Como nota Goyard-Fabre, a “falta de um direito comum” é condição necessária e preliminar da beligerância intrínseca à dinâmica externa dos entes políticos<sup>262</sup>.

Essa constatação nos obriga a revistar um tópico – obviamente, crucial para esta tese – que abordamos em nosso primeiro capítulo, a saber: a crítica rousseauniana à ideia de uma normatividade vigente, desde sempre, entre os seres coletivos; a crítica rousseauniana ao *direito das gentes*.

### 3.3 – O direito das gentes

“*Philosophe, tes lois morales sont fort belles, mais montre m’en de grâce la sanction.*”

(Rousseau, *Émile ou de l’éducation*, OC IV, p. 635, nota)

Ao longo desta tese, insistimos que *o diagnóstico rousseauniano de um estado de guerra natural entre as potências não poderia prescindir de uma contundente recusa do jusnaturalismo*. Essa aposta interpretativa, expusemo-lo, se deve ao fato de que o direito natural se impõe como princípio de obrigação não só entre os seres individuais (cidadãos ou não)<sup>263</sup>, mas também para os seres coletivos. Donde a noção de *jus gentium*, que, para além de uma eventual dimensão positiva (traduzida em tratados de paz e práticas diplomáticas costumeiras), denota a extensão da lei de natureza dos indivíduos para as pessoas soberanas<sup>264</sup>. Desde a perspectiva jusnaturalista, portanto, haveria “uma regulação espontânea [originária, anterior a toda arbitragem político-jurídica<sup>265</sup>] das relações entre as nações [*nations*], regulação que se supõe fundada sobre o reconhecimento [racional] que cada uma delas teria de seus interesses mútuos [...]”<sup>266</sup>. Sob esse prisma, o sistema interestatal seria, de

<sup>262</sup> GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 65. Goyard-Fabre complementa e reforça seu diagnóstico filosófico com um adendo histórico-fático: “A existência de guerras que pontuaram a história da humanidade mostrou que as relações entre os Estados sempre foram relações anômicas e selvagens; [...] na ausência de um direito comum para regê-las e na ausência de um poder jurisdicional para franquear suas disputas [*différends*], essas relações [*ab initio*] foram agonísticas e belicosas” (*ibidem*).

<sup>263</sup> Quanto à vigência da lei natural após a celebração do pacto social e a constituição do soberano, Hobbes figura, obviamente, como exceção ao cânone.

<sup>264</sup> A imbricação entre *jus naturae* e *jus gentium* é de tal maneira consolidada no dezoito que Voltaire trata de ambos em um único verbete de seu *Dicionário filosófico* – “Droit des gens, Droit naturel”. Artigo, de resto, bastante crítico em relação à noção de direito das gentes e aos teóricos jusnaturalistas (Grotius e Pufendorf, nomeadamente).

<sup>265</sup> Sobre a ausência de tal instância arbitral (e como a lei de natureza poderia compensá-la), lê-se LOCKE, *Second Treatise of Government*, Cap. II, §§ 8-13.

<sup>266</sup> BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 4. Ver também *idem*, *La condition de la liberté*, p. 102.

saída, harmonioso. *O estado natural das relações entre potências seria a paz. A guerra seria algo da ordem de um acidente.* O produto da ruptura de uma normatividade originária porque natural: “Desde o nascimento das relações internacionais, regras vêm ordená-las; o conjunto dessas regras [...] constitui o direito das gentes. Ele é destinado a manter uma certa ordem jurídica entre as nações, como as leis biológicas dispõem uma certa ordem entre as células justapostas em um organismo”<sup>267</sup>. Enfim, “l’état d’inimitié n’est pas entre deux [ou plus] États l’état naturel”<sup>268</sup>, dirá Lassudrie-Duchène ao avocar a perspectiva jusnaturalista.

Uma excelente ilustração das vicissitudes do direito natural no campo das relações exteriores – em específico, da inevitabilidade de lhes conferir um caráter naturalmente pacífico uma vez assumidos os pressupostos básicos do jusnaturalismo – é disposta no pouco debatido artigo enciclopédico sobre a “paz”, redigido por Étienne Noël Damilaville (embora publicado anonimamente)<sup>269</sup>. Argumentando contra Hobbes – a quem qualifica de “atrabiliário” –, Damilaville diz que a teoria da guerra (natural) de todos contra todos é tão despropositada quanto reputar a dor e a doença como condições originárias da vida humana. Para o amigo de Voltaire, a guerra, como a doença, é uma perturbação, uma anormalidade, um desvio em relação ao curso ordinário das coisas, uma ruptura. Por outro lado, a paz, como a saúde para o corpo humano, é o verdadeiro estado natural-normal dos corpos políticos:

Hobbes a prétendu que les hommes étoient sans cesse dans un état de guerre de tous contre tous; le sentiment de ce philosophe atrabilaire ne paroît pas mieux fondé que s’il eût dit que l’état de la douleur & de la maladie est naturel à l’homme. Ainsi que les corps physiques, les corps politiques sont sujets à des révolutions cruelles & dangereuses, quoique ces infirmités soient des suites nécessaires de la foiblesse humaine, elles ne peuvent être appellées un état naturel. *La guerre* est un fruit de la dépravation des hommes [et des États]; *c’est une maladie convulsive & violente du corps politique, il n’est en santé, c’est-à-dire dans son état naturel que lorsqu’il jouit de la paix [...]*.<sup>270</sup>

<sup>267</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 139-140; as ênfases são nossas.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 138. Para uma exposição mais detalhada de sua defesa das teses jusnaturalistas no que concerne às relações internacionais, feita essencialmente a partir de uma retomada de Christian Wolff e em oposição a Rousseau, cf. *ibidem*, pp. 132 e seguintes.

<sup>269</sup> Já tivemos a ocasião de ressaltar a grande penetração do ideário jusnaturalista no ambiente intelectual em que Rousseau desenvolve sua teoria política e na *Encyclopédie* em particular. Sobre a autoria e o conteúdo filosófico do verbete “Paix (Droit naturel, politique & moral)”, remete-se a GOYARD-FABRE, Simone. *La construction de la paix, ou le travail de Sisyphe*. Paris: Vrin, 1994, p. 145.

<sup>270</sup> DAMILAVILLE, “Paix”; nós grifamos. De maneira mais sintética e menos metafórica, Pufendorf veiculara mensagem semelhante sobre a impropriedade de se considerar o estado de guerra como a situação normal das relações internacionais; cf. *Le droit de la nature et des gens*, Liv. II, Cap. 2, § VIII, p. 187. Por fim, na curta (mas densa) seção sobre a “Moral dos Estados” de seus *Elementos de filosofia*, d’Alembert oferece mais uma clara e inequívoca súpula do posicionamento jusnaturalista sobre política externa em geral e questões de guerra e paz em particular: “Cada Estado, além de suas leis particulares, tem também leis a observar em relação aos outros. Essas leis não diferem das leis que os membros de uma mesma sociedade devem observar mutuamente. [O enciclopedista não se refere, aqui, às leis civis, mas às leis naturais que todo indivíduo deve respeitar. Atesta-

Rousseau subverte esse raciocínio por completo. Sua posição é o exato avesso da exposta acima. A pugnacidade é estado inicial, normal das relações entre Estados. A paz, caso alcançada, terá sido forçosamente o fruto de um *esforço de pacificação*. A paz sempre demandará um *trabalho*; um trabalho árduo, visto operar constantemente contra uma resistência – a predisposição agonística das potências. Ora, a recusa em atribuir uma inclinação pacífica aos corpos políticos vai *pari passu* com a negação de qualquer forma de benevolência natural – atuante entre indivíduos e/ou Estados – que permitisse fundar a paz sobre uma boa vontade moral<sup>271</sup>: “O sistema rousseauísta suprime o fundamento de um direito das gentes natural [fator da paz]. Se no estado de natureza não há nada que vincule os homens, então nada, tampouco, vincula as nações entre si”<sup>272</sup>. Há pois, em Rousseau, um laço inextricável entre a crítica ao direito natural e a afirmativa de que o estado de guerra (e não a paz) é natural entre as potências. Trata-se de filosofemas rigorosamente complementares: seria impossível pleitear uma conflitualidade intrínseca à dinâmica internacional sem um prévio distanciamento de uma racionalidade para a qual os entes políticos são principalmente regulados por uma normatividade natural; e, por sua vez, a atribuição de uma natureza belígera às relações interestatais é um forte indício, dentre tantos, do posicionamento crítico de nosso filósofo ante alguns dos principais preceitos do jusnaturalismo moderno.

Por isso, não causa nenhuma surpresa (a bem dizer, só ajuda a corroborar nosso viés interpretativo) o fato de a redação do segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* – no qual Rousseau desfere seu mais direto e bem acabado ataque contra a tradição jusnaturalista<sup>273</sup> – ser estritamente coetânea àquela dos *Princípios do direito de guerra* – em que a tese de uma belicosidade inerente aos Estados é exposta com mais clareza e veemência<sup>274</sup>. *A fortiori*,

---

o, além do teor a elas atribuído, a asserção, externada pouco adiante, de que “os Estados estão uns em relação aos outros [...] como os indivíduos no puro estado de natureza”. A moderação, a equidade, a boa fé, as deferências [*égards*] recíprocas [conteúdos próprios da lei natural segundo suas descrições clássicas] devem ser seus grandes princípios. Aí está toda a base do direito das gentes [emanação do direito natural], do direito de guerra e da paz” (D’ALEMBERT, Jean le Rond. “Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines”. In: *Oeuvres complètes*, tome I, première partie. Paris: A. Belin, 1821, p. 226). Retomando um tópico extremamente caro a Rousseau (ao qual também retornaremos), d’Alembert tampouco deixa de ressaltar a carência de “autoridade coativa” deste direito das gentes, o que, ainda segundo ele, acaba por fazer da força o único meio de resolução das querelas entre Estados (cf. *ibidem*).

<sup>271</sup> Cf. BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, pp. 5-6.

<sup>272</sup> BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 34.

<sup>273</sup> Um ataque centrado na dimensão pré-política do direito de natureza, mas que não deixa de abarcar seu prolongamento (inter)estatal. Haja vista a aproximação – a ser devidamente explorada em breve – entre o “homem independente” (personagem diderotiano usado por Rousseau, contra o intento de seu criador, para atestar a ineficácia das ditas leis naturais) e o comportamento das potências soberanas. Como alerta Bachofen, não se deve perder de vista “que esse capítulo [o segundo do *Manuscrito*] visa o direito natural concebido tanto como direito internacional [*droit international*] quanto como lei interindividual [*loi interindividuelle*]” (“Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 6).

<sup>274</sup> Sobre a datação destes textos (ambos de 1756), cf. BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 242.

somos da opinião de que “Da sociedade geral do gênero humano” e os *Princípios* são textos indissociáveis; a leitura de um fornece nova inteligibilidade ao outro e vice-versa. Especificamente no que tange ao direito das gentes, os *Princípios* não só complementam a crítica elaborada na primeira versão do *Contrato social*, como aprofundam-na. Razão maior para retomarmos um tema que deteve nossa atenção por parte significativa do primeiro capítulo e, agora, irá preparar o momento conclusivo de nossa argumentação.

\*

O exame crítico da noção de direito das gentes<sup>275</sup> levado a cabo no opúsculo sobre a guerra começa de maneira bastante familiar: “Quanto a isso que se chama comumente de direito das gentes, é certo que, à falta de sanção, suas leis são apenas quimeras [...]”<sup>276</sup>. É no *Manuscrito de Genebra* que o raciocínio que leva a essa conclusão é explicitado. Como já o percorremos previamente, procederemos, aqui, a uma recapitulação sumária, buscando iluminar alguns de seus recessos ainda não devidamente explorados.

---

<sup>275</sup> Breves apontamentos gerais sobre a recusa rousseauiana do direito das gentes são encontrados em ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 52.

<sup>276</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 70. Algumas coisas merecem ser destacadas nesta citação. Primeiramente, sua localização. A crítica ao direito das gentes é interposta precisamente no parágrafo em que Rousseau disserta sobre o estado de guerra internacional advindo da “associação parcial” e de nossa “condição mista”. Mais uma indicação da complementaridade entre essas teses: só pode haver uma tendência natural para o conflito porque o direito das gentes é quimérico. Em segundo lugar, gostaríamos de chamar a atenção para a escolha vocabular de Rousseau: o direito das gentes é tão somente uma *quimera* [*chimère*]. É exatamente nesses termos que Diderot, endereçando-se a Catarina II sobre a “moral dos reis”, caracteriza o *droit des gens*. Poucos antes de qualificá-lo como “um dos mais belos lugares comuns da filosofia” e como um vão “grito do fraco [contra a potência inimiga mais poderosa]”, o enciclopedista assevera sem hesitações: “[...] esse direito das gentes de que tanto se fala nunca foi nem jamais será senão uma quimera” (*Entretiens avec Catherine II*, p. 318). À época da redação dos *Princípios do direito de guerra* o intercâmbio intelectual entre os “frères ennemis” era ainda bastante intenso. Entretanto, não podemos afirmar, para além da conjectura, que Diderot tenha lido o manuscrito dos *Princípios* e, muito menos, que a lembrança dessa leitura tenha sobrevivido por quase duas décadas, para, enfim, se manifestar nos colóquios com a czarina. À parte essa possível influência direta, é inegável que as reflexões do capítulo em questão guardam estreita afinidade com o pensamento rousseauiano sobre as relações interestatais. Ali também o descarte do direito das gentes como algo quimérico é precedido pela descrição de um estado de natureza violento entre as potências soberanas: “Vous commettez un vol, un assassinat? Il y a des cachots. Supprimez la loi civile dans une capitale, pour un an seulement. Les indigents se jeteront sur les riches. Ceux-ci s’armeront pour la défense de leur propriété [como ao termo do segundo estado de natureza rousseauiano]. Le sang ruissellera dans les rues. La ville vous offrira l’image effrayante de ce qui se passe et qui doit se passer dans le monde. Elle se partagera en petits cantons ennemis qui auront leurs chefs. Il y aura des guerres, des trêves, des paix; tout se conduira par la crainte, l’ambition et l’intérêt. C’est une condition fâcheuse, mais nécessaire, entre des êtres qui n’ont aucun tribunal où ils puissent être jugés. Ils sont, ainsi que le tigre et le loup, en l’état de nature” (*ibidem*, p. 317). Além do espírito rousseauiano-hobbesiano do texto de 1773, faz-se imperativo ressaltar o distanciamento dos *Entretiens* relativamente a “Droit naturel”. Recorde-se que, com a mesma firmeza que o primeiro impugna a vigência de qualquer regulação da conduta das nações umas para com as outras, o segundo atesta que a *vontade geral da espécie* (dispositivo moral universal) serviria como parâmetro não só para as relações entre indivíduos (de uma mesma sociedade ou não), mas, igualmente, para as relações dos Estados entre si. Flutuação teórica que mereceria uma investigação própria.



Ainda que se conceda aos teóricos jusnaturalistas que os seres humanos exercem, desde sempre, sua faculdade racional<sup>277</sup>, a lei natural, ainda assim, não teria efetividade. Na ausência de salvaguarda quanto à observância universal de seus preceitos, a própria razão contraindica sua observação. O cidadão que se submete às normas de justiça, o faz pela crença (racionalmente fundada) de que o comportamento alheio será contido pelos mesmos parâmetros, ou, ao menos, de que eventuais infrações serão punidas. Só assim a submissão à lei mostra-se vantajosa, donde a “necessidade de vincular o respeito ao direito de outrem a uma garantia de reciprocidade”<sup>278</sup>. Num cenário como a arena internacional – desprovida de quaisquer tribunais ou poderes sancionadores de legitimidade amplamente reconhecida<sup>279</sup>, capazes de arbitrar conflitos – nada assegura o cumprimento de disposições normativas (naturais ou não). Destarte, a ação justa muitas vezes resulta prejudicial ao agente. Privadas de sanção e, por isso, carentes de um fundamento de obediência, as leis naturais revelam-se quimeras<sup>280</sup>: “il n’y a pas de droit sans obligation ni sanction”<sup>281</sup>. De fato, não seria razoável supor “um direito fundado unicamente sobre a boa vontade das partes em estabelecer relações efetivas de justiça entre as nações”<sup>282</sup>.

Os *Principes* estendem o raciocínio acima para o âmbito interestatal. O que vale para os homens (já socializados, mas ainda independentes) vale para os corpos políticos; ambos não prestam contas de sua conduta senão a si próprios<sup>283</sup>: “na falta de um soberano supraestatal [com poder de sanção], não há nenhuma obrigação jurídica que possa vincular os Estados”<sup>284</sup>. Sem embargo, deve-se acrescentar que as ressalvas de Rousseau em relação ao direito das gentes são ainda mais profundas do que as que ele nutre para com o direito natural. A analogia indivíduo/Estado tem um limite claro. Indica-o a continuação da passagem ora em análise:

<sup>277</sup> No que concerne aos seres coletivos, a vigência da razão (e sua supremacia sobre os demais móveis da ação) tampouco pode passar, para Rousseau, de uma suposição *ad argumentandum tantum*. É o que se depreende de sua crítica aos autores que equacionam a *raison d’État* à escolha racional: “Mil escritores ousaram [e ainda ousam] dizer que o corpo político é sem paixões e que não há outra razão de Estado que a própria razão” (ROUSSEAU, *PDG*, p. 77). A *contrario*, o genebrino insiste ao longo dos *Princípios* que os determinantes basilares da atividade do ente soberano são suas paixões, seu interesse.

<sup>278</sup> BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 7.

<sup>279</sup> A respeito, ver ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 52 e LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 129.

<sup>280</sup> “A exigência de reciprocidade implica que as transgressões das regras de justiça sejam ‘sancionadas’, o que não se faz ‘naturalmente’” (*ibidem*, p. 8; aspas simples no original).

<sup>281</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 552. Lassudrie-Duchêne já havia se pronunciado, de maneira similar, sobre as vicissitudes da falta de sanção do dito direito das gentes: “Sem fundamento real, as regras do direito são sem eficácia” (*Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 129).

<sup>282</sup> BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 8.

<sup>283</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 285.

<sup>284</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 138.

Quanto a isso que se chama comumente de direito das gentes, é certo que, à falta de sanção, suas leis são apenas *quimeras, ainda mais fracas do que a lei de natureza*; esta ao menos fala ao coração dos particulares, ao passo que o direito das gentes, não tendo outra garantia senão a utilidade daquele que a ele se submete, suas decisões só são respeitadas enquanto o interesse as confirma.<sup>285</sup>

Poder-se-ia interpretar esse excerto de duas maneiras. (A) Empregando uma vez mais sua estratégia concessiva, Rousseau finge aquiescer, ao menos parcialmente, à ideia ortodoxa de “lei de natureza”, no intuito de incitar um questionamento do direito das gentes mesmo entre aqueles que acreditam que o direito natural ordena as relações interindividuais. (B) O filósofo refere-se à sua reformulação da “lei de natureza”, a saber, o “direito natural sensitivo” – a combinação de amor de si e piedade, sentimentos que, instintivamente, contêm a ação humana. Do nosso ponto de vista, a segunda hipótese de leitura é mais adequada, sobretudo porque Rousseau marca que a “lei de natureza” em questão “fala ao *coração* dos particulares”, ou seja, ela mobiliza a sensibilidade dos indivíduos. E bem sabemos que a lei natural, em sua acepção clássica, é uma lei de razão, que fala às *mentes* no silêncio das paixões<sup>286</sup>.

Isso posto, deduz-se que, se o direito das gentes é ainda mais utópico do que o direito natural, é porque as potências soberanas sequer estão submetidas às paixões primárias que, no estado de natureza, levam os indivíduos a buscarem a preservação de si sem o prejuízo desnecessário de terceiros. Os corpos políticos são entes estritamente artificiais<sup>287</sup> e, enquanto tais, experimentam apenas paixões da mesma ordem: factícias, relativas. A autoconservação do ente político passa invariavelmente pela comparação incessante com aqueles que o cercam, é toda ela comandada pelo amor-próprio<sup>288</sup> e imune à ação moderadora da piedade.

Subjaz forçosamente a esse argumento uma diferenciação decisiva entre a natureza do indivíduo e aquela dos seres coletivos. Como oportunamente adverte F. Guénard: “[...] não se deve confundir corpos naturais e corpos artificiais”<sup>289</sup>. Essa distinção será mesmo

<sup>285</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 70; nós grifamos.

<sup>286</sup> Uma nova menção à “loi naturelle”, feita poucas páginas depois, só faz corroborar essa impressão: “Se a lei natural estivesse escrita somente na razão humana, ela seria pouco capaz de dirigir a maior parte de nossas ações, mas ela está gravada ainda no coração do homem em caracteres indelévels, e é aí [na esfera afetiva] que ela lhe fala com mais força do que todos os preceitos dos Filósofos [*i. e.*, do que os ditames universais e abstratos de uma lei de razão]; é aí que ela lhe grita que não é permitido sacrificar a vida de seu semelhante a não ser para a conservação da sua e que lhe torna horrível verter sangue humano sem cólera, mesmo quando a isso se vê obrigado [precisamente os efeitos da ação conjunta de amor de si e piedade, do direito natural sensitivo]” (*ibidem*, p. 74).

<sup>287</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.

<sup>288</sup> Para uma interpretação distinta da nossa quanto ao papel do amor de si e do amor-próprio na condução das relações interestatais, ver GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, pp. 209-215.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 215.

absolutamente central em toda a sequência de nossa *démarche*, e, desde já, importa aclarar o pensamento que a torna possível e a sustenta. Com efeito, essa nítida demarcação entre a natureza humana e a natureza do corpo político não é nada óbvia. Como postular uma separação ontológica, por assim dizer, entre indivíduo e Estado, se este último é justamente o produto de uma reunião de indivíduos?

É mais uma vez ao segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* que teremos de recorrer a fim de encontrar uma resposta para essa questão<sup>290</sup>. Em um pequeno excerto geralmente negligenciado por exegetas, Rousseau fundamenta a dessemelhança essencial entre os “seres morais” (os Estados e a sociedade geral, se ela existisse) e os “seres particulares” que os integram<sup>291</sup>. Se os seres morais ou coletivos (potências) possuem “qualidades próprias e distintas”<sup>292</sup> daquelas de seus membros constituintes (indivíduos), isso se deve ao fato de que eles não são formados por uma simples “agregação”, mas por um processo análogo menos a uma soma aritmética do que a uma “síntese” de compostos químicos, cujas propriedades, sabemos, estão ausentes dos “mistos [*mixtes*] que os compõem”<sup>293</sup>. A associação que dá origem ao corpo político produz algo como uma nova substância, uma nova matéria, com um funcionamento e qualidades completamente *sui generis*, inexistentes nos membros de cuja união ele emergiu. O todo estatal é, pois, maior do que a soma de suas partes<sup>294</sup>: “[...] os corpos artificiais, criados pelos indivíduos [...], têm suas necessidades específicas, que diferem das necessidades individuais tanto por sua extensão quanto por sua natureza”<sup>295</sup>.

Deslindado o mecanismo envolvido na gênese da forma estatal, compreende-se facilmente sua natureza díspar relativamente àquela de suas partes tomadas isoladamente. Vimos há muito pouco que essa disparidade está subentendida na reivindicação de que as nações não contariam sequer com a regulação de uma “lei de natureza” – a ser interpretada como “direito natural sensitivo” – que “fala ao coração dos particulares”. Deve-se acrescentar

---

<sup>290</sup> De novo, a hipótese de uma estrita complementaridade entre “Da sociedade geral...” e os *Princípios* é reforçada.

<sup>291</sup> ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 284.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> *Ibidem*. Todo esse arazoado, é patente, deve muito à familiaridade de Jean-Jacques Rousseau com a química (vide suas *Institutions chimiques*), cuja terminologia e racionalidade ele emprega fartamente nos passos ora em exame. Para uma análise extensiva da presença de analogias químicas e do uso de conceitos provenientes desta ciência na teorização política de Rousseau, remete-se à BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 29-172.

<sup>294</sup> Ainda no mesmo parágrafo do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau usa esse recurso epistêmico para subverter o pensamento comum sobre o interesse público: “o bem ou o mal públicos não seriam apenas a soma dos bens ou dos males particulares, como em uma simples agregação, mas residiria na ligação que os une, eles seriam maiores do que esta soma; a felicidade pública, longe de ser estabelecida pela felicidade dos particulares, é a fonte desta última” (ROUSSEAU, *OC III, MG*, p. 284).

<sup>295</sup> BACZKO, *Rousseau: solitude et communauté*, p. 30.

a isso que a recusa de Rousseau em conceber o Estado como simples agregado de indivíduos coloca em xeque o procedimento a partir do qual os autores jusnaturalistas, de hábito, justificam a transposição do direito natural para a esfera internacional e o consequente estabelecimento de um “direito das gentes natural-necessário”. Essa transposição só é possível porque a natureza das nações soberanas é tida como idêntica à de seu substrato<sup>296</sup>, aos elementos particulares que a formam<sup>297</sup>.

Diante do exposto, as amplas reticências de Rousseau para com o direito das gentes se mostram mais do que justificadas. Tomado como simples extensão do direito natural enquanto lei de razão à esfera interestatal, aplicam-se a ele as mesmas críticas anteriormente

---

<sup>296</sup> No prefácio de seu *Droit des gens*, Vattel alude a esse equacionamento – sublinhando sua hegemonia entre os jusnaturalistas –, para, amparado no esforço pioneiro de Wolff, tentar superá-lo (cf. *Le droit des gens*, pp. v-xxvi e p. 4). A iniciativa vatteliana de escrever um tratado à parte sobre o direito das gentes – de preferência a seguir o cânone e incluí-lo como parte final de uma obra sobre o direito natural – é, declaradamente, fruto de uma certa suspeita – jamais desdobrada conceitualmente, contudo – de que os Estados possuem características específicas em relação aos indivíduos que são sua matéria-prima, por assim dizer. Essa especificidade faria com que a aplicação do direito natural aos soberanos – o direito das gentes natural – conhecesse algumas particularidades, objeto de seu escrito. Saliente-se, demais, que na aurora da filosofia política Platão já havia lançado mão do filosofema criticado por Rousseau (Estado como agregado de indivíduos, donde ambos serem realidades de mesma natureza), com vistas a respaldar a homologia, avançada no Livro IV da *República*, entre cidade e alma. Cf. PLATÃO, *A República*, 435e.

<sup>297</sup> É de se lamentar que Rousseau não tenha retomado e desenvolvido suas considerações sobre o tipo de síntese operante na origem do Estado para além de algumas linhas de um capítulo que acabaria suprimido da versão definitiva do *Contrato*. Isso acabou por impedir que essa construção teórica recebesse a devida atenção por parte de seus exegetas, obliterando seu pioneirismo tanto quanto sua imensa fecundidade, que decerto transborda os limites de sua aplicação original. A título de exemplo e ainda no âmbito do pensamento rousseauiano e de sua interpretação, parece claro que a distinção entre homens e *socius*, sustentada pelo “modelo químico” de associação, está na base de uma das balizas centrais do sistema rousseauiano, qual seja, a ideia – transformada em vulgata – de que a corrupção não é proveniente da natureza humana, senão de um processo de socialização que a altera. Ora, se a sociedade fosse tão somente um somatório de indivíduos reunidos, se ambos partilhassem as mesmíssimas qualidades, Rousseau não poderia, ao mesmo tempo, absolver estes e responsabilizar aquela pela origem do mal, ele não teria levado a cabo uma teodiceia que inocenta Deus e os homens, como ressaltou Ernest Cassirer (cf. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999, pp. 71-75). O pouco interesse despertado pelo esquema conceitual em apreço entre intérpretes de Rousseau, todavia, não impediu que ele encontrasse repercussão em outros pensadores e campos de saber. Referimo-nos, em particular, a Émile Durkheim – leitor entusiasmado de Rousseau e, talvez, conhecedor do *Manuscrito de Genebra* –, que, ao advogar a especificidade do fato social e, por extensão, da sociologia como ciência autônoma, recorre precisamente ao modelo da síntese química antecipado pelo filósofo genebrino, que, no entanto, não é textualmente avocado pelo sociólogo. Leiamos o texto durkheimiano, que, retrospectivamente, ajudará a aprofundar nossa compreensão do raciocínio rousseauiano: “A dureza do bronze não está no cobre, nem no estanho e nem no chumbo, elementos que serviram para formá-lo e que são corpos macios ou flexíveis, mas está em sua mistura. A fluidez da água, suas propriedades alimentares e outras não estão nos dois gases que a compõem, mas na substância complexa que eles formam com sua associação. Apliquemos este princípio à sociologia. Se, como se admite, essa síntese *sui generis* que constitui toda sociedade desencadeia novos fenômenos, diferentes daqueles que ocorrem nas consciências solitárias, é preciso admitir que esses fatos específicos residem na própria sociedade que os produz, e não em suas partes, ou seja, não em seus membros. Nesse sentido, eles são exteriores às consciências individuais [...], da mesma forma que as características da vida são exteriores às substâncias minerais que compõem o ser vivo. Não se pode reduzi-los aos elementos sem se contradizer, uma vez que, por definição, eles supõem algo além daquilo que esses elementos contêm. Assim se justifica, por uma nova razão, a separação que havíamos estabelecido entre a psicologia [...] e a sociologia. Os fatos sociais não diferem apenas quantitativamente dos fatos psicológicos; *eles têm outro substrato* [...]” (DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2012, pp. 20-21; grifos no original). Sob a rubrica de “propriedades emergentes”, essa argumentação tornar-se-ia um tópico clássico da epistemologia contemporânea.

endereçadas àquele construto. Mais: os corpos artificiais, devido à sua natureza própria, estão privados até mesmo daquela regulação sensitiva a que estavam submetidos os indivíduos no puro estado de natureza.

A conclusão não poderia ser outra: nenhum tipo de normatividade natural opera entre as potências e o que comumente se chama “direito das gentes” não é senão uma máscara para o interesse estatal. É o que afirma Rousseau ao colocar que, gozando de uma independência absoluta entre si, os soberanos falam aos súditos através das leis, enquanto se dirigem às potências estrangeiras segundo a lógica da pura razão de Estado<sup>298</sup>, que, vimos, não tem nada de racional. Todo apelo à observância de supostos ditames do direito das gentes por um chefe de Estado é feito de maneira instrumental, como estratégia para fazer avançar seus desígnios<sup>299</sup> (é o que ressaltam os *Princípios*<sup>300</sup>). Na eventualidade de um conflito de interesses entre as nações, não é ao “tribunal da razão” que elas recorrem, mas, sim, à força bruta (ainda que o façam em nome de um presumido *jus gentium*). Na arena interestatal, “às expensas de toda ideia de direito, se exprime a força e a razão de Estado”<sup>301</sup>, “o vão nome de justiça [exatamente aquilo que os jusnaturalistas chamariam de direito das gentes] serve [...] apenas de salvaguarda à violência”<sup>302</sup>. Ali, não opera “a lei natural, tal qual a pensam os juriconsultos, mas a lei do mais forte, [...] que, definitivamente, não constitui um direito”<sup>303</sup>. De fato, o emprego da força na resolução de querelas interestatais não é evitado ou contido pela consideração mútua de máximas de justiça arrazoada, mas tão somente pelo medo da própria força, sob a forma das *represálias* de um inimigo possivelmente mais poderoso<sup>304</sup>. As relações entre Estados são mesmo relações de força, e “as potências”, dirá Bachofen por meio de um *calembour*, “não conhecem outro limite que a potência”<sup>305</sup>. Na súmula de Youmna

<sup>298</sup> ROUSSEAU, PDG, p. 70. Sobre o sentido a ser aqui aferido à *raison d'État* – cômputo ao seu uso corrente na tradição (diferentemente de outras incidências da locução na obra de Rousseau) –, citemos Bernardi: “Por essa expressão, entende-se comumente essa racionalidade puramente instrumental e o poder em nome do qual os governos se colocam acima de toda racionalidade comum: teórica (a Razão de Estado pode fazer do falso uma verdade), prático-técnica (os interesses do Estado podem explicar atos utilitariamente aberrantes) e, sobretudo, moral (a Razão de Estado está acima das normas morais que governam as condutas individuais)” (*La fabrique des concepts*, p. 530). Depreende-se desta definição a total discrepância entre os pressupostos jusnaturalistas condensados na noção de direito das gentes e a teoria da razão de Estado; incompatibilidade explorada por Lassudrie-Duchêne em *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 40-42.

<sup>299</sup> Ver RAMEL & JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, p. 96.

<sup>300</sup> Cf. ROUSSEAU, PDG, p. 70.

<sup>301</sup> GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 58.

<sup>302</sup> ROUSSEAU, PDG, p. 70. Passagem assim glosada por Grace Roosevelt: “Rousseau sugere que o *jus gentium* [...] seria mero pretexto para a perpetuação da violência” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 52).

<sup>303</sup> GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 207. Na sequência, Guénard é ainda mais assertivo: “O direito das gentes não é outra coisa que a lei do mais forte [...]” (*ibidem*). A propósito, ver igualmente GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 63.

<sup>304</sup> Acerca das represálias como forma extrajurídica de sanção no domínio internacional, remete-se a GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 488-489.

<sup>305</sup> BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 13.

Charara: “*Os soberanos vivem entre eles em estado de natureza e não reconhecem senão a supremacia da força; o direito das gentes, cuja observação depende da boa vontade [ou melhor, do interesse] dos príncipes, constitui, nesse contexto, um remédio ilusório*”<sup>306</sup>.

O que vimos de expor, tendo em mente o direito das gentes como ramificação da lei de natureza – isto é, o direito das gentes natural –, aplica-se outrossim, sob a ótica rousseauiana, às práticas e regras costumeiras que os Estados deveriam observar uns para com os outros. A história não logra corrigir as imperfeições constitutivas dos corpos políticos em suas relações exteriores. Posicionamento que partilhamos com diversos comentadores, dentre os quais destacamos Florent Guénard e Blaise Bachofen. Para o primeiro, “o direito das gentes – seja ele positivo, como o entende Grotius<sup>307</sup>, ou natural, como o pensam Pufendorf e Barbeyrac – é sem influência [*est sans prise*] sobre o estado natural de guerra [vigente] entre os Estados”<sup>308</sup>. Por seu turno, o segundo é enfático ao defender que o genebrino rechaça o direito das gentes em ambas as suas acepções, “seja como pura ‘lei natural’ à qual a humanidade submeter-se-ia por necessidade de se conformar à sua própria essência, seja como direito consuetudinário [*droit coutumier*], produto de convenções tácitas estabelecidas historicamente pela força do interesse bem compreendido das nações [...] civilizadas”<sup>309</sup>.

Igualmente carente de sanção, a vertente positiva do direito das gentes<sup>310</sup>, amiúde referida pela tradição jusnaturalista como “direito das gentes arbitrário” (*i. e.*, voluntário, convencional, artificial etc.), tampouco passaria de um invólucro moldado com o intuito de disfarçar o interesse nacional<sup>311</sup>, único parâmetro para seu (des)cumprimento<sup>312</sup>, e/ou

<sup>306</sup> CHARARA, Youmna. “Autour du projet de paix perpétuelle: la critique du pouvoir politique chez l’abbé de Saint-Pierre et Rousseau”. In: *Études J.-J. Rousseau*, n. 12. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001, p. 158; nós grifamos.

<sup>307</sup> Para sermos justos com o jurista holandês, é preciso esclarecer que há, ao longo de *De jure belli ac pacis*, um tensionamento constante entre um *jus gentium* “arbitrário” (artificial, produto da vontade humana) e um *jus gentium* “necessário” (natural); aquele, via de regra, mais permissivo do que este. Lê-se a respeito, entre outras seções, o Liv. I, Cap. I, §§ IX-X.

<sup>308</sup> GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convénance*. Paris: Honoré Champion, 2004, pp. 528-529.

<sup>309</sup> BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 4.

<sup>310</sup> Cumpre frisar que, segundo a maior parte dos autores jusnaturalistas, o “direito das gentes voluntário” seria, ou melhor, deveria ser um espelho do “direito das gentes natural”, aquele deveria simplesmente fixar este. Posição claramente afirmada por Vattel no prefácio de seu grande tratado; cf. *Le droit des gens*, pp. xxi-xxiii. Por essa “inspiração” natural, o direito das gentes convencional também poderia ser considerado, por uma derivação simples, uma regulação estrutural das relações internacionais, colaborando para que elas sejam primordialmente pacíficas. Motivo, entre outros, para abordamo-lo aqui.

<sup>311</sup> “States often use international law as an instrument against one another in the state of war [in which they live]” (HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. lii).

<sup>312</sup> “Rousseau tells us that nations obey legal rules only as long as they believe they have an interest in obeying them” (*ibidem*).

justificar o uso da força<sup>313</sup> (enquanto suposta reparação pela quebra de um de seus preceitos). É o que verificamos a cada ocasião em que nosso filósofo escrutina aquilo que seria a matéria desse direito das gentes – a manutenção de embaixadas em países estrangeiros e cordialidades diplomáticas em geral<sup>314</sup>, as alianças e tratados diversos entre potências, os acordos de paz e, até mesmo, os princípios do *jus ad bellum* e *in bello*. Numa hermenêutica monocórdia, Rousseau invariavelmente reporta esses usos a uma mesma origem: por trás do véu dos costumes interestatais, há sempre interesse e força.

As convenções de paz, por exemplo, não são mais do que (i) “tréguas passageiras”<sup>315</sup>, meros armistícios<sup>316</sup>, ou (ii) estratégias<sup>317</sup> alinhavados pelos mais poderosos visando a consolidação de sua supremacia. No primeiro caso, aquilo que passa por acordo de paz (e é louvado por muitos como sinal da civilidade das nações) cria, para Rousseau, um cenário potencialmente mais temerário do que a guerra deflagrada:

Com relação aos tratados [...], o que são no fundo tais tipos de paz senão uma guerra continuada com tanto mais crueldade, visto que o inimigo vencido não tem mais o direito de se defender?<sup>318</sup>  
Quando se está reciprocamente em exercício por contínuas hostilidades, é propriamente o que se chama fazer a guerra. Ao contrário, quando dois

<sup>313</sup> Tanto quanto o direito das gentes natural, o “[...] direito das gentes consuetudinário [*customary law of nations*] seria mero pretexto para a perpetuação da violência” (ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 52).

<sup>314</sup> Para Georges Lassudrie-Duchêne, “o hábito [moderno] de manter em nações estrangeiras deputados ou embaixadores” (*Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 132) seria um signo, dentre outros, da vigência de um laço social (tão tênue quanto importante) entre os Estados (cf. *ibidem*). Lassudrie-Duchêne, saliente-se, parece ter plena consciência de que essa posição é contrária à interpretação dada por Rousseau a essas praxes. Tanto é assim que ele oferece um panorama bastante acurado da atitude geral do filósofo em relação a essas questões: “Por várias vezes em sua obra, Rousseau manifesta seu ceticismo com respeito [...] à diplomacia, aos tratados, às alianças, aos congressos; em uma palavra, a todas as manifestações daquilo que se chama direito das gentes positivo [costumeiro]” (*ibidem*, p. 127).

<sup>315</sup> A expressão e a ideia que lhe subjaz aparecem num importantíssimo parágrafo do *Extrato do projeto de paz perpétua de Saint-Pierre*, no qual Rousseau replica o diagnóstico dos *Princípios* que motiva esta tese, enfocando, porém, as potências europeias de seu tempo (plano histórico), e não os corpos políticos enquanto tais (plano ontológico). Leiamos: “Convenhamos, pois, que o estado relativo das potências da Europa é propriamente um estado de guerra, e que todos os tratados parciais entre algumas dessas potências são mais tréguas passageiras do que uma verdadeira paz; seja porque esses tratados não têm [...] outras garantias do que as partes contratantes [*i. e.*, porque não têm sanção adequada], seja porque os direitos de umas e outras jamais são aí decididos firmemente – e esses direitos [...] ou as pretensões que tomam seu lugar entre as potências serão, infalivelmente, fontes de novas guerras tão logo outras circunstâncias tiverem dado novas forças aos pretendentes” (ROUSSEAU, *EPPP*, p. 568; ênfases nossas).

<sup>316</sup> A condenação dos tratados de paz feitos “com reserva secreta de matéria para uma guerra futura” ocupa um lugar central na filosofia do direito de Immanuel Kant, que, nesse ponto também, pode ser aproximado de Rousseau. Cf. KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre L&PM, 2010, p. 14; e FERRARI, Jean. “Les métamorphoses de l’idée de paix perpétuelle de Saint-Pierre à Kant”. In: *Les lumières et la solidarité internationale: Actes du séminaire Nord-Sud Condorcet*, Université de Bourgogne, 15 juin-15 juillet de 1995, p. 136.

<sup>317</sup> Tomamos o termo (“*stratagems*”) de empréstimo a Hoffmann e Fidler; cf. *Rousseau on international relations*, p. lii.

<sup>318</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 80.

inimigos declarados permanecem tranquilos e não realizam, um contra o outro, nenhum ato ofensivo [em decorrência, entre outras razões possíveis, de uma trégua], sua relação não muda por isso, mas, enquanto não tem nenhum efeito atual, chama-se somente estado de guerra. [...] Às vezes, longe de adormecer na inação, a animosidade não faz senão esperar um momento favorável para surpreender o inimigo e, frequentemente, o estado de guerra, que produz o relaxamento, é mais perigoso que a própria guerra. Discutiu-se se a trégua, a suspensão das armas [...] eram um estado de guerra ou de paz. Está claro, pelas noções precedentes, que tudo isso não é senão um estado de guerra modificado, no qual dois inimigos se dão as mãos sem perder nem disfarçar a vontade de se prejudicar. Fazem-se preparativos, amontoam-se armas, materiais para o cerco, todas as operações militares que não são especificadas [nos acordos] continuam. É mostrar suficientemente que as intenções não se modificaram.<sup>319</sup>

No segundo caso, o “direito das gentes” se revela tão efêmero quanto o interesse das potências é cambiante<sup>320</sup>:

Fan lega oggi re, papi e imperatori,  
 Doman saran nemici capitali:  
 Perchè, qual l'apparenze esteriori,  
 Non hanno i cor, non han gli animi tali,  
 Che, non mirando al torto più ch'al dritto,  
 Attendon solamente al lor profitto.<sup>321</sup>

Não é outra a mensagem da advertência que Rousseau faz aos poloneses, após ter declarado que não faz nenhum caso das esperanças de se obter segurança no plano externo por meio de tratados<sup>322</sup>:

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>320</sup> Merle Perkins chama a atenção para essa “fugacidade” das disposições que compõem o “direito das gentes voluntário”, cujas “cláusulas [no mais das vezes] são violadas antes que a tinta [que as redigiu] tenha secado” (“Rousseau and International Politics”, p. 12). Ainda a propósito da fragilidade do direito das gentes voluntário e suas implicações, citemos Lassudrie-Duchène: “Convenções parciais, é verdade, foram concluídas entre certos povos; mas quão frágeis e efêmeras! Elas só têm efeito durante alguns anos ou mesmo alguns dias, [...] e não poderiam constituir um corpo de legislação. No que diz respeito às convenções tácitas que puderam se formar entre os Estados, elas são tão frágeis, tão limitadas quanto os tratados formais. [...] E esse sistema [internacional europeu vigente no *dix-huitième*] é, sem dúvida, a consequência de um acordo tácito entre as potências, mas as guerras e as discórdias que as dividem nos dão a certeza de que essas convenções não têm o caráter geral que lhes atribui Wolff. Há uma única lei sequer, mesmo na Europa, universalmente respeitada? [...] Há, portanto, entre os Estados convenções parciais, alianças passageiras; não há contrato geral que sirva de base a uma organização coordenada, a leis fixas e estáveis, a princípios observados por toda parte; não há ordem social; as nações ainda estão no estado de natureza, isto é, no estado de guerra” (*Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 120-121).

<sup>321</sup> Esses versos do poeta renascentista Ludovico Ariosto são citados por Voltaire, junto de uma tradução francesa, na abertura do verbete sobre direito natural e das gentes de seu *Dicionário filosófico*. Segundo o filósofo, nada melhor teria sido escrito sobre o assunto (cf. *Dictionnaire philosophique*, p. 124). Ei-los na versão francesa: “Rois, empereurs et successeurs de Pierre./Au nom de Dieu signent un beau traité:/Le lendemain ces gens se font la guerre./Pourquoi cela? C’est que la piété,/La bonne foi ne les tourmente guère./Et que, malgré saint Jacques et saint Matthieu,/Leur intérêt est leur unique Dieu”.

<sup>322</sup> ROUSSEAU, *OC* III, *CGP*, p. 1037.



[...] não vos fatigais com vãs negociações, não vos arruinais com embaixadores e ministros em outras cortes e não contais as alianças e os tratados por alguma coisa. Tudo isso não serve de nada com as potências cristãs. Elas não conhecem outros laços do que aqueles do interesse: quando o encontrarem no cumprimento de seus engagements, cumpra-os; quando o encontrarem em seu rompimento, rompê-os-ão<sup>323</sup>. Melhor valeria não os ter feito. [...] Que garantia podemos ter com quem não tem nenhum sistema fixo e só se conduz por impulsos fortuitos? Nada é mais frívolo do que a ciência política das cortes: como ela não tem nenhum princípio seguro, dela não se pode tirar nenhuma consequência certa; e toda essa bela doutrina dos interesses dos príncipes é um jogo de crianças que faz rir aos homens sensatos. Não vos fiais, portanto, nem em seus aliados nem em seus vizinhos.<sup>324</sup>

Em síntese, os acordos de paz – ou quaisquer tratados internacionais – terão efeito apenas enquanto forem convenientes aos Estados concernidos ou, pelo menos, àquele mais bem munido para fazer valer suas injunções pela força. Na verdade, essas convenções são, via de regra, impostas pela vontade do(s) soberano(s) mais poderoso(s)<sup>325</sup> e só fazem perpetuar a desigualdade vigente no sistema interestatal<sup>326</sup>. De novo: o direito das gentes, desta vez considerado em sua dimensão artificial, não é outra coisa que a “lei do mais forte”. Nas relações internacionais, “la force règne en maîtresse”<sup>327</sup>.

A desigualdade (de forças) entre Estados, aliás, suscita mais uma crítica de Rousseau ao direito das gentes – a última que abordaremos –, feita desta vez em carta de novembro de 1760, endereçada a Chrétien Guillaume de Malesherbes<sup>328</sup> – censor real sob Luís XVI, célebre

<sup>323</sup> Poucas linhas depois Rousseau afirmará, sem ironia aparente, que as potências cristãs – possivelmente por escrúpulos morais – amam cumprir seus engagements e respeitam de hábito os tratados (cf. *ibidem*, p. 1038). Oscilação teórica que desafia qualquer esforço hermenêutico.

<sup>324</sup> *Ibidem*, pp. 1037-1038.

<sup>325</sup> Blaise Bachofen sugere, também nesse ponto, uma influência do filósofo de Malmesbury sobre o genebrino: “Hobbes diz antes de Rousseau que o direito das gentes se reduz ao direito que as potências adquirem pela força [...]” (“Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, pp. 137-138). As considerações hobbesianas que amparam a reivindicação de Bachofen encontram-se, sobretudo, nos capítulos dezoito e trinta do *Leviatã*. Ali, de fato, o inglês atrela “o poder de fazer a paz e a guerra” unicamente à autoridade soberana (cf. *Leviathan*, Parte II, Cap. XVIII e Cap. XXX, pp. 111 e 206) e ratifica que as questões de direito das gentes são resolvidas nas “consciências dos soberanos” (*ibidem*, p. 208). Eis a súmula que P. Haggemacher oferece das reflexões hobbesianas sobre o tema: “O direito de guerra e paz figura entre as marcas [atribuições] essenciais da soberania [listadas no Cap. XVIII do *Leviatã*], trata-se de uma “competência discricionária que obedece, antes de mais nada, a motivos de ordem política. Portanto, a guerra será ‘justa’ na medida em que o soberano a julgar necessária [...]” (“Mutations du concept de *guerre juste* de Grotius à Kant”, p. 114). O posicionamento de Hobbes-Rousseau ecoará, ainda, em Kant, aos olhos de quem “o que os juristas chamavam à época de direito das gentes não era senão um engodo, e constituía apenas um arranjo frágil e imperfeito das relações entre os Estados, dominadas pelo direito do mais forte” (FERRARI, “L’abbé de Saint-Pierre et l’idée de paix perpétuelle dans l’oeuvre de Kant”, p. 71).

<sup>326</sup> Cf. HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. lii.

<sup>327</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 120.

<sup>328</sup> Para além das quatro missivas de cunho autobiográfico reunidas no primeiro volume das *Oeuvres complètes* editadas pela Gallimard, a correspondência entre Rousseau e Malesherbes é pouco conhecida, o que explica a ausência de maiores comentários sobre o trecho que iremos mobilizar *infra*. De nossa parte, tomamos

campeão dos enciclopedistas. Destaquemos desta epístola o extrato que nos interessa e, em seguida, elucidemo-lo:

Há a respeito do direito das gentes muitas máximas incontestadas, as quais, entretanto, são e sempre serão vãs e sem efeito na prática, porque elas se assentam numa suposta igualdade entre os Estados – como aquela que vige [naturalmente] entre os homens –, princípio que não é verdadeiro para os primeiros nem quanto à sua forma nem quanto à sua grandeza.<sup>329</sup>

De imediato, vemos que o pensador genebrino rejeita estender aos entes políticos a igualdade natural que, como Hobbes<sup>330</sup>, ele atribuía aos indivíduos. Mas em que medida a suposição errônea de uma igualdade entre os Estados solapa as pretensões do direito das gentes voluntário? Quais de suas máximas estão, de fato, assentadas nesse pressuposto equivocador? Aqui, acreditamos ser impossível compreender as colocações rousseauianas sem explicitar o contexto histórico-político em que ele escreve.

Qual era, à época, a base do direito das gentes europeu? Onde estavam dispostas suas prescrições e seu conteúdo doutrinário? Principalmente nos tratados que puseram fim à “Guerra dos Trinta Anos” e à “Guerra da Sucessão Espanhola”, conhecidos em conjunto, respectivamente, como “Paz de Vestfália” (1648)<sup>331</sup> e “Paz de Utrecht” (1712-1714)<sup>332</sup>. Acordos que consagraram justamente a ideia – advinda incontornável no campo dos estudos em relações internacionais – de “equilíbrio europeu”<sup>333</sup> ou “balança de poderes”. Por essas expressões, preconizava-se, *grosso modo*, que a paz entre nações europeias só seria alcançada se elas mantivessem entre si uma certa *igualdade de forças*, de modo que nenhuma das potências signatárias pudesse adquirir uma supremacia incontestável sobre as demais – tomadas individualmente ou em concerto. A paridade das forças competitivas teria como efeito uma dissuasão mútua. O ímpeto de dominação de cada Estado seria refreado pelo

---

conhecimento de sua existência por intermédio da tese de G. Lassudrie-Duchène; cf. *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 120-121.

<sup>329</sup> ROUSSEAU, *Lettre à Malesherbes* (5 novembre 1760) apud LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, pp. 120-121.

<sup>330</sup> Cf. HOBBS, *Leviathan*, Parte I, Cap. XIII, p. 76.

<sup>331</sup> Sobre a “Paz de Vestfália”, remete-se à intervenção de Guido Braun – “La diplomatie française à Münster et le problème de la sûreté et de la garantie des traités de Westphalie” –, pronunciada em colóquio do *Deutschen Historischen Instituts Paris* e publicada em *Discussions* (Colloquien und Tagungen des *Deutschen Historischen Institut Paris*), n. 4, 2010.

<sup>332</sup> Sobre a “Paz de Utrecht”, consulta-se com proveito BÉLY, Lucien. “La construction et la sûreté de la paix à Utrecht (1712–1713)”. In: *Discussions*, n. 4, 2010.

<sup>333</sup> Sobre o “equilíbrio europeu”, ver BERNARDI, Bruno. “L’idée d’équilibre européen dans le *jus gentium* des modernes. Esquisse d’histoire conceptuelle” e ASBACH, Olaf. “L’idée de l’équilibre des puissances: Raisons et apories d’un concept fondamental de la politique moderne”; ambos publicados em *Discussions*, n. 4, 2010.

vislumbre de uma resistência no mínimo tão considerável quanto a capacidade de ataque. Um simples cálculo racional contraindicaria o enfrentamento.

Essa teoria, decerto hegemônica no “Grand Siècle”, passa por profundos questionamentos e, já em meados do dezoito, conhece amplo descrédito. As críticas que lhe foram dirigidas, por diversas que sejam, sempre giram em torno de algumas questões. Como e a quem cabe aferir a potência de um soberano<sup>334</sup>? Como garantir que determinado Estado não irá trabalhar para incrementá-la às expensas de seus vizinhos? Etc. O estabelecimento e a preservação da igualdade entre nações seriam, em última instância, tarefas inexecutáveis<sup>335</sup>. É o que denuncia Pierre-Paul Mercier de la Rivière, em um ataque contundente ao equilíbrio europeu:

A política, cuja obscuridade é profunda e cujas contradições não ousam se mostrar à luz do dia, inventou em nosso continente o sistema da balança da Europa – termo enigmático, cujo verdadeiro sentido me parece impossível de definir. Mas... os efeitos desse sistema mostram de maneira evidente suas inconseqüências. Certamente, ele é pouco próprio para prevenir as guerras entre as potências da Europa; parece, antes, lhes servir de ocasião ou de pretexto [para as deflagrações], pois todos os dias elas guerreiam para manter o equilíbrio [em decorrência das divergências relativas ao diagnóstico da força de cada uma]. Assim, os povos se degolam, armados uns contra os outros, devido a um sistema imaginado para impedi-los de se degolar.<sup>336</sup>

O texto do fisiocrata francês traduz bem, no nosso entendimento, as ressalvas externadas *in nuce* por Rousseau na carta a Malesherbes. A grandeza dos Estados não é fixa. Tampouco há um parâmetro universal e inquestionável para aferição da mesma. Pelo contrário, ela depende de uma comparação constante entre as potências<sup>337</sup>. Ora, um direito das gentes todo ele calcado numa igualdade inexistente não poderia colher bons frutos<sup>338</sup>. Fracasso atestado pela miríade de guerras (e novos acordos de paz) que se seguiram aos tratados que haviam instituído o equilíbrio europeu.

---

<sup>334</sup> Guénard julga, com correção, que Rousseau exclui “a possibilidade de um jogo internacional estabilizado, em que cada Estado considere seu interesse em não aumentar sua potência e manter um estado de equilíbrio, pois não existe, para tal decisão, nenhuma garantia de reciprocidade” (“Puissance et amour de soi”, p. 216). Mais uma vez, é o problema da (falta de) sanção que está em jogo.

<sup>335</sup> Sobre a impossibilidade de equalização das forças internacionais, ver GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 216.

<sup>336</sup> RIVIÈRE, Mercier de la. *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* [1767]. Paris: Paul Geuthner, 1910, p. 527.

<sup>337</sup> Todos esses pontos devem ser retidos, pois serão o cerne do último item desta tese.

<sup>338</sup> É possível, ainda, aprofundar a crítica à balança de poderes. Pois, mesmo que uma igualdade objetiva fosse conquistada e mantida entre as potências, não é certo que elas abdicariam do confronto. Vimos há pouco que, muitas vezes e por vários motivos, a razão de Estado pode ser imune ao cálculo racional.

Finalmente, cremos poder dar por encerrada nossa apreciação da crítica rousseauiana ao direito das gentes em suas mais variadas manifestações. Cremos não restar dúvidas sobre as diferentes razões que levam o genebrino a reputá-lo como vazio, inoperante, quimérico.

\*

Antes de passarmos ao próximo e último tópico desta pesquisa, contudo, faz-se mister concluirmos um passo deixado em suspenso no primeiro capítulo<sup>339</sup> e fornecermos uma interpretação consoante ao nosso viés de leitura para uma passagem do segundo *Discurso*, ainda relativa ao direito das gentes, que parece contradizer os *Princípios* e toda a argumentação desenvolvida acima. Antes de mais nada, recuperemos a referida passagem:

O direito civil tendo tornado-se, assim, a regra comum dos cidadãos, a lei de natureza não teve mais lugar senão entre as diversas sociedades, nas quais, sob o nome de direito das gentes, foi temperada por algumas convenções tácitas para tornar possível o convívio e suprir à comiserção natural [*commisération naturelle*], que, perdendo de sociedade para sociedade quase toda força que tinha de homem para homem, ainda reside somente em algumas grandes almas cosmopolitas que franqueiam as barreiras imaginárias que separam os povos e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abarcam todo o gênero humano em sua benevolência.<sup>340</sup>

É possível, diante de tais afirmações, manter o entendimento de que “Rousseau é um dos filósofos mais críticos à perspectiva cosmopolita do direito das gentes”<sup>341</sup>? Terá sido somente após o texto de 1755 que se efetivou o abandono do cosmopolitismo “pelo seu contrário”, a saber, “uma clara afirmação de apego ao patriotismo”<sup>342</sup>? Será preciso admitir, com Géraldine Lapan, que o *Discurso sobre a desigualdade* confere ao cosmopolitismo atrelado ao *jus gentium* um “conteúdo plenamente positivo”<sup>343</sup>? Com os elementos que ora possuímos, talvez possamos matizar o elogio ali outorgado à postura cosmopolita sem precisar recorrer à hipótese de uma concessão ao ideário dominante entre os *philosophes*.

No parágrafo em análise, o direito das gentes aparece, inicialmente, como *Ersatz* da lei de natureza. Uma lei de natureza que não pode ser assimilada à sua definição clássica, sob o preço de termos de ignorar ou reverter um dos principais eixos argumentativos da teorização

<sup>339</sup> Rever p. 59.

<sup>340</sup> ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 178.

<sup>341</sup> BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 33.

<sup>342</sup> VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 55.

<sup>343</sup> LEPAN, *Rousseau et le patriotisme*, p. 285. “Positivo”, nesta citação, tem o sentido claro de algo benéfico, digno de enaltecimento, não devendo ser confundido com “positivo” no sentido de codificado, escrito, não-natural etc.

do segundo *Discurso*, qual seja, a crítica ao jusnaturalismo moderno. Desde seu prefácio, Rousseau põe em xeque a possibilidade de o homem natural discernir e submeter sua conduta a preceitos racionais de justiça. Questionamento desenvolvido e aprofundado ao longo de toda a primeira parte da obra, que, lembremos, desaloja inclusive a pedra angular do edifício jusnaturalista – a sociabilidade natural. Dessa maneira, ao referir-se, já em um momento avançado do texto, a uma “lei de natureza”, ele não tem em mente uma lei de razão, mas, antes, seu “direito natural sensitivo”. A menção imediatamente ulterior à “comiseração natural” – outro nome para a piedade – só reforça essa constatação. O direito das gentes seria, pois, um sucedâneo, no plano interestatal, da regulação sensitiva espontânea que operava primitivamente entre indivíduos. De acordo com essa lógica, os Estados – ainda que em estado de natureza entre si – perseguiriam sua autopreservação com o mínimo possível de prejuízo a outrem (efeito da combinação entre amor de si e piedade)<sup>344</sup>.

Mas Rousseau externa, de pronto, a inocuidade desse direito das gentes natural, sua flagrante insuficiência. A “comiseração natural”, sufocada ao limite no decorrer do processo de desnaturação, não é mais do que uma voz etérea ao cabo do estado de natureza interindividual. De sociedade para sociedade seu peso não é maior. Tendo perdido quase toda sua força, ela é completamente anódina no que tange ao comportamento das nações<sup>345</sup>. Dada sua absoluta debilidade, esse direito das gentes natural teria de ser suprido – ou “temperado”, como coloca Rousseau – por “convenções tácitas”, ou seja, por um direito das gentes positivo. A esse respeito, percebe-se que, embora suas ressalvas não sejam tão explícitas ou enfáticas quanto em escritos subsequentes, o genebrino não indica estar convicto de que essas convenções possam regular as relações interestatais com o vigor e a eficácia faltantes na comiseração natural. Pelo contrário. Prova disso é que na alínea seguinte ele irá afirmar que as potências se encontram em um estado de natureza que é um estado de guerra<sup>346</sup>.

No fim das contas, parece que o excerto supracitado não representa uma verdadeira ruptura em relação ao posicionamento posterior do filósofo, como acreditávamos em nosso primeiro capítulo. Podemos manter esse parecer mesmo levando em conta o elogio às benevolentes “almas cosmopolitas”? Acreditamos que sim, desde que ele seja devidamente contextualizado.

Também no primeiro capítulo, vimos com algum detalhe que a investida de Rousseau contra o cosmopolitismo gira em torno do fato que, quase inevitavelmente, ele se mostra um

<sup>344</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, p. 156.

<sup>345</sup> Nos *Princípios do direito de guerra* a crítica de Rousseau é mais radical. Ali, como mostramos, os corpos políticos, seres artificiais, seriam totalmente alheios a uma sensibilidade de origem natural.

<sup>346</sup> Cf. ROUSSEAU, *OC III, DI*, pp. 178-179.

mero simulacro, uma virtude de papel geralmente arvorada por quem quer se dispensar de seus deveres cívicos: “O ‘puro cosmopolita’ é insensível aos infortúnios dos homens que o cercam, pois, em todas as latitudes, se preocupa apenas com sua fruição pessoal; é um egoísta social”<sup>347</sup>. Assim, a crítica tem um teor essencialmente político. O amor à humanidade não é um mal absoluto. Ele deve ser rechaçado ao se impor como obstáculo à cidadania, não por si. Algo manifesto no fragmento político sobre o patriotismo: “O amor à humanidade propicia muitas virtudes, como a suavidade, a equidade, a moderação, a caridade, a indulgência, mas não inspira a coragem nem a firmeza etc.; tampouco lhes confere [às virtudes] essa energia que recebem do amor à pátria, que as eleva até o heroísmo”<sup>348</sup>.

(É sob esse mesmíssimo ângulo, aliás, que, na *Carta a d’Alembert* e em textos afins, Rousseau aborda o teatro e as belas-letas em geral. Numa república bem ordenada, o espetáculo teatral – encerrado em um espaço fechado e restrito – afrouxa os laços sociais e afasta os cidadãos das discussões e obrigações públicas; numa sociedade de costumes dissolutos, na qual, há muito, os súditos deixaram de ser cidadãos, o teatro apresenta-se como uma distração<sup>349</sup> salutar, que desvia os indivíduos das más ações<sup>350</sup>. Daí a célebre resposta a seus detratores: o fato de um “inimigo declarado das artes” ter sido um escritor prolífico depõe menos contra este do que contra o século em que ele escreve e a sociedade à qual se dirige<sup>351</sup>.)

De posse desses esclarecimentos, voltemos ao segundo *Discurso* e às almas cosmopolitas<sup>352</sup> que “abarcam todo o gênero humano em sua benevolência”. Temos de ressaltar que esse enaltecimento é feito logo após a descrição do pacto do rico e do tipo de sociedade que ele instaura. É a partir desse dado que devemos interpretá-lo. Num *socius* marcado pela extrema desigualdade e pelas relações de dependência, não há lugar para a virtude cívica, não há cidadania possível. Nesse cenário, o amor à humanidade – a “máscara da virtude”<sup>353</sup> ou, ainda, seu “simulacro público”<sup>354</sup> – revela-se um esforço de distanciamento

<sup>347</sup> BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 52.

<sup>348</sup> ROUSSEAU, *OC III, Frag. Pol.*, p. 536. Para um exame desse fragmento, ver LASSUDY, “Deux idées de Nation”, p. 46.

<sup>349</sup> No famoso prefácio à peça “Narciso ou o amante de si mesmo”, Rousseau usa o termo “niaiserie” (ninharia, bagatela) para se referir aos espetáculos. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Préface de Narcisse” (doravante *PN*). In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 972.

<sup>350</sup> *Ibidem*. Quanto à crítica rousseauiana ao teatro, a grande referência continua sendo PRADO JR., *A retórica de Rousseau*, pp. 263-314.

<sup>351</sup> ROUSSEAU, *OC II, PN*, p. 974.

<sup>352</sup> Que Rousseau se refira a *almas* cosmopolitas não nos parece fortuito. A expansão hiperbólica exigida pelo cosmopolitismo é própria ao pensamento, às ideias, ao passo que as paixões exigem, para aflorar, objetos mais tangíveis, próximos e habituais ao indivíduo, algo que constantemente excite seus sentidos.

<sup>353</sup> ROUSSEAU, *OC II, PN*, p. 972.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 972, nota.

da corrupção social, um zelo certamente preferível à aquiescência aos costumes viciosos que fatalmente corroem uma sociedade desigual. Uma passagem da recém-aludida *Carta a d'Alembert* corrobora essa tendência interpretativa: “[...] je dis qu’il y a des pays où les mœurs sont si mauvaises qu’on seroit trop heureux d’y pouvoir remonter à l’amour; d’autres où elles sont assés bonnes pour qu’il soit fâcheux d’y descendre [...]”<sup>355</sup>. O “amor” ali em questão é o amor romântico, mas não vemos motivo para que ele não possa ser substituído pelo amor à humanidade. Acossadas, onde vivem, pelo vício generalizado, as almas cosmopolitas que, ainda assim, preservam a capacidade natural de comiseração e logram apiedar-se das dores do mundo devem mesmo ser exaltadas.

\*

Finalmente, cremo-nos em condições de asseverar, com alguma segurança, que, sob o prisma rousseauiano, nenhum tipo de normatividade efetiva – natural ou habitual, espontânea ou adquirida – ordena a conduta dos Estados. Realmente, subsiste entre eles uma total independência.

Contudo, essa atestação não basta para justificar a convicção rousseauiana de que “[...] todos os Estados, pelo simples fato de existirem simultaneamente, estão *de facto*, se não em guerra, ao menos em estado de guerra”<sup>356</sup>. Não basta para explicar a inclinação originária das potências ao conflito. Dissemos anteriormente que a falta de direito comum é sua *condição necessária e preliminar*, não sua *condição suficiente*. Vigem um estado de natureza entre os corpos políticos. Isso está posto. Mas por qual razão esse estado de natureza é um estado de guerra? Por qual razão “o estado de guerra, virtual ou declarado, pode ser considerado como o estado [natural e] permanente das nações”<sup>357</sup>? A independência, quando se trata de seres humanos, produz uma vida solitária, tranquila, sem hostilidades. Por que, entre os seres coletivos, ela produziria enfrentamentos<sup>358</sup>? Por que, deixados a si, os indivíduos dispõem de uma existência pacífica, enquanto as potências tendem ao embate<sup>359</sup>?

Questões deveras pertinentes, pois, como todos sabem, o filósofo genebrino se notabilizou pela crítica ao estado de natureza hobbesiano. Crítica cujo cerne era exatamente a

<sup>355</sup> *Idem*, LMA, p. 107. Esse excerto é mobilizado e comentado por G. Lapan; cf. *Rousseau et le patriotisme*, pp. 288-289.

<sup>356</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 146.

<sup>357</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 120.

<sup>358</sup> Problema que também instigou Grace Roosevelt: “Since, according to Rousseau, man alone in the state of nature can live and let live, why cannot states do the same?” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 36).

<sup>359</sup> Antinomia assim delineada por Lassudrie-Duchène: “Os homens [no estado de natureza] pensam a todo momento no repouso; os Estados preparam a guerra” (*Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 118).

recusa em aceitar a guerra como a condição originária/natural das relações humanas<sup>360</sup>. O próprio Rousseau se revela ciente do espanto que a tese de um estado natural de guerra entre as potências poderia gerar em seu leitor. No mesmo escrito em que essa proposição é avançada com mais clareza, ele pondera: “Mas, dir-se-á, cada um desses corpos [políticos], tendo uma base [*assiette*] tão sólida, como é possível que venham algum dia a se entrecocar? Sua própria constituição não deveria os manter em uma paz eterna? [...] não possuem em si mesmos tudo que é necessário à sua conservação?”<sup>361</sup>. Também nos *Princípios*, no entanto, encontramos a pista a ser seguida por quem pretende responder à série de perguntas que viemos de alistar.

Entre indivíduos, reitera Rousseau, o estado de natureza é um estado de paz: “O homem é naturalmente pacífico e receoso”<sup>362</sup>, desprovido de quaisquer “disposições para entrar em guerra contra todos os seus semelhantes”<sup>363</sup>. Ora, se “a guerra não é natural aos seres humanos, mas é natural aos Estados”<sup>364</sup>, “se o homem é naturalmente pacífico [e] o Estado naturalmente belicoso”<sup>365</sup>, é porque, como pudemos adiantar, a natureza de ambos é distinta. Impõe-se-nos, portanto, a explicitação dessa diferença, um tratamento mais detido de um *topos* já ventilado ao longo deste capítulo – a especificidade da natureza do corpo político. Diretriz investigativa previamente delineada por Grace Roosevelt: “[...] a fim de responder à indagação – por que os corpos políticos não conseguem coexistir pacificamente, como o fazem os homens no estado de natureza? –, é preciso lançar um olhar atento à maneira pela qual os corpos políticos são constituídos”<sup>366</sup>.

Com isso, o momento negativo de nosso argumento – que até agora, dado sua centralidade e densidade filosófica, dominou nossas atenções – ganhará, afinal, seu

<sup>360</sup> Sobre a oposição Hobbes-Rousseau em torno da (não-)belicosidade do estado de natureza interindividual, lê-se BECKER, “Rousseau e as relações internacionais na modernidade”, p. 16. Ainda a esse propósito (e extrapolando-o ligeiramente), eis o que diz Catherine Larrère: “A crítica de Rousseau leva, assim, ao abandono de uma concepção de guerra, aquela característica do jusnaturalismo, que a define como uma relação entre indivíduos, estendida por analogia à relação entre Estados” (“L’état de guerre et la guerre entre les États”, p. 56).

<sup>361</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 76.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 74; nós grifamos.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 36. Posto que em Rousseau a guerra, para os Estados, é um dado de natureza, um aspecto constitutivo, Yves Vargas estima que ela não poderia ser tida como uma continuação da política por outros meios, numa alusão óbvia à fórmula, arquiconhecida, do estrategista prussiano. Cf. VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 62; e CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Trad. Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. xci. Por outro lado, talvez Rousseau pudesse subscrever a inversão foucaultiana daquele adágio; vide FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997, pp. 16-17.

<sup>365</sup> LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 171. O mesmíssimo ponto já ocupara o autor algumas páginas antes: “Ao passo que o homem é, por natureza, pacífico e bom [ou melhor, aquém de bem e mal], o Estado é agressivo, belicoso e inclinado às conquistas” (*ibidem*, p. 118).

<sup>366</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37.



complemento positivo. Ao termo deste passo conclusivo, se cumprirmo-lo a contento, teremos enfim desvelado o que leva Rousseau a sustentar que “todos os povos [ou Estados] têm uma espécie de força centrífuga, pela qual agem continuamente uns contra os outros e tendem a se expandir às expensas de seus vizinhos, como os turbilhões de Descartes”<sup>367</sup>.

### 3.4 – A natureza do corpo político e a conflitualidade interestatal

Rousseau leva a cabo nos *Princípios do direito de guerra*, e talvez seja essa a maior contribuição desse escrito, um exame único acerca da natureza dos corpos políticos. Unicidade que repousa, em grande medida, na inédita ênfase ali dada à face externa dos Estados. Obviamente, esse destaque não é fortuito, senão responde a uma necessidade argumentativa. Uma vez que a reflexão sobre a constituição e a estrutura dos seres coletivos é então introduzida com vistas a preparar a tese – aqui referida *ad nauseam* – de que o estado de guerra é originário entre as potências, nada mais justificado do que o aludido enfoque. Dessa forma, dado o escopo da presente seção, não poderíamos nos furtar a uma incursão, desta vez mais demorada, aos *Princípios*.

Chama a atenção, de pronto, o método ali empregado por Rousseau em sua dilucidação da natureza desse ente artificial, simbólico que é o corpo político. Ela é feita a partir de um cotejamento sistemático com a natureza do indivíduo. E o primeiro resultado desta justaposição é que, embora os Estados pudessem, em tese, garantir a própria subsistência sem o concurso de terceiros (como o homem natural), eles acabam impelidos, por uma “força centrífuga” constitucional, para o exterior. São como que coagidos ao contato com as potências circundantes: “[...] consideremos atentamente a constituição dos corpos políticos e veremos que, conquanto a rigor cada um baste à sua própria conservação, suas relações mútuas não deixam de ser muito mais íntimas do que as dos indivíduos”<sup>368</sup>.

Mas o que compele essa “intimidade” entre as potências? Para tecer sua resposta, Rousseau recorre inicialmente à via negativa: o que permite aos indivíduos dela prescindir? Nesse momento, os *Princípios* retomam e ampliam a argumentação da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*. Vejamos:

---

<sup>367</sup> ROUSSEAU, OC III, CS, p. 388. Esse trecho do *Contrato social*, muitíssimo afim aos *Princípios do direito de guerra*, é referido e comentado em VARGAS, “Rousseau: peuple et frontières”, p. 54. A teoria dos turbilhões – que servem ali de metáfora para Rousseau – é parte da cosmologia cartesiana e é desenvolvida na terceira parte dos *Principia Philosophiae*.

<sup>368</sup> ROUSSEAU, PDG, p. 76.

[...] o ser humano, no fundo, não tem nenhuma relação necessária com seus semelhantes, pode subsistir, em todo o seu vigor, sem o concurso destes; não tem tanta necessidade dos cuidados do homem quanto dos frutos da terra, e a terra produz mais do que o necessário para alimentar seus habitantes<sup>369</sup>. Some-se a isso o fato de que *o homem tem um limite de força e de grandeza fixado pela natureza*, o qual ele não conseguiria ultrapassar. Sob qualquer ângulo que se observe, ele encontra todas suas faculdades limitadas. Sua vida é curta, seus anos são contados. Seu estômago não se expande com suas riquezas; suas paixões podem até aumentar, seus prazeres têm sua medida; seu coração é limitado como todo o resto, sua capacidade de fruição é sempre a mesma. Ainda que se eleve em pensamento, permanece pequeno.<sup>370</sup>

Há uma indicação implícita nesse arrazoado que importa desvelar. Tendo um limite de grandeza fixado pela natureza e apto a prover o próprio sustento, o indivíduo pode se manter isolado dos demais e, destarte, não é possível que a paz não seja seu estado natural. Porque é “constitutivamente capaz de ser autônomo, o homem natural também é, portanto, capaz de viver em paz”<sup>371</sup>.

Antes de seguirmos o fio argumentativo dos *Princípios*, afigura-se-nos prudente esclarecer a insistência rousseauiana em marcar um limite pré-determinado e inultrapassável para a “grandeza” do homem, algo que talvez cause certo espanto. Com efeito, tratamos longamente em nosso segundo capítulo da perfectibilidade. Faculdade responsável justamente por emprestar variabilidade e historicidade à espécie humana. Ajuizar-se-ia, assim, que o fragmento supracitado está em franca contradição com o pensamento rousseauiano, verdadeiramente expresso em passagens como a seguinte: “Que eu saiba, nenhum filósofo até agora foi suficientemente ousado para dizer: eis o termo a que o homem pode chegar e que não seria capaz de ultrapassar. Desconhecemos o que nossa natureza nos permite ser [...]”<sup>372</sup>.

Teria sido Rousseau, ele próprio, suficientemente ousado para afirmar aquilo que, poucos anos depois, viria a reputar como impossível? De modo algum. Não há qualquer incompatibilidade entre os excertos acima. Apenas, eles se referem a dimensões distintas do ser humano. No *Emílio*, quando sublinha a potencialidade ilimitada e indeterminável de “nossa natureza”, Rousseau tem em mente a *dimensão moral* (ou “metafísica”, como coloca no segundo *Discurso*) da criatura humana, sujeita, sim, à expansão, à retração, a todo tipo de variações imprevisíveis. Nos *Princípios*, por outro lado, não está em questão o “homem do homem”, mas o “homem natural”, ou seja, o indivíduo no primeiro estado de natureza –

<sup>369</sup> O fim desta oração traça uma fronteira: até ali, Rousseau limitou-se a parafrasear sinteticamente o segundo *Discurso*; dali em diante, novos aportes conceituais são arrolados. Estes últimos servirão de propedêutica à análise dos corpos políticos.

<sup>370</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 76; grifos nossos.

<sup>371</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37.

<sup>372</sup> ROUSSEAU, *OC IV, Em.*, p. 280.

aquém da ação da perfectibilidade, aquém da comparação e de toda sorte de paixões factícias, pura animalidade. Enfoca-se a *dimensão física* da natureza humana. Esta, por sua vez, absoluta, fixa, circunscrita em limites estreitos. Inclusive, o contraste entre essas duas dimensões é claramente contemplado no opúsculo sobre a guerra: as paixões morais podem se multiplicar, a capacidade individual de fruição não muda; a ambição pode levar uma pessoa a acumular um enorme excedente, nem por isso conseguirá ingerir uma quantidade de alimentos maior do que a habitual; alguém pode se imaginar gigante, não terá crescido um centímetro sequer.

A comparação será mesmo entre o “corpo do indivíduo e o corpo do Estado”<sup>373</sup>, ou entre um corpo natural e um corpo artificial. A diferença de base entre ambos foi descortinada: o primeiro não tem relação necessária com seu semelhante, o outro tem<sup>374</sup>. Sabemos o que faculta ao ser humano dispensar o recurso a outrem. Resta averiguar o que impele os soberanos uns ao encontro dos outros. Com esse objetivo, voltamo-nos para o trecho que permitirá a apresentação de uma resposta ao nosso problema de pesquisa. Dada sua imensa importância e densidade conceitual, iremos citá-lo em pequenos recortes, oferecendo para cada um deles um comentário à parte. Paulatinamente, buscaremos costurar esses fragmentos e iluminar o sentido geral do todo, tarefa derradeira deste trabalho.

Prossigamos: “O Estado, ao contrário [do indivíduo em seu aspecto físico], [...] não tem nenhuma medida determinada, a grandeza que lhe é própria é indefinida. Ele pode sempre aumentá-la [ou diminuí-la...]”<sup>375</sup>. Quer dizer, o corpo político – puramente artificial – é constitutivamente ilimitado, não tem qualquer parâmetro predeterminado. Sua natureza é absolutamente proteiforme, maleável. Conforme Roosevelt: “Em contraste com o homem natural, autossuficiente e naturalmente limitado, o estado é um ser artificial sem nenhum limite de grandeza fixado ou necessário”<sup>376</sup>. Traço que não é sem repercussões nos planos geográfico e demográfico: “O Estado [...] é um corpo cujas características são diametralmente opostas àquelas do homem [natural]. Ele é [...] indeterminado” e, “enquanto corpo indeterminado, não possui dimensões territoriais preconcebidas, nem número dado de

<sup>373</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 165.

<sup>374</sup> Cf. LASSUDRIE-DUCHÈNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 118.

<sup>375</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 76.

<sup>376</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37. A título de ênfase, citemos, ainda, Bernardi: “O corpo político é, ponto a ponto, diferente do corpo natural: aquele não tem necessidades fixas, não tem tamanho limitado pela natureza, não tem duração [de vida] predeterminada, não tem a possibilidade de uma existência separada [solitária]” (*La fabrique des concepts*, p. 257).

habitantes. Ele pode se estender sem limites e, igualmente, aumentar a densidade humana em seu interior de maneira indefinida”<sup>377</sup>.

Dessa indeterminação decorre seu pendor relacional<sup>378</sup>. O retraimento solitário não é uma opção para o corpo político, sua existência “é relativa ao que lhe é exterior”<sup>379</sup>. (Isso posto, compreende-se facilmente por que a ausência de normatividade terá efeitos distintos, opostos mesmo, conforme se a considera de indivíduo para indivíduo ou de Estado para Estado<sup>380</sup>.) Este último só poderá fazer uma imagem acurada de si depois de um cotejo com seus vizinhos, o conhecimento de si passará necessariamente pela alteridade<sup>381</sup>: “[...] ele se sente fraco enquanto houver outros mais fortes”<sup>382</sup>. [...] Pois a desigualdade [natural] entre os homens tem limites impostos pelas mãos da natureza, mas aquela entre as sociedades pode crescer incessantemente, até que uma só absorva todas as outras”<sup>383</sup>. Um indivíduo pode até se sentir baixo após se deparar com outro mais alto, por exemplo. Não obstante, seus atributos são fixos, e ele jamais poderá subtrair a outrem um centímetro sequer. Nesse aspecto, a natureza é inapelável. Ciente dessa fixidez, o homem natural prefere o repouso ao confronto desnecessário com seu semelhante<sup>384</sup>. O mesmo não se dá com o corpo político. Não apenas

<sup>377</sup> RAMEL & JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, p. 105.

<sup>378</sup> “Numa situação em que cada Estado é perfeitamente independente dos outros, todos eles são forçados a considerar sua própria posição em relação a todos os demais” (VIROLI, *Rousseau and the ‘well ordered society’*, pp. 225-226). Cf. também BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 165; e GOYARD-FABRE, “La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, p. 57.

<sup>379</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 257.

<sup>380</sup> Ao contrário do que propõe F. Guénard (“Puissance et amour de soi”, p. 215), esses diferentes efeitos não advêm das diferentes consequências que a comparação engendra em indivíduos e Estados, mas do fato de que, no estado de natureza, os indivíduos, unidades fixas e absolutas, sequer chegam a se comparar, o que não é uma possibilidade para os corpos políticos (artificiais, relativos).

<sup>381</sup> “Enquanto corpo relativo, o Estado está em uma situação de comparação permanente. Sua identidade precária necessita de uma diferenciação ininterrupta com os outros Estados. É essa a condição de sua autodefinição” (RAMEL & JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, p. 105). Maurizio Viroli alude ao mesmo processo: “[...] cada Estado é forçado a se comparar com os outros a fim de adquirir autoconhecimento” (*Rousseau and the ‘well ordered society’*, p. 226). No entanto, a contrapelo do Rousseau dos *Princípios sobre o direito de guerra*, ele atribui aos seres humanos a mesma necessidade: “[...] se querem encontrar sua própria identidade, os indivíduos precisam se comparar a outrem” (*ibidem*). Não se trata, porém, de um erro de interpretação, mas de uma diferença de perspectiva. Como advertimos acima, quando se reporta ao indivíduo como mônada, Rousseau tem em mente o homem natural. Na passagem recém-citada, Viroli divisa, evidentemente, o “homem do homem”, atravessado pelo amor-próprio, pelo clamor da comparação e da preferência etc.

<sup>382</sup> De novo: “O poder de um Estado, diferentemente daquele de um indivíduo, é necessariamente relativo; ele é forçado a ‘se comparar a fim de se conhecer’” (ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37; grifos nossos, aspas simples no original). Merle Perkins vai além, e diz que “a situação de poder no exterior é a medida do poder doméstico de cada nação” (“Rousseau on history, liberty, and national survival”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LIII. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967, p. 160). Extrapolação, a nosso ver, equivocada. Uma pequena república, dirigida por sábias leis que fazem reinar absoluta concórdia entre os cidadãos, pode ser absolutamente vulnerável às investidas de uma potência vizinha com aspirações expansivas e maior poderio militar, ainda que o ambiente interno desta última não seja tão estável.

<sup>383</sup> ROUSSEAU, *PDG*, pp. 76-77.

<sup>384</sup> Cf. *ibidem*, p. 77.

sua força é determinada exclusivamente por uma comparação com as demais<sup>385</sup>, mas qualquer mudança em sua configuração (tamanho, riquezas, densidade populacional etc.) só será alcançada em detrimento ou proveito de outra(s) potência(s). O robustecimento de um Estado significa necessariamente o enfraquecimento de outro:

[...] ele não pode exercer suas forças senão às expensas de seus vizinhos<sup>386</sup> [...]. Assim, *a grandeza do corpo político, sendo puramente relativa, ele é forçado a se comparar sem cessar para se conhecer; ele depende de tudo aquilo que o cerca e deve tomar interesse em tudo que aí se passa*, pois, *mesmo que queira se manter dentro de si sem nada ganhar nem perder, torna-se pequeno ou grande, fraco ou forte, segundo seu vizinho se estenda ou se retraia e se reforce ou se enfraqueça*<sup>387 388</sup>.

Bachofen observa argutamente que subjaz a esse raciocínio não só a finitude do espaço terrestre, mas, outrossim, o locupletamento estatal desse espaço:

A relação estabelecida entre os Estados consiste [...] no fato de que estes *se limitam mutuamente*, o que supõe um fenômeno de saturação na ocupação

<sup>385</sup> Como nota Florent Guénard, é essa a origem da ideia de “potência”, que não designa simplesmente “a força num sentido estrito [absoluto]” (“Puissance et amour de soi”, p. 215), mas a *força relativa* de um Estado.

<sup>386</sup> Ao denunciarem, cada um à sua maneira, a exclusão mútua entre patriotismo e cosmopolitismo, Helvétius e Voltaire – filósofos que num primeiro ímpeto hesitaríamos em aproximar do genebrino – tecem considerações muito afins às ora em apreço e ao espírito geral do pensamento rousseauiano sobre as relações exteriores. Citamos, primeiramente, *Do espírito* – obra quase contemporânea à redação dos *Princípios*: “Não há, portanto, probidade prática em relação ao universo. A respeito da probidade de intenção – que reduzir-se-ia ao desejo constante e habitual pela felicidade dos homens e, por conseguinte, ao voto simples e vago de felicidade universal, digo que essa espécie de probidade ainda não é senão uma quimera platônica. Com efeito, *se a oposição dos interesses dos povos os mantêm, uns para com os outros, em um estado de guerra perpétua, se os acordos de paz concluídos entre as nações não são propriamente senão tréguas [...], se as nações não podem estender suas conquistas e seu comércio senão às expensas de seus vizinhos; enfim, se a felicidade e o engrandecimento de um povo é quase sempre vinculado à infelicidade e ao enfraquecimento de um outro*, é evidente que a paixão do patriotismo – paixão tão desejável, tão virtuosa e tão estimável em um cidadão – é, como o prova o exemplo dos gregos e dos romanos, absolutamente incompatível com o amor universal” (HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'esprit*. Paris: Durand, 1758 [Edição digitalizada pela BnF], Discurso II, Cap. XXV, pp. 240-241; nós grifamos). Tomamos ciência da crítica de Helvétius ao “amour universel” por intermédio de Georges Lassudrie-Duchêne; cf. *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 55. Voltaire, de sua parte, afirma no verbete sobre a pátria do *Dicionário filosófico* (1764): “É triste que, para ser bom patriota, se seja, amiúde, inimigo do resto dos homens. O velho Catão, este bom cidadão, dizia sempre no senado: ‘esse é meu parecer, e que se arruíne Cartago’. Ser bom patriota é desejar que a cidade se enriqueça pelo comércio [sabemos que, para Rousseau, patriotismo e comércio são antagonicos] e seja potente pelas armas. Claro está que um país não pode ganhar sem que um outro perca, e que não pode vencer sem fazer descontentes. A condição humana é tal que desejar a grandeza de seu país é desejar o mal a seus vizinhos. Aquele que não gostaria que sua pátria fosse maior ou menor, mais rica ou mais pobre seria o cidadão do universo” (*Dictionnaire philosophique*, p. 420).

<sup>387</sup> Ao contrário da autossuficiência econômica – que, por motivos cujo esclarecimento transcende o propósito desta tese, Rousseau reputa possível e até mesmo desejável (cf., por exemplo, *OC III, PCC*, pp. 920-921) –, uma autarcia política total é, pois, impossível (ver BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 257). Ponto importantíssimo, “pois, se os Estados pudessem ser autárcicos e solipsistas, eles poderiam, a despeito de entreterem factualmente uma ‘relação íntima’ ligada à sua contiguidade espacial, viver em paz, ignorando-se [...]” (BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 163).

<sup>388</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 77; nós grifamos.

do mundo, [uma] ocupação que não deixa nenhum espaço vazio que permita a um Estado “se estender” ou “se retrair” sem que isso implique mecanicamente, para seus vizinhos, um efeito diretamente correlato: um Estado que “se retrai” conduz mecanicamente seus vizinhos a “se estenderem”, e inversamente. Igualmente, quando Rousseau evoca a questão de saber se um Estado pode “ir buscar *no exterior* [*au-dehors*] o que precisa para prover às suas necessidades”, ele considera como uma evidência que este “exterior” é necessariamente um outro Estado: fora de determinado Estado, não pode haver senão outros Estados.<sup>389</sup>

Do contrário, o ente estatal poderia se expandir sobre territórios desocupados, sem necessariamente acarretar prejuízo a outros. Mas, desde os momentos que sucedem a formação da primeira potência soberana, essa alternativa é inviabilizada. O “espaço político” segue o mesmo esquema que havia comandado a ocupação do “espaço econômico”. Recapitulemos. Instigados pelo desejo de proeminência e toda sorte de paixões relativas e egoístas, os homens (já há muito “desnaturados”) são impelidos à apropriação desmesurada de terras. Em pouco tempo, nenhuma porção de terra cultivável está disponível àqueles que, nesse exato instante, se tornam supranumerários: “il n’y a plus de terre en friche”. Analogamente, o primeiro corpo político – sem limites naturais e, por isso, propenso a transbordamentos, a chocar-se com tudo aquilo que o cerca – estimula, se não obriga, as populações vizinhas a unificarem suas forças a fim de conter seus avanços. Um processo que se irradia até que cada recanto do globo esteja politicamente organizado. Assim, “os Estados não podem, de maneira alguma, escapar à presença imediata e invasiva dos outros Estados. A instituição dos Estados cria uma configuração descritível como um sistema todo-englobante, um sistema pleno, sem resto e sem exterioridade [...], em que cada um ameaça constantemente a integridade do outro”<sup>390</sup>.

Importa ressaltar, em acréscimo, justamente a constância dessa ameaça. O ímpeto originário não se extingue, ele se perpetua. Torna-se um elemento indissociável de suas relações. Qual placas tectônicas, as potências estão sempre em movimento. O fato de encontrarem resistência não inibe seu comportamento expansivo/reactivo: “A rivalidade não se experimenta somente no decorrer da conquista do mundo [*i. e.*, no momento genético que submete, pouco a pouco, a totalidade da Terra às soberanias estatais], ela se prolonga,

<sup>389</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 158; grifos no original, as aspas se referem a expressões e frases de Rousseau.

<sup>390</sup> *Ibidem*, pp. 158 e 167. Grace Roosevelt vai na mesma direção: “Uma vez que as fronteiras estatais são potencialmente ilimitadas e, também, necessariamente contíguas às fronteiras de outros Estados [...], eles não conseguem evitar a comparação com seus vizinhos. Consequentemente, a capacidade do Estado para um expansionismo agressivo são ilimitadas” (*Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37).

estruturalmente, na coexistência dos Estados que repartiram o mundo”<sup>391</sup>. O risco do choque nunca pode ser completamente descartado da sempre cambiante dinâmica interestatal, a não ser que “uma única [potência] absorva todas as outras”<sup>392</sup> e forme uma espécie de Estado global; eventualidade extremamente improvável, jamais verificada historicamente<sup>393</sup>.

Há, portanto, uma propensão para o encontro inscrita na natureza mesma das potências soberanas. Premissa à qual se junta outra, prévia e demoradamente tratada: não há mediação para esses encontros. Quer dizer, nenhuma normatividade natural-espontânea, de ordem racional ou sensitiva, opera entre Estados; tampouco a humanidade logrou estender a arte política às relações externas<sup>394</sup>, um “contrato internacional” jamais fora celebrado<sup>395</sup> e o que passa por “direito das gentes” não é mais do que um verniz ilusório para a pura razão de Estado. Dessa forma, justifica-se, finalmente, a conclusão que há muito vimos insinuando: posto não haver nenhuma instância mediadora capaz de atenuá-los, os inevitáveis atritos entre Estados serão, fatalmente, colisões violentas. Não restam dúvidas, Rousseau não afirma simplesmente que os corpos políticos estão entre si em estado de natureza – lugar-comum da filosofia política setecentista –, sua tese é muito mais radical. Para ele, “a relação entre os Estados produz *necessariamente* a guerra [choques em curso] ou o estado de guerra [choques em latência]”<sup>396</sup>. *A contenciosidade está*, pois, “*inscrita na natureza da coisa política [...] em ato e em potência*”. Com efeito, Rousseau considera a guerra como a consequência irresistível e imediata da criação do Estado pela arte humana”<sup>397</sup>.

<sup>391</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 167.

<sup>392</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 77.

<sup>393</sup> A respeito, remetemos novamente a BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 167.

<sup>394</sup> “A arte política tem sucesso em retirar o indivíduo do estado de natureza, e isso graças a ‘prodígios’ que são ‘obra da lei’. Mas o estado de natureza persiste de nação a nação, e a arte, nesse domínio mais vasto, é impotente para operar o mesmo milagre” (GOLDSCHMIDT, Victor. “Individu et communauté chez Rousseau”. In: GENETTE, Gerard & TODOROV, Tzvetan [Éds.]. *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, p. 148).

<sup>395</sup> A possibilidade mesma de distender o dispositivo contratual para o âmbito interestatal faz parte dos problemas examinados por Rousseau em seu diálogo crítico com Saint-Pierre. Tema a ser investigado em trabalho futuro.

<sup>396</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 167; grifo no original.

<sup>397</sup> RAMEL & JOUBERT, *Rousseau et les relations internationales*, p. 107; grifos nossos. Os autores já o haviam afirmado anteriormente: “[...] para Rousseau, a guerra está, de certa maneira, inscrita de forma irrefragável na natureza mesma do político” (*ibidem*, p. 27). Cinco anos antes da publicação do livro de Ramel e Joubert, Simone Goyard-Fabre, provável fonte dos autores, se expressava em termos muito próximos (por vezes idênticos): “não há Estado que, consciente da relatividade de sua potência política, não tenha uma disposição ‘constante e manifesta’ de enfraquecer, e por que não destruir, ‘por todos os meios possíveis’ o Estado que faça obstáculo à sua potência ou a esmoreça. Se essa disposição permanece sem efeito, tem-se o estado de guerra; se ela se traduz em ato, tem-se a guerra propriamente dita. Isso significa, claramente, que, *em potência ou em ato, a guerra está inscrita na natureza da coisa política*” (“La guerre et le droit international dans la philosophie de Rousseau”, pp. 57-58; nós grifamos, os segmentos em entre aspas simples – duplas no original – são extraídos dos *Princípios do direito de guerra*). Trata-se mesmo de um refrão entre intérpretes de Rousseau, também reverberado por Bernardi: “A guerra, mostra efetivamente esse texto [os *Princípios*], *está inscrita na natureza mesma do corpo político*” (*La fabrique des concepts*, p. 55; ênfases nossas).

Não poderíamos enfatizá-lo em demasia: a belicosidade é inerente às sociedades políticas e às suas relações, “que não podem senão conduzi-las à guerra”<sup>398</sup>. Essa relação íntima entre guerra e Estado não deve ser subinterpretada<sup>399</sup>. O conflito, deflagrado ou incubado, é primaz e natural ao sistema interestatal: “[...] é da natureza de uma potência estar em [estado de] guerra”<sup>400</sup>; trata-se, repetimos, de “uma consequência inevitável da natureza específica do Estado”<sup>401</sup>. As razões para tanto são menos contingentes ou históricas do que estruturais ou ontológicas<sup>402</sup>. O motivo imediato do estado de guerra não é a desigualdade de poder entre os Estados como sugerem Hoffmann e Fidler<sup>403</sup>, mas a própria estrutura dos corpos políticos. Os comentadores parecem confundir “causa essencial” e “causa ocasional”<sup>404</sup>. Fatores conjunturais certamente podem intensificar ou amainar a disposição beligerante das nações, precipitando sua atualização ou mantendo-a em latência. Por exemplo, o desejo de proeminência de um monarca pode, sem dúvida, servir de catalisador de uma conflagração. Não obstante, ele opera sobre um substrato preexistente, originário, relativo não à forma de governo, mas à constituição do Estado e à conformação de suas relações.

A “força centrífuga” que move os corpos políticos, a propensão à comparação e aos atritos não procede das ambições de dominação de um déspota. Dada a relatividade de sua natureza, essas comparações são indispensáveis para aferição de sua potência, do que depende sua tranquilidade, sua *sobrevivência* mesmo<sup>405</sup>: é “para se sentir seguro [que] o Estado se deixa tomar no jogo de rivalidades que marca as relações internacionais”<sup>406</sup>. As disputas interestatais podem ser caracterizadas, efetivamente, como uma “concorrência vital”<sup>407</sup>. À parte eventuais arroubos imperialistas (fomentados por maus governantes), os próprios

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>399</sup> Advertência feita por Bachofen em “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 163.

<sup>400</sup> GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, pp. 214-215.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>402</sup> É o que permite Goldschmidt dizer que todo corpo político é *necessariamente* agressivo ou defensivo em relação aos demais; ver *Anthropologie et politique*, p. 593.

<sup>403</sup> Cf. HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xlv. Essa hipótese, diga-se, subjaz à aposta feita pelo direito das gentes do “equilíbrio europeu”.

<sup>404</sup> Sobre essa distinção, remetemos a Guénard, que insiste que “há uma razão – estrutural, e não conjuntural – própria para o estado de guerra internacional” (“Puissance et amour de soi”, p. 216).

<sup>405</sup> “[...] Rousseau’s *de facto* state is a being that needs to be aggressive [or defensive] simply to survive” (ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37). Cf. também BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 165.

<sup>406</sup> SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. “Rousseau et le droit des gens”. In: \_\_\_\_\_, AYOUB-BOULAB, Josiane & VERNES, Paule-Monique (Éds.). *Rousseau: Antecipateur-Retardataire*. Québec/Paris: Presses de L’Université Laval/L’Harmattan, 2000, p. 154. Está em jogo uma aposta, que, por óbvio, envolve riscos, uma vez que o enfrentamento que busca afastar uma ameaça iminente e garantir a segurança futura de uma nação pode, paradoxalmente, precipitar sua ruína.

<sup>407</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 163.



cuidados com a autopreservação impelem o Estado para o exterior<sup>408</sup>: “*Sua segurança e sua conservação exigem [demandent] que ele se torne mais poderoso do que todos seus vizinhos*”<sup>409</sup>, [...] e, se não tem necessidade de buscar sua subsistência [material, econômica] fora de si mesmo, ele procura sem cessar novos membros que lhe deem uma consistência [política] mais inabalável”<sup>410</sup>. Na interpretação de Bachofen: “[...] posto que todo Estado, sem exceção pode se sentir ameaçado por uma ou mais potências que lhe seriam superiores, *todo Estado, sem exceção, se sente ‘fraco’, isto é, constantemente ameaçado em sua conservação*. Eis a razão pela qual todo Estado, sem exceção, deve buscar antecipar a ameaça e suprimi-la antes que ela produza efeitos”<sup>411</sup>.

Sim, o simples cuidado com a preservação volta o olhar do Estado para fora e, eventualmente, o leva a chocar-se com seus vizinhos. Mesmo em se tratando de um Estado bem governado, sem quaisquer pretensões expansionistas desmedidas. Do que não devemos deduzir, contudo, que esses choques provêm do amor de si estatal, e não do amor-próprio – hipótese central de Florent Guénard no artigo a que vimos remetendo ao longo desta tese<sup>412</sup>. Guénard parece esquecer que o corpo político é um ente puramente artificial e relativo. A autoconservação dos Estados sempre passa por comparações incessantes e pelo desejo/necessidade de supremacia (ou, ao menos, de equalização). Ora, temos aí uma perfeita caracterização do amor-próprio, essa deflexão ou “fermentação” do amor de si<sup>413</sup>. G. Roosevelt já o havia percebido: “Usando os termos que Rousseau aplica aos ímpetus motivacionais [*i. e.*, às paixões] do indivíduo, pode se dizer que o *amour de soi* do Estado

<sup>408</sup> “Os Estados são, portanto, condenados a ameaçarem-se e, eventualmente, a atacarem-se uns aos outros, independentemente de sua cobiça ou de suas paixões belicosas” (*ibidem*, p. 168).

<sup>409</sup> “[...] Rousseau argumenta que, posto ser o Estado um corpo artificial, sua força e sua *segurança* só podem ser conhecidas por meio de comparações com outros Estados. *Para que um Estado esteja seguro, sua força deve se comparar favoravelmente em relação à força de outros Estados. Essa dinâmica de comparação produz a competição por poder característica da política internacional*” (HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xviii; nós grifamos). Ou, ainda: “Um Estado é um corpo artificial, cuja potência é indefinida: sua segurança exige que ele se torne mais forte que seus vizinhos, com os quais é obrigado a se comparar incessantemente” (GUÉNARD, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 528).

<sup>410</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 77; nós grifamos. Ao definir a guerra, Rousseau novamente deixa claro que, antes de ser fruto de um mero capricho político-expansionista, trata-se de uma luta de vida e morte: “Enfim, quando as coisas estão no ponto em que um ser dotado de razão [e paixões e interesses...] está convencido de que o cuidado com sua conservação é incompatível não apenas com o bem-estar de um outro, mas com sua existência, então ele se arma contra sua vida e busca destruí-la com o mesmo ardor e pela mesma razão com que busca conservar-se a si mesmo. O atacado, sentindo que a segurança de sua existência é incompatível com a existência do agressor, ataca com todas as suas forças, por sua vez, a vida daquele que quer a sua. Essa vontade manifesta de se entredestruir, e todos os atos que dela dependem, produzem entre os dois inimigos uma relação que se chama guerra” (*ibidem*, p. 71).

<sup>411</sup> BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 165; grifos do autor.

<sup>412</sup> Cf. GUÉNARD, “Puissance et amour de soi”, p. 216.

<sup>413</sup> A respeito, ver ROUSSEAU, *OC I, Dial.*, pp. 668-669.

[...] inevitavelmente degenera em *amour-propre* [...]”<sup>414</sup>, ou seja, sua sobrevivência sempre depende da comparação com os outros. Adiantamo-lo *en passant* no item anterior, o corpo político – simbólico, factício – desconhece as paixões naturais, primitivas. Sua busca por sobrevivência jamais poderá ser feita de maneira absoluta (amor de si), jamais poderá fazer *tabula rasa* dos outros.

Cumpre, por fim, marcar que toda e qualquer constatação resultante do cotejamento entre determinado corpo político e as potências circundantes pode ensejar futuros atritos. Se o Estado se descobre *fraco* relativamente à maioria de seus vizinhos, ele será, muito possivelmente, alvo destes últimos – atraídos pelo prospecto de consolidar uma supremacia incipiente etc. –, levando-o, por sua vez, a delinear estratégias para minorar sua fragilidade, o que pode incluir investidas contra nações ainda mais frágeis. Por outro lado, se o Estado se descobre *forte* comparativamente àqueles que o cercam, ele provavelmente não se contentará com sua superioridade atual (que, não sendo fixa, sempre corre o risco de ser contestada e revertida), senão buscará torná-la ainda mais consistente. Cenário particularmente periclitante, pois “sua solidez mesma, tornando suas relações mais constantes”<sup>415</sup>, dá um efeito mais seguro a todas as suas ações e torna todas as suas querelas mais perigosas”<sup>416</sup>. Donde o veredito sintético de Hoffmann e Fidler: “[...] if it [the State] is strong, its power makes it a danger to peace; if it is weak, it becomes a tempting pawn. Restlessness is at its worst on the world scene”<sup>417</sup>. O terceiro possível resultado de uma comparação entre potências sequer é cogitado pelos autores, talvez por ser bem mais improvável do que os anteriores. De todo modo, a inquietude, o desassossego, a impetuosidade da “cena mundial” tampouco seria dissipada se dois ou mais Estados verificassem que têm *forças equivalentes*. Cada um deles, cômicos da precariedade fugaz daquele arranjo, tomaria suas próprias providências para não se encontrar em situação desvantajosa quando de sua dissolução. Estratégia que acarreta, ela própria, o fim do equilíbrio de forças<sup>418</sup>.

<sup>414</sup> ROOSEVELT, *Reading Rousseau in the nuclear age*, p. 37; grifos da autora.

<sup>415</sup> Bachofen interpreta essa maior constância relacional dos Estados fortes da seguinte maneira: “De início, um Estado ‘forte’ política e/ou militarmente é mais ameaçador do que um Estado fraco. Portanto, ele suscita mais hostilidade da parte de seus vizinhos, e, precisamente por estar seguro de si, se engaja mais facilmente na guerra para resolver seus litígios com outros Estados. Por outro lado, se sua ‘força’ relativa deve ser entendida não em um sentido político-militar mas econômico [não pensamos que seja o caso nos *Princípios*], ele terá, igualmente, mais motivos de querelas com os Estados rivais” (“Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 167, nota 2).

<sup>416</sup> ROUSSEAU, *PDG*, p. 77.

<sup>417</sup> HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. xlvii.

<sup>418</sup> Está aí o grande embaraço da política da “balança de poderes”. Problema previamente reportado no item anterior.

Como se vê novamente, sob qualquer ângulo que se as vislumbre, colisões, ataques e contra-ataques farão parte das relações exteriores. E, isso, mesmo no quadro mais otimista que se possa conceber – o de Estados animados tão somente pelo desejo de conservação<sup>419</sup>. Findo nosso percurso argumentativo, julgamos, pois, dilucidada e demonstrada a tese rousseuniana, que, uma última vez, recuperamos: *o estado de guerra é natural às potências*, é a modalidade originária e normal de suas relações<sup>420</sup>, “é a condição geral das sociedades [políticas] entre elas”<sup>421</sup>. Uma condição que não é secundária, episódica, acidental ou fortuita, posto ser inerente à forma-Estado. O conflito é o horizonte persistente do panorama interestatal, visto estar gravado na própria natureza do corpo político, “que traz em si a guerra como a nuvem traz a chuva”<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> Cf. BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 168.

<sup>420</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>421</sup> BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 237.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 257.

## Conclusão

O juízo de que os Estados se encontram, entre si, em estado de natureza (*i. e.*, de independência) é uma constante na filosofia política da idade clássica. Pensadores de diferentes escolas parecem concordar que não há, na esfera interestatal, um equivalente do contrato social e das leis civis que ordenam a conduta individual no plano interno<sup>1</sup>. A avaliação geral é a de que os costumes e acordos tacitamente respeitados pelas nações em suas relações externas não suprem à ausência de uma legislação internacional. Aqueles são por demais frágeis e, no mais das vezes, subordinados aos interesses das potências mais poderosas, em função da falta de uma instância de arbitragem supraestatal capaz de assegurar seu cumprimento.

Possivelmente influenciado por uma conturbada atmosfera geopolítica, o diagnóstico de que o estado de natureza interestatal havia degenerado para um estado de guerra tampouco é atípico no seiscentos e no setecentos<sup>2</sup>. Diante disso, um leitor incauto poderia ser levado a dizer que, ao afirmar a belicosidade das relações exteriores, Rousseau não faria senão ecoar o *Zeitgeist* intelectual. Insistimos, no entanto, que sua tese é profundamente contra-hegemônica<sup>3</sup>. Isso porque ele não sustenta apenas que vige um estado de guerra entre as potências, mas que ele é a condição originária e natural do sistema internacional, seu grau zero. Aí jaz a grande diferença entre o genebrino e a maioria de seus contemporâneos, sobretudo os jusnaturalistas<sup>4</sup>.

Estes últimos, por presumirem a extensão da lei de natureza aos seres coletivos, concebem um dispositivo normativo primevo, cuja observância garantiria aos Estados uma coexistência harmoniosa. Postulada, *ab initio*, a atividade de um *jus gentium* natural, deduz-se que o estado primitivo e normal das relações entre os entes soberanos é de concórdia: “O gênero humano [indivíduos e Estados] tende à paz”<sup>5</sup>. Dessa perspectiva, a guerra e quaisquer desordens verificadas na dinâmica interestatal *seriam* fruto da *ruptura histórica de uma ordenação estrutural*. Já para Rousseau – que recusa, como demonstramos no decorrer desta

<sup>1</sup> A propósito, lê-se FONSECA JÚNIOR, Gelson. “Prefácio”. In: \_\_\_\_ (org.). *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília e São Paulo: Editora da UNB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003, p. xi.

<sup>2</sup> Cf. a respeito FERRARI, “L’abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant”, p. 29.

<sup>3</sup> Não é à toa que, em vez de se reportar a algum contemporâneo, Rousseau recorre a Cícero para lastreá-la. Cf. *OC III, MG*, p. 288.

<sup>4</sup> A originalidade do filosofema rousseauiano é tanto maior quanto não supõe, à la Hobbes, que a guerra emana da natureza humana.

<sup>5</sup> BÉLISSA, *Fraternité universelle et intérêt national*, p. 132.

tese, a vigência de qualquer normatividade natural entre seres artificiais – *a guerra seria a expressão histórica de um aspecto constitutivo das relações entre Estados*.

Daí ressaltarmos que, sob a ótica rousseauniana, a paz sempre será algo a se conquistar. A paz demanda um *trabalho*<sup>6</sup>, que não é simplesmente um esforço de restauração de uma conjuntura inaugural perdida, mas, antes, a construção de algo jamais plenamente alcançado. O adágio de Manfred Frings, não obstante elaborado a partir de suas reflexões sobre Kant e Max Scheler, resume muito acuradamente o pensamento rousseauniano: a paz é menos uma *arché* do que um *télos*<sup>7</sup>. A se reiterar, ainda, a dificuldade de todo e qualquer esforço de pacificação, que inevitavelmente opera contra uma resistência primária, a saber, a própria natureza dos corpos políticos, sempre propensos, vimos, à comparação, aos encontros, às colisões. (Donde a impressão de que o título de um dos livros de Simone Goyard-Fabre sobre a filosofia do direito internacional tenha sido feito à medida para Rousseau – *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*<sup>8</sup>. Sim, a construção da paz é um verdadeiro trabalho de Sísifo: “As nações estão aparentemente condenadas a um estado de guerra”<sup>9</sup>.)

Muitos foram os comentadores que, face a esse panorama, qualificaram a teorização rousseauniana sobre a política externa como pessimista<sup>10</sup>. Georges Lassudrie-Duchêne declara mesmo que, ao tratar do assunto, as “reflexões mais amargas” afloram da pena do genebrino<sup>11</sup>. Todavia, não devemos confundir esse pessimismo (outros diriam realismo) com qualquer tipo de fatalismo ou derrotismo. Identificado o mal, Rousseau não se esquiva de lhe propor um remédio. Porquanto, ao contrário do que se passa com os indivíduos, a conflitualidade está inscrita na natureza dos corpos políticos, a terapêutica consistirá forçosamente em um processo de desnaturação dos mesmos<sup>12</sup>. Para levá-lo adiante, duas vertentes distintas se apresentam a Rousseau. Uma externalista, outra internalista, se assim podemos nos expressar.

Por um lado, estaria em jogo suprimir a “anarquia internacional” por meio do prolongamento do artifício político ao âmbito externo, produzindo algo como um “contrato

<sup>6</sup> Cf. FRINGS, Manfred. “Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler”. In: *Kant-Studien*, vol. 66, n. 1, 1975, pp. 98-99.

<sup>7</sup> “[...] ist die Idee des Friedens eine Arche oder ein Telos? Wir antworten sogleich mit Kant und Scheler: der Friede ist ein Telos” (*ibidem*, p. 85).

<sup>8</sup> O estudo de Goyard-Fabre aborda, além de Rousseau, diversos autores (de Grotius a Kant).

<sup>9</sup> HOFFMANN & FIDLER, *Rousseau on international relations*, p. lv.

<sup>10</sup> Por exemplo: “Un constat s’impose d’entrée: c’est la vue pessimiste que Rousseau porte sur les relations internationales, celles-ci attestant une sombre ironie: l’effort même d’établir la société civile risque d’engendrer la guerre entre les États” (SCHULTE-TENCKHOFF, “Rousseau et le droit des gens”, p. 153).

<sup>11</sup> LASSUDRIE-DUCHÊNE, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, p. 120.

<sup>12</sup> Cf. BACHOFEN, “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre”, p. 173, nota 2; e MARQUES, “Contrato e confederação”, p. 35.

internacional” e, no mesmo golpe, uma legislação positiva-codificada com jurisdição supraestatal<sup>13</sup> ou, ao menos, um acordo que obrigasse as potências a colegiar as decisões concernentes a temas cujo interesse transcendesse fronteiras nacionais. Dessa forma, estender-se-ia a autoridade das leis, responsável pela estabilização do convívio entre concidadãos, às relações entre Estados. Obviamente, essa solução implica o estabelecimento de um aparato de sanção garantidor daquelas leis, que suplantariam, assim, o direito das gentes costumeiro<sup>14</sup> (completamente carente de eficácia, por motivos que deslindamos *supra*). É claro que tal expediente é muitíssimo complexo e está sujeito a inúmeras variáveis, de cunho político, econômico, militar ou histórico. Aliás, o demorado diálogo crítico que Rousseau trava com o abade de Saint-Pierre gira em torno precisamente das condições de possibilidade de um projeto confederativo que unisse as potências europeias de maneira suficientemente sólida para assegurar uma paz duradoura entre elas.

Talvez tenham sido exatamente as ressalvas acerca da exequibilidade do plano federativo idealizado pelo abade que impulsionaram o genebrino a vislumbrar, em várias de suas obras políticas, outra alternativa para minorar o pendor conflitivo dos corpos soberanos. Calcada, desta vez, em medidas de política interna, como o fomento do patriotismo e a busca por independência econômica. O intuito que lhes subjaz é o de mitigar ao máximo – dado que uma supressão completa está fora de questão, como vimos no capítulo três – a “força centrífuga” que impele as potências ao choque, fazendo com que elas voltem sua atenção para dentro, de preferência à comparação excessiva com seus vizinhos, que fatalmente gera hostilidades<sup>15</sup>.

Acreditamos, porém, ser mais prudente interrompermos, antes de sequer iniciá-las propriamente, quaisquer considerações atinentes às propostas rousseauianas para atenuar a animosidade das relações interestatais, posto já tratar-se de desdobramentos da pesquisa que ora chega a seu termo.

---

<sup>13</sup> Cf. BACHOFEN & SPECTOR, “Introduction”, p. 14.

<sup>14</sup> Ver BACHOFEN, “Rousseau et la question du droit interétatique”, p. 8.

<sup>15</sup> Para um resumo dos paliativos rousseauianos para a conflitualidade interestatal (aqui apenas aventados), cf. ROOSEVELT, Grace. “De l’amour de soi à la paix perpétuelle, ou de l’amour-propre à l’état de guerre?”. In: POMEAU, René; L’AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001, pp. 1075-1088.



## Referências Bibliográficas

### A) Obras de Rousseau

#### A') *Fonte manuscrita*

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Manuscrito da primeira versão do *Contrato social*, dito *Manuscrito de Genebra*, p. 5 de 79. Localizado em: Biblioteca da Universidade de Genebra, BGE Ms. fr. 225.

#### A'') *Fontes impressas*

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social* (Éd. E. Dreyfus-Brisac). Paris: Alcan, 1896.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Les Confessions”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Julie ou la Nouvelle Heloïse”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Préface de Narcisse”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué? (Mélanges de littérature et de morale)”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Idée de la méthode dans la composition d’un livre (Mélanges de littérature et morale)”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur l’économie politique”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes”. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.



- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Première version)”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou principes du droit politique”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Fragments politiques”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Que l’état de guerre naît de l’état social”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettres écrites de la montagne”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Projet de constitution pour la Corse”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Considérations sur le gouvernement de Pologne”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Correspondance complète* (Éd. R. A. Leigh), vol. V. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à M. d’Alembert”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Emile ou de l’éducation”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Christophe de Beaumont”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à M. de Franquières”. In: *Oeuvres complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Chronologie universelle”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. V. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. V. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Princípios do direito de guerra”. Apresentação e tradução de Evaldo Becker. In: *Revista Trans/form/ação*, Marília (UNESP), vol. 34, n. 1, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre sur la vertu”. In: STAROBINSKI, Jean. *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012.

## B) Referências primárias

ARENDRT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1994.

ARISTOTLE. *Politics*. Traduzido do grego por Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1920.

BARBEYRAC, Jean. “Notes”. In: PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens ou système général de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Amsterdam: Pierre de Coup, 1734 (Edição reimpressa pela University of Toronto).

BARBEYRAC, Jean. “Notes”. In: GROTIUS, Hugo. *Du droit de la guerre et de la paix*. Bâsle: Emanuel Thourneisen, 1746 (edição reimpressa pela BNF).

BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Genève: Librairie Droz (“Les classiques de la pensée politique”), 1967.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. Genève: Barillot et Fils, 1748.

CICERO, Marcus Tullius. *De Officiis*. Cambridge: Harvard University Press, 1913.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Trad. Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

D’ALEMBERT, Jean le Rond. “Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines”. In: *Oeuvres complètes*, tome I, première partie. Paris: A. Belin, 1821.

DESCARTES, René. “Les principes de la philosophie”. In: *Oeuvres philosophiques* (Éd. F. Alquié), tome III. Paris: Classiques Garnier, 2010.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DIDEROT, Denis & d’ALEMBERT, Jean le Rond (Éds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. University of Chicago: ARTFL

Encyclopédie Projet (Winter 2008 Edition), Robert Morrissey (Org.). Disponível on-line em: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>

- DIDEROT, Denis. “Suite de l’Apologie de M. l’abbé de Prades ou réponse à l’instruction pastorale de M. l’évêque d’Auxerre”. In: *Oeuvres complètes* (Éds. J. Assézat et M. Tourneux), tome I. Paris: Garnier, 1875.
- DIDEROT, Denis. “Principe de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et la vertu”. In: *Oeuvres complètes* (Éds. J. Assézat et M. Tourneux), tome I. Paris: Garnier, 1875.
- DIDEROT, Denis. “Entretiens avec Catherine II”. In: *Oeuvres Politiques* (Éd. Paul Vernière). Paris: Garnier, 1963.
- DIDEROT, Denis. “Observations sur le Nakaz”. In: *Oeuvres Politiques* (Éd. Paul Vernière). Paris: Garnier, 1963.
- DIDEROT, Denis. *Supplément au Voyage de Bougainville* (Éd. Michel Delon). Paris: Gallimard (Folio Classique), 2002.
- DUCLOS, Charles Pinot-. *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- GROTIUS, Hugo. *Du droit de la guerre et de la paix*. Bâsle: Emanuel Thourneisen, 1746 (Edição reimpressa pela BNF).
- GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l’esprit*. Paris: Durand, 1758 (Edição digitalizada pela BnF).
- HOBBS, Thomas. *Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*. Londres: Andrew Crooke, 1651 (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought).
- HOBBS, Thomas. *Elementorum philosophiae sectio terti, De cive*. Basileae: Johan J. Flick, 1782.
- HOBBS, Thomas. “Elementorum philosophiae sectio secunda, De Homine”. In: *Opera philosophica, vol. II*. London: Joannem Bohn, 1839.

- HOBBS, Thomas. “Leviathan sive de Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis”. In: *Opera Latina*, vol. III. London: W. Molesworth, 1966.
- HOBBS, Thomas. *On the citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.
- JUSTINIANO. *Digesto, liber primus*. Edição bilíngue latim-protuguês. São Paulo: RT, 2013.
- KANT, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. In: \_\_\_\_\_. *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre L&PM, 2010.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*. Vienna: Verlag Franz Deuticke, 1960.
- KOSELLECK, Reinhart. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- LOCKE, John. *The reasonableness of Christianity*. London: C. Rivington, 1824.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. New York: Dover Publications, 1959.
- LOCKE, John. *Second treatise of government*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano, vol II*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- MANDEVILLE, Bernard. *La Fable des abeilles (suivie de Essai sur la charité et les écoles de charité et de Défense du livre)*. Paris: Vrin, 1998.
- PALISSOT DE MONTENOY, Charles. *Les philosophes*. Paris: Duchesne, 1760.
- PLATÃO. *A República (ou da justiça)*. Trad. M.H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens ou système général de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Traduzido do latim por Jean Barbeyrac. Amsterdam: Pierre de Coup, 1734 (Edição reimpressa pela University of Toronto).

- PUFENDORF, Samuel. *De jure naturae et gentium libri octo*. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- RIVIÈRE, Mercier de la. *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Paris: Paul Geuthner, 1910.
- SENECA, Annaeus Lucius. *De tranquillitate animi*. In: *Opera quae supersunt*, vol. I. Leipzig: B. G. Teubner (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 1905.
- SCHMITT, Carl. *Le Nomos de la Terre*. Traduzido do alemão por Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Quadrige/PUF, 2008.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Dunker & Humbolt, 2009.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952.
- STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO. “Do reino ou do governo dos príncipes: ao rei de Chipre”. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1987.
- VATTEL, Emer de. *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains, 2 vols*. Washington: Carnegie Institute of Washington, 1916.
- VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Gallimard, 1994.

### C) Referências secundárias

- ALTHUSSER, Louis. “Sur le *Contrat social* (les décalages)”. In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967, pp. 22-23.
- ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Montreuil: Temps des Cerises, 2015.
- ASBACH, Olaf. *Die Zähmung der Leviathane. Die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau*. Berlin: Akademie Verlag (Politische Ideen), 2002.
- ASBACH, Olaf. “L’idée de l’équilibre des puissances: Raisons et apories d’un concept fondamental de la politique moderne”. In: *Discussions* (Colloquien und Tagungen des Deutschen Historischen Institut Paris), n. 4, 2010.

- BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot et Rivages, 2002.
- BACHOFEN, Blaise. “La question du droit interétatique: aux frontières de la raison politique”. In: *Monde commun. Revue en ligne du CIRCEM*, Université d’Ottawa, 2006.
- BACHOFEN, Blaise & SPECTOR, Céline. “Introduction”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- BACHOFEN, Blaise. “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno & OLIVO, Gilles. “Introduction”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Traduzido do polonês por Claire Brendhel-Lamhout. Paris/La Haye: EPHE & Mouton e Co., 1974.
- BEAULAVON, Georges. “La question du *Contrat social*, une fausse solution”. In: *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. XX, Paris, 1913.
- BECKER, Evaldo. “Rousseau e as relações internacionais na modernidade”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo (USP), vol. 16, n. 1, 2010.
- BÉLISSA, Marc. *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*. Paris: Kimé, 1998.
- BÉLY, Lucien. “La construction et la sûreté de la paix à Utrecht (1712–1713)”. In: *Discussions (Colloquien und Tagungen des Deutschen Historischen Institut Paris)*, n. 4, 2010.
- BERNARDI, Bruno. “L’invention de la volonté générale”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’économie politique*. Paris: Vrin, 2002.
- BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherche sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- BERNARDI, Bruno. *Le principe de l’obligation, sur une aporie de la modernité politique*. Paris: Vrin/EHESS, 2007.
- BERNARDI, Bruno. “Guerre, État, état de guerre: quand Schmitt lit Rousseau”. In: *Philosophie*, Paris: Minuit, n. 94, 2007.
- BERNARDI, Bruno. “Rousseau et l’Europe: sur l’idée de société civile européenne”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.

- BERNARDI, Bruno & SILVESTRINI, Gabriella. “Présentation de l’édition”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- BERNARDI, Bruno. “L’idée d’équilibre européen dans le *jus gentium* des modernes. Esquisse d’histoire conceptuelle”. In: *Discussions* (Colloquien und Tagungen des *Deutschen Historischen Institut Paris*), n. 4, 2010.
- BESSE, Guy. *Jean-Jacques Rousseau. L’apprentissage de l’humanité*. Paris: Éditions Sociales, 1988.
- BEYSSADE, Jean-Marie. “État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau”. In: *Kant Studien*, vol. 70, n. 2, 1979.
- BEYSSADE, Jean-Marie. “Le pacte social et la voix du gueux, du *Discours sur l’origine de l’inégalité* au *Contrat social*: deux pactes opposées, ou un seul?”. In: *Cahiers de Fontenay-Saint-Cloud*, n. 67-68, 1992.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BRAUN, Guido. “La diplomatie française à Münster et le problème de la sûreté et de la garantie des traités de Westphalie”. In: *Discussions* (Colloquien und Tagungen des *Deutschen Historischen Institut Paris*), n. 4, 2010.
- BURGELIN, Pierre. “Notes et variantes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.
- BURNS, James Henderson. “Du côté de chez Vaughan: Rousseau revisited”. In: *Political Studies*, vol. XII, n. 2, junho de 1964.
- CAMERON, David. “Rousseau, Professor Derathé and natural law”. In: *Political Studies*, vol. XX, n. 2, junho de 1972.
- CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CHARARA, Youmna. “Autour du projet de paix perpétuelle: la critique du pouvoir politique chez l’abbé de Saint-Pierre et Rousseau”. In: *Études J.-J. Rousseau*, n. 12. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001.
- CHARRAK, André. “Du droit naturel au droit naturel raisonné”. In: *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 13 [*L’anthropologique et le politique selon Jean-Jacques Rousseau*], 1/2002.
- CHAUI, Marilena. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: George Allen and Unwin, 1964.

- COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York/London: Basic Books, 1970.
- CROCKER, Lester Gilbert. "Diderot as political philosopher". In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 148-149 (*Diderot et l'Encyclopédie*), Bruxelles, 1984.
- CRU, Robert Loyalty. *Diderot as disciple of English thought*. New York: Columbia University Press, 1913.
- DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politiques de son temps*. Paris: Vrin, 1950.
- DERATHÉ, Robert. "Jean-Jacques Rousseau et le progrès des idées humanitaires du XVIème au XVIIIème siècle". In: *Revue Internationale de la Croix Rouge*, n. 478. Genève: Comité Internationale de la Croix-Rouge, outubro de 1958.
- DERATHÉ, Robert. "Introductions". In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- DERATHÉ, Robert. "Notes et variantes". In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- DESNÉ, Roland. "A filosofia francesa no século XVIII". Trad. Guido de Almeida. In: CHÂTELET, François (org.). *História da Filosofia: ideias, doutrinas, vol. 4 – O Iluminismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.
- DOYLE, Michael. "Rousseau, Realism and Realpolitik". In: *Millenium – Journal of International Studies*, vol. 18, n. 2, 1989.
- DOYLE, Michael. "La paix, la guerre et le gouvernement du peuple: Kant et les autres". In: *L'année 1795. Kant: Essai sur la paix*. Paris: Vrin, 1997.
- FABRE, Jean. "Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques". In: *Diderot Studies*, vol. III, n. 1. Paris: Librairie Droz, 1961.
- FERRARI, Jean. "Les métamorphoses de l'idée de paix perpétuelle de Saint-Pierre à Kant". In: *Les lumières et la solidarité internationale: Actes du séminaire Nord-Sud Condorcet*, Université de Bourgogne, 15 juin-15 juillet de 1995.
- FERRARI, Jean. "L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant". In: *L'année 1795. Kant: Essai sur la paix*. Paris: Vrin, 1997.
- FERRARI, Jean. "L'abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'oeuvre de Kant". In: *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle: de Leibniz aux héritiers de Kant*. Paris: Vrin, 1998.



- FONSECA JÚNIOR, Gelson. “Prefácio”. In: \_\_\_\_ (org.). *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília e São Paulo: Editora da UNB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- GAGNEBIN, Bernard. “Un inédit de Rousseau sur l’état de guerre”. In: *De Ronsard à Breton: Recueils d’essais. Hommages à Marcel Raymond*. Paris: José Corti, 1967.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- GOLDSCHMIDT, “Individu et communauté chez Rousseau”. In: GENETTE, Gerard & TODOROV, Tzvetan (Éds.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.
- GOUHIER, Henri. *Les Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1970.
- GOYARD-FABRE, Simone. “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”. In: *Revue International de Philosophie*, n. 148-149 (“Diderot et l’*Encyclopédie*”), Bruxelles, 1984.
- GOYARD-FABRE, Simone. *La construction de la paix, ou le travail de Sisyphe*. Paris: Vrin, 1994.
- GOYARD-FABRE, Simone. “La guerre et de droit international dans la philosophie de Rousseau”. In: *Études J.-J. Rousseau*, n. 7. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 1995.
- GRANGE, Henri. “L’*Essai sur l’origine des langues* dans ses rapports avec le *Discours sur l’inégalité*”. In: *Annales historiques de la Révolution Française*, vol. XXXIX, 1967.
- GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convénance*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GUÉNARD, Florent. “Puissance et amour de soi. La théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. “Introduction, annotations et commentaires au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrat social*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.
- HAGGENMACHER, Peter. “Mutations du concept de *guerre juste* de Grotius à Kant”. In: *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n. 10 (“La guerre”), Centre de publications de l’Université de Caen, 1986.
- HAMMANN, Christine. *Déplaire à son public pour un auteur du XVIIIème siècle: le cas Rousseau*. Paris: Nouvelle Sorbonne – Paris 3, 2009. Thèse (Doctorat de littérature française); Jacques Berchtold (Directeur de thèse).
- HOCHART, Patrick. “Droit naturel et simulacre”. In: *Les Cahiers Pour L’Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967.

- HOFFMANN, Stanley & FIDLER, David (orgs.). *Rousseau on international relations*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politique de Rousseau (1742-1756)*. Paris: Gambes, 1928.
- JAFFRO, Laurent. "Diderot: le traducteur et son autorité". In: *La lettre clandestine*, n. 9, Paris, 2000.
- KELLY, Christopher. *Rousseau as author: consecrating one's life to the truth*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- KINTZLER, Catherine. "Musique, voix, interiorité et subjectivité: Rousseau et les paradoxes de l'espace". In: DAUPHIN, Claude (org.). *Studies on Voltaire and the eighteenth century [Musique et langage chez Rousseau]*. Oxford: Voltaire Foundation, n. 8, 2004.
- KRAKEUR, Lester Gilbert. "Diderot's influence on Rousseau's *First Discours*". In: *Modern Language Association*, vol. 52, n. 2, 1937.
- LARRÈRE, Catherine. "L'état de guerre et la guerre entre les États". In: *La bataille, l'armée, la gloire (1745-1871)*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, junho de 1983.
- LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.
- LASSUDRIE-DUCHÈNE, Georges. *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*. Paris: Henri Joue, 1906.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*. Genève-Paris: Slatkine, 1989.
- LEON, Paul. "Le problème du Contrat Social chez Rousseau". In: *Archive de Philosophie du Droit*, Paris, 1935.
- LEPAN, Géraldine. "Les conditions de la vertu: 1. Le patriotisme". In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.
- LEPAN, Géraldine. *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion, 2007.
- LUSSADY, Maria. "Deux idées de Nation". In: POMEAU, René; L'AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politiques et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- MACPHERSON, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Traduzido do inglês por Michel Fuchs. Paris: Gallimard, 1971.
- FRINGS, Manfred. "Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler". In: *Kant-Studien*, vol. 66, n. 1, 1975.

- MARCOS, Jean-Pierre. “La question de la loi naturelle selon Rousseau”. In: *Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 7: *Politique de Rousseau*, Musée Jean-Jacques Rousseau/Montmorency, 1995.
- MARCOS, Jean-Pierre. “La question politique du peuple”. In: BOULAD-AYOUB, Josiane, SHULTE-TENCKHOFF, Isabelle & VERNES, Paule Monique (Éds.). *Rousseau: antecipateur-retardataire*. Québec/Paris: Presses de l’Université Laval/L’Harmattan, 2000.
- MARQUES, José Oscar. “Contrato e confederação: notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau”. In: SILVA, Genildo. *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.
- MARQUES, José Oscar. “Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, São Paulo, 1/2010.
- MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante – ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- MONTEAGUDO, Ricardo. “Direito natural e política em Rousseau”. In: *Ethic@*, vol. 10, n. 1, Florianópolis, 2011.
- MOREL, Jean. “Recherche sur les sources du *Discours de J.-J. Rousseau sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*”. In: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, vol. V, Genève, 1909.
- MOSCONI, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”. In: *Les cahiers pour l’analyse* (Lévi-Strauss dans le 18ème siècle), n. 4, Paris: Éditions Belin, Septembre-Octobre, 1966.
- NEUMANN, Michael. “Rousseau et le nationalisme”. In: POMEAU, René; L’AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- NYS, Ernest. “The Codification of International Law”. In: *The American Journal of International Law*, vol. 5, n. 4. Cambridge University Press, outubro de 1911.
- PERKINS, Merle. “Rousseau on history, liberty, and national survival”. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LIII. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967.
- PERKINS, Merle. “Rousseau and International Politics”. In: *Trivium*, vol. IV, Cardiff: University of Wales Press, may 1969.

- POLIN, Raymond. *La politique de la solitude – Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1995.
- RADICA, Gabrielle. “La volonté générale: entre peuple et gouvernement”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.
- RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- RAMEL, Frédéric & JOUBERT, Jean-Paul. *Rousseau et les relations internationales*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. *Um homem em toda a verdade da natureza: linguagem e escrita de si em Jean-Jacques Rousseau*. Belo Horizonte, UFMG, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Helton Machado Adverse (Orientador).
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- RICHEBOURG, Marguerite. “La bibliothèque de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n. 21, Genève, 1932.
- RILEY, Patrick. “Rousseau's General Will”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. “‘L'Art de parler’ et ‘L'Essai sur l'origine de langues’”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967.
- ROOSEVELT, Grace. *Reading Rousseau in the nuclear age*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- ROOSEVELT, Grace. “De l'amour de soi à la paix perpétuelle, ou de amour-propre à l'état de guerre?”. In: POMEAU, René; L'AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Rousseau: do cosmopolitismo ao patriotismo*. Campinas, UNICAMP, 2000. Tese (Doutorado em Filosofia). João Carlos de Moraes (Orientador).
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- SCHINZ, Albert. “La question du Contrat Social: nouvelle contribution sur les rapports de Jean-Jacques Rousseau avec les Encyclopédistes”. In: *Revue d'histoire littéraire*, vol. XIX. Paris: PUF, 1912.

- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. “Rousseau et le droit des gens”. In: \_\_\_\_, AYOUB-BOULAB, Josiane & VERNES, Paule-Monique (Éds.). *Rousseau: Antecipateur-Retardataire*. Québec/Paris: Presses de L’Université Laval/L’Harmattan, 2000.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- SOUZA, Maria das Graças de. “Apresentação – Aspectos do pensamento político na *Enciclopédia de Diderot e d’Alembert*”. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UNESP, 2006.
- SPECTOR, Céline. “Le projet de paix perpétuelle: de Saint-Pierre à Rousseau”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.
- SPECTOR, Céline. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. In: BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno & OLIVO, Gilles (éds.) *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.
- SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: PUF, 1995.
- SPITZ, Jean-Fabien. *Leçons sur l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau. Les fondements du système*. Paris: Ellipses, 2015.
- STAROBINSKI, “Notes et variantes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STELLING-MICHAUD, Sven. “Introduction aux Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- VARGAS, Yves. *Rousseau, l’énigme du sexe*. Paris: PUF, 1997.
- VARGAS, Yves. “Rousseau: peuple et frontières”. In: POMEAU, René; L’AMINOT, Tanguy; STROEV, Alexandre; THIÉRY, Robert (Éds.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- VARGAS, Yves. “Rousseau et le droit naturel”. In: *Revista Transformação*, n. 31, São Paulo, 2008.
- VARGAS, Yves, “Préface”. In: ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Montreuil: Temps des Cerises, 2015.

- VAUGHAN, Charles Edwin. "Introduction". In: *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press (Edição digitalizada pela Open Library of Liberty), 1915.
- VENTURINI, Franco. *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*. Traduzido do italiano por Juliette Bertand. Paris: Albert Skira, 1939.
- VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau: L'individu et la République*. Paris: Kimé, 2001.
- VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well ordered society'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- WALTZ, Kenneth Neal. *Man, the State, and war: a theoretical analysis*. New York: Columbia University Press, 1959.
- WATERLOT, Ghislain. "Les conditions de la vertu: 2. l'éducation publique". In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.
- WINDENBERGER, Joseph-Lucien. *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau: la république confédérative des petits Etats*. Genève: Slatkine, 1982.
- WOKLER, Robert. "The contribution of Diderot's political thought: an influence in two forms". In: \_\_\_\_\_. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987.
- WOKLER, Robert. "The *Discours sur l'inégalité* and its sources". In: \_\_\_\_\_. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987.

#### **D) Outros títulos**

- A Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- Dictionnaire de l'Académie Française*, 1762. Disponível on-line em: <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- ROBERT, Paul. *Le petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Montréal: Les Dictionnaires Robert, 1990.