

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

PEDRO AUGUSTO PEREIRA GUIMARÃES

**DIREITO NATURAL E LEI NATURAL NA TEORIA MORAL E POLÍTICA DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Belo Horizonte
2020

Pedro Augusto Pereira Guimarães

**DIREITO NATURAL E LEI NATURAL NA TEORIA MORAL E POLÍTICA DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Política.

Orientador: Dr. Newton Bignotto de Souza.

Belo Horizonte
2020

100 Guimarães, Pedro Augusto Pereira.
G963d Direito natural e lei natural na teoria moral e política de
2020 Jean-Jacques Rousseau [manuscrito] / Pedro Augusto Pereira
Guimarães. - 2020.

169 f.

Orientador: Newton Bignotto de Souza.

Dissertação (mestrado) - 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. 4. Liberdade - Teses I. Bignotto,
Newton. 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

Direito natural e lei natural na teoria moral e política de Jean-Jacques Rousseau

PEDRO AUGUSTO PEREIRA GUIMARÃES

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

Aprovada em 30 de outubro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Newton Bignotto de Souza
Prof. Newton Bignotto de Souza - Orientador
UFMG

Helton Machado Adverse
Prof. Helton Machado Adverse
UFMG

Carlo Gabriel Kszan Pancera
Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG

Belo Horizonte, 30 de outubro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pelo apoio.

A Gabriella Martins Fonseca, que esteve comigo durante todo esse processo, pelo carinho, apoio e compreensão.

Aos meus colegas do G.E.P.H.A.N.B. (Grupo de estudo e pesquisa em Hannah Arendt e Norberto Bobbio), com os quais me amadureci como pesquisador e descobri minha vocação.

Aos meus professores da graduação que foram responsáveis pela minha formação e possibilitaram minha classificação no mestrado. Especialmente, Fabio de Barros Silva (UFSJ), que foi meu orientador e com o qual aprendi boa parte do que sei sobre Jean-Jacques Rousseau e sobre filosofia política, agradeço a orientação durante a graduação e pela amizade; ao José Luiz de Oliveira (UFSJ) agradeço pela acolhida no G.E.P.H.A.N.B., pela troca de conhecimento, pelo apoio, pela amizade e por ter favorecido o encontro com Newton. Ao Richard Romero (UFSJ) pelas aulas durante o processo de seleção. Ao Bruno Cunha (UFSJ) pelas aulas durante a seleção, pelos comentários sobre o projeto e pela amizade. E ao Rogério Picoli (UFSJ), pelas aulas, pelo apoio e pela amizade.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

Aos funcionários do programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e da Biblioteca da FAFICH.

Aos meus colegas que foram classificados na mesma seleção que eu, especialmente Caroline Louise (UFMG), João Gabriel (UFMG) e André Batiston (UFMG) que se tornaram meus amigos pessoais.

Ao Lucas Mello Carvalho Ribeiro (UFMG/FAESA), pela acolhida na UFMG, pela amizade e pelas interlocuções filosóficas e musicais.

Ao João Pedro Andrade de Campos (UFG) pela amizade e por ter me ouvido nos momentos de angústia.

Ao meu orientador, Newton Bignotto de Souza, com quem tive a felicidade do encontro, por ter acreditado na minha pesquisa, pela disponibilidade, pela paciência, pela gentileza, pelo apoio, pelos comentários, pelas correções e, principalmente, por ter me ensinado que orientação é muito mais que correção de textos e recomendação bibliográfica.

Aos membros da banca, pela leitura cuidadosa da minha dissertação, pelos elogios, comentários e questões.

RESUMO

O objetivo da nossa dissertação é analisar e compreender o (s) significado (s) dos conceitos de lei natural e direito natural na teoria moral e política de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). A nossa hipótese é a de que ao invés de ter suprimido o conceito de lei natural, como sugerem alguns comentadores, Rousseau diminuiu seu escopo para lhe conferir sentido e o dissociou do conceito de direito natural. O direito natural não envolve mais um conjunto de deveres estabelecidos pela lei natural, e, existem, na perspectiva de Rousseau, dois direitos naturais: a vida e a liberdade, frequentemente mobilizados contra uma tirania que pode se estabelecer em mais de um registro e sob mais de uma forma: como tirania paterna, como tirania política e como tirania colonial. Conseqüentemente, em um primeiro momento operamos no registro da antropologia e percebemos que, embora no puro estado de natureza os homens não tenham desenvolvidos as faculdades que possibilitam o conhecimento da lei natural, ela opera imediatamente pelas paixões naturais, sem ter a necessidade de ser mediada por qualquer faculdade adquirida. Entretanto, a partir do momento em que as primeiras relações sociais foram forjadas em um período intermediário entre o estado de natureza e a instituição do Estado, os homens desenvolveram algumas faculdades e a lei natural passou a adquirir uma certa normatividade expressada pelas máximas de bondade natural e justiça raciocinada que nos possibilita falarmos de uma lei natural estrito senso em Rousseau. Em um segundo momento, operamos no registro da moral e percebemos que nosso autor atribuiu à consciência uma importância que ela não tinha no direito natural moderno. A consciência deixa de ser uma mera aplicação das regras gerais à casos particulares, e, ao lado da razão, possibilita o conhecimento das leis naturais. No registro da moral, a obediência às leis naturais é a condição para a liberdade moral. Em um terceiro momento, operamos no registro da política e percebemos que a distinção entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado não é uma distinção marginal na obra de Rousseau e que ela encontra ecos em outros textos. Na sociedade civil, o homem tem condições de generalizar o amor de si e, a partir dessa generalização, estabelecer, por meio da razão, limites para o direito do primeiro ocupante e para a propriedade, a fim de que eles não retirem do outro o direito de preservar sua vida nem resultem em relações de servidão. Isso posto, percebemos que o debate sobre o direito natural em Rousseau não é, de modo algum, secundário: ele é fundamental para compreendermos o lugar que a liberdade ocupa na teoria moral e política de Rousseau. Como resultado, podemos afirmar que em Rousseau, a liberdade está no ponto de partida e no ponto de chegada da política. Para tanto, realizamos uma pesquisa bibliográfica e uma abordagem estritamente textualista.

Palavras-chave: Rousseau; Lei natural; Direito natural; Liberdade.

RÉSUMÉ

Le but de notre dissertation est d'analyser et de comprendre le (s) sens des concepts de loi naturelle et de droit naturel dans la théorie morale et politique de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Notre hypothèse est qu'au lieu d'avoir supprimé le concept de loi naturelle, comme le suggèrent certains commentateurs, Rousseau en a réduit la portée pour lui donner un sens et l'a dissocié du concept de droit naturel. Le droit naturel n'implique plus un ensemble de devoirs établis par la loi naturelle et il y a deux droits naturels dans la perspective de Rousseau : la vie et la liberté, souvent mobilisées contre une tyrannie qui peut s'établir dans plus d'un registre et sous plusieurs formes : comme tyrannie paternelle, comme tyrannie politique et comme tyrannie coloniale. Conséquemment, nous opérons d'abord dans le registre de l'anthropologie et nous nous rendons compte que, bien que dans l'état pur de nature, les hommes n'aient pas développé les facultés qui permettent la connaissance de la loi naturelle, celle-ci opère immédiatement par des passions naturelles, sans besoin de médiation par aucune faculté acquise. Cependant, à partir du moment où les premiers rapports sociaux se sont forgés dans une période intermédiaire entre l'état de nature et l'institution de l'État, les hommes ont développé quelques facultés et la loi naturelle acquiert une certaine normativité exprimée par les maximes de la bonté naturelle et une justice raisonnée qui nous permet de parler d'une loi naturelle au sens strict chez Rousseau. Dans un second temps, nous opérons dans le registre de la morale et nous nous rendons compte que notre auteur attribuait à la conscience une importance qu'elle n'avait pas dans le droit naturel moderne. La conscience n'est plus une simple application de règles générales à des cas particuliers et, à côté de la raison, elle permet de connaître des lois naturelles. Dans le registre de la morale, l'obéissance aux lois naturelles est la condition de la liberté morale. Dans un troisième moment, nous opérons dans le registre du politique et nous nous rendons compte que la distinction entre le droit naturel proprement dit et le droit naturel raisonné n'est pas une distinction marginale dans l'œuvre de Rousseau et qu'elle trouve des échos dans d'autres textes. Dans la société civile, l'homme est capable de généraliser son amour de soi-même et, par cette généralisation, d'établir, par la raison, des limites au droit du premier occupant et à la propriété, afin qu'ils ne retirent pas à l'autre le droit de préserver leur vie et ne créent non plus des rapports de servitude. Cela dit, on se rend compte que le débat sur le droit naturel chez Rousseau n'est en aucun cas secondaire : il est fondamental pour comprendre la place qu'occupe la liberté dans la théorie morale et politique de Rousseau. On peut donc affirmer que chez Rousseau, la liberté est au point de départ et à la fin de la politique.

Pour cela, nous avons mené une recherche bibliographique et une approche strictement textuelle.

Mots-Clés : Rousseau ; Loi naturelle ; Droit naturel ; Liberté.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I - DESIGUALDADE E DIREITO NATURAL	17
1.1 A descrição física do homem e a lei natural	17
1.2 A origem das línguas e das relações morais	29
1.3 A démarche conceitual de Rousseau	38
1.4 As relações morais na sociedade sem Estado	47
CAPÍTULO II – LEI DA NATUREZA E LEI NATURAL: A QUESTÃO MORAL	58
2.1 Virtude e lei da natureza em <i>Júlia ou a nova Heloísa</i>	58
2.2 Da educação negativa a instrução científica: o conceito de lei da natureza no <i>Emílio</i>	85
2.3 A educação moral do Emílio e a lei natural.....	97
CAPÍTULO III – DIREITO NATURAL PROPRIAMENTE DITO E DIREITO NATURAL RACIOCINADO: DIREITO NATURAL E LEI NATURAL NA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU	113
3.1 A lei natural da tradição, ou melhor, a lei da razão	113
3.2 Direito natural contra a tirania do colonizador	132
3.3 Direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado na versão definitiva <i>Do Contrato Social</i>	143
CONCLUSÃO.....	154
REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

O tema sobre o direito natural em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tornou-se um tema clássico na obra do nosso autor. Isto é, qualquer intérprete contemporâneo que se dedique a teoria moral e política em Rousseau enfrentará essa questão.¹ Ainda no século XVIII, seu posicionamento acerca desse tema teria causado desconforto entre os leitores do seu tempo. Basta lembrarmos que na própria carta pastoral na qual o Arcebispo de Paris censurou o *Emílio* [1762], o próprio Christophe de Beaumont acusou o “dito livro como contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã [...]”.² O que estimulou Rousseau a esclarecer seus posicionamentos em textos auto exegéticos como a própria *Carta a Christophe de Beaumont* [1762] e as *Cartas escritas da Montanha* [1764].

Foi, contudo, a partir do século XX que esse debate se tornou mais acirrado. Em 1915, Charles Vaughan (1854-1922) publicou o *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, com uma compilação dos principais textos do autor, acompanhados de introduções, comentários e notas. Na sua introdução aos *Discursos e fragmentos longos*, tendo como ponto de partida o segundo *Discurso* [1755] e o segundo capítulo do primeiro livro da *primeira versão Do Contrato Social* [1756?], Vaughan afirmou que Rousseau “varreu para longe a ideia de lei natural, seus fundamentos e suas ramificações.”³ Na perspectiva de Vaughan, portanto, Rousseau rompeu com a escola de direito natural ao suprimir o conceito de lei natural.

Trinta e três anos depois, em 1948, Robert Derathé (1905-1992) publicou o *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*⁴, onde antecipou uma tese que viria a ser defendida dois anos depois em *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*⁵ [1950]. Partindo do quarto capítulo do segundo livro da *primeira versão Do Contrato Social* [1756?], Derathé lembrou de uma distinção conceitual que Rousseau fez entre dois tipos de direito natural: o *secundum motus sensualitatis*, isto é, o “direito natural propriamente dito”, que

¹ Ver VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(01), 2008, p. 25.

² BEAUMONT, Christophe de. Carta pastoral de sua graça o Arcebispo de Paris. *In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 235, grifos nossos.

³ Do original: “For these reasons, he sweeps away the idea of natural law, root and branch.” VAUGHAN, C.E. Introduction, comments and notes. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1962, tome 1, p. 16.

⁴ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaire de France, 1948, pp. 89-90.

⁵ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 166.

convém ao estado de natureza, e o *secundum motus rationis*, isto é, o “direito natural raciocinado” que aparece depois do estabelecimento da sociedade civil. Para Derathé, portanto, não somente há direito natural em Rousseau como existem dois tipos de direito natural. Rivalizando diretamente com Vaughan, Derathé defendeu que Rousseau foi um herdeiro do direito natural moderno.

A interpretação juspositivista de Rousseau feita por Vaughan e a interpretação jusnaturalista de Rousseau feita por Derathé causaram uma celeuma interminável na bibliografia secundária sobre Rousseau.

A interpretação juspositivista de Rousseau feita por Vaughan teve uma forte recepção na tradição anglo-americana de interpretação da obra de Rousseau. Nós podemos dividir esses comentadores que inscreveram Rousseau no positivismo jurídico em três grupos. Primeiro, comentadores como Alfred Cobban⁶ (1901-1968) e Maurice Halbwachs⁷ (1877-1945) que focaram seus comentários em *Do Contrato Social* [1762] e fundamentaram suas interpretações a partir de categorias políticas como a alienação total, soberania e a vontade geral. Há um segundo grupo de comentadores que fizeram uma interpretação juspositivista de Rousseau que podemos chamar de juspositivista totalitária. Esses intérpretes não somente identificaram uma ruptura de Rousseau com o direito natural como foram mais longe na sua interpretação juspositivista ao acusarem nosso autor de totalitário. Entre eles podemos incluir Karl Popper⁸ (1902-1994), Isaiah Berlin⁹ (1909-1997) e Jacob Talmon¹⁰ (1916-1980), curiosamente, autores simpatizantes da democracia liberal. Há um terceiro grupo de comentadores que fizeram uma leitura juspositivista de Rousseau que podemos chamar de juspositivista republicana, no qual podemos incluir Jean-Fabien Spitz¹¹ (1952-) e Yves Vargas¹² (1945-), que refutaram essa acusação de totalitarismo na obra de Rousseau, enfatizando seu viés republicano, sem, contudo, precisar defender a existência da lei natural e direito natural na obra do autor.

A interpretação jusnaturalista de Rousseau feita por Derathé teve uma forte recepção na tradição francesa de interpretação da obra de Rousseau. O problema é que diante de algumas lacunas deixadas por Derathé, como, por exemplo, não ter apresentado uma continuidade

⁶ COBBAN, Alfred. **Rousseau and the modern state**. London: Allen and Unwin, 1964.

⁷ HALBWACHS, Maurice. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, J-J. **Du Contrat Social**. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.

⁸ POPPER, Karl R.. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. 2v. (Espírito do nosso tempo).

⁹ BERLIN, Isaiah. **Freedom and its Betrayal**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

¹⁰ TALMON, J.L.. **The origins of totalitarian democracy**. London: Mercury Books, 1919.

¹¹ SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. Ver também SPITZ, Jean-Fabien. **Leçons sur l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau: Les fondements du système**. Paris: Ellipses, 2015. (Cours de Philosophie).

¹² VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(01), pp. 25-52, 2008.

lexical e conceitual entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado, fez com que esses comentadores apresentassem soluções diversas para o problema do direito natural em Rousseau. Gabrielle Radica¹³, por exemplo, defendeu que a lei natural opera em um momento específico do percurso argumentativo e conceitual do autor, e considerou um erro fazer seja do juspositivismo ou do jusnaturalismo uma constante na obra de Rousseau. Há também a solução de Roger D. Masters¹⁴ (1933-), que apostou na religião natural do livro IV do *Emílio* [1762], onde nosso autor sugeriu, na perspectiva do comentador, o remorso como sanção da lei natural. Ou seja, a lei natural opera no registro da moral e tem a religião natural como pano de fundo. Outra solução foi a sugerida por Victor Goldschmidt¹⁵ (1914-1981), que conciliou o direito natural com o direito positivo por meio da religião civil no oitavo capítulo do quarto livro *Do Contrato Social* [1762] com o conceito de “direito divino natural”.

Somado a isso, as experiências contemporâneas com o totalitarismo estimularam pensadores como Leo Strauss¹⁶ (1899-1973) e Norberto Bobbio¹⁷ (1909-2004) a retomarem o debate sobre o direito natural na filosofia política contemporânea e, conseqüentemente, a revisitarem esse tema nos filósofos políticos modernos.

As publicações recentes de comentadores contemporâneos como *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques* do Blaise Bachofen (1967-), publicada em 2002; *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau* da Gabrielle Radica, publicada em 2008, o artigo *Rousseau et le droit naturel* do Yves Vargas, publicado no mesmo ano; e o sexto volume do *Rousseau Studies* publicado em 2018 que contém dois artigos sobre o direito natural em Rousseau, constatam que esse debate não está de modo algum esgotado ou datado.

Polêmicas à parte, o fato é que os conceitos de lei natural, lei da natureza, direitos da natureza, bens da natureza e seus sinônimos aparecem na obra de Rousseau. Aparecem no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755]¹⁸, no

¹³ RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré-Champion, 2008.

¹⁴ MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976.

¹⁵ GOLDSCHMIDT, Victor. Rousseau et le droit. In: _____. **Écrits tome 2: Études de philosophie moderne**. Paris : J. Vrin, 1984, pp. 129-172. (Bibliothèque D'histoire de la philosophie).

¹⁶ Ver STRAUSS, Leo. **Direito Natural e história**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

¹⁷ BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. I, p. 157, 161, 162, 163, 181, 203, 204, 205, 209, 212.

Ensaio sobre a origem das línguas [1756-1761?]¹⁹, na *Júlia ou a nova Heloísa* [1761]²⁰, no *Emílio ou da Educação* [1762]²¹, na *primeira versão Do Contrato Social* [1756?]²², na versão definitiva *Do Contrato Social* [1762]²³, nas *Cartas escritas da montanha* [1764]²⁴ e em algumas correspondências²⁵ trocadas pelo nosso autor.

Isso posto, pensamos que o problema frequentemente colocado pela tradição interpretativa, se Rousseau aceita ou rejeita o direito natural, ou ainda, se Rousseau pode ou não ser considerado um representante do direito natural moderno é mal formulado. A leitura pode ser contaminada de tal maneira que o leitor pode ir para o texto com um repertório conceitual como pano de fundo, fazendo com que identifique conceitos que estão ausentes no texto ou ainda interpretar o texto a partir de um paradigma que se não for correspondido pode leva-lo a formular conclusões precipitadas.

Sendo assim, visto que os conceitos de lei natural e direito natural aparecem na obra do nosso autor, o nosso problema é: qual o (s) significado (s) dos conceitos de lei natural e direito natural na teoria moral e política em Jean-Jacques Rousseau?

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Ensaio sobre a origem das línguas”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 445. (Biblioteca dos séculos).

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: HUCITEC-Editora da UNICAMP, 1994, p. 101, 112, 184, 289, 296, 332.

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução Roberto leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 15, 231, 257, 258, 323, 324, 349, 373, 416.

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 284, 285, 287, 297, 306, 326, 328, 329, 338.

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do contrato social”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 24, 39, 115. (Biblioteca dos séculos).

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 279, 319, 372.

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Voltaire, 18 août de 1756”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1924, v. II, p. 321. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Réponse à une lettre anonyme adresse à J.-J. Rousseau par des gens de loi”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1925, v. IV, p. 88. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Malesherbes, 5 novembre de 1760”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1926, v. V, p. 247. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Multou, 10 août de 1762”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1927, v. VIII, p. 56. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Marc Chappuis, 26 mai de 1763”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1928, v. IX, p. 310. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Jesop, 13 mai de 1767”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1932, v. XVII, p. 53. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Peyrou, 25 mars de 1771”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1934, v. XX, p. 53. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à A. M. de Sartine, 15 janvier de 1772”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1934, v. XX, p. 123.

A nossa hipótese é que na medida em que Rousseau revisitou o tema do direito natural ele formulou novas distinções e definições conceituais. Como ponto de partida, nosso autor dissociou a lei natural do direito natural. Ao invés de ter suprimido o conceito de lei natural como sugeriu Vaughan e os comentadores que o seguiram, Rousseau diminuiu seu escopo para lhe conferir sentido. E ao invés de considerar o direito natural como um conjunto de deveres estabelecidos pela lei natural, tal como o direito natural moderno fez, nosso autor mobilizou dois direitos naturais: a vida e a liberdade. Apresentando-os, frequentemente, em oposição à tirania.

A fim de confirmar nossa hipótese recorreremos à uma pesquisa bibliográfica. Contudo, em filosofia, dizer somente isso não é o suficiente. É preciso fazer breves considerações metodológicas a fim de demarcar nossa posição e nossa abordagem, sem termos a pretensão de esgotar a discussão. Essas considerações metodológicas serão feitas em dois níveis: (i) em um nível mais amplo, que é o da própria filosofia política; (ii) em um nível menor, que é o da bibliografia secundária sobre Jean-Jacques Rousseau.

Em um artigo importante intitulado *Significado e entendimento na história das ideias*, publicado pela primeira vez em 1969, Quentin Skinner (1940-) apontou para duas metodologias principais utilizadas na filosofia política: a *abordagem textualista* e a *abordagem contextualista*. Para o historiador de Cambridge, a abordagem textualista, predominante na tradição francesa, parte da perspectiva de que os textos canônicos possuem uma sabedoria intemporal na forma de ideias e problemas universais, que podem ser lidos como se tivessem sido escritos por um contemporâneo e que poderiam, ao mesmo tempo, lançar luz à problemas atuais. A abordagem textualista faz, portanto, uma leitura imanente ao texto. A abordagem contextualista, defendida por Skinner e que se tornou predominante na tradição britânica, busca reconstruir as condições históricas e intelectuais nas quais os conceitos foram formulados.

Nós poderíamos incluir uma terceira metodologia ou abordagem utilizada na filosofia política: a *leitura nas entrelinhas* sugerida por Leo Strauss (1899-1973) no *Perseguição e a arte de escrever*, publicado pela primeira vez em 1941. Strauss parte da perspectiva de que a perseguição é um fenômeno constante na história e que pode se manifestar sob várias formas, seja na forma mais branda, que é o ostracismo social, ou na sua forma mais violenta como a inquisição e o holocausto. A fim de proteger sua própria vida e seus escritos contra as mais diversas formas de perseguição, os autores teriam desenvolvido durante a história da filosofia política, uma escrita exotérica e uma escrita esotérica. A escrita exotérica é uma espécie de armadura com a qual a filosofia se mostra para a cidade, enquanto que a escrita esotérica é uma técnica que os autores que sustentam uma visão heterodoxa recorriam para preservar sua vida

e seus escritos contra a perseguição. É do fenômeno do esoterismo que surge a necessidade de ler nas entrelinhas. Um exemplo de aplicação desse método, seria supor que em um erro grosseiro cometido por um mestre da escrita, talvez contenha, nas entrelinhas, a intenção do autor. Ou ainda, que um comentário supostamente equivocado, feito na nota de rodapé, por um tradutor abalizado, tenha sido intencional e revele a intenção do intérprete ou pensador.

Apesar de reconhecermos alguns erros da *abordagem textualista* denunciados por Skinner, contra a *abordagem contextualista* podemos argumentar que se um texto moderno ou antigo chegou até nós, foi justamente por que ele ainda tem algo a nos dizer. Principalmente, quando se trata de um problema ainda em aberto, como é o caso da desigualdade. Tema sobre o qual nosso autor ainda tem de fato muito a nos dizer.

Contra a *leitura nas entrelinhas* sugerida por Strauss, podemos argumentar que apesar de Jean-Jacques Rousseau também ter sido vítima de perseguição, esse fenômeno produziu efeitos diferentes daqueles que podem ter produzidos em outros autores. Ao invés de Rousseau ter desenvolvido uma escrita esotérica após a condenação do *Emílio* e *Do Contrato Social* em 1762, nosso autor escreveu, para usar a terminologia do próprio Strauss, textos exotéricos. Quer dizer, os textos publicados depois de 1762, possuem um aspecto auto exegético e auto biográfico. Em virtude disso, malgrado a paranoia que nosso autor desenvolveu durante esse período, esses textos adquirem enorme importância. Porquê por mais abalizado que um comentador seja, por maior que seja sua titulação acadêmica, quando se trata dos textos de Rousseau, nenhum deles será uma autoridade maior que o próprio Rousseau.

Além disso, pensamos que uma escolha metodológica é determinada mais pela relação entre problema e hipótese do que por uma questão de filiação acadêmica. Isto é, certos problemas só podem ser resolvidos por uma abordagem contextualista enquanto que outros só podem ser resolvidos por uma abordagem textualista. No nosso caso, que envolve questões de ordem lexical e conceitual, portanto, a abordagem textualista torna-se mais conveniente. O que não significa, vale ressaltar, que faremos uma abordagem estruturalista da obra de Rousseau como um todo a fim de identificar seu sistema, como o Victor Godschmidt²⁶, por exemplo, fez. É importante não confundir nossa opção por essa abordagem com a nossa proposta. Nossa proposta se restringe à compreender o (s) significado (s) dos conceitos de direito natural e lei natural na teoria moral e política de Jean-Jacques Rousseau, a partir de uma abordagem textualista, ou, se preferir, estruturalista.

²⁶ GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: Les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983.

No segundo nível das nossas considerações metodológicas, é importante destacar que existem três matrizes principais de interpretação da obra de Rousseau. A primeira matriz é composta, em sua maioria, por comentadores do século XIX e por críticos que denunciaram supostas contradições no pensamento de Rousseau e apontaram a inconsistência da sua obra. Entre esses comentadores podemos incluir John Morley²⁷ (1838-1923), Arthur Chuquet²⁸ (1853-1925) e Émile Faguet²⁹ (1847-1916). A segunda matriz é composta por comentadores que tentaram explicar essas supostas contradições na obra de Rousseau defendendo a existência de uma evolução no pensamento do autor. Entre esses comentadores podemos incluir Albert Schinz³⁰ (1870-1943) e Renè Hubert³¹ (1885-1954). Finalmente, a terceira matriz, e a que se tornou majoritária entre os especialistas contemporâneos é a que defende a existência da unidade da obra de Rousseau e alerta para o risco que se corre ao fazer uma interpretação fragmentada da obra do nosso autor. Entre esses comentadores podemos incluir Robert Derathé³² (1905-1992) Jean Starobinski³³ (1920-2009), Ernst Cassirer³⁴ (1874-1945), Roger D. Masters³⁵ (1933-), entre outros. Nós incluímos nossa pesquisa nessa terceira matriz. No entanto, não se trata aqui de entrar nos detalhes desse debate ou de elencar algum conceito que confere essa unidade, e sim de demarcar nossa posição.

Como resultado, no primeiro capítulo, *Desigualdade e Direito Natural*, iremos operar principalmente no registro da antropologia. Mostraremos que o problema do direito natural em Rousseau foi colocado ao lado da questão da desigualdade. Para tanto, faremos uma análise do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755], tendo como conceitos principais a lei natural e o direito natural. Conseqüentemente, no primeiro item examinaremos como o conceito de lei da natureza operava como um conceito regulador ao modelar a própria natureza humana. Entretanto, como não havia linguagem, razão nem relações

²⁷ MORLEY, John. **ROUSSEAU**. London: Macmillan and co, 1891-1892, 2v. Primeiro volume disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.59033>. Segundo volume disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.59045/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

²⁸ CHUQUET, Arthur. **J.-J. Rousseau**. Paris: Hachette, 1922. Disponível em: <https://archive.org/details/jjroussea00chuq>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

²⁹ FAGUET, Émile. **Dix-huitième siècle** : étude littéraires. Paris: H. Lecène et H. Oudin, 1890. Disponível em: <https://archive.org/details/dixhuitimes00fagu>. Acesso em: 20 de set. De 2020.

³⁰ SCHINZ, Albert. “La question du *Contrat Social*: Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes”. *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, XVII, 1912, p. 741-790. Ver também SCHINZ, Albert. **La pensée de J.-J. Rousseau**. Paris: Alcan, 1929.

³¹ HUBERT, Rènè. **Rousseau et l’Encyclopédie**: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756). Paris: Libraire Universitaire, 1928.

³² DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaire de France, 1948.

³³ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³⁴ CASSIRER, Ernst. “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, pp. 41-65.

³⁵ MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976.

morais no puro estado de natureza, a lei da natureza operava imediatamente por meio das paixões naturais e os homens obedeciam à ela espontaneamente.

No segundo item recorreremos ao *Ensaio sobre a origem das línguas* [1756-1761?] a fim de explicar como o homem adquiriu linguagem e estabeleceu as primeiras relações sociais e morais. Como a sociabilidade, a linguagem e a razão não são naturais, não faz sentidos mobilizá-las como princípios da lei natural.

No terceiro item iremos demarcar a posição de Rousseau em relação aos conceitos de direito natural e lei natural distinguindo os conceitos que são do nosso autor dos que são dos juristas modernos. Veremos que a recepção de Pufendorf (1632-1694) nos países francófonos por meio da tradução de Jean Barbeyrac (1674-1744) foi um evento importante para a formulação rousseauiana do direito natural. Barbeyrac não se contentou em fazer notas explicativas do texto de Pufendorf, e nas notas de rodapé se posicionou diante do próprio texto. Enquanto para Pufendorf a sociabilidade é o princípio da lei natural, Barbeyrac acrescentou o amor próprio e a religião. Expandindo os princípios e o alcance da lei natural. Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) seguiu os comentários de Barbeyrac e manteve essa expansão dos princípios e do escopo da lei natural. O problema é que essa expansão resultou em confusões conceituais e anacronismos que retiraram o sentido do conceito de lei natural. Rousseau foi na direção oposta: reduziu o escopo para conferir sentido.

No quarto item veremos que há um período intermediário entre o estado de natureza e a instituição do Estado, onde os homens já estabeleceram relações mais estáveis e desenvolveram algumas faculdades e habilidades. Nesse estágio, a lei natural adquire uma certa normatividade, expressada pelas máximas da bondade natural e da justiça raciocinada, que possibilita falarmos de uma *lei natural estrito senso* em Rousseau. Além disso, veremos que Rousseau apresentou seu conceito de direito natural como uma recusa do estabelecimento voluntário da tirania, e que existem dois direitos naturais em Rousseau: a vida e a liberdade.

No segundo capítulo *Lei da natureza e lei natural: a questão moral*, iremos operar principalmente no registro da moral. Veremos que no romance epistolar *Júlia ou a nova Heloísa* [1761], Rousseau também mobilizou o conceito de direito natural contra uma nova forma de tirania. E que no *Emílio ou da educação* [1762], nosso autor fez uma nova distinção conceitual entre *Loi de la nature*, isto é, lei da natureza e *Loi naturelle*, isto é, lei natural. Por conseguinte, no primeiro item faremos uma análise do romance epistolar *Júlia ou a nova Heloísa* [1761], destacando o conceito de virtude como um liame social fundamental, e os conceitos de lei da natureza e direito da natureza. No segundo item faremos uma análise do *Emílio ou da educação* [1762], destacando a educação negativa e a instrução científica do Emílio a fim de esclarecer o

contexto no qual a expressão *Loi de la nature*, isto é, lei da natureza é utilizada e o significado do conceito. No terceiro item continuaremos nossa análise do *Emílio ou da educação* [1762], destacando a educação moral do Emílio a fim de esclarecer o contexto no qual a expressão *Loi naturelle*, isto é, lei natural é utilizada e o significado do conceito.

No terceiro capítulo *Direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado: direito natural e lei natural na teoria política de Rousseau*, finalmente entraremos no registro da política. Entretanto, visto que o tema principal da nossa dissertação são os conceitos de direito natural e lei natural, surge a necessidade de estabelecer alguns limites para o alcance da nossa pesquisa: não iremos analisar esmiuçadamente os princípios do direito político, as instituições políticas de uma república, nem as relações interestatais. Por consequência, no primeiro item iremos analisar a crítica de Rousseau ao conceito de lei natural da tradição nos dois primeiros capítulos da *primeira versão Do Contrato Social* [1756?], conhecido como Manuscrito de Genebra. Veremos também o significado de uma nova distinção conceitual entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado.

No segundo item veremos o conceito de direito natural ser mobilizado novamente contra uma nova forma de tirania.

No terceiro item iremos demonstrar que os conceitos de lei natural e natureza humana não estão ausentes na versão definitiva *Do Contrato Social* [1762] e iremos propor nossa solução para a lacuna deixada por Derathé, na continuidade lexical e conceitual entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado.

CAPÍTULO I - DESIGUALDADE E DIREITO NATURAL

1.1 A descrição física do homem e a lei natural

O problema do direito natural em Rousseau aparece no prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755].¹ No início do prefácio do segundo *Discurso*, Rousseau destaca a importância que o estudo do homem tem para a filosofia. Lembra que a inscrição do templo de Apolo em Delfos continha um dos preceitos mais importantes e ao mesmo tempo mais difíceis que os “grossos livros dos moralistas”. Com efeito, o conhecimento do homem é fundamental para responder as duas partes da pergunta feita pela academia de Dijon: para descobrir a origem da desigualdade é preciso conhecer o homem e, para saber se a desigualdade é permitida pela lei natural é preciso conhecer a lei natural que é deduzida da natureza humana.²

Para examinar a questão proposta pela academia é necessário abstrair todas as mudanças produzidas através do tempo na constituição original do homem e identificar a sua própria essência. Muito embora Rousseau tenha definido o conceito de natureza apenas mais tarde no *Emílio* [1762], logo no prefácio do segundo *Discurso* nosso autor parece apontar para uma definição que parte de sua raiz etimológica: natureza vem do latim *natus*, que significa nascer.³ Ou seja, nessa primeira definição, a natureza é aquilo que há de original na constituição humana, aquilo que o homem tem desde o seu nascimento, em oposição ao que foi adquirido pelo hábito e pela cultura.⁴ O ponto é que essa definição etimológica não alcança toda obra de Rousseau porquê na medida em que nosso autor mobiliza esse conceito em outros registros ele acaba adquirindo outro significado e outra função. Por essa razão, ela pode ser tomada como ponto de partida, porém, não como ponto de chegada.

¹ Rousseau concorreu duas vezes aos concursos literários promovidos pela academia de Dijon. Na primeira ocasião escreveu o *Discurso sobre as ciências e as artes*, que lhe deu o prêmio, e na segunda ocasião escreveu o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Frequentemente na bibliografia secundária os intérpretes se referem à eles, respectivamente como primeiro *Discurso* e segundo *Discurso*. Daqui a diante, nós seguiremos essa denominação.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. I, p. 160.

³ RIBEIRO, Renato Janine. ROUSSEAU. In: RIBEIRO, Renato Janine; ALMEIDA, Alberto Carlos. **Filosofia política**. Disponível em: <https://cursos.nutror.com/acc385e11c5d20c44d3d3440f7af025de9936412?>. Acesso em: 8 de set. de 2020.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 160.

O homem civilizado se encontra na mesma situação que a estátua de Glauco. Nas *metamorfoses*, Ovídio conta que após Glauco se transformar em uma divindade marinha ele perdeu suas características humanas. Quem o visse pensaria que foi sempre um deus e nunca foi um homem. Da mesma maneira, a estátua dedicada à ele perto do mar foi modificada e desfigurada pelas intempéries do tempo e passou a assemelhar-se mais à um animal feroz que a um deus. O mesmo ocorreu com a natureza humana:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um Deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimento e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível.⁵

Considerando essas mudanças, investigar a constituição original do homem levando em consideração seus contemporâneos é um erro de método: é tomar o efeito pela causa. Em outras palavras, o objeto de Rousseau não é os homens enquanto categoria particular, mas, o homem enquanto categoria universal: “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades.”⁶ É do homem enquanto categoria universal que Rousseau tentou deduzir os “princípios certos e invariáveis”, isto é, os princípios da lei natural. Paradoxalmente, as dificuldades para conhecermos o homem foram causadas pelos conhecimentos que os homens adquiriram.⁷

Esses conhecimentos adquiridos afastaram os homens de sua condição original e lhe tiraram a possibilidade de ter uma experiência dessa condição. Desse modo, Rousseau parece excluir, logo no início do prefácio, dois métodos: (i) a observação; (ii) a experiência. Rousseau não conseguiria responder à questão feita pela academia usando a observação como método porquê seus contemporâneos não são o objeto de sua meditação. Ele também não conseguiria responder à questão feita pela academia usando a experiência como método porquê a humanidade já estava muito afastada da sua condição original. O método que Rousseau escolheu para responder à questão foi o método dedutivo. Ele deduziu das “mudanças

⁵ *Ibidem*.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Ensaio sobre a origem das línguas”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 445.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 160.

sucessivas da constituição humana”, a “origem primeira das diferenças que distinguem os homens” antes mesmo que as próprias causas físicas produzissem qualquer diferença.⁸

Essas mudanças na constituição original do homem não ocorreram de uma só vez e da mesma maneira em todos as pessoas⁹. Algumas pessoas saíram mais rápido do seu estado original, como foi o caso dos homens setentrionais, e se aperfeiçoaram ou se deterioraram, e adquiriram várias qualidades, faculdades, vícios ou virtudes mais cedo. Enquanto que outras pessoas, como foi o caso dos homens meridionais, permaneceram durante mais tempo no seu estado original o que adiou a aquisição dessas qualidades, faculdades, vícios e virtudes. Na perspectiva de Rousseau essa foi a primeira fonte da desigualdade entre os homens. Dito de outra maneira, a desigualdade começou a aparecer quando a perfectibilidade começou a operar mais cedo em algumas pessoas e mais tarde em outras. O problema é identificar quais causas ativaram, de maneira diferente e em tempos diferentes a perfectibilidade.¹⁰

Rousseau reconhecia a dificuldade da questão e ao contrário dos jusnaturalistas modernos não tinha uma pretensão à certeza.¹¹ Ele apenas ariscou alguns raciocínios, algumas conjecturas, “antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado, do que na esperança de resolvê-la.” Rousseau também reconheceu que:

Outros poderão, desembaraçadamente ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término, pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar o estado presente.¹²

Nesse sentido, o estado de natureza é uma ficção racional¹³ por meio da qual Rousseau pôde conhecer e descrever o homem na sua condição original e descobrir os princípios que determinam suas ações. Com isso Rousseau aponta outra característica da sua abordagem: distinguir natureza de convenção. Essa é uma distinção conceitual primordial por meio da qual Rousseau vai identificar e denunciar os erros conceituais cometidos pelos jusnaturalistas que o

⁸ *Ibidem*.

⁹ Tema que será desenvolvido no *Ensaio sobre a origem das línguas* e que nós vamos explorar no segundo item deste capítulo. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Ensaio sobre a origem das línguas”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II. (Biblioteca dos séculos).

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 161.

¹¹ A respeito da pretensão à certeza do direito natural moderno ver GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: Les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983, pp. 135-146.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. DERATHÉ, Robert. “L’homme selon Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, p. 115.

precederam. Rousseau parece sugerir que o conceito de natureza é definido de maneira negativa, isto é, em oposição há tudo aquilo que foi estabelecido por convenções.¹⁴ Nesse sentido, o conceito de natureza parece operar como uma ferramenta crítica que podemos mobilizar para julgar e corrigir nossas instituições. No caso específico do segundo *Discurso*, a instituição da desigualdade. Nesse ponto podemos concordar com Cassirer:

[...] Rousseau está longe de aceitar o estado de natureza como um estado de fato em cuja contemplação ele observar-se-ia, à beira do qual suspiraria, com o qual sonharia. Serve-se dele como de um critério ou de uma norma, como a pedra de toque que permite fazer a prova de tudo o que, na forma presente da sociedade, é verdade ou embuste, o que é lei obrigatória ou o que apenas é convenção ou arbítrio.¹⁵

É da ignorância acerca da natureza humana que resulta tantas incertezas a respeito do fundamento da sociedade e da verdadeira definição de direito natural. Rousseau concordou com Burlamaqui: “a ideia de direito, e mais ainda aquela do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem [...]”¹⁶ Mas, discordará, como veremos, do conceito de direito natural, dos princípios da lei natural, do registro em que opera e do escopo que ele possui.

Apesar dessa convergência inicial com Burlamaqui, Rousseau nota que ela é rara entre os autores que examinaram a questão do direito natural. Uma das razões dessas divergências está na compreensão que esses autores tem do conceito de lei. Os juristas romanos, por exemplo, entendiam a lei, *lex*, como uma prescrição, isto é, a proibição ou obrigação de fazer algo. Eles compreendiam o conceito de lei natural no sentido de terem identificados regularidades e uniformidades nos fenômenos naturais. Eles utilizavam o conceito como “expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados visando sua conservação comum”.¹⁷ Os juristas modernos tinham uma definição diferente do conceito de lei, e, conseqüentemente do conceito de lei natural. Para os modernos a lei é uma prescrição moral. Em virtude disso, tiveram de pressupor que os homens eram, naturalmente, dotados de linguagem, sociabilidade e razão para poderem seguir essas prescrições morais. Conseqüentemente, os juristas modernos excluíram os animais do

¹⁴ Cf. BÉNICHOU, Paul. “Réflexions sur l’idée de nature chez Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, p. 125.

¹⁵ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: EDUNICAMP, 1994, p. 358.

¹⁶ “L’idée du droit, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la nature de l’homme [...]”. BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 11, tradução nossa. (Bibliothèque Dalloz).

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 162.

escopo do direito natural.¹⁸ Masters¹⁹ destaca que a combinação da palavra lei com a palavra natural gera uma ambiguidade, porquê nós podemos falar de lei da natureza no sentido de uma lei que a natureza impõe a si mesma, ou seja, como uma regularidade e uniformidade observada nos fenômenos naturais, a partir dos quais nós formulamos leis para explicar esses fenômenos; como também podemos falar de lei natural como uma regra moral prescrita pela natureza para um ser moral capaz de obediência. Na perspectiva do comentador, no segundo *Discurso* essa distinção ainda não estava tão clara para nosso autor. Foi no *Emílio* que ele começou a utilizar a expressão lei da natureza para se referir aquilo que é fisicamente necessário e lei natural no sentido de uma prescrição moral.²⁰

Ora, o que Rousseau fez no prefácio do segundo *Discurso* foi apresentar o debate entre o direito natural romano e o direito natural moderno e se posicionar. Com efeito, nosso autor identificou erros conceituais tanto no direito natural romano quanto no moderno. O erro do direito natural romano foi o de ter confundido o que é uma regularidade no mundo físico com uma regra moral²¹. Os erros do direito natural moderno foram dois: (i) confusão conceitual entre lei e direito;²² (ii) anacronismo ao supor no homem natural várias faculdades e qualidades que lhes eram estranhas.²³ O primeiro erro fica mais explícito no elogio que Rousseau fará ao Hobbes em determinado momento do segundo *Discurso*.²⁴ O segundo erro fica explícito na medida em que, no decorrer do segundo *Discurso*, Rousseau desnaturaliza a linguagem, a razão e a sociabilidade que eram para o direito natural moderno, os princípios da lei natural.

Além disso, o adjetivo natural só faz sentido se a lei natural se exprimir imediatamente pela voz da natureza e não pelas faculdades ou qualidades que o homem adquiriu durante e depois do processo de socialização. Em virtude disso, Rousseau deixou de lado os livros

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 78-81.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cf. BACHOFEN, Blaise. **Premières leçons sur le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 26-27.

²² Confusão conceitual que foi denunciada primeiro por Hobbes no décimo quarto capítulo do *Leviatã*: “[...] Embora os que tenham tratado desse assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas.” HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 113, grifos do autor. (Coleção Os pensadores).

²³ “Estendi-me desse modo sobre a suposição dessa condição primitiva porque, devendo destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia pulverizá-los até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 187.

²⁴ “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências que tira das suas, mostra que o toma num sentido que não é menos falso.” *Ibidem*, p. 181.

científicos e meditou nas “primeiras e mais simples operações da alma” e descobriu dois princípios anteriores à razão, sem ter que incluir o da sociabilidade. O primeiro princípio interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação. O segundo princípio inspira uma repugnância natural por ver sofrer ou perecer seu semelhante e qualquer ser sensível. São desses dois princípios que decorrem todas as regras do direito natural, “regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos, quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza.”²⁵

Como esses dois princípios operam no homem pela sua sensibilidade, em outras palavras, diretamente pelas suas paixões naturais, Rousseau não teve que fazer do homem natural um profundo pensador e grande metafísico para obedecer à lei da natureza. Ele obedecia espontaneamente. Com efeito, Rousseau incluiu novamente os animais no escopo do direito natural. Entretanto, nesse ponto, nós não podemos concordar com a afirmação de Masters²⁶ de que se há algum direito natural no estado de natureza, o homem participa dele apenas enquanto animal. Não é em virtude dessa animalidade que o selvagem e os animais estavam submetidos à lei da natureza, mas, devido à condição de seres sensíveis.²⁷

Isso posto, esse estudo do homem original bem como de suas necessidades e dos princípios dos seus deveres, é o único meio para afastar todas as dificuldades relacionadas à questão da origem da desigualdade. Desse modo, considerando a maneira como a questão foi colocada pelo tempo de Rousseau, a questão do direito natural está estritamente vinculada ao problema da desigualdade.

Rousseau concebe, de início, dois tipos de desigualdade: (i) desigualdade natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, da força física e das qualidades do espírito ou da alma; (ii) desigualdade moral ou política, por ser estabelecida, ou pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens e consiste nos vários privilégios que alguns gozam em detrimento de outros, como a diferença de riqueza, prestígio e poder.²⁸

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 163.

²⁶ “Se tem algo como direito natural no estado de natureza, o homem participa dele apenas como animal, isto é, apenas na medida em que ele é ‘abandonado’ aos cuidados da natureza.” Do original: “If there is such a thing as natural right in the state of nature, man participates in it only as an animal (i.e., only insofar as he is ‘abandoned’ to the care of nature.” MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 159, tradução nossa.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 163.

²⁸ *Ibidem*, p. 165.

A origem da desigualdade natural é respondida pelo próprio conceito, consequentemente, é a origem da desigualdade moral ou política que precisa ser explicada.

O segundo *Discurso* trata-se, portanto,

De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.²⁹

O percurso do segundo *Discurso*, assim sendo, é explicar como que na passagem da natureza ao direito o homem perdeu sua liberdade e como nós podemos recuperá-la. Desse modo, “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade, sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”. O problema é que todos eles cometeram um erro de método: tiveram como objeto os homens enquanto categoria particular e não o homem enquanto categoria universal. Em virtude disso, “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.”³⁰

É por operar com uma categoria universal que Rousseau se imaginava “no liceu de Atenas, repetindo as lições de meus mestres, tendo os Platões e os Xenócrates como juízes e o gênero humano como ouvinte”.³¹

No prefácio Rousseau deixou de lado os livros científicos. No exórdio Rousseau fez o mesmo com os fatos³² e o discurso religioso. Rousseau tinha consciência de que não fazia sentido usar a Bíblia como referência para suas conjecturas porquê de acordo com ela nunca houve um estado de natureza. O primeiro homem recebeu as luzes e os preceitos diretamente de Deus. O discurso religioso não serve para responder a questão feita pela academia porquê nessa perspectiva os homens são desiguais porquê Deus quis. Assim, em primeiro lugar, o discurso religioso não consegue efetuar uma abstração para poder operar com o homem enquanto categoria universal. Em segundo lugar, o discurso religioso justifica e naturaliza a desigualdade.³³

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem*, p. 166.

³¹ *Ibidem.*

³² Para um exame detalhado da “recusa dos fatos” em Rousseau ver GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: Les principes du système de Rousseau. *op., cit.*, p. 125, *et seq.*

³³ No terceiro capítulo de seu excelente livro *Rousseau and Geneva*, Helena Rosenblatt explica que na cidade natal de Rousseau a classe política e os pastores em seus sermões, mobilizaram argumentos para justificar o aumento de impostos e a desigualdade. Cf. ROSENBLATT, Helena. Rousseau and natural law: the context. In: ROSENBLATT, Helena. **Rousseau and Geneva**: from the first *Discourse* to the *Social Contract* 1749-1762. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. cap. 3, pp. 88-158.

Como consequência, Rousseau “removeu” Deus e as referências religiosas da sua explicação da origem da desigualdade. Rousseau tentou imaginar como seria se o homem fosse “abandonado a si mesmo”, sem Deus, sem destino e sem pecado. Considerando apenas o homem e as causas físicas que o cercam.

Sendo assim, primeiro, Rousseau não recusa, em absoluto, a ciência, a história e as referências religiosas. As notas estão repletas de referências da ciência natural e dos relatos dos viajantes que confirmam suas deduções. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, a Bíblia começa a ser considerada. O que Rousseau fez, foi definir o registro no qual seu raciocínio vai operar: o registro da filosofia política. Segundo, essa escolha metodológica assinala duas diferenças iniciais entre Rousseau e os jusnaturalistas modernos: (i) o ponto de partida e (ii) a maneira como o homem obedece à lei natural. A obediência à lei natural não é, pelo menos no segundo *Discurso*, justificada pela existência de Deus como fizeram Grotius³⁴, Pufendorf³⁵, e Burlamaqui³⁶.

Após deixar de lado os livros científicos, os fatos históricos e o discurso religioso, Rousseau recorreu à própria natureza para descrever a vida da espécie humana de acordo com as qualidades que o homem recebeu dela e que a educação e os hábitos puderam falsear, mas não destruir.³⁷

Com efeito, Rousseau inicia a primeira parte do segundo *Discurso* descrevendo as características físicas do homem natural. Embora Rousseau recorra à história natural como referência nas suas notas, ele considerava que ela havia avançado pouco e não possuía muitas certezas a respeito da constituição original do homem. Em virtude disso, reforça o caráter conjectural e quase imaginário de suas observações. Assim, Rousseau despojou o homem de todas as faculdades e qualidades que ele adquiriu por meio de longos progressos e tentou imaginá-lo “tal como deve ter saído das mãos da natureza”.³⁸

Essas conjecturas de Rousseau acabam sendo reguladas, em certa medida, pela própria lei da natureza que operando diretamente pelo amor de si impulsiona o homem à sua própria conservação. Do mesmo modo, nosso autor também explicita a maneira como a própria

³⁴ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 48.

³⁵ PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. I, p. 96. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

³⁶ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 65. (Bibliothèque Dalloz).

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 167.

³⁸ *Ibidem*.

natureza vai regulando a constituição do homem, o desenvolvimento dos seus sentidos e a aquisição de certas faculdades e qualidades, como, por exemplo, a linguagem.

Ao tentar descrever a maneira como o homem natural andava, por exemplo, Rousseau argumenta que, muito embora as crianças comecem engatinhando e depois aprendem a andar em pé, o homem na sua constituição original já era bípede porquê ele teria mais facilidade para apanhar os frutos das árvores, fugir dos animais e a sua visão teria um alcance maior. Desse modo, ser bípede era mais favorável para assegurar sua subsistência e, portanto, conforme sua natureza.³⁹

Em termos físicos, na sua constituição natural os homens eram mais fracos que uns, mais lentos que outros, porém, no geral possuíam uma constituição mais organizada que os outros seres.⁴⁰ Quer dizer, havia desigualdade natural, mas, ela não acarretava em prejuízo para os outros membros da mesma espécie e essas diferenças eram facilmente compensadas de outras maneiras.

Como o homem natural possuía poucas necessidades, a natureza abundante lhe oferecia os recursos naturais para satisfazer todas as suas necessidades físicas: a mesma árvore que lhe dava o fruto para matar a fome lhe dava a sombra para descansar, o mesmo rio dava a água para matar a sede e se refrescar, e as florestas fechadas lhe davam o abrigo para se proteger.

Esperso na natureza o homem observava os fenômenos naturais e tentava reproduzir sua indústria e começou a adquirir alguns instintos e mais recursos para preservar sua vida. Ao se adaptarem às intempéries do ambiente, ao rigor das estações e tendo que se defenderem dos animais, os homens selvagens tornaram-se ágeis, fortes e robustos, adquiriram um temperamento quase inalterável. Com a adaptação do homem a esse ambiente, seus descendentes fortificaram ainda mais a constituição que receberam dos pais.⁴¹ Desse modo, Rousseau ilustra como que a “lei do mais forte” é uma lei da natureza. Nesse sentido, o homem natural seguia a lei da natureza espontaneamente.⁴² Para essa formulação estrita do conceito de

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 167-168.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Cf. STAROBINSKI, Jean. “Introduction, notes et variantes au *Discours sur L’origine et les fondements de L’inégalité*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 1299.

lei natural não havia necessidade de pressupor executores, como Locke⁴³ fez, nem de um Deus que aplique as sanções como Grotius⁴⁴, Pufendorf⁴⁵ e Burlamaqui⁴⁶ fizeram.

A fim de ilustração, quem desobedece a lei da natureza, deixando de promover sua conservação já será punido morrendo. Não precisa de outra punição. Portanto, a lei natural é uma necessidade absoluta. Sendo assim, no segundo *Discurso* o problema do fundamento da obrigação à lei da natureza não é colocado porquê isso supõe algum tipo de mediação entre o homem e a lei da natureza. Seja essa mediação feita por algumas faculdades como a vontade ou a razão, ou feita por alguma autoridade como Deus ou o Soberano. A lei da natureza se expressa diretamente pelas paixões naturais.

Assim, “a natureza fez com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna forte e robusto aqueles que são bem constituídos e leva os outros a perecerem.”⁴⁷ O pormenor é que a “lei do mais forte” enquanto lei da natureza é um fato e não um direito. Uma confusão conceitual entre lei e direito, levou Grotius⁴⁸ a supor que essa “lei do mais forte” autorizava a pessoa a adquirir um direito sobre outra pessoa, que justificaria a escravidão natural ou de prisioneiros de guerra.

Se o homem selvagem dispusesse de toda a indústria que o homem policiado possui, não teria necessidade de adquirir agilidade e força para se adaptarem à esse ambiente natural. Foram, portanto, as necessidades e contingências naturais que obrigaram os homens a adquirirem essas qualidades. Além disso, como Rousseau explica na nota f, os nossos conhecimentos adquiridos pela reflexão, necessitam do uso da linguagem que não existia no puro estado de natureza.⁴⁹

Rousseau concordou com Pufendorf contra Hobbes: nenhum ser é tão tímido no estado de natureza quanto o homem. Rousseau reconheceu que, diante dos novos fenômenos naturais o homem selvagem devia ter dificuldades de distinguir o bem do mal físico, isto é, o que favorecia sua conservação e o que colocava sua vida em risco. Em virtude dessa falta de

⁴³ LOCKE, John. *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. In: LOCKE, John. **Two Treatises of Civil Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven and London: Yale University Press, 2003. p. 105. (Rethinking the Western Tradition).

⁴⁴ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 48.

⁴⁵ PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. 1, p. 204. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

⁴⁶ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 196.

⁴⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 168.

⁴⁸ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 385.

⁴⁹ ROUSSAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 219.

discernimento, é provável que o homem natural sentisse medo. Vivendo disperso entre os animais, tendo, eventualmente, a necessidade de medir forças com eles, começou a fazer as primeiras comparações e percebeu que a superioridade que os animais possuíam na força poderia ser compensada por outras habilidades que os homens selvagens adquiriram. E demorou pouco para pararem de sentir medo deles.

Além disso, na verdade, no puro estado de natureza havia poucas alterações nos fenômenos naturais. Nesse estado, “[...] todas as coisas se desenvolvem *de uma maneira tão uniforme* e no qual a face da terra não está sujeita às mudanças bruscas e contínuas que determinam as paixões e a inconstância dos povos congregados”.⁵⁰ É dessa uniformidade estabelecida pela natureza, e não da uniformidade estabelecida pelos costumes que Rousseau tentou deduzir os princípios da lei natural.

Os animais e as causas naturais não eram os inimigos mais temíveis do homem no estado de natureza pois eles podiam adquirir habilidades e recursos para se defenderem. Porém, contra a dor, a infância e a velhice, não restava o que fazer.⁵¹ Quando a mãe de uma criança perecia, ela tinha grande risco de ter o mesmo destino. Na velhice as necessidades do homem diminuía junto com as faculdades e recursos para satisfazê-las, o que resultava em dores que podiam causar a morte antes mesmo do homem chegar a ter consciência dela.⁵² Desse modo, Rousseau fez uma distinção entre dor e doença. A dor possui causas naturais e, portanto, podia afligir o homem natural. As doenças possuem causas sociais que eram estranhas ao homem natural. As doenças são um mal exclusivo do homem civilizado e são causadas pela maneira como os homens vivem e se relacionam.

Rousseau ilustra como que a lei da natureza operava de maneira autossuficiente para preservar a vida. Rousseau lembra que muitos caçadores, encontravam nas suas caminhadas “[...] animais que apresentavam ferimentos enormes muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e até membros quebrados e reconstituídos sem outro cirurgião além do tempo, sem outro regime além de sua vida comum e que não deixaram de curar-se perfeitamente.”⁵³

Todas as espécies de animais que conseguiram se adaptar às intempéries do tempo adquiriram uma estatura mais alta, uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem. Na medida em que essas espécies foram domesticadas elas perderam essas qualidades que adquiriram sozinhas. O mesmo ocorreu com o homem: ao tornar-se sociável e escravo, tornou-

⁵⁰ *Ibidem*, p. 169, grifos nossos.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 170.

⁵³ *Ibidem*, p. 171.

se fraco, medroso, subserviente, frouxo e afeminado. Todos os artigos de necessidade, que o homem civilizado considera indispensável para a conservação de sua vida eram desnecessários ao homem selvagem. A própria natureza cumpria essa função.⁵⁴

O homem natural vivia só e desocupado. Como pensava pouco e não tinha problemas devia dormir muito e ter o sono leve. A sua conservação era sua única preocupação e isso regulou seus sentidos. O sentido do tato e o do gosto permaneceram grosseiros enquanto que a visão, a audição e o olfato, que eram mais empregados em sua conservação tornaram-se mais aguçados. Essa dedução é confirmada pelos relatos dos viajantes.⁵⁵

Todavia, os selvagens continuavam entregues ao sentimento da sua existência, sem curiosidade e sem previdência. Os fenômenos naturais, depois de terem se tornados familiares ao homem selvagem, perderam sua importância e o homem não se espantava mais com nada que acontecia ao seu redor. Não tinha noção nenhuma de tempo. Como, os homens no puro estado de natureza, sem forjas, sem oficinas, sem técnicas e sem previdência poderiam ter adquirido a agricultura, como Grotius⁵⁶ e Locke⁵⁷ imaginaram? A formulação do conceito de lei da natureza em Hobbes, como um “preceito ou regra geral, *estabelecida pela razão*, mediante o qual se proíbe a um homem, fazer tudo o que possa destruir sua vida”⁵⁸, enfrenta a mesma dificuldade. Sem fazer pleno uso da razão o homem natural não era capaz de realizar deduções e demonstrações geométricas para conhecer as outras leis da natureza. E sem linguagem não conseguia comunicá-las. O conceito de lei natural, definido como uma regra moral determinada pela razão enfrenta um dilema: não pode ser aplicado ao homem natural porque ele não possuía razão para conhecer essa lei, não possuía linguagem para comunicá-la, e não possuía relações morais para aplicá-la. Caso a lei natural opere depois que os homens estabeleceram relações mais estáveis, e adquiriram linguagem e razão, o adjetivo natural não faz mais sentido porque essas relações e essas faculdades não são naturais.⁵⁹

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁶ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 312.

⁵⁷ LOCKE, John. **An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government**. *op., cit.*, p. 114.

⁵⁸ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 113. (Coleção Os pensadores).

⁵⁹ Em virtude disso, em 1760, na *Primeira versão do Contrato Social*, Rousseau sugere substituir o conceito de lei natural pelo conceito de lei da razão: “Concebemos que esse sentimento comum seja aquele da humanidade e que a lei natural seja o princípio ativo de toda máquina. Observemos em seguida o que resulta da constituição do homem nas suas relações com seus semelhantes; e, ao contrário de tudo o que nós havíamos suposto, veremos que o progresso da sociedade sufoca o sentimento de humanidade nos seus corações, despertando o interesse pessoal, e que as noções de lei natural, que na verdade deveria ser conhecida como lei da razão, só começam a se desenvolver quando precedidos pelo desenvolvimento das paixões que tornam impotentes todos seus preceitos.” Do original: “Concevons que ce sentiment commun soit celui de l’humanité et que la loi naturelle soit le principe

A razão se desenvolve na medida em que o homem adquire linguagem o que exige um certo grau de socialização. Essa é uma das razões pelas quais Rousseau imaginou o homem no puro estado de natureza como um ser que vive isolado: sem linguagem, como ele poderia estabelecer relações mais estáveis e constituir famílias? Uma hipótese sugerida é que as línguas nasceram nas relações privadas. Essa sugestão é mais um modo de transpor ao homem natural ideias que adquiriram em sociedade.⁶⁰

Supõe uma família já constituída, unidos por um vínculo íntimo e vivendo em uma habitação comum. Quando em tal estado os encontros entre os dois sexos eram obra do acaso, efêmeros e não havia habitação. Nem a relação entre a mãe e o filho era estável: durava apenas enquanto o filho não conseguia garantir sua própria conservação. Assim que se tornava capaz de preservar sua própria vida, esses laços estabelecidos apenas pela necessidade eram cortados. Essa resposta explica como os homens aprendem a falar, porém, não explica qual é a origem das línguas. Após levantar algumas dificuldades sobre a questão da linguagem, Rousseau apresenta o problema fundamental: saber “o que foi mais necessário – a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade?”⁶¹ Rousseau tentou resolver esse problema no *Ensaio sobre a origem das línguas* [1756-1761?]⁶².

1.2 A origem das línguas e das relações morais

Ao mesmo tempo que Rousseau recorreu à ciência moderna mecanicista⁶³ na primeira parte do segundo *Discurso* para explicar o aspecto físico do homem, ele também reconheceu o limite dessa ciência na liberdade. Assim, Rousseau viu:

actif de tout la machine. Observerons ensuite ce qui resulte de la constitution de l’homme dans ses rapports avec ses semblables ; et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l’humanité dans les cœurs, en enveillant l’intérêt personnel, et que les notions de Loi naturelle, qu’il faudroit plustot appeler loi de la raison, ne commencent à se développer que quand le developpement antérieur des passions rend impuissans tous ses preceptes.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social ou essai sur la forme de la république* (première version). In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 284, tradução nossa.

⁶⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 176.

⁶¹ *Idem*, p. 180.

⁶² O *Ensaio sobre a origem das línguas* foi uma publicação póstuma. Apareceu pela primeira vez em 1781, e teve sua primeira publicação separada em 1968. Os intérpretes divergem quanto a data de redação do *Ensaio*. Nós aceitamos a hipótese de Mauro Dela Bandera, de que o *Princípio da melodia*, que tornou-se o embrião do *Ensaio sobre a origem das línguas*, deve ter sido escrito entre 1756-1761. Para uma reconstrução do debate entre os comentadores ver BANDERA, Mauro Dela. “Questões de cronologia rousseuista: o caso do *Ensaio sobre a origem das línguas*”. **TRANS/FORM/AÇÃO** (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 42, p. 167-186, 2019.

⁶³ Cf. MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu**: história e teoria política no Século das Luzes. Porto Alegre: Edipucrs, 2010, p. 42.

Em cada animal, [...] somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estraga-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da rega que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu próprio prejuízo, frequentemente se afasta dela.⁶⁴

Desse modo, a liberdade natural possui duas características fundamentais: (i) vivendo isoladamente, a única autoridade à qual os homens estavam submetidos era a autoridade da lei da natureza. Isso significa que os homens naturais eram independentes da vontade de outrem; (ii) o homem selvagem era o único juiz dos meios adequados para conservar-se. No primeiro caso, a liberdade natural é, ao mesmo tempo, um bem da natureza e uma ferramenta crítica usada para desnaturalizar e secularizar a autoridade política.

Ao postular o conceito de liberdade natural, Rousseau se posicionou contra a teoria do direito divino, defendida por Bodin e Bossuet. Contra esses pensadores Rousseau argumentou que qualquer espécie de autoridade e de hierarquia eram estranhas ao homem selvagem e não tinha, portanto, seu fundamento na natureza.⁶⁵ No segundo caso, a liberdade natural opera como uma possibilidade de desvio ou submissão à lei, e como capacidade de resistir à seus instintos. Embora o homem seja o juiz dos meios adequados para conservar-se, isso não significa que ele seja autorizado à fazer qualquer coisa, como por exemplo, ferir o outro arbitrariamente, para preservar sua vida. Evidentemente, como veremos, a piedade estabelece um limite para isso. Não há contudo, um consenso em torno dessa concepção de liberdade e ela fica sujeita à questionamentos intermináveis. Há, porém, outra característica que distingue o homem dos animais que não gera nenhuma contestação: a perfectibilidade. Isto é, a capacidade de desenvolver faculdades, habilidades para superar os obstáculos e adquirir recursos para satisfazer novas necessidades. Starobinski destaca que:

Era, portanto, no confronto com o obstáculo que o homem da natureza passava da vida imediata ao universo dos meios. Era no contato com o obstáculo que se rompia a unidade original do homem e nascia seu poder sobre o mundo: sua técnica e seu pensamento.⁶⁶

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 172.

⁶⁵ Cf. DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 33 *et seq.*

⁶⁶ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 297.

A perfectibilidade é, portanto, uma faculdade que possibilita o desenvolvimento de todas as outras faculdades virtuais⁶⁷ do homem, bem como possibilita ao homem transcender seu estado natural alterando-o para seu próprio benefício ou prejuízo. Ao contrário de Burlamaqui⁶⁸, Rousseau não pensou o conceito de natureza humana em um sentido teleológico. Na perspectiva de Rousseau, os resultados da perfectibilidade são contingentes.

Desse modo, no segundo *Discurso* Rousseau considerou a liberdade e a perfectibilidade como as características que distinguem o homem natural dos animais. No *Ensaio* Rousseau acrescentou uma terceira característica: a fala.⁶⁹ Isso significa que a aquisição da linguagem coopera ao lado da liberdade e da perfectibilidade para que o homem mude desse registro das relações puramente físicas, para o registro das relações morais.

Assim, a palavra foi a primeira instituição social e ela possibilitou relações mais estáveis e a formação da própria sociedade. A partir do momento em que um homem foi reconhecido pelo outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, sentiu o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e ideias e recorreu a meios para isso. Esses meios provêm dos sentidos.⁷⁰ No início, se expressaram de forma intuitiva. O gesto e a voz foram as primeiras maneiras que os selvagens encontraram para agir sobre os sentidos de outrem. Mais que isso: o gesto e a voz possibilitaram dois verbos novos para o selvagem: o fazer e o dizer. Como a linguagem do gesto e da voz, dependem de poucas convenções, elas são, nesse sentido, naturais.⁷¹

O gesto é, contudo, o meio mais fácil para transmitir ideias e nossos olhos são mais impressionáveis que nossos ouvidos. Todavia, para ser mais expressivo ainda, o sinal deve mostrar tudo antes de falar. Isso ocorre quando nós também dizemos ao fazer algo. Como, por exemplo, quando o Levita Efraim quis vingar a morte de sua esposa ele não fez ameaças nem mandou cartas. Ele dividiu o corpo em doze pedaços e mandou para cada uma das tribos e isso foi o suficiente para ser compreendido.⁷²

⁶⁷ “Todas essas variedades, que inúmeras causas podem produzir e efetivamente produziram na espécie humana, fazem com que, quanto a vários animais semelhantes aos homens, - que os viajantes, sem um exame acurado, consideraram como feras, por causa de algumas diferenças que notaram na conformação exterior, ou unicamente porque tais animais não falavam, - eu duvide não serem, com efeito, verdadeiros homens selvagens, cuja raça, dispersada antigamente nos bosques, não encontrara ocasião de desenvolver qualquer de suas *faculdades virtuais*, não adquirindo nenhum grau de perfeição e encontrando-se ainda no estado primitivo de natureza.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 229, grifos nossos.

⁶⁸ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 11. (Bibliothèque Dalloz).

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 429.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 430.

Em contrapartida, caso o objetivo seja transmitir sentimentos e mobilizar paixões, a linguagem opera de maneira diferente. Os discursos sucessivos e eloquentes produzem mais emoção que a presença do objeto. A fim de ilustração,

Alguém, por saber ler um pouco de árabe, sorri ao folhear o Alcorão, mas, se tivesse ouvido Maomé a proclamá-lo, em pessoa, nessa língua eloquente e cadenciada, com aquela voz sonora e persuasiva que seduzia o ouvido antes de seduzir o coração e animando incessantemente suas sentenças com o acento do entusiasmo, prostrar-se-ia ao solo, gritando: - Grande profeta, enviado de Deus!⁷³

Se os primeiros homens tivessem que satisfazer apenas suas necessidades físicas, a linguagem do gesto seria o suficiente e não precisariam falar. A linguagem do gesto sozinha bastaria para ter estabelecido sociedades, instituído leis e escolhido os chefes das nações.⁷⁴

De modo análogo, as comunidades formada por animais como a abelha, formiga e castores são possíveis porquê eles também usam a linguagem natural do gesto para se comunicarem. A linguagem do gesto, e de forma limitada, a linguagem da voz são naturais e compartilhadas pelos animais. A fala já é uma linguagem de convenção porquê ela mistura elementos naturais como os sons inarticulados, a quantidade, o ritmo e o acento com sons articulados que exigem treino. Por isso, a linguagem de convenção pertence somente ao homem. Ao lado da perfectibilidade e da liberdade, distingue o homem dos animais e, “[...] esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não conseguem.”⁷⁵

A origem das línguas não podem estar nas necessidades puramente físicas dos homens porquê essas necessidades mantém os homens isolados ao invés de os aproximarem. A origem das línguas está, portanto, nas necessidades morais que são as paixões: “não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes.”⁷⁶

Como as paixões precedem o raciocínio, elas nos oferecem uma ideia antes de termos formulado um sentido próprio. Em virtude disso, a linguagem figurada foi a primeira a ser inventada. Rousseau propõe um experimento mental. Imaginemos o selvagem encontrando outros homens pela primeira vez. De início, ele sentiria medo, e o medo o faria ver os outros homens maiores e mais fortes do que realmente são e isso o faria chamá-los de gigantes. Depois de muita experiência, o selvagem passou a perceber que esses homens não são maiores e mais fortes que ele e percebeu que o nome gigante era inapropriado. Após perceber o erro, usou um

⁷³ *Ibidem*, p. 457.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 432.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 433.

⁷⁶ *Ibidem*.

nome comum a eles e a si próprio: homem. A partir do momento em que os homens começaram a perceber que as paixões os estimularam a cometer erros e, depois, os corrigiram, essa linguagem figurada cedeu lugar à metáfora.⁷⁷

Com o passar do tempo, as vozes, isto é, os sons inarticulados se tornaram monótonos e aumentaram as consoantes. Para satisfazerem novas necessidades, as inflexões deram lugar as combinações gramaticais e novas articulações.⁷⁸

Na medida em que novas necessidades surgiram, as luzes também expandiram e a linguagem também mudou. Ela se tornou “[...] mais justa e menos apaixonada” e começou a falar mais à razão que às paixões. Ao mesmo tempo que a linguagem foi ficando mais clara e mais precisa, ela foi ficando mais fria e surda.⁷⁹ Com a escrita ocorreu o contrário: ela era no início, grosseira e na medida em que foi se desenvolvendo tornou-se mais sofisticada.

Rousseau identificou três modos de escrita. O primeiro modo de escrever consistia em pintar o próprio objeto, seja de forma mais direta como os mexicanos fizeram, ou de forma alegórica como os hieróglifos egípcios. Esse modo de escrita é uma convenção e supõe alguma forma de sociedade. O segundo modo de escrita foi a criação do alfabeto. Por meio dos caracteres, a escrita começou a representar a palavra falada. A escrita é, portanto, um tipo de representação. Em Rousseau a fala é anterior à escrita e possui uma superioridade prática sobre ela. A escrita como uma das primeiras formas de representação assinala uma perda da transparência que havia nas primeiras relações humanas.⁸⁰ Esse segundo modo de escrita supõe uma sociedade mais civilizada com a língua já formada e um povo unido por leis comuns.⁸¹ O terceiro modo de escrita é a decomposição das palavras para formarmos sílabas, prefixos e sufixos, e criar outras palavras combinando-as. É mais um modo de analisar as palavras do que de escrevê-las e supõe o comércio entre as nações. Esses três modos de escrever

[...] correspondem, exatamente, aos três diferentes estados em que se podem considerar os homens reunidos em nações. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados.⁸²

⁷⁷ *Ibidem*, p. 434.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 436.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ “No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontrava sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre as ciências e as artes”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. I, p. 13.

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 437.

⁸² *Ibidem*.

Com isso, Rousseau resolveu, no *Ensaio*, o problema colocado no segundo *Discurso* da seguinte maneira: (i) o grito da natureza, o gesto e a voz como linguagens naturais; (ii) a criação das palavras e a invenção da fala como linguagem de convenção; (iii) estabelecimento da sociedade e (iv) a invenção da escrita.

Como sublinha Carlota Boto,

No limite, a ideia que baliza o raciocínio rousseauiano corresponde a uma específica visão da história, a partir da qual alguns dos acasos que estruturaram a experiência da espécie tornaram-se necessidades da vida civil. O uso da língua em algum momento, existiu por casualidade; e, desde então configurou-se como necessidade da vida social.⁸³

No *Ensaio* Rousseau também resolveu outro problema levantado no início do segundo *Discurso*: identificar, por meio de conjecturas, as diferentes causas naturais que fizeram a perfectibilidade operar mais cedo em uns e mais tarde em outros. Tal como na primeira parte do segundo *Discurso*, para resolver esse problema Rousseau ilustrou como a natureza regulou a formação das línguas. Entretanto, é importante ressaltar a diferença de pontos de partida entre os dois textos. No segundo *Discurso* Rousseau tentou descobrir a constituição original do homem antes dela ter sido alterada pelas causas naturais. No *Ensaio* Rousseau tentou explicitar como que a natureza humana é regulada e formada pelas causas naturais. Nesse sentido, o *Ensaio* parece apontar para outra definição de natureza: a natureza é a relação do homem com as causas naturais que o cerca. Nesse texto, o conceito de natureza serve para explicar como a natureza do homem é formada pela sua relação com a própria natureza.

A primeira causa natural que distingue a formação das línguas é o clima. Como o clima no norte e no sul eram diferentes, consequentemente os homens meridionais e os homens setentrionais tiveram necessidades, paixões, relações e línguas diferentes. Rousseau buscou seguir a própria ordem da natureza: primeiro, o gênero humano nasceu nas regiões quentes, depois se multiplicaram nas frias e retornaram para as regiões quentes.⁸⁴ Em virtude disso, nosso autor começa analisando a origem das línguas entre os homens meridionais.

Nos primeiros tempos, lembra Rousseau:

Os homens esparsos na superfície da terra não possuíam outra sociedade que não a da família, outras *leis* que não as *da natureza*, e, por língua, apenas o gesto e alguns sons inarticulados. Não se ligavam por qualquer ideia de fraternidade comum e, possuindo como único árbitro a força acreditavam-se inimigos uns dos outros.⁸⁵

⁸³ BOTO, Carlota. **Instrução pública e projeto civilizador**: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 200.

⁸⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op. cit.*, p. 445.

⁸⁵ *Ibidem*, grifos nossos.

O medo do desconhecido fazia os selvagens meridionais atacarem-se para se defenderem. Os primeiros meios que os homens meridionais adquiriram para assegurar sua subsistência foi comer os frutos que a natureza oferecia e caçar animais para se alimentar. Isso fez com que se tornassem caçadores violentos e sanguinários e, com o progresso das coisas, também tornaram-se guerreiros, conquistadores e usurpadores.⁸⁶

A atividade pastoril surgiu antes da agricultura. Era autossuficiente. Com a ovelha o homem podia se alimentar e com a lã do animal podia fazer suas roupas e construir cabanas. Como esses homens bárbaros podiam conseguir por meio da arte pastoril os recursos necessários para a sua conservação, eles tiveram a possibilidade do descanso e adquiriram paixões ociosas.⁸⁷

Nas regiões onde os climas eram mais amenos, onde as terras eram férteis e os recursos naturais abundantes, o estabelecimento da sociedade foi adiado porquê os homens podiam satisfazer com facilidade suas necessidades sem o auxílio de outrem. “Suponde uma eterna primavera na terra,” sugere Rousseau:

Em todos os lugres, suponde água, gado, pastos; suponde os homens, saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio – não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social.⁸⁸

Ao interpretar Rousseau, Bignotto comenta que “na esteira dos pensadores que o precederam, ele acreditava que os homens não são, como pensava Aristóteles, animais políticos, destinados a viver em comunidade em torno de leis.”⁸⁹

O homem tornou-se sociável depois de várias contingências causadas por acidentes naturais como as tempestades, os terremotos e as erupções vulcânicas: “aquele que quis que o homem fosse sociável, pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento, vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano.”⁹⁰ Esses primeiros acidentes naturais ativaram a perfectibilidade que começou a operar.

Os homens meridionais tiveram que desenvolver suas faculdades e adquirir habilidades a fim de superar esses obstáculos naturais e assegurar a conservação de sua vida. Para tanto,

⁸⁶ *Ibidem*, p. 448.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 449

⁸⁸ *Ibidem*, p. 450.

⁸⁹ BIGNOTTO, Newton. “Democracia e corrupção: a gênese de uma questão”. In: PANCERA, Carlo Gabriel Kszan (Org.). **A democracia como problema filosófico**. Belo Horizonte: Editora D’ Plácido, 2019, p. 157.

⁹⁰ *Ibidem*.

começaram a precisar do auxílio do outro. Contudo, esse estado patriarcal já era muito distante do puro estado de natureza. Considerar a sociabilidade como princípio da lei natural, como fizeram Grotius⁹¹, Pufendorf⁹² e Burlamaqui⁹³ é uma outra maneira de transmitir, equivocadamente, ao homem natural ideias que adquiriram em sociedade. Esses anacronismos denunciados por Rousseau, são consequências de uma confusão conceitual primordial entre natureza e cultura que Rousseau tentou desfazer.

As mudanças climáticas também estimularam os homens a se associarem e formarem a linguagem. A fim de se abastecerem para o inverno, por exemplo, eles precisaram auxiliar um ao outro e para isso foi preciso alguma forma de convenção.⁹⁴ A descoberta do fogo, além de ser um elemento utilizado para cozinhar os animais que os homens caçavam, também foi utilizado para ascender fogueiras e aquecer. Os homens começaram a se reunir em torno da fogueira para dançar e fazer festins. Nessas regiões, os primeiros liames sociais foram forjados pelas paixões.⁹⁵

Nas regiões onde a água era abundante o estabelecimento da sociedade pôde ser adiado. Nas regiões onde as terras eram áridas teve de ser adiantado. Os homens tiveram que se unir para furar poços a fim de matar a sede e conservar sua vida. As mulheres iam aos poços para pegar água para levar para casa, e os homens para levar para o seu rebanho. Começaram a se impressionar um com os outros e estabelecer relações mais estáveis. Nessas regiões, os primeiros liames sociais foram forjados pelas necessidades. Sob velhos carvalhos, aos poucos esses homens esqueceram sua ferocidade. Acostumaram com a companhia do outro, e afim de fazer entender-se, foram desenvolvendo a linguagem. Aí, ilustra Rousseau “se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuação apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo.”⁹⁶

Como no norte o clima era mais agradável e os homens meridionais tinham mais facilidade para preservar a própria vida, neles predominavam paixões “voluptuosas, prendendo-se ao amor.”⁹⁷ Como dispunham de bastante energia, suas línguas tinham de ser vivas, sonoras,

⁹¹ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 39-41.

⁹² Ao contrário de Grotius, Pufendorf não considerou a sociabilidade como uma característica ou qualidade natural do homem, mas, como a condição para a eficiência do direito natural. Cf. PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. 1, p. 195. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

⁹³ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 117. (Bibliothèque Dalloz).

⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 450-451.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 452.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 454.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 456.

acentuadas, eloquentes e frequentemente obscuras para satisfazer suas paixões e transmitir seus sentimentos aos outros.⁹⁸

Como o clima no norte e no sul eram diferentes, bem como a quantidade de recursos naturais, os homens setentrionais adquiriram outras paixões. Essas diferenças naturais também regulavam a própria relação entre as necessidades e as paixões: “nos climas meridionais, onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões; nas regiões frias, onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades.”⁹⁹

Enquanto os homens meridionais satisfaziam suas necessidades com facilidade, e dispunham de ócio para adquirirem novas paixões, os homens setentrionais precisavam concentrar todas as suas forças na aquisição dos recursos, que eram escassos, necessários para a sua sobrevivência. Para adquiri-los ocupavam-se do trabalho, que acabavam recalando as paixões. Como os homens setentrionais tinham mais dificuldades para preservar a própria vida eles eram mais apegados ao pouco que possuíam e mais fáceis de serem irritados. Em virtude dessa insegurança, possuíam um temperamento irascível e predisposto à fúria.¹⁰⁰ Desse modo, as causas naturais que cercavam os homens setentrionais regularam a constituição de suas paixões, de suas relações e de sua língua, de modo diferente dos homens meridionais. A fim de satisfazer suas necessidades e conseguir o auxílio do outro, sua língua teve que ser clara, porém, ao mesmo tempo, era surda, rude, articuladas, gritantes e monótonas.¹⁰¹

No caso das línguas dos homens setentrionais que precisavam auxiliar um ao outro para sobreviver, e também, como é o caso, na modernidade, dos ingleses, franceses e alemães, elas se saem melhor para transmitir ideias do que sentimentos e o interlocutor sente mais prazer lendo essas línguas do que ouvindo.¹⁰² Ao contrário, no caso dos homens meridionais que predominavam paixões ternas e precisavam transmitir mais sentimentos que ideias, possuíam a voz mais doce. Com acentos mais frequentes e inflexões mais graves ou agudas surgiu a cadência e o som. Nas festas primitivas feitas ao redor da fogueira ou sob carvalhos como foram imaginadas por Rousseau, os homens meridionais tiveram que transmitir seus sentimentos para satisfazerem suas paixões. Foi aí que surgiram as primeiras músicas e poesias. Ou melhor: entre os homens meridionais, a poesia e a música constituíam-se como a sua própria linguagem.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 457.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 455.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 456-457.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 457.

¹⁰² *Ibidem*, p. 458.

Como a música era a linguagem original entre os homens meridionais, Rousseau a tomou como paradigma e ela ocupou o espaço que era ocupado na modernidade pela matemática.¹⁰³

Rousseau não estranha a surpresa do leitor:

“[...] pode sentir-se surpreendido pelo fato de terem sido as primeiras histórias escritas em verso e que se cantassem as primeiras leis? Será motivo de admiração terem os primeiros gramáticos submetido sua arte à música e terem, ao mesmo tempo, professores de uma e de outra?”¹⁰⁴

A língua dos homens setentrionais e, na modernidade, dos franceses, ingleses e alemães possuíam apenas articulações e vozes. Isso era o suficiente para transmitir ideias mas, não era o suficiente para transmitir sentimentos. Por isso, essas línguas são incompletas. Para serem completas, elas precisam transmitir paixões e ideias, e para tanto precisam combinar as articulações e as vozes com a melodia.¹⁰⁵

Finalmente, em Rousseau, o modo como a natureza regula as necessidades, as paixões, as relações e as línguas dos homens também tem implicações políticas. Dependendo de como a linguagem é constituída, ela pode unir ou afastar os homens e torná-los mais ou menos aptos à liberdade. Na modernidade, a linguagem é um operador por meio do qual os homens se mantinham esparsos e escravos. Assim, “existem línguas favoráveis à liberdade, são as sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso de bem longe se distingue. As nossas são feitas para o sussurro no sofá.”

Sem explorar exhaustivamente as implicações políticas da teoria da linguagem de Rousseau, nos interessava demonstrar as confusões conceituais cometidas pelo direito natural moderno que Rousseau denunciou, e a maneira, como a linguagem ao lado da perfectibilidade e da liberdade introduzem o homem no registro da moral.

1.3 A démarche conceitual de Rousseau

Isso posto, antes da perfectibilidade começar a operar, da linguagem possibilitar relações mais estáveis e do estabelecimento da sociedade, não havia relações morais entre os homens: “parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns não poderiam ser nem bons nem maus

¹⁰³ Cf. SALINAS FORTES, L. R. **Paradoxo do Espetáculo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 84.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op. cit.*, p. 459.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

ou possuir vícios e virtudes.”¹⁰⁶ Com efeito, Rousseau rejeitou uma definição do direito natural sugerida por Grotius¹⁰⁷, Pufendorf¹⁰⁸ e Burlamaqui¹⁰⁹ como um conjunto ou sistema de deveres. É nesse sentido que Rousseau elogiou Hobbes: “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural [...]”¹¹⁰ Quer dizer, Hobbes identificou em Grotius uma confusão conceitual¹¹¹ fundamental entre lei e direito, que posteriormente foi repetida por Pufendorf e Burlamaqui:

[...] Embora os que tenham tratado desse assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas.¹¹²

Entretanto, “as consequências que tira das suas, mostra que o toma num sentido que não é menos falso.”¹¹³ Ou seja, apesar de ter sido sensível à essa confusão conceitual entre lei e direito, na perspectiva crítica de Rousseau, em outras ocasiões Hobbes não conseguiu evitar atribuir ao homem natural ideias, qualidades e, principalmente, paixões que eles adquiriram em sociedade.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens.** *op. cit.*, p. 181.

¹⁰⁷ “Há um terceiro significado da palavra *direito*, segundo o qual o termo é sinônimo da palavra *lei*, tomado no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto. [...] O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza, a proíbe ou ordena.” GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz.** Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, pp. 78-79, grifos nossos.

¹⁰⁸ “Então, as regras desse companheirismo, que são as leis da sociedade humana, por meio das quais os homens são orientados sobre como se tornar membros úteis dessa sociedade, e sem as quais ela faz-se em pedaços, são chamadas de *leis da natureza ou direito natural*.” PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural.** Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 95-96, grifos nossos.

¹⁰⁹ “Nós entendemos por lei natural uma lei que Deus impôs à todos os homens, e que eles podem descobrir e conhecer pelas luzes da razão, considerando com atenção, sua natureza e seu estado. *O direito natural é o sistema, o conjunto, ou os corpos dessas mesmas leis.*” Do original: “L’on entend par loi naturelle une loi que Dieu impose à tous les hommes, et qu’ils peuvent découvrir et connaître par les seules lumières de leur raison, en considérant avec attention leur nature et leur état.” BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel.** Paris: Dalloz, 2007, p. 89, grifos nossos, tradução nossa. (Bibliothèque Dalloz).

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens.** *op. cit.*, p. 181.

¹¹¹ Starobinski apontou para a mesma direção ao comentar que “Rousseau, como se vê, dissociou a noção clássica de *direito natural*. A lei natural não era um direito mas, era seguida espontaneamente pelo homem natural (que desapareceu); longe de ser contrário à lei natural, o direito civil ideal a reestabelece sobre outras bases.” Do original: “Rousseau, on le voit, a dissocié la notion classique de *droit naturel*. La loi naturelle n’était pas un droit, mais elle était spontanément suivie par l’homme naturel (qui a disparu) ; loin d’être contraire à la loi naturelle, le droit civil idéal la rétablit sur d’autres bases.” STAROBINSKI, Jean. “Introduction, notes et variantes au *Discours sur L’origine et les fondements de L’inégalité*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes.** Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. LXVI, tradução nossa, grifos do autor.

¹¹² HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 113, grifos do autor. (Coleção Os pensadores).

¹¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens.** *op. cit.*, p. 181.

Na perspectiva de Hobbes, os objetos não possuem um valor intrínseco. Na medida em que os objetos são percebidos pelos sentidos eles provocam um movimento nos órgãos e parte inferiores do corpo que Hobbes chamou de sensação. A partir das experiências que temos dessas sensações, e dos efeitos produzidos pelos objetos, nós começamos a ter um sentimento de desejo ou aversão. Com efeito, tudo aquilo que o homem deseja e o faz se aproximar é considerado bom e, em contrapartida, tudo aquilo que o homem sente aversão e o faz se afastar é considerado mal. Enquanto que diante de tudo aquilo que o homem despreza, ele fica imóvel. Desse modo, na perspectiva hobbesiana, “nossos apetites nos inclinam a agir e nossos medos nos impedem de prosseguir.”¹¹⁴

Entre as paixões que Hobbes destacou estão a vanglória, a glória, o medo e a esperança. A vanglória é quando o homem atribui a si próprio, qualidades e características que não possui. Quando essas qualidades e características que o homem atribuiu a si mesmo não são reconhecidas pelo outro, surge um sentimento de vingança que causa um conflito entre os homens. A glória é a necessidade que o homem tem de ter sua estima reconhecida pelo outro. A falta desse reconhecimento também produz o sentimento de vingança que causa conflito. Em virtude disso, no décimo terceiro capítulo do *Leviatã*, a glória foi considerada como uma das causas do conflito generalizado que resulta na “guerra de todos contra todos”.

Desse modo, a glória e o interesse privado fazem do homem um ser que não é sociável e, que busca na companhia dos outros satisfazer seu desejo de honra e bens materiais. Além disso, no estado de natureza hobbesiano, o medo da morte violenta estimula os homens a se anteciparem e atacarem o outro a fim de conservar sua própria vida. Como a vida não pode ser conservada em um estado de insegurança generalizada, torna-se necessário estabelecer a paz ou, pelo menos, administrar esse conflito. Com efeito, Hobbes deduziu da conservação da vida uma lei fundamental da natureza: “procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, em nos defendermos”.¹¹⁵ Dessa lei fundamental da natureza, que “obriga” o homem à conservar a própria vida e promover a paz, Hobbes deduziu várias leis naturais que são uma condição necessária para promover a lei fundamental da natureza.¹¹⁶ Desse modo, em Hobbes, o direito natural que é “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria [...] vida,” é limitado pelas leis da

¹¹⁴ SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora da UNESP, 2010, p. 39.

¹¹⁵ HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro: São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 38.

¹¹⁶ No *Leviatã* Hobbes apresenta em torno de doze leis naturais. Em *Do cidadão* Hobbes apresenta em torno de vinte leis naturais. E nos *Elementos* Hobbes apresenta em torno de onze leis naturais.

natureza que “é um preceito ou regra geral, *estabelecido 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.” Em outras palavras, em Hobbes, a limitação do direito natural é a condição necessária para que ele torne efetivo. Assim, na perspectiva de Hobbes, o problema é que se seguirmos determinadas leis da natureza como a gratidão, a piedade, o perdão e a humildade em um estado de insegurança e conflito generalizado, nós colocaríamos nossa vida em risco e desobedeceríamos a lei fundamental da natureza.

Em virtude disso, em Hobbes as leis naturais obrigam apenas em foro interno. Isso significa que em Hobbes a lei natural opera no registro da moral e tem o status de conselho: o homem pode escolher obedecê-la ou não. Para obrigar em foro externo, isto é, para determinar de maneira eficiente o comportamento dos homens e, deixar de ser apenas um conselho e ter a força da lei, as leis da natureza precisam ser reforçadas pela lei civil que lhe atribui sanção. Nesse sentido, Hobbes antecipou, de certo modo, a crítica que Rousseau fez ao conceito de lei natural como uma prescrição moral:

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, *mas impropriamente*. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. [...] No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis.¹¹⁷

Na perspectiva crítica de Rousseau, no puro estado de natureza os homens não possuíam consciência da morte nem a necessidade de ter o reconhecimento do outro. Em Rousseau, ser reconhecido pelo outro é uma necessidade causada pelo amor próprio que pressupõe um grau mais avançado de socialização. Desse modo, Rousseau criticou Hobbes “por ter incluído inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e tornaram as leis necessárias.”¹¹⁸ Além disso, como na perspectiva hobbesiana os selvagens eram fortes e robustos, não fazia sentido supor que eles eram dependentes um dos outros. Na perspectiva de Rousseau, Hobbes errou ao relacionar força com dependência: “o homem é fraco quando dependente e, antes de ser robusto, se emancipa.”¹¹⁹ Hobbes percebeu, acertadamente, que o homem não é naturalmente sociável.

O problema é que, sem a sociabilidade e sem relações mais estáveis com os outros homens, o selvagem não conseguiria adquirir a linguagem e, conseqüentemente, não

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 78, grifos nossos.

¹¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 182.

¹¹⁹ *Ibidem*.

conseguiria realizar cálculos. E sem a linguagem e a razão, o selvagem não conseguiria deduzir essas leis da natureza nem as comunicar. A fim de simplificar o conhecimento das leis naturais a solução de Hobbes¹²⁰ foi recorrer à regra de ouro encontrada em Mateus 7:12 “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles [...]”. Na prática, para saber se uma atitude é ou não conforme à lei natural, não há necessidade de tantas deduções e demonstrações geométricas. Basta aplicar a regra de ouro. Essa solução não será ignorada por Rousseau.

Há, portanto, uma diferença conceitual entre o amor de si e o amor próprio. O amor de si mesmo “é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade produz a humanidade e a virtude.”¹²¹ Enquanto que o “amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo que de qualquer outro [...]”.¹²² Desse modo, no puro estado de natureza, vivendo isolado, sem linguagem e razão, o homem selvagem não conseguia se comparar aos outros homens e o amor próprio, que surge dessa comparação, estava ausente. Como resultado, removendo as causas do conflito generalizado, remove os efeitos.

A partir dessa distinção conceitual entre amor de si e amor próprio, Rousseau evitou o erro de Hobbes e Pufendorf, de terem atribuído ao homem natural paixões, no caso, as que resultam do amor próprio, que adquiriram em sociedade.

De fato, Pufendorf percebeu uma inclinação comum aos homens e animais: o amor próprio, que os levam a procurar todos os meios necessários para conservarem sua vida.¹²³ Na perspectiva de Pufendorf, no estado de natureza, sem o auxílio dos outros homens, o selvagem era capaz de fazer tanto o mal quanto o bem. Desse modo, a conservação da vida seria impossível sem uma boa união com seus semelhantes, isto é, sem a sociabilidade. Em Pufendorf, portanto, a sociabilidade não é uma inclinação natural nos homens – a inclinação natural é o amor próprio –, mas, uma condição necessária para a eficiência do amor próprio e do direito natural. Da sociabilidade Pufendorf deduziu a lei fundamental da natureza: “[...] cada

¹²⁰ HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. *op., cit.*, p. 87.

¹²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 241.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009. v. 1, p. 195. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

um deve buscar formar e preservar, tanto quanto lhe for possível, uma sociedade pacífica com todos os outros, conforme a constituição e o objetivo de todo gênero humano, sem exceção.”¹²⁴

Dessa lei fundamental da natureza, Pufendorf deduziu três categorias de deveres: (i) um conjunto de deveres absolutos, que obrigam todos os homens, independentemente de qualquer instituição política; (ii) um conjunto interminável¹²⁵ de deveres condicionais que obrigam o homem no interior da sociedade política e devem ser reforçados pela lei civil. Porém, não podem ser confundidos com a lei civil porquê a lei civil opera no interior de uma sociedade política específica enquanto que esses deveres condicionais são fundados sobre a constituição universal do gênero humano; (iii) Os deveres que operam no registro do direito dos povos.¹²⁶

Na perspectiva de Pufendorf, a distribuição de punições e recompensas para quem desobedece ou segue as leis naturais também são naturais: as recompensas da obediência são uma consciência tranquila e uma confiança racional; as sanções para quem desobedece as leis naturais são a inquietude, perturbação, corrupção e a desordem das faculdades.¹²⁷ É de se supor que Deus punirá a maldade das pessoas com o remorso e o julgamento de sua própria consciência. O problema é que nós não podemos ter conhecimento dessas distribuições de penas e recompensas, porquê esse conhecimento é transmitido pela revelação que está fora do alcance da razão natural. Desse modo, apesar do alcance expandido que o direito natural possui, Pufendorf estabeleceu um limite: como as luzes da razão não alcançam a revelação, a religião está fora do escopo do direito natural.¹²⁸

Ao comentar o texto de Pufendorf¹²⁹, Barbeyrac considerou o princípio da sociabilidade insuficiente para deduzir todos os deveres do direito natural e incluiu o amor próprio e a religião.¹³⁰ Na perspectiva de Barbeyrac, as recompensas e punições para quem obedecer ou desobedecer as leis naturais serão distribuídas por Deus em uma vida futura.¹³¹ Desse modo, Barbeyrac expandiu os princípios e o escopo do direito natural.

¹²⁴ Do original: “Chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu’il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception.” *Ibidem*.

¹²⁵ Pufendorf precisou escrever *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural* para desenvolver todos esses deveres condicionais, o que inviabiliza qualquer observação quantitativa desses deveres. Cf. PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural**. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

¹²⁶ Para um fluxograma dessas categorias de deveres em Pufendorf ver GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique: Les principes du système de Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1983, p. 171.

¹²⁷ PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. *op., cit.*, pp. 208-209.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 211.

¹²⁹ Rousseau leu o texto de Pufendorf na versão traduzida por Barbeyrac, e certamente, estava atento aos seus comentários.

¹³⁰ PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural**. *op. cit.*, p. 100.

¹³¹ *Ibidem*, p. 45.

Burlamaqui seguiu os comentários de Barbeyrac e considerou a religião, o amor de si mesmo e a sociabilidade como princípios da lei natural. Cada um desses princípios serve como fundamento para os deveres do homem em diferentes registros. A religião fundamenta os deveres que temos com Deus. O amor de si fundamenta os deveres que temos com nós mesmos. E a sociabilidade fundamenta os deveres que temos em relação aos outros.¹³²

Ora, essa expansão do conceito de direito natural comporta uma série de confusões conceituais e anacronismos que lhe retiram o sentido. O que Rousseau fez foi justamente reduzir os princípios e o escopo da lei natural para lhe atribuir sentido. No lugar dessa variedade de princípios e dessa lista interminável de deveres nosso autor identificou apenas dois princípios e duas máximas. O primeiro princípio, como já vimos, é o amor de si mesmo que estimula o homem a se amar e a conservar sua própria vida. O segundo princípio é a piedade, que passou despercebida por Hobbes:

Há aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar o nascimento desse amor – amor próprio –, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar [...]. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais *universal* e tanto mais útil ao homem quando no homem *precede o uso de qualquer reflexão*, e tão *natural* que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis.¹³³

Desse modo, a piedade “representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie.”¹³⁴

Uma característica frequentemente debatida pelos intérpretes de Rousseau, é uma suposta contradição entre o conceito de piedade no segundo *Discurso* e o conceito de piedade no *Ensaio*. No segundo *Discurso*, Rousseau afirmou que a piedade precede o uso de qualquer reflexão, enquanto que no *Ensaio*, nosso autor parece ter afirmado o contrário:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, *permaneceria inativa sem a imaginação* que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimento adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre?¹³⁵

¹³² BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 118. (Bibliothèque Dalloz).

¹³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op. cit.*, p. 182, grifos nossos.

¹³⁴ *Ibidem*, p 184.

¹³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 446, grifos nossos.

Na nossa perspectiva, a suposta contradição é causada mais pelo erro de foco do leitor do que por uma falta de precisão do autor. Nas linhas seguintes do *Ensaio* Rousseau afirma que “aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco, mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se no meio do gênero humano.”¹³⁶ Ora, a piedade é uma categoria moral. Como essas categorias morais estão ausentes no estado de natureza, mesmo a piedade sendo natural, Rousseau não podia, no *Ensaio*, imaginá-la operando nos homens naturais enquanto viviam isolados. A piedade foi incluída por Rousseau entre as faculdades virtuais que são desenvolvidas durante o processo de socialização. Acerca disso, Salinas Fortes enfatiza a diferença de registros no qual nosso autor desenvolve o conceito de piedade. No segundo *Discurso* Rousseau realizou raciocínios hipotéticos e a piedade foi considerada como uma categoria ontológica. No *Ensaio* e no *Emílio* Rousseau considerou a piedade no âmbito das relações humanas. O comentador explica:

O que importa é que 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 intrínseca da natureza humana, embora no estado de natureza ela goze de uma completa ‘virtualidade’. Nessas condições, sua plena manifestação e completa atualização é que dependeriam do desenvolvimento das ‘luzes’ como nos diz o *Ensaio*, ou do desenvolvimento da ‘imaginação’, como quer o *Emílio*.¹³⁷

Derathé aponta para a mesma direção. Na sua perspectiva, a diversidade de significado que o adjetivo natural assume na obra de Rousseau nos ajuda a compreender o estatuto da piedade. Derathé nota que:

A palavra ‘natural’ é ambígua e Rousseau não evitou a ambiguidade: de acordo com ele, *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 manifestamente 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 contingente ou acidental.¹³⁸

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ SALINAS FORTES, L. R. **Paradoxo do Espetáculo**. *op., cit.*, p. 58.

¹³⁸ Do original: “Le mot naturel est ambigu et Rousseau n’a pas évité l’ambiguïté : chez lui, *naturel* désigne à la fois ce qui est *authentique* ou *essentiel* à la nature de l’homme et ce qui est *originel* ou *primitif*. Dans le *Discours sur l’inégalité*, c’est manifestement le second sens qui l’emporte : est naturel ce qui est originel par opposition à ce qui est acquis au cours de l’évolution humaine. L’homme naturel c’est l’homme primitif, l’homme originel l’homme sauvage. Dans les autres écrits, c’est, au contraire, le premier sens qui s’impose : est naturel ce qui est conforme à la vraie nature de l’homme, ce qui est authentique par opposition à ce qui est contrefait, ce qui est essentiel par opposition à ce qui n’est que contingente ou accidentel.” DERATHÉ, Robert. “L’homme selon Rousseau”. *op., cit.*, p. 114, tradução nossa, grifos do autor.

Desse modo, na medida em que nosso autor mobiliza o adjetivo natural em registros diferentes, ele adquire significados diferentes. A piedade, contudo, permanece natural: seja num sentido ontológico, como quer o segundo *Discurso*, seja como tendência, como quer o *Emílio*.

Assim, a partir do momento em que o homem estabelece relações sociais mais estáveis e entra no registro das relações morais a lei natural adquire certa normatividade. Ela opera diretamente pela piedade, que, “[...] no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz.”¹³⁹ Porém, comparado aos jusnaturalistas modernos, Rousseau manteve uma concepção de lei natural estrito senso.¹⁴⁰ No lugar de um conjunto interminável de deveres, Rousseau colocou apenas duas máximas: (i) uma máxima da bondade natural: alcança teu bem com o menor mal possível para outrem; (ii) uma máxima da justiça raciocinada, inspirada na solução proposta por Hobbes e em Mateus 7:12: Faze a outrem o que desejas que façam a ti.¹⁴¹

Desse modo, Rousseau reduziu os princípios, os deveres e o alcance da lei natural a fim de atribuir sentido. Em artigo recente, René Sève formulou precisamente que “sobre um plano global, a concepção estrita de Rousseau, fez a lei natural ganhar em exigência, o que ela perdeu em extensão.”¹⁴² Já a concepção de direito natural será revelada, como veremos no próximo item, apenas no final do segundo *Discurso* na crítica que Rousseau fará à tirania voluntária.

Outrossim, uma característica da piedade que normalmente passa despercebida pelos comentadores, e que vamos explorar no segundo capítulo, é que além de causar uma repugnância inata ao ver sofrer e perecer seu semelhante, ela também causa uma “repugnância que todo o homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação.”¹⁴³ Em outras palavras, a piedade causa o remorso, quando o homem pensa em fazer o mal, a fim de impedi-lo, e depois que faz o mal, a fim de puni-lo. Desse modo, no segundo *Discurso* [1755], a piedade coopera com a razão – e no *Emílio* [1762] será acrescentado a consciência – nas relações morais.¹⁴⁴

¹³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 184.

¹⁴⁰ Essa expressão é utilizada por Bachofen, com o qual concordamos com a solução apresentada para o problema do direito natural em Rousseau. Cf. BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté: Rousseau critique des raisons politiques**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 114. (Critique de la politique Payot).

¹⁴¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 184.

¹⁴² Do original: “Sur un plan global, la conception étroite de la Loi Naturelle rousseauiste lui fait gagner en exigence ce qu’elle perd en extension.” SÈVE, René. “Le droit naturel de l’homme et de la femme dans le jusnaturalisme de Rousseau”. In: L’AMINOT, Tanguy. **Rousseau et la nature**. Genève: Éditions Slaktine, 2018, p. 115. (Rousseau Studies 6).

¹⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 184.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 183.

1.4 As relações morais na sociedade sem Estado

Após soltar “multidões de séculos”, Rousseau descreve no segundo *Discurso*, seguindo o mesmo percurso do *Ensaio*, prováveis acontecimentos que paulatinamente tiraram o homem do puro estado de natureza, e o fizeram adquirir a ideia de propriedade. Depois que a perfectibilidade começou a operar, como explicamos no segundo item, o homem deixou de adormecer em cavernas e em baixo de árvores. Uma pedra lhe serviu de machado para cortar lenhas e cavar a terra. A argila e a lama foram usadas para cobrir suas choupanas e foram construídas as primeiras habitações. A construção das habitações e o desenvolvimento da linguagem causaram uma “primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates.”¹⁴⁵

Entretanto, como provavelmente, os mais fortes foram os primeiros a construir as habitações, é de se supor que os mais fracos “acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los”.¹⁴⁶ Quer dizer, antes de iniciar um conflito generalizado entre os patriarcas, a perfectibilidade começou a operar também naqueles que ainda não haviam construídos suas habitações.

Nessa nova situação,

O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam.¹⁴⁷

A avaliação de Rousseau é ambígua: ao mesmo tempo que a constituição das famílias possibilitou um aperfeiçoamento da linguagem e a aquisição de sentimentos doces, ela tornou o homem selvagem sedentário e isso enfraqueceu o seu corpo. E essa característica começou a ser transmitida para os seus descendentes. Em outras palavras, a socialização fez o contrário da natureza: para se adaptar às intempéries do tempo o homem se tornava forte e robusto e essas características eram transmitidas para seus descendentes; enquanto que ao se adaptar às

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 192.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

comodidades oferecidas pela socialização o homem tornou-se fraco e transmitiu essa característica para seus descendentes.

Após construírem as primeiras habitações, constituírem as famílias e aperfeiçoarem a linguagem, os homens formaram em cada região, uma nação particular. Essas nações não eram governadas por regulamentos e leis, mas, pelo *éthos*, pelos costumes. Ao analisar a obra de Rousseau, Bachofen¹⁴⁸ comenta que esse segundo estado de natureza é o que nós chamamos hoje de sociedade sem Estado. O comentador destaca que Rousseau usou a expressão nação em seu sentido moderno e não no sentido contemporâneo. Esse tipo de nação não é regido por leis, liames políticos ou vínculos nacionais. É uma nação fundada sobre os afetos e sobre relações espontâneas e multilaterais. Não supõe instituições políticas e jurídicas, porém, supõe uma dimensão pública onde esses afetos possam se manifestar.¹⁴⁹

Com efeito, nesse estado foram estabelecidas relações mais estáveis e intensificou o comércio entre as pessoas de famílias diferentes. Como consequência, os homens começaram a fazer comparações e a adquiriram ideias de mérito, beleza e preferência. É a partir desse momento que o homem adquiriu o amor próprio:

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. [...] Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje, porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável que o próprio mal.¹⁵⁰

Ao realizar comparações e adquirir ideias de mérito e preferência foi introduzido o primeiro nível de desigualdade: a desigualdade moral. Evidentemente, nesse estado “[...] os povos já estavam longe do primeiro estado de natureza.”¹⁵¹

Nessa sociedade, as relações estabelecidas exigiam dos homens qualidades diferentes das que possuíam sua constituição primitiva. A moralidade começou a ser introduzida nas ações

¹⁴⁸ BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté**: Rousseau critique des raisons politiques. *op., cit.*, p. 80.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, pp. 193-194.

¹⁵¹ *Ibidem*.

humanas. Sendo cada um o juiz e vingador das ofensas que recebia, as vinganças tornaram-se mais frequentes. Todavia, apesar dos homens terem se tornados menos tolerantes e da piedade ter sofrido uma certa alteração, esse período ocupava

[...] uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira *juventude do mundo* e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.¹⁵²

Essa concepção da juventude do mundo revela que não foi apenas a ideia de propriedade que foi introduzida paulatinamente como a própria necessidade do contrato que instituiu o governo e as leis. Essa ideia de juventude do mundo nos interessa menos como um possível momento da história e mais como um lugar conceitual que satisfaz certas condições para a lei natural operar. Nesse estado a perfectibilidade já começou a operar, a linguagem foi aperfeiçoada, as famílias e as nações foram constituídas, a razão foi sendo desenvolvida e o homem adquiriu consciência de sua liberdade o que possibilitou seguir as máximas da bondade natural e da justiça raciocinada.

Embora o amor próprio tenha introduzido a desigualdade moral, ela não era um obstáculo para a conservação da vida e a desigualdade política ainda estava ausente. A corrupção¹⁵³ não tinha chegado ao termo e a divisão social do trabalho ainda não foi feita. Enquanto o homem continuava integrado à natureza, adornando-se com elementos que ela oferecia, e construindo suas armas, cabanas e instrumentos musicais com os recursos naturais, os homens mantinham-se autossuficientes e enquanto “[...] não solicitava o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes, quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente.”¹⁵⁴

Haymann enfatizou essa mudança de registro das relações puramente físicas do homem, descritas na primeira parte do segundo *Discurso* para as relações morais que foram

¹⁵² *Ibidem*, pp. 194-195, grifos nossos.

¹⁵³ Bignotto identifica dois conceitos de corrupção em Rousseau. No segundo *Discurso* a corrupção é o afastamento do homem de sua condição original e tem como principal sinal a instalação da desigualdade. No *Contrato Social* a corrupção é a “[...] prevalência do particular sobre o geral, dos interesses particulares sobre o interesse comum”. BIGNOTTO, Newton. “Democracia e corrupção: a gênese de uma questão”. *op.*, *cit.*, pp. 158-160.

¹⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 195.

estabelecidas na juventude do mundo. O comentador destaca que o conceito de estado de natureza em Rousseau é dinâmico e possui três fases. Na primeira fase, de fato, não havia moralidade, como Vaughan¹⁵⁵ observou. E na terceira fase, como veremos, de fato se aproximava do estado de natureza hobbesiano e de uma anarquia como Cobban¹⁵⁶ observou. Entretanto, na perspectiva de Haymann, com o qual concordamos, os dois comentadores erraram ao considerarem o estado de natureza como um conceito estático e ao focarem em apenas uma de suas fases de desenvolvimento.¹⁵⁷ Haymann¹⁵⁸ cita diretamente uma passagem do segundo *Discurso* onde nosso autor ilustra esse desenvolvimento paulatino: “eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los.”¹⁵⁹ Derathé¹⁶⁰ seguiu os comentários de Haymann e afirmou que se suprimirmos a lei natural, o contrato não tem nenhuma garantia além da força. O comentador explica que “seria derrisório pretender fundar toda a sociedade humana sobre convenções se os homens não tivessem nenhuma ideia dos engajamentos mútuos e da obrigação de respeitá-los.”¹⁶¹ Com efeito, Derathé lembrou que em Hobbes o cumprimento dos contratos é um preceito da lei natural.¹⁶² E supôs que o mesmo ocorre na obra de Rousseau.¹⁶³

A juventude do mundo é uma continuação da primeira revolução que foi a constituição das famílias e foi rompida por uma outra revolução: a invenção da metalurgia e da agricultura.¹⁶⁴ É difícil imaginar como a metalurgia foi inventada, todavia, até essa invenção parece ter sido, em certa medida, regulada pela natureza. Rousseau imaginou uma “[...] circunstância extraordinária de algum vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a ideia de imitar essa operação da natureza.”¹⁶⁵ Ou seja, a partir do momento que a perfectibilidade começou a operar e a desenvolver as faculdades virtuais, o homem conseguiu reproduzir e prever certos fenômenos naturais. Paradoxalmente, ao imitar a natureza o homem começou a se distanciar dela.

¹⁵⁵ VAUGHAN, C.E. Introduction, comments and notes. **The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Oxford: Basil Blackwell, 1962, t. I, p. 16

¹⁵⁶ COBBAN, Alfred. **Rousseau and the modern state**. London: Allen and Unwin, 1964, p. 115.

¹⁵⁷ HAYMANN, F. “La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau”. In: **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, vol. XXX, Genève, 1943-1945, p. 72.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens**. *op., cit.*, p. 191.

¹⁶⁰ DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 151.

¹⁶¹ Do original: “Il serait dérisoire de vouloir fonder tout la société humaine sur des conventions si les hommes n’avaient aucune idée des engagements mutuels et de l’obligation de les respecter.” *Ibidem*, p. 160, tradução nossa.

¹⁶² HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. *op., cit.*, 2002, p. 53.

¹⁶³ DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 160.

¹⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens**. *op., cit.*, p. 195.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

A agricultura foi desenvolvida do mesmo modo, o homem começou a observar atentamente a maneira como a natureza gerava os vegetais e tentou imitá-la. Na medida em que a perfectibilidade foi operando, utilizou pedras agudas e paus pontudos para cultivar em torno de sua cabana alguns legumes ou raízes. No entanto, ainda não sabia como preparar o trigo e não possuía instrumentos necessários. A invenção da agricultura supõe, portanto, outras invenções. Com a invenção da metalurgia e da agricultura o homem perdeu a autossuficiência que tinha na juventude do mundo. Para forjar e fundir o ferro foi necessário o concurso de vários homens e estes necessitaram do trabalho dos agricultores para se alimentarem. Desse modo, foi estabelecido uma dependência entre os homens e foi feita a divisão social do trabalho.¹⁶⁶ Tal como no caso da escrita, a divisão social do trabalho também corresponde aos estados em que os homens se encontram reunidos: “o selvagem é caçador; o bárbaro, pastor; o homem civilizado, agricultor.”¹⁶⁷

Como consequência, é a invenção da agricultura que leva o homem “a todas as artes; leva à propriedade, ao governo, às leis e, pela mesma via, à miséria e aos crimes que são inseparáveis, para a nossa espécie, da ciência do bem e do mal.”¹⁶⁸ Foi apenas depois de cultivar a terra fazer sua partilha que o homem adquiriu a ideia de propriedade e fundou a sociedade civil:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer, isto é, *meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumenta-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza.¹⁶⁹

Nesse excerto estamos diante de dois personagens hipotéticos: o proprietário e o contestador. O proprietário tem um enunciado com pretensões jurídicas: “isto é meu”. Bachofen¹⁷⁰ destaca que esse enunciado é acompanhando de um ato simbólico na medida em que o proprietário pretende revesti-lo com um valor performativo a fim de suscitar o

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 196.

¹⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 448.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 189.

¹⁷⁰ BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques**. *op., cit.*, p. 111.

reconhecimento entre aqueles que o entende. Isto é, a fala do proprietário não se inscreve mais na continuação de uma simples apropriação natural. O proprietário tem a pretensão de fundar um direito. Ora, se essa apropriação fosse dada como certa, o proprietário não precisaria recorrer à linguagem a fim de ter uma legitimação simbólica por meio do consentimento tácito. Isso nos remete à uma distinção conceitual que Rousseau fará no oitavo capítulo do primeiro livro *Do Contrato Social* entre a posse, que é apenas um efeito da força ou do direito do primeiro ocupante; e a propriedade que tem seu fundamento em um título positivo.

O argumento do contestador, em contrapartida, não somente arrebatava os signos simbólicos – *signes symbolique* – da separação entre propriedade privada como ele opõe ao enunciado com pretensões jurídicas um “contra enunciado do tipo jusnaturalista” que formula justamente a diferença entre posse e propriedade: “estareis perdidos”, diz ele, “se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não pertence à ninguém”.¹⁷¹

Ora, na própria sequência do segundo *Discurso* encontramos uma formulação inicial¹⁷² do direito do primeiro ocupante: “Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita [...]”.¹⁷³ É o cultivo e a posse contínua da terra que transforma a posse em direito.

O problema é que o equilíbrio entre as necessidades dos homens e os recursos naturais foi rompido. Somado à isso, a desigualdade natural, outrora imperceptível, tornou-se mais evidente e a divisão social do trabalho tornou os homens dependentes. Nesse novo estado,

[...] os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver.¹⁷⁴

Isso posto, respondendo à primeira parte da pergunta feita pela academia nós temos: (i) a perfectibilidade como causa da desigualdade natural; (ii) o amor próprio como causa da desigualdade moral; (iii) a propriedade privada como causa da desigualdade econômica. No puro estado de natureza, embora a desigualdade natural já existisse ela não acarretava em prejuízos para os membros da mesma espécie e essas diferenças naturais eram facilmente compensadas de outras maneiras. Contudo, nessa “nova ordem de coisas”, a desigualdade natural aumenta e é aumentada pelas outras formas de desigualdade: “[...] a desigualdade

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Que será sofisticada na primeira versão *Do Contrato Social* e no capítulo citado da versão definitiva.

¹⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 196-197.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de relações, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos.”¹⁷⁵

Assim, nesse novo estado, com todas as faculdades já desenvolvidas e tomado por paixões desenfreadas, “[...] abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos.”¹⁷⁶ Aos poucos a piedade deixou de reger o comportamento dos homens que passou a ser dirigido por paixões violentas que estimulam o conflito. Sem sanção, aquele que ocupava e cultivava primeiro uma gleba frequentemente tinha seu direito usurpado por uma pessoa mais forte que tentava se ocupar dela. Como resultado, nessa terceira fase a sociedade “[...] foi colocada no mais tremendo estado de guerra”, próximo à visão hobbesiana de estado de natureza. Nesse sentido,

O erro cometido por Hobbes, portanto, não foi o de estabelecer o estado de guerra entre homens independentes que se tornavam sociáveis, mas o de supor que esse estado seja natural à espécie, e considerá-lo como causa dos vícios de que é apenas o efeito.¹⁷⁷

É então que o diálogo entre o primeiro proprietário e o contestador, que iniciou a segunda parte do segundo *Discurso* é retomado. O primeiro proprietário precisava mobilizar argumentos para legitimar sua posse e transformá-la em propriedade. Evidentemente, o primeiro proprietário tenta justificar sua posse argumentando que ganhou esse terreno com seu trabalho. No seu contra-argumento o contestador lembra ao proprietário que ninguém lhe pediu nem lhe obrigou à realizar esse trabalho. Porém, o argumento mais forte do contestador vem na sequência, quando ele apela para a lei natural ainda que a expressão esteja ausente no texto: “Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais [...]”.¹⁷⁸

Ora, o que o contestador está dizendo é que a acumulação de fundos não tem legitimidade porquê com ela o proprietário tira dos outros, os recursos necessários para conservarem suas vidas e, ao ignorar essas consequências o proprietário revela sua falta de

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 198.

¹⁷⁷ Do original: “L’erreur de Hobbes n’est donc pas d’avoir établi l’état de guerre entre les hommes indépendans et devenus sociable mais d’avoir supposé cet état naturel à l’espèce, et de l’avoir donné pour cause aux vices dont il est l’effet.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contract social ou essai sur la forme de la république (première version)**. *op.*, *cit.*, p. 288, tradução nossa.

¹⁷⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 199.

piedade. É justamente esse argumento que Rousseau retomará no final do segundo *Discurso*, respondendo à segunda parte da pergunta feita pela academia, que a desigualdade

“[...] é manifestamente contra à lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à *multidão falta o necessário*.”¹⁷⁹

Desse modo, ao contrário do que Vargas¹⁸⁰ afirmou, no segundo *Discurso*, Rousseau não deixou de responder à segunda parte da questão formulada pela Academia de Dijon.

Assim, tanto a acumulação de fundos quanto a desigualdade que resulta dela não são permitidas pela lei natural porquê ambas retiram das pessoas os recursos necessários para conservarem sua vida. Além disso, para legitimar essa quantidade que o proprietário tem a mais do que precisa para conservar sua vida, seria necessário o “consentimento expresso e unânime de todo gênero humano”. Como resultado, o primeiro proprietário não tem razões para legitimar sua posse.

Restou aos proprietários, como recurso para legitimar suas posses, convencer os pobres a estabelecerem um contrato:

Unamo-nos, disse-lhes, para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigado a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.¹⁸¹

Há um longo debate entre os comentadores de Rousseau acerca da legitimidade desse contrato. As consequências dele, contudo, nos interessam mais. O estabelecimento da propriedade privada deu origem ao primeiro nível de desigualdade política: a relação entre ricos e pobres. O estabelecimento da magistratura por meio do contrato, deu início ao segundo nível de desigualdade política: a relação entre poderosos e fracos. E o despotismo dará origem ao terceiro nível de desigualdade política: a relação entre senhor e escravo.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 212, grifos nossos.

¹⁸⁰ VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(01), 2008, p. 27; p. 40.

¹⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 200.

Foi, portanto, esse contrato “[...] a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural.”¹⁸² Vale ressaltar, que apesar do contrato ter destruído irremediavelmente a liberdade natural, essa mesma liberdade natural é retomada quando o contrato é rompido.¹⁸³ Assim, o que na verdade, é destruído irremediavelmente é menos a liberdade natural e mais o estado em que os homens se encontravam.

Se romperem o contrato, os homens não retornarão às duas fases iniciais do estado de natureza. Eles se encontrarão em um novo estado de natureza, “fruto de um excesso de corrupção”.¹⁸⁴ Além disso, a lei natural que regravava as relações humanas na juventude do mundo diretamente pela piedade, na medida em que ela perdia a força que tinha entre os homens foi deslocada para o registro do direito dos povos. O problema é que a piedade também perdeu a força no registro do direito dos povos e teve de ser moderada por algumas convenções tácitas.¹⁸⁵ Na medida em que a corrupção avança, a piedade passa a residir apenas em “algumas grandes almas cosmopolitas”.

Finalmente, após apresentar sua visão acerca da origem da desigualdade e da própria sociedade civil, nosso autor recusa algumas hipóteses concorrentes entre elas a da tirania voluntária. Contra a tirania voluntária nosso autor argumentou que é nulo “um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete.”¹⁸⁶ É ao mobilizar argumentos contra a tirania voluntária que Rousseau finalmente revela sua concepção de direito natural:

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do contrato social”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 27. (Biblioteca dos séculos).

¹⁸⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 210.

¹⁸⁵ Nós não podemos concluir apressadamente que a solução de Rousseau para o problema das relações interestatais foi, tal como os jusnaturalistas modernos, aplicar o direito natural nesse registro. Em uma carta a Malesherbes de 5 de novembro de 1760, Rousseau estabelece um limite para o direito natural e, comparado aos jusnaturalistas modernos, reduz seu alcance: “o direito natural é o mesmo para todos os homens, que todos eles receberam da natureza uma medida comum e os limites que eles não podem passar. Mas o direito dos povos, tomando a medida das instituições humanas e que não tem um termo absoluto, varia e pode variar de nação a nação.” Do original: « Le droit naturel est le même pour tous les hommes, que tout ont reçue de la nature une mesure commune, et des bornes qu’ils ne peuvent passer; mais le droit de gens, tenant à des mesures d’institutions humaines et qui n’ont point de terme absolu, varie et doit varier de nation à nation. » ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris : Armand Colin, 1926, v. V, p. 247, tradução nossa. Sobre Rousseau e as relações interestatais Cf. RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. **Gênese e natureza das relações interestatais: Rousseau e o jusnaturalismo moderno**. Orientador: Helton Adverse. 2018, p. 105. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2018.

¹⁸⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 204.

[...] o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a *vida* e a *liberdade* de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se.¹⁸⁷

Em resumo, há, portanto, em Rousseau, dois princípios da lei natural: o amor de si e a piedade. Dos quais resultam duas máximas fundamentais que atribuem à lei natural uma normatividade estrito senso: (i) alcança teu bem com o menor mal possível para outrem; (ii) Faze a outrem o que desejas que façam a ti. E, finalmente, dois direitos naturais: a vida e a liberdade.

Uma comentadora contemporânea de Rousseau, Radica, afirma que o apelo à lei natural e aos direitos naturais não são o suficiente para fundar um corpo político e pode, até mesmo fundar uma ordem injusta.¹⁸⁸ Na nossa perspectiva, de fato, a lei natural e os direitos naturais podem não ser uma condição suficiente para fundar um corpo político legítimo, porém, são necessários para identificar e denunciar instituições ilegítimas.¹⁸⁹

A comentadora argumenta que nós podemos identificar e denunciar instituições ilegítimas a partir da nossa condição de cidadão e não apelando para a lei natural e para os direitos naturais. Na sua perspectiva, é o status de cidadão que confere à pessoa o direito de refletir sobre teoria política na medida em que ela, enquanto cidadão, está envolvida na cidade e interessada no desejo de se conservar e na liberdade.¹⁹⁰ Ora, o desejo de conservar-se não é fomentado pela própria lei natural? Mesmo que em um sentido estrito a lei natural ainda está presente. Nós também não podemos ignorar o fato de que o próprio Rousseau renunciou sua cidadania e não parou de fazer suas reflexões políticas. Foi justamente nessa circunstância que ele escreveu as *Cartas escritas da montanha* [1764].

Sendo assim, a cidadania não é a *conditio sine qua non* para identificar e denunciar instituições ilegítimas. Outrossim, Radica criticou tanto a interpretação de Derathé, quanto a interpretação de Vaughan, por terem feito do jusnaturalismo e do juspositivismo uma constante no pensamento de Rousseau.¹⁹¹ Radica comenta que “Rousseau encontrou dentro do estado de

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré-Champion, 2008, p. 49.

¹⁸⁹ Nesse ponto concordamos com Masters quanto ao direito natural ser um padrão externo ou não político para julgar se qualquer sociedade é legítima ou não. Cf. MASTERS, R. D. *The political philosophy of Rousseau. op., cit.*, p. 161.

¹⁹⁰ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. op., cit.*, p. 51.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 62.

natureza um espaço para o desenvolvimento de certas regras de justiça natural a partir do final da primeira parte do *Discurso*.¹⁹² Assim, na perspectiva de Radica, a questão da lei natural e dos direitos naturais é circunstancial no pensamento de Rousseau. Está circunscrito na juventude do mundo.

Na nossa perspectiva, de fato, a lei natural não é independente de qualquer circunstância. A juventude do mundo, porém, é apenas um lugar conceitual que satisfaz certas condições para a lei natural operar. Em *Júlia ou a Nova Heloísa*, nosso autor, apresenta outros lugares conceituais que satisfazem essas condições. E o próprio governador do Emílio tenta construir, de certo modo, essas condições.

Sendo assim, no segundo capítulo iremos argumentar que malgrado o pessimismo de Rousseau em relação à piedade, no final do segundo *Discurso*, tanto ela quanto o amor de si, continuam operando na sociedade. Para tanto, iremos examinar esses lugares conceituais e personagens conceituais¹⁹³ em *Júlia ou a Nova Heloísa* [1761] bem como alguns aspectos do *Emílio ou da educação* [1762], tendo, como fio condutor, a questão da lei natural e dos direitos naturais.

¹⁹² Do original: “Rousseau ménage au sein de l’état de nature un espace de développement pour certaines règles de justice naturelle à partir de la fin de la première partie du *Discours*.” *Ibidem*, p. 101.

¹⁹³ Gilles Deleuze e Félix Guattari desenvolveram a noção de personagens conceituais. O melhor exemplo de personagem conceitual é o Sócrates de Platão. Isso significa que para a filosofia, interessa menos o quanto o Sócrates de Platão correspondia ao Sócrates histórico e interessa mais o fato de Sócrates ter sido um personagem que Platão recorreu para mobilizar conceitos, argumentos e, a partir disso, apresentar sua visão de mundo. Nós expandimos essa noção do Deleuze de personagens conceituais para uma dimensão espacial: além dos personagens conceituais, existem na obra de Rousseau lugares conceituais que apresentam certas condições para certos conceitos se manifestarem, como é o caso, por exemplo do alto Valais em *Júlia ou a Nova Heloísa* [1762]. É importante ressaltar que não se trata aqui de fazer uma leitura retrospectiva de Rousseau partindo de Deleuze mas, de recorrer à essas noções de personagens e lugares conceituais para explorar o flerte entre a filosofia e a literatura. Além disso, nós não somos os primeiros a comentar Rousseau a partir dessa perspectiva. Jean-Pierre Marcos também recorreu à essa noção de personagens conceituais do Deleuze para comentar o *Manuscrito de Genebra*, porém, ele não recorreu à essa noção de lugares conceituais. Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 75 *et seq.* Ver também MARCOS, Jean-Pierre. “La société générale du genre humain: Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au ‘raisonneur violent’ dans l’article *Droit Naturel* de L’Encyclopédie”. **Papiers du Collège international de philosophie**, Papiers n° 28, février 1996, p. 3.

CAPÍTULO II – LEI DA NATUREZA E LEI NATURAL: A QUESTÃO MORAL

No primeiro capítulo, argumentamos que no segundo *Discurso* [1755] Rousseau não recusou o conceito de lei natural: ele reduziu o seu escopo para lhe atribuir sentido. A concepção de direito natural foi formulada na recusa da tirania voluntária. Na perspectiva do nosso autor, o homem possui dois direitos naturais: a vida e a liberdade. Neste capítulo veremos que a concepção de direito natural no romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa* [1761] também é formulada como uma recusa da tirania que se estabelece em outro registro: o abuso da autoridade paterna. Além disso, veremos que no *Emílio* [1762] o autor formulou uma nova distinção conceitual entre *loix de la nature*, isto é, leis da natureza e *loi naturelle*, isto é, lei natural.

2.1 Virtude e lei da natureza em *Júlia ou a nova Heloísa*

O romance epistolar *Júlia ou a nova Heloísa* [1761] é uma ficção.¹ Porém, não é uma ficção que opera no registro do *dever ser*. Ou seja, Rousseau tinha consciência de que se seus personagens fossem perfeitos, eles instruiriam menos seus contemporâneos porquê seus exemplos não seriam exequíveis: “[...] se vossa Heloísa tivesse sido sempre ajuizada, ela instruiria muito menos, pois a quem serviria de modelo?”² Por essa razão, Rousseau mobilizou personagens de carne e osso. Personagens que adquiriram a virtude, porém, se corromperam, foram atormentados pelo remorso e se redimiram.

O próprio texto da *nova Heloísa* [1761] e o *Emílio* [1762], parecem nos dar algumas pistas importante de como interpretar esse romance. A primeira pista é encontrada na décima segunda carta que Saint-Preux escreveu à Júlia para explicar as reformulações que pretendia fazer em seu método. Nessa carta Saint-Preux afirmou: “Eis por que, transformando todo o meu método em exemplos, não vos dou outra definição das virtudes³ a não ser pintura de pessoas

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: HUCITEC-Editora da UNICAMP, 1994, p. 23.

² *Ibidem*, p. 37.

³ O conceito de virtude será definido no livro V do *Emílio*: “A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é apenas nisso que consiste o mérito do homem justo e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que seja virtuoso, porque ele não precisa esforçar-se para agir bem. [...] Enquanto a virtude pode ser praticada sem grandes problemas, pouca necessidade

virtuosas, nem outras regras para bem escrever a não ser livros bem escritos.”⁴ Como observou Hubert⁵, em *Júlia ou a nova Heloísa*, Rousseau fez uma ilustração da sua doutrina filosófica a fim de apresentá-la na forma de um romance. Nessa perspectiva, podemos considerar que os personagens e lugares do romance proporcionam ao leitor uma compreensão do repertório conceitual e argumentativo do autor.

Na nossa perspectiva, Rousseau parece ter a intenção de explicitar que a virtude é um liame social mais forte que o interesse privado e a própria atração física. Isso fica evidente na medida em que as cartas ilustram como que Saint-Preux e Júlia são atraídos e afastados mais pelas demonstrações ou ausências da virtude do que por suas características físicas. O mesmo ocorre na relação entre Júlia e o Sr. de Wolmar. No primeiro momento em que Júlia conheceu Sr. de Wolmar ela não teve nenhum sentimento por ele. Entretanto, na medida em que Sr. de Wolmar dava exemplos de sua virtude e de sua sabedoria, Júlia se convenceu de que se tivesse que escolher um marido, escolheria o Sr. de Wolmar. Essa primeira pista foi sugerida, porém, não explorada, por Derathé.⁶

A segunda pista é encontrada na primeira carta da quinta parte. Nesta carta, Milorde Eduardo afirmou que todos os homens possuem força para reprimir as paixões negativas. Contudo, nem sempre possuem discernimento para saber quais paixões eles devem reprimir e

se tem de conhece-la. Essa necessidade aparece quando despertam paixões. [...] O que é então o homem virtuoso? É aquele que é capaz de vencer as afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela. Até agora só eras livre em aparência; tinhas somente a liberdade precária de um escravo a quem nada foi ordenado. Sê, agora, livre de fato; aprende a te tornares teu próprio senhor; governa teu coração, Emílio, e serás virtuoso.” Na perspectiva de Rousseau, há uma dualidade, um conflito entre os interesses do corpo e os interesses da alma. Esse conflito é expandido para o registro da moral e para o registro da política. No registro da moral, a virtude é a capacidade de vencer as paixões que se apresentam como obstáculo para o cumprimento do dever. Ao ter controle sobre suas paixões e tornar senhor de si mesmo a pessoa torna-se livre e ao preferir o cumprimento do dever torna-se virtuosa. No registro da política, quando há conflito entre o interesse privado e a vontade geral, o bem comum, a virtude é a capacidade de renunciar ao seu interesse privado a fim de promover o bem comum. Nesse sentido, a virtude supõe sempre um combate e uma vitória. Na nossa perspectiva, o exercício da virtude possibilita a superação desses conflitos que tem sua matriz na dualidade entre corpo e alma. Consequentemente, nos afastamos da interpretação de Melzer, para o qual “o princípio [da bondade natural] de Rousseau inaugurou a maior revolução moral que destronou a virtude em favor da bondade e substituiu a sabedoria e o autocontrole pela nova ética da sinceridade e da espontaneidade.” Do original: “In this way, Rousseau’s principle inaugurated the great moral revolution that dethroned ‘virtue’ in favour of ‘goodness,’ that replace wisdom and self-control with the new ethic of sincerity and spontaneity.” MELZER, Arthur M. **The Natural Goodness of Man: On the system of Rousseau’s thought.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990, p. 22. Contra Melzer, podemos argumentar que a virtude permanece sendo em Rousseau um liame social fundamental e uma condição para a eficiência da própria vontade geral. A piedade não ocupa o lugar da virtude, ela opera ao lado dela. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 656. (Paidéia). Para uma abordagem diferente da de Melzer e que se aproxima da nossa ver BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa. op., cit.*, p. 67.

⁵ HUBERT, René. L’amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau. *Revue d’Histoire de la Philosophie et d’Histoire Générale de la Civilisation*, Paris, 7º année, 1939, p. 208.

⁶ DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau.** Paris: Presses Universitaire de France, 1948, p. 107.

quais eles podem satisfazer. Na falta de discernimento, é justamente o amigo que deve esclarecer a pessoa por meio de conselhos.⁷ Ora, esse tipo de relação foi recorrente durante todo o romance.

De início, Clara era confidente e conselheira tanto de Júlia quanto de Saint-Preux. Quando ela se apaixonou por Saint-Preux, precisou dos conselhos de Júlia para discernir suas paixões. Saint-Preux, quando se corrompeu, precisou dos conselhos do Milorde Eduardo e do Sr. de Wolmar para recuperar sua vontade, razão, virtude e autoestima. E no momento de luto após a morte de Júlia, Clara e o Sr. de Wolmar precisaram do Saint-Preux. Isso nos mostra um segundo tema fundamental na *Nova Heloísa* e que, provavelmente, foi uma herança de Plutarco, autor favorito de Rousseau: o tema da amizade.⁸ A importância da amizade em Rousseau é percebida no *Emílio*, quando nosso autor afirma que a amizade

É uma troca, um contrato como os outros, mas o mais santo de todos. A palavra *amigo* não tem outro correlativo além de si mesmo. Todo homem que não é o amigo de seu amigo é com toda a certeza um patife, pois só retribuindo ou fingindo retribuir a amizade podemos obtê-la.⁹

Por essa razão, não parece vir ao caso, fazer uma leitura psicologizante do romance, identificando ora o Saint-Preux¹⁰ ora a Júlia¹¹ como o *alter ego* de Rousseau. Muito embora Rousseau tenha se inspirado em algumas vivências pessoais¹² para construir as falas dos personagens, o texto não parece se tratar de uma relação do autor com aspectos da sua personalidade. Parece ser algo mais simples: destacar a importância da amizade e mostrar que nossas relações pessoais podem ser constituídas de uma maneira diferente.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 456.

⁸ Tema que Plutarco examinou no texto *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Cf. PLUTARCO. **Da maneira de distinguir o bajulador do amigo**. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 25-107. (Coleção clássicos).

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 231, grifo do autor. (Paidéia).

¹⁰ Cf. GAUTHIER, David. **Rousseau: The sentiment of existence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 89.

¹¹ FAÇANHA, Luciano da Silva; FEITOSA, Márcia Manir Miguel; CARVALHO, Lussandra Barbosa de. “Espaço, lugar e virtude em *A Nova Heloísa* de Rousseau”. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)**, São Luís, v. 3, número especial Jul./Dez. 2017, p. 151.

¹² Mornet nos revela que a paixão que Rousseau teve por Sophie de Houdedot serviu como inspiração para o romance entre Júlia e Saint-Preux, e que outros personagens também foram inspirados em pessoas reais. Fachon Regard, a empregada de Júlia, foi inspirada em Fachon Fazy, nora da tia de Rousseau. Claude Anet, marido de Fachon Regard no romance, foi inspirado no nome do intendente da Sra. de Warens. E Gustin, o jardineiro da comunidade de Clarens, foi inspirado em Gustin, jardineiro de Groslay. Ver MORNET, Daniel. **La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau: Étude et Analyse**. Paris: Mellottée Éditeur, 1929, pp. 25-39. (Les chefs-d’œuvre de la littérature expliqués).

Um terceiro tema que aparece em *Júlia ou a nova Heloísa*, e que nos interessa mais é o abuso da autoridade paterna cometido pelo Barão d'Etange que se configura como uma tirania contra a qual Saint-Preux e Milorde Eduardo apelam para as leis da natureza. O conceito de lei da natureza também aparece em outras situações do romance que pretendemos explorar.

Júlia, a protagonista do romance, é filha única, seu irmão faleceu, sua mãe é fraca e sem autoridade, seu pai, Barão d'Etange, é um militar aposentado que serviu na guerra e foi salvo pelo Sr. de Wolmar, a quem como gratidão, prometeu a mão de sua filha Júlia. Tem uma “inflexível severidade”, mas, é um homem honrado e carinhoso com sua filha. Júlia é uma bela jovem de dezoito anos que trabalha como costureira e ganha dinheiro com a venda de suas rendas e bordados. Desde a infância, tem uma amizade com sua prima Clara, filha do Senhor de Orbe, que é sua confidente. Sua mãe convidou o jovem Saint-Preux para ser seu preceptor. Saint-Preux era um jovem suíço de vinte anos. Um pequeno burguês sem fortuna, professor de filosofia¹³ e “doutor em todas as disciplinas”.¹⁴

Depois de um tempo instruindo Júlia, Saint-Preux apaixonou-se por ela. Apesar de Saint-Preux sempre exaltar a beleza de Júlia em suas cartas, não foi apenas essa característica que o seduziu. Além de bonita, Júlia tinha sensibilidade, bons costumes e virtude. Saint-Preux sabia que sua aluna foi prometida a outro homem por seu pai. Porém, a paixão que ele sentia por sua aluna ficava cada vez mais irresistível. Outrora eles quase se beijaram. Em virtude disso, Saint-Preux apelou para a piedade de Júlia: Saint-Preux não consegue evitar deixar de encontrar com Júlia por vontade própria e pede a ela que o proíba pois não queria corrompê-la.¹⁵

Na sua resposta, Júlia afirmou que o coração virtuoso consegue resistir à tentação. O problema é que não era apenas Saint-Preux que deveria resistir: Júlia também estava completamente apaixonada. Júlia alertou seu preceptor de que fugir não resolveria o problema dos dois. Se Saint-Preux fugir ele será atormentado pelo remorso do mesmo jeito.¹⁶

Nessa carta o sentimento de remorso aparece pela primeira vez e é um sentimento que será frequentemente vivenciado pelos personagens do romance. No livro II do *Emílio*, Rousseau considerou os remorsos da consciência juntamente com as dores do corpo como os únicos males reais. Isto é, são os únicos males que possuem um fundamento antropológico. Os outros males que nos afligem são causados pela fantasia ou seja, a capacidade que nós temos de adquirir

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a Nova Heloísa. op., cit.*, p. 88.

¹⁴ *Ibidem*, p. 110.

¹⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

necessidades supérfluas.¹⁷ No romance, os personagens sentem remorso sempre que fazem algo que não deveria ter sido feito, e pensam em fazer algo que não deve ser feito.

Nesse sentido, no primeiro caso, o remorso aparece como uma espécie de sanção, de punição, e no segundo caso como um freio, um impedimento. Masters¹⁸ sugere que Rousseau tinha consciência de que a eficiência da lei natural necessita de uma sanção, uma punição.¹⁹ E aponta o remorso como uma sanção da lei natural. Entretanto, a capacidade das pessoas sentirem remorso, na perspectiva do intérprete, depende do fato delas serem adeptas de uma doutrina moral ou religiosa, como, por exemplo, a religião natural. Os adeptos dessa doutrina estariam mais aptos à ter consciência do mal que pretendem fazer e do mal que fizeram. Masters tem razão, de certo modo, porém, nós não podemos esquecer que o remorso não é apenas um valor religioso: ele tem fundamentos antropológicos: a piedade e a consciência. Por essa razão, não são apenas os adeptos desta ou daquela doutrina que estão sujeitos ao remorso. Todos nós iremos senti-lo: “fala-se do grito dos remorsos, que pune em segredo os crimes escondidos e não raro os põe em evidência. Infelizmente, quem de nós nunca ouviu essa voz importuna?”²⁰ Nesse ponto, concordamos com Worms²¹ que percebeu muito bem que o remorso dos maus é uma “punição imanente à sua sensibilidade”.

Na nossa perspectiva, a eficiência das paixões naturais para regradar nossa conduta dependem menos de sanção e mais da corrupção. No *Emílio*, Rousseau aponta para essa direção ao afirmar que “nesta terra, mil paixões ardentes absorvem o sentimento interno e enganam os remorsos.”²² É a corrupção que silencia as paixões naturais e impede que os maus sintam remorso. É importante lembrar também, que em uma sociedade com costumes e instituições corrompidas até mesmo a eficiência da lei positiva é colocada em xeque.

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, pp. 75-76.

¹⁸ MASTERS, R. D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 84-85; p. 259.

¹⁹ De fato, no *Emílio* lemos: “Filósofo, tuas leis morais são muito bonitas, mas mostra-me, por favor, a sanção que elas tem. Pára um momento de dar voltas e diz-me claramente o que colocas no lugar do *Poul-Serrho*.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, p. 449, grifos do autor. E no sexto capítulo do segundo livro *Do Contrato Social*, Rousseau aponta para a mesma direção: “Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida por nós. Considerando-se humanamente as cousas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. In: *Obras de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 43. (Biblioteca dos séculos).

²⁰ *Ibidem*, p. 408.

²¹ Do original: “L’au-delà ne sera qu’un chiasme avec l’état présent de la sensibilité morale : à la souffrance du juste répondra non seulement non contentement mais le remords des méchants, punition immanente à sa sensibilité, lui-même promis à ‘s’êteindre avec le temps’.” WORMS, F. *Émile ou de l’éducation*. Livre IV. Jean-Jacques Rousseau. Paris: Ellipses, 2001, p. 110.

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, p. 400.

No romance, Clara, prima de Júlia, também era uma jovem de dezoito anos e foi a primeira a saber sobre o sentimento dos dois. Durante toda trama, foi testemunha e confidente dos dois. Clara não se considerava uma boa argumentadora e não tinha a pretensão de persuadir ninguém. Mas, como testemunha e confidente dos dois amantes, agia ao mesmo tempo, favorecendo o encontro dos dois e, assegurando que não passem de certo limite. Starobinski²³ destacou a dimensão simbólica do nome Clara, bem como da comunidade Clarens. Clara é aquela que ilumina, que clareia por meio de seus conselhos o discernimento dos amantes que são protagonistas do romance.

Como Saint-Preux se esforçou para resistir à tentação de ficar com Júlia, a convenceu de que seu amor era verdadeiro e de que era virtuoso. Esse exemplo de virtude sensibilizou e seduziu sua aluna mais que suas belas cartas de amor e sua paixão arrebatadora. Por ter sacrificado seu desejo e agido virtuosamente, isso mais uniu que afastou os dois. Consequentemente, a ausência de Saint-Preux começou a ficar insuportável para Júlia.

Mais apaixonada que nunca, Júlia planejou um encontro com Saint-Preux em um bosque, tendo sua prima Clara como testemunha. No bosque, os dois amantes finalmente se beijaram. Ao mesmo tempo que Saint-Preux satisfez seu maior desejo, ele ficou confuso e lamentou: “Que fizestes, ah! Que fizeste minha Júlia? Querias recompensar-me e me perdestes.”²⁴ Essa décima quarta carta da primeira parte, escrita por Saint-Preux a Júlia é esclarecedora: apesar de satisfazer seu maior desejo, Saint-Preux perdeu sua virtude e corrompeu sua aluna. Esse episódio ilustra muito bem o poder de atração e união que a virtude tem e o afastamento e isolamento que sua ausência provoca. Com efeito, Júlia pediu para Saint-Preux se afastar durante um tempo. E usou uma viagem que pretendia fazer a Valais como pretexto.²⁵

A essa altura, o Barão d’Etange retornou à casa de Júlia e ela sentiu o prazer de ter toda sua família reunida. Júlia admitiu a Saint-Preux que ele era o homem que ela mais amava. Contudo, ela oscilava entre a satisfação do seu desejo de viver esse amor com seu preceptor, e perder o carinho do pai por deixar de satisfazer sua vontade. Afinal, seu pai tinha o direito de prometer sua mão ao seu amigo.

²³ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 117.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 70.

²⁵ *Ibidem*, p. 72.

A maneira como Júlia descreveu o prazer e a emoção de ter a sua família reunida comoveu Saint-Preux. Na sua resposta Saint-Preux deu um exemplo de como a piedade pode operar mesmo na sociedade política:

[...] abro a carta na primeira curva, percorro-a, devoro-a, e mal chego a estas linhas em que pintas tão bem os prazeres de teu coração ao abraçar este respeitável pai fundo em lágrimas, olhando-me, entro numa alameda para escapar os espectadores; lá partilho teu enternecimento abraço com transportes esse feliz pai que mal conheço e como a voz da natureza me fez lembrar do meu, derramo novas lágrimas à sua memória honrada.²⁶

Na medida em que Saint-Preux consegue compartilhar o afeto que Júlia sentia por seu pai e consegue se transportar para o lugar do seu pai, Rousseau ilustra o próprio movimento da piedade. A piedade é justamente a expansão do amor de si para o outro a fim de se transportar para o lugar do outro e compartilhar o seu afeto. Ao sentir piedade, Saint-Preux se encontrou em condições de ouvir a voz da natureza.

O elogio que Saint-Preux fez à Júlia no parágrafo seguinte é igualmente esclarecedor: ele percebeu em Júlia uma “[...] divina harmonia da virtude, do amor e da natureza que nunca foi encontrada senão em vós.”²⁷ Ora, ao descrever Júlia com essas qualidades, a intenção de Rousseau, por meio de Saint-Preux, não era destacar a raridade, a excepcionalidade do comportamento de Júlia, afinal, como o próprio autor afirmou no prefácio, se ela fosse mais ajuizada ela instruiria menos. A intenção de Rousseau foi mostrar que é possível agir dessa maneira. É possível que uma pessoa harmonize a virtude, o amor e a natureza. Desse modo, se Saint-Preux prometeu à Júlia submeter todas suas ações à sua vontade, não foi por excesso de confiança na sua amante. É que considerando essas qualidades, obedecer às vontades de Júlia era a mesma coisa que obedecer às leis da natureza.

A fim de aproveitar o tempo até o seu próximo encontro com Júlia, Saint-Preux decidiu percorrer as montanhas de Valais. As impressões dessa viagem são relatadas na vigésima terceira carta da primeira parte. O preceptor estava triste com os acontecimentos recentes que o separou de sua amante. Começou a subir as montanhas conduzido por um guia e teve sua primeira surpresa positiva: o guia não estava interessado em seu dinheiro e o tratou como um verdadeiro amigo. Nessa primeira impressão, a amizade aparece como um vínculo afetivo que une Saint-Preux ao seu guia.

²⁶ *Ibidem*, p. 78.

²⁷ *Ibidem*.

No alto Valais, todo espetáculo oferecido pela natureza era grandioso: haviam imensas rochas, altas e ruidosas cascatas, e na medida em que avançava nas montanhas, um abismo se abria abaixo dele.²⁸

Uma característica peculiar do alto Valais era uma

Mistura espantosa de natureza selvagem e de natureza cultivada mostrava por toda parte a mão dos homens onde teríamos pensado que eles nunca tiveram penetrado: ao lado de uma caverna encontrávamos casas, viam-se pâmpanos secos onde somente teríamos procurado espinheiros, vinhas nas terras desmoronadas, excelentes frutos sobre rochedos, campos nos precipícios.²⁹

A conciliação entre a natureza selvagem e a natureza cultivada no alto Valais ilustra como que a relação entre natureza e cultura no interior de uma comunidade não precisa ser dicotômica. No alto Valais, a cultura e a natureza não estão em conflito. A natureza e a cultura foram conciliados de tal maneira que nós não imaginaríamos que os homens tivessem penetrados naquele lugar. Nesse sentido, a conciliação entre natureza selvagem e a natureza cultivada realizada no alto Valais é semelhante à conciliação entre natureza e cultura que será posteriormente realizada por Júlia no jardim Eliseu. Ao visitar o Eliseu, Saint-Preux não identificou nenhum traço de cultura e considerou aquele lugar o mais selvagem que tinha visitado.³⁰ Quando, na verdade, o riacho do jardim foi feito pelas mãos humanas desviando a água de uma fonte e as plantas foram cultivadas pelo jardineiro de Júlia. A diferença é que no alto Valais a ação humana era visível enquanto que no Eliseu a ação humana era escondida. De qualquer modo, tanto no alto Valais quanto no Eliseu a natureza e o artifício foram conciliados de tal maneira que se confundem: o artifício está inserido na natureza ao mesmo tempo que o artifício é constituído pela própria natureza.

O alto Valais também “reunia todas as estações no mesmo instante, todos os climas no mesmo lugar, terrenos contrários no mesmo solo e formava a harmonia, desconhecida em qualquer outra parte, das produções das planícies e dos Alpes.”³¹ Isto é, nessa comunidade o trabalho do homem é favorecido pela boa fortuna.

A natureza do lugar transformou o mau humor de Saint-Preux e lhe deu de volta a paz interior que havia perdido. A experiência de Saint-Preux no alto Valais é um exemplo de como a natureza age sobre as paixões humanas:

²⁸ *Ibidem*, p. 81.

²⁹ *Ibidem*, p. 82.

³⁰ *Ibidem*, pp. 410-412

³¹ *Ibidem*, p. 82.

[...] sobre as altas montanhas, onde o ar é mais puro e sutil, sentimos em nós a respiração mais fácil, o corpo mais leve, maior serenidade de espírito; os prazeres lá são menos ardentes, as paixões mais moderadas.³²

Ou seja, em um ambiente onde a natureza é preservada, as paixões são mais moderadas. Conseqüentemente, as pessoas podem se prevenir contra a corrupção. Por esse motivo, Saint-Preux duvidou que em um lugar como esse o homem pudesse sentir uma agitação violenta ou mesmo ter alguma doença. Ficou impressionado com o efeito terapêutico da natureza e ficou surpreso pelo fato de que os “banhos do ar salutar e benéfico das montanhas não seja um dos grandes remédios da medicina e da moral.”³³

Além das características naturais, os costumes e a divisão social do trabalho concorrem para a composição de uma comunidade saudável e harmônica com a natureza. Quer dizer, essa comunidade não é fundamentada apenas na sorte. Ela também é alicerçada pelos costumes que não tiranizam a natureza e uma divisão social do trabalho que não suprime a igualdade.

No âmbito dos costumes, os valaisianos eram pessoas simples e dotadas de uma humanidade e hospitalidade desinteressadas. Saint-Preux foi hospedado por habitantes diferentes e nenhum deles cobrou pela hospedagem. Até se sentiram ofendidos quando Saint-Preux lhes ofereceu dinheiro. Um hábito que os valaisianos tinham era usar pouco o dinheiro. Afinal:

[...] em que gastar dinheiro numa região na qual os patrões não recebem o preço de suas despesas, nem os criados de seus serviços e onde não se encontra nenhum mendigo? [...] O dinheiro é muito raro no alto Valais, mas é por isso que os habitantes vivem no bem-estar.³⁴

Além de circular pouco dinheiro no alto Valais, era proibido o consumo de luxo bem como explorar a mina de ouro que havia lá. Desse modo, sem ter as relações mediadas pelo dinheiro e sem consumir luxo, a igualdade também foi preservada no alto Valais.

Além das condições naturais e econômicas, a geografia também favorecia Valais: cercado de altas montanhas, a comunidade não tinha contato com o exterior. Essa falta de contato com outras comunidades fez com que as pessoas do alto Valais se esforçassem para serem autossuficientes, o que evitou a corrupção da comunidade. Em contrapartida, no baixo Valais era totalmente diferente. Lá as pessoas estavam unicamente ocupadas com seus negócios e seu ganho. Na estrada da Itália os passageiros eram frequentemente extorquidos. Todavia, um

³² *Ibidem*, p. 83.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 84.

nativo explicou para Saint-Preux que o dinheiro que as pessoas do baixo Valais ganhavam com seus negócios era usado para sustentar o alto Valais, e, em troca, as pessoas do alto Valais não cobravam hospitalidade.³⁵

Outro valor que os valaisianos cultivavam, e encantou Saint-Preux é a transparência. O valaisiano “vivia em sua casa como se eu lá não estivesse e só dependia de mim nela estar como se estivesse sozinho”.³⁶

O único hábito mais rígido que os valaisianos possuíam era a duração da refeição, a pessoa tinha o direito de não comer, porém, se sentou na mesa tinha que ficar até o final da refeição e beber a mesma quantidade. Como os valaisianos não aceitaram o dinheiro de Saint-Preux, a fim de não aborrecê-los, Saint-Preux decidiu pagar com sua sobriedade e acompanhou os valaisianos no vinho.³⁷

O único defeito nos costumes dos valaisianos eram as roupas. As mulheres usavam um corpete muito alto e acabavam ficando corcundas.³⁸ Como resultado, havia em Valais uma combinação perfeita entre os “atrativos da natureza e a inalterável pureza do ar e a sua sabedoria uniforme e segura e o amável pudor das mulheres”.³⁹ Em virtude de todas essas características, Saint-Preux ficou sensibilizado com o lugar e imaginou como seria feliz se passasse todo o tempo lá com sua amada Júlia.⁴⁰

Assim, do mesmo modo como Rousseau mobilizou Júlia como um personagem conceitual para mostrar que é possível combinar virtude e natureza, Rousseau mobilizou alguns lugares conceituais, como, por exemplo, o alto Valais, para mostrar que é possível estabelecer valores morais, condições econômicas e instituições políticas em harmonia com a natureza para a lei natural operar.

Em virtude das dificuldades causadas pela neve, Saint-Preux deixou o alto Valais e foi para Meillerie, situado na fronteira entre França e Suíça para ficar mais próximo de Júlia. A impressão que Saint-Preux teve de Meillerie e os efeitos desse lugar no seu temperamento foi completamente diferente do alto Valais. Toda a paz de espírito que Saint-Preux reconquistou no alto Valais se foi em Meillerie. O próprio personagem levantou a hipótese de que o lugar pôde ter influenciado sua melancolia: “Talvez o local em que me encontro, contribua para esta melancolia; ele é triste e horrível.”⁴¹ Ao contrário dos grandiosos espetáculos da natureza no

³⁵ *Ibidem*, pp. 84-85.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 85.

³⁸ *Ibidem*, p. 86.

³⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 93.

alto Valais, em Meillerie não havia verdura, as ervas estavam amarelas e murchas, as árvores perderam as folhas, o gelo se acumulava e “toda natureza está morta”.⁴² O que consolava Saint-Preux era que ele podia ver Júlia mesmo que de longe.⁴³

Na vigésima oitava carta, Clara revelou a Saint-Preux que sua ausência fez mal à Júlia. Ela teve uma forte febre e, enquanto delirava, falava seu nome. A mãe de Júlia começou a desconfiar que havia algo entre os dois e evitava a presença do Barão d’Etange no quarto onde Júlia estava. Clara pediu que Saint-Preux retornasse logo.⁴⁴ Doente, Júlia lamentou a ausência dos dois, e afirmou que o vício já corrompeu sua alma e conseqüentemente, foi tomada pelo remorso e, aparentemente, perdeu sua piedade.⁴⁵

Finalmente, Saint-Preux retornou à casa de Júlia. Ouviu seus gemidos e percebeu sua poltrona cheia de lágrimas. Tal como Júlia, foi dilacerado pelo remorso.⁴⁶ Novamente, Rousseau ilustra como o remorso atormenta aquele que abandona a virtude e desobedece a lei da natureza. O conceito de lei da natureza aparece novamente quando Saint-Preux tenta consolar Júlia: “Não seguistes as mais puras leis da natureza?”⁴⁷ Outro ponto esclarecedor nessa carta é a percepção de Saint-Preux de que os dois amantes estavam perdendo a transparência que havia nas primeiras cartas por causa da corrupção. Antes, as cartas trocadas pelos dois amantes eram fáceis de serem compreendidas e encantadoras. Depois de terem se corrompido perderam a transparência e, conseqüentemente, ficou mais difícil de se entenderem.⁴⁸

Contudo, após recuperar sua saúde, Júlia teve dificuldades de esconder sua paixão por Saint-Preux. Sua mãe já desconfiava e ela temia que seu pai também percebesse algo. Então, ela pediu ao Saint-Preux que ele inventasse alguma desculpa, algum pretexto para abandonar as instruções e evitasse ir frequentemente na sua casa. Afinal, se os dois fossem descobertos, não poderiam se encontrar nunca mais. Porém, se conseguirem preservar o segredo, conseguirão se encontrar ainda que com menos frequência.⁴⁹

Barão d’Etange precisava ir à Berna devido à um processo e de lá para Soleure para resolver problemas relacionados à sua pensão. Como a mãe de Júlia não estava com a saúde muito boa, seu pai convidou as duas para a viagem. Um problema providencial na carruagem impossibilitou Júlia de acompanhar seus pais e teve que ficar com sua prima Clara. Júlia ficou

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 105.

empolgada pois viu nisso uma oportunidade para encontrar com seu amante, ao mesmo tempo que teve que fingir estar triste para seus pais não desconfiassem de nada. O que novamente lhe causou remorso.⁵⁰

Júlia sugeriu a Saint-Preux um lugar para se encontrarem: perto da nascente do pequeno rio Veveys. Esse lugarejo solitário estava sob os cuidados da “mãe comum”, isto é, sob os cuidados da natureza. “E lá”, descreve Júlia, “que se está somente sob seus auspícios e que se podem ouvir apenas suas leis.”⁵¹ Ou seja, as leis da natureza. A experiência que Júlia teve nesse lugar foi parecida com a experiência que Saint-Preux teve no alto Valais. Nos dois lugares havia uma harmonia com a natureza que afetava positivamente as pessoas. Júlia sugeriu ao Saint-Preux de ficarem em um chalé na região. E Saint-Preux ficou empolgado com a proposta.⁵² Portanto, o alto Valais não foi o único lugar conceitual mobilizado por Rousseau onde a lei da natureza opera: ela também opera nos arredores do rio Veveys.

Todavia, Júlia revelou ao Saint-Preux que foi novamente tomada por um remorso que a impediu de concretizar seu plano. Esse remorso levou Júlia a refletir: “[...] até onde, o esquecimento do primeiro de meus deveres me fez levar a todos os outros.”⁵³ Tomada pelo remorso, Júlia estava disposta a sacrificar seu desejo pela virtude.⁵⁴

Tal como na vigésima primeira carta da primeira parte, a quadragésima terceira carta da primeira parte e as seguintes também ilustram como a piedade opera na sociedade política. Fachon Regard, uma empregada de Júlia morava numa casa do Barão d’Etange e enfrentava dificuldades para pagar o aluguel. Consequentemente, pediu a Júlia que lhe desse um prazo maior de cinco ou seis semanas para poder juntar dinheiro, evidentemente, Júlia aceitou.⁵⁵ Ou seja, Júlia teve piedade para com sua empregada.

Saint-Preux, por sua vez ainda tinha expectativa de ficar com Júlia nos chalés ao redor do rio Veveys. Porém, essas expectativas foram frustradas por Júlia que tentou consolar seu amante. Todas essas contingências que aparentemente impossibilitaram o encontro dos dois, na verdade, ajudaram a diminuir a desconfiança que os pais de Júlia tinha sobre eles e isso possibilitou encontros futuros.⁵⁶ E propôs a Saint-Preux de se encontrarem no casamento de

⁵⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 111-112.

⁵² *Ibidem*, p. 115.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁶ *Ibidem*.

Fachon. Júlia também avisou a Saint-Preux que receberia uma visita: Milorde Eduardo, um nobre inglês amante de música que estará presente no casamento.⁵⁷

Na festa onde Saint-Preux e Milorde Eduardo se encontraram, houve um desentendimento entre os dois. Enciumado pela maneira como Milorde Eduardo elogiava Júlia, pensou que ofendia a honra de sua amante. E acabaram trocando insultos. Por ter bebido muito vinho, evidentemente Saint-Preux não lembrou de nada do que aconteceu, e afirmou que se ele mesmo tivesse agido de maneira errada, e feito algo que desonrasse sua amante, sentiria remorso pelo resto de sua vida. Como não lembrava de nada e não sentia nada, não devia ter feito nada de errado. No entanto, por prudência, prometeu a Júlia que nunca mais beberia vinho.

Na resposta de Júlia na quinquagésima segunda carta, ela reconheceu esse sacrifício de Saint-Preux como uma prova de amor e de virtude e sua admiração por Saint-Preux aumentou.⁵⁸ Sensata, Júlia lembrou Saint-Preux de que nós não precisamos nos privar do prazer do vinho. Podemos simplesmente beber com moderação.⁵⁹

O problema é que ao que tudo indicava, Saint-Preux era um alcoólatra. Em um novo encontro na casa de Milorde Eduardo, bebeu apenas um copo de ponche misturado com vinho e isso foi o suficiente para deixá-lo alterado. Novamente com ciúmes, Saint-Preux foi rude com Milorde Eduardo. Os dois trocaram insultos e sacaram suas espadas. Eles só não se digladiaram porquê Milorde Eduardo teve dores nas pernas. E como os dois tinham honra, Saint-Preux não queria ter vantagem no duelo. Porém, os dois se desafiaram. Assim que Milorde Eduardo melhorasse, Saint-Preux o encontraria.⁶⁰ Assustada com os possíveis resultados, Clara contou o que aconteceu para Júlia e pediu sua intervenção.

Júlia escreveu uma carta a cada um dos dois tentando persuadi-los para desistir do duelo. Os argumentos mobilizados por Júlia na carta a Saint-Preux são interessantes na medida em que ela apela para a lei da natureza. Primeiro, Júlia lembrou Saint-Preux que Milorde Eduardo dominava muito mais a esgrima que ele. Já tinha feito outros duelos e nunca perdeu.⁶¹ Segundo, Milorde Eduardo não ofendeu Júlia. Ele apenas fez elogios a ela.

Desse modo, Saint-Preux partia de um falso ponto de honra e ignorava uma distinção conceitual que ele mesmo fez: existe a honra real, que tem seu fundamento na autoestima, e a honra aparente, que tem seu fundamento na opinião do outro. Saint-Preux valia-se de uma honra aparente para justificar seu duelo. Então, além da falta de habilidade, Saint-Preux cometia erros

⁵⁷ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 136.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 142-143.

⁶¹ *Ibidem*, p. 144.

conceituais. Terceiro, a instituição do duelo foi proibida nos países civilizados. O duelo, portanto, era uma barbárie. No seu quarto argumento Júlia apelou para o amor de si:

Aquele que finge encarar a morte, sem susto mente. Todo homem teme morrer, é a grande lei dos seres sensíveis, sem a qual toda a espécie moral seria em breve destruída. Esse temor é um simples impulso da natureza, não apenas indiferente mas bom em si mesmo e conforme à ordem. O que a torna vergonhosa e censurável é que ela pode perfeitamente impedir-nos de agir bem e de preencher nossos deveres. Se a covardia nunca fosse um obstáculo para a virtude, cessaria de ser um vício.⁶²

Em outras palavras, se o duelo entre Saint-Preux e Milorde Eduardo de fato ocorrer, inevitavelmente Saint-Preux violará uma lei: se vencer o duelo e matar Milorde Eduardo, ele cometerá um homicídio e violará a lei civil. Se perder e for morto, ele mesmo colocou sua vida em risco e violará a lei da natureza. No quinto argumento Júlia apelou novamente para o remorso: seu pai, o Barão d'Etange na juventude duelou com um amigo, contra a vontade e o matou. O remorso acompanhou seu pai pelo resto da vida. Quando ficava sozinho revivia a cena e chorava. O mesmo golpe que tirou a vida do amigo do Barão d'Etange tirou seu sossego para o resto da vida.⁶³

No caso do Saint-Preux, Júlia apelou para o amor de si. No caso do Milorde Eduardo apelou para a sua piedade a fim de persuadi-lo a desistir do duelo. E admitiu que ela e Saint-Preux se amavam. Milorde Eduardo foi a segunda pessoa a saber do relacionamento dos dois. Assim, se vencesse o duelo, Milorde Eduardo mataria o grande amor de Júlia e isso causaria muito sofrimento à ela e ao Barão d'Etange, após ver sua filha sofrendo ou mesmo morta.⁶⁴

A carta de Júlia teve êxito: ela conseguiu estimular a piedade do Milorde Eduardo que o fez desistir do duelo.⁶⁵ Consequentemente, após tomar conhecimento do amor entre Júlia e Saint-Preux, Milorde Eduardo demonstrou interesse em favorecer a união dos dois. Milorde Eduardo estava na casa de Clara, conversando com pai dela, Sr. de Orbe, e o Barão d'Etange. Milorde Eduardo elogiou as qualidades de Saint-Preux para o Barão e sugeriu que ele deveria oferecer a mão de sua filha ao Saint-Preux e não ao Sr. de Wolmar.⁶⁶ De início, Sr. de Orbe aprovou a sugestão, porém, foi interpelado pelo Barão que rechaçou veementemente a proposta.

Com efeito, Milorde Eduardo teve uma investida contra o Barão e o lembrou que ele combateu na guerra servindo à um príncipe estrangeiro e não à sua pátria. O nobre inglês praticamente acusou o Barão de ter sido um miliciano à serviço de um tirano e, que em virtude

⁶² *Ibidem*, p. 148.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 151-152.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 157.

⁶⁶ *Ibidem*.

disso, teria menos honra que os plebeus. Portanto, a honra ou a opinião pública não deveriam ser um obstáculo para a união entre Saint-Preux e Júlia.⁶⁷ Desse modo, a conversa se transformou em um ataque pessoal e o Barão começou a criticar a Inglaterra, pátria de Milorde Eduardo. Afirmou que a nobreza da Inglaterra o fazia ter uma opinião medíocre sobre ele. Milorde Eduardo argumentou que a Inglaterra tem a nobreza “mais esclarecida, a mais instruída, a mais sábia e a mais valente da Europa”. Na Inglaterra a nobreza não se submetia ao príncipe nem tiranizava o povo: era amiga de um e chefe do outro. Sendo assim, a nobreza não consultava a vontade do príncipe, mas, seus direitos. Sentindo subestimado pelo Barão, Milorde Eduardo ostenta seu lugar nessa nobreza bem como sua fortuna, até o momento em que a discussão foi interrompida pelo Sr. de Orbe.⁶⁸

Barão d’Etange chegou em casa furioso e Júlia percebeu que ele havia brigado com alguém ou estava prestes à fazê-lo. O estado de seu pai fez com que Júlia ficasse com a consciência agitada. Júlia ouviu seu pai acusando Saint-Preux de tê-la corrompido e logo foi interpelado pela mãe de Júlia que não via nada de questionável no comportamento de Saint-Preux. Barão insistiu que ele ofendeu a honra da família e afirmou que irá colocar ordem na casa.⁶⁹ Ao ver seus pais discutindo Júlia foi dilacerada pelo remorso o que atormentou sua consciência.

Após algumas tentativa frustradas de confessar ao seu pai o amor que sente por Saint-Preux, Júlia acabou respondendo ao barão que um homem digno de tanta injúria não é um perigo para ela. Irritado, Barão deu um tapa no rosto de Júlia, que ao cair, bateu o rosto no pé de uma mesa e começou a sangrar pelo nariz. Novamente Rousseau mostra como que a piedade opera na sociedade política. Comovido pelo sangue e pelas lágrimas de sua filha, imediatamente seu pai se arrependeu do que fez: “aqui acabou o triunfo da cólera e começou o da natureza”.⁷⁰ Barão d’ Etange foi tomado, ao mesmo tempo, pela piedade e pelo remorso, e pediu perdão para sua esposa e para sua filha a fim de se reconciliarem.⁷¹ Entretanto, Barão d’Etange se sentiu profundamente ofendido por Milorde Eduardo e proibiu Júlia de vê-lo novamente.⁷² Como resultado, Clara aconselhou Milorde Eduardo a se afastar e a levar Saint-Preux com ele para Inglaterra.⁷³

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 157-158.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 162.

⁷¹ *Ibidem*, p. 163.

⁷² *Ibidem*, p. 164.

⁷³ *Ibidem*, pp. 164-173.

A segunda parte do romance tem início com Saint-Preux exilado ao lado de Milorde Eduardo, lamentando os recentes acontecimentos, principalmente, o fato de ter alienado seu juízo. Desse modo, em *Júlia ou a nova Heloísa*, Rousseau parece ter usado o conceito de alienação em um sentido menos jurídico que em *Do Contrato Social*.⁷⁴ Quer dizer, por causa de um conflito de paixões, Saint-Preux desenvolveu uma falsa percepção das relações sociais e de si mesmo.⁷⁵

Milorde Eduardo enviou uma carta à Clara para informá-la do estado dos dois amigos. Milorde Eduardo contou que Saint-Preux sentia-se envergonhado, e, embora tentasse esconder, era visível sua agitação. Ao descrever o estado de Saint-Preux, Milorde Eduardo parece formular a própria concepção de moral: Saint-Preux estava em uma “luta consigo mesmo e ocupar assim uma parte das forças de sua alma para reprimir o efeito da outra.”⁷⁶ Em outras palavras, a moral é, de certa forma, o esforço pessoal que fazemos tendo em vista a maestria ou a moderação das paixões afim de conter seus efeitos negativos. A moral, é, em Rousseau, uma espécie de economia das paixões, dos afetos.

Milorde Eduardo demonstra, então, interesse na união entre Júlia e Saint-Preux, não por remorso ou comiseração, nem pelos efeitos de seu “zelo imprudente”, e sim, em consideração pela própria virtude e pela própria ordem. Na sua concepção de ordem, cada um deve ser colocado em uma posição ou lugar que seja “mais vantajosa para ele mesmo e para sociedade”. Rousseau reforça, por meio de Milorde Eduardo, a pretensão de fazer dos dois amantes exemplos à serem seguidos. Contudo, a união dos dois é impedida pelo preconceito do Barão. Milorde Eduardo argumenta que o laço conjugal “é o mais livre assim como o mais sagrado dos compromissos”. Por essa razão, tanto a autoridade paterna quanto a autoridade política que obriga uma mulher a casar contra sua vontade configura-se como tirania.⁷⁷

Do mesmo modo que Rousseau mobilizou no final do segundo *Discurso*, os direitos naturais para se posicionar contra a tirania voluntária, em *Júlia ou a nova Heloísa*, Rousseau mobilizou as leis da natureza para se posicionar contra a tirania resultada dos abusos do poder paterno:

O exemplo de Júlia e o vosso mostram, igualmente, que cabe somente aos esposos julgar se eles se convém. Se o amor não reinar, somente a razão escolherá, é o caso em que vos encontrais; se o amor reinar, a natureza já escolheu, é o de Júlia. *Esta é a*

⁷⁴ Baczko comenta que Rousseau usou o termo alienação no seu sentido etimológico e no contexto estabelecido pela tradição da jurisprudência. Na perspectiva de Baczko, Rousseau usa a expressão alienação no sentido de um ato de cessão ou venda. Cf. BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974, p. 13.

⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, pp. 176-177.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 179.

*lei sagrada da natureza, que não é permitido ao homem infringir, que nunca infringe impunemente e que a consideração das categorias e das posições sociais não pode abolir sem que advenham infelicidades e crimes.*⁷⁸

Na perspectiva de Milorde Eduardo, ao infringir essa lei da natureza por meio desse tipo de tirania, os infratores perturbam a ordem social. Para evitar essa perturbação da ordem, a condição e posição de cada um deve ser estabelecido pelo mérito e não pelo preconceito. E a união dos corações deve ser motivada pela escolha e pelo amor, não pelo interesse.⁷⁹

No livro V do *Emílio*, Rousseau apresentou uma concepção de casamento que endossa as posições do Milorde Eduardo e, que será posteriormente também a de Saint-Preux. Isso nos autoriza interpretar a posição desses dois personagens como sendo a do próprio Rousseau. Nas palavras do nosso autor:

Nos casamentos que se realizam pela autoridade dos pais, as pessoas baseiam-se unicamente nas conveniências de educação e de opinião; não são as pessoas que se casam, e sim as condições e os bens. [...] Cabe aos esposos escolherem-se. A inclinação mútua deve ser seu primeiro laço; seus olhos, seus corações devem ser seus primeiros guias, pois como, uma vez unidos, seu primeiro dever é o de se amarem, tal dever implica necessariamente um outro, que é o de começar por se amar antes de se unir. Esse é o *direito da natureza*, que ninguém pode invalidar.⁸⁰

No final de sua carta, Milorde Eduardo exalta a sorte de Clara por ter um pai que não tem a pretensão de saber, mais que ela, o que é melhor para ela. Sr. de Orbe tem consciência de que ninguém é melhor que a própria filha para saber no que consiste sua felicidade. Sendo assim, Clara é “senhora de vosso destino” e, apesar de jovem, tem feito as escolhas que seriam aprovadas pelos sábios mais experientes. Ainda arrependido pelos efeitos de sua discussão com o Barão d’Etange, Milorde Eduardo fez uma proposta para Júlia: ela e Saint-Preux podem viver em um terreno que ele tem no Ducado de York. O Ducado de York é outro lugar conceitual que, semelhantemente ao alto Valais, seus costumes e suas leis não contrariam as leis da natureza. Milorde Eduardo conta que nessa comunidade “nossas sábias *leis* não revogam *as da natureza* e, se desse feliz acordo resultam alguns inconvenientes, eles são muito menores do que os que evita.”⁸¹

Júlia fica tentada com a oferta de Milorde Eduardo. Outrora, a razão de Júlia dirigia sua vontade e ela tinha discernimento para fazer suas escolhas. Agora, sob paixões violentas até mesmo seu coração deixa de ser um guia eficiente. Desse modo, Júlia encontra-se em um dilema

⁷⁸ *Ibidem*, p. 181, grifos nossos.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 180.

⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op.*, *cit.*, pp. 586-587, grifos nossos.

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op.*, *cit.*, p. 184, grifos nossos.

onde ela deve escolher o mal menor: vivenciar seu amor e ser dilacerada por um remorso insuportável, por ter desobedecido e aborrecido seu pai; ou ficar infeliz, porém, com remorsos mais suportáveis.⁸² Na perspectiva de Júlia, a proposta de Milorde Eduardo é o suficiente para uni-la ao Saint-Preux, porém, não é o suficiente para impedir o remorso e tranquilizar sua consciência.

Ao justificar a sua escolha, Júlia mobilizou novamente o amor de si e a piedade. Como seus pais asseguraram a conservação de sua vida, seria falta de piedade abandonar uma mãe doente e um pai sexagenário. Era o momento de Júlia retribuir os cuidados que recebeu de seu pai. Na tentativa de consolar Saint-Preux, Júlia fez uma importante distinção entre virtude pública e virtude privada. Nesses dois registros, a virtude parece envolver alguma forma de aprovação de seu comportamento. Na virtude pública, seu comportamento é aprovado pela opinião pública. Na virtude privada, seu comportamento é aprovado pela sua própria consciência.⁸³

Em razão das circunstâncias, Saint-Preux partiu para Paris. As impressões que Saint-Preux teve de Paris nos interessam, na medida em que a Paris de Saint-Preux também é um lugar conceitual. As experiências e impressões que Saint-Preux teve em Meillerrie e em Paris nos possibilita considerar esses lugares conceituais como opostos à outros lugares conceituais como o alto Valais, os arredores do rio Veveys, do Ducado de York, e da pequena comunidade de Clarens que analisaremos na sequência.

Saint-Preux relata que em Paris “reina um triste silêncio”, uma polidez e uma aparência enganadora que dificultava conhecer o caráter das pessoas. Os parisienses se mostravam muitos solícitos, muito prestativos. Entretanto, se essa hospitalidade e essa solidariedade fossem verdadeiras os parisienses seriam propícios à uma “comunidade de bens” e seria estabelecida uma igualdade entre eles.

Enquanto que, na realidade, havia em Paris uma profunda desigualdade e miséria.⁸⁴ A polidez produziu em Paris uma falsa uniformidade nos costumes que é caracterizada, principalmente, pela falta de autenticidade e personalidade. Tendo essa falsa uniformidade e a falta de autenticidade como ponto de partida, Saint-Preux era capaz de realizar uma indução e prever os “sentimentos futuros sobre um livro prestes a ser publicado e que não viram, sobre tal ou tal autor que não conhecem, sobre tal ou tal sistema de que não tem nenhuma ideia.”⁸⁵ A

⁸² *Ibidem*, p. 185.

⁸³ *Ibidem*, p. 205.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 211.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 212-213.

prevalência do interesse privado teve, como consequência, a formação de várias facções que julgavam as coisas, cada uma à sua maneira.

Como efeito da profunda desigualdade e da corrupção dos costumes, “cada um se coloca continuamente em contradição consigo mesmo.” Nos moralistas franceses Saint-Preux destacou sua hipocrisia: “seus escritos, suas conversas, sua conduta são três coisas completamente diferentes que não é obrigado a conciliar.”⁸⁶ Havia confusão até na divisão social do trabalho onde cada profissional se orgulha por ter adquirido habilidades que competem às outras profissões. Nessa cidade marcada pela profunda desigualdade e pela corrupção dos costumes, até a própria demonstração de piedade é falsa. Essas demonstrações nunca eram desinteressadas: eram sempre motivadas por uma necessidade e interesse pessoal.⁸⁷

Assim, a Paris de Saint-Preux enquanto lugar conceitual nos revela que embora a piedade seja natural, ela não é independente de quaisquer circunstância. Em uma cidade como a Paris de Saint-Preux, que é corrompida e corruptora, a piedade é abafada.

No decorrer do romance, a mãe de Júlia acabou descobrindo as cartas que ela trocava com Saint-Preux. Arrependido, de todo o sofrimento causado para a mãe de Júlia, Saint-Preux se dispôs a renunciar à Júlia. Infelizmente, a Sra. d’ Etange não resistiu às complicações da hidropisia e faleceu.

Irritado, Barão d’Etange acusou novamente Saint-Preux de ter corrompido Júlia. O Barão tentou assegurar, sem recorrer à violência, que os dois não iriam mais se encontrar. Em contrapartida, Saint-Preux acusou o Barão de ser o responsável pela sua infelicidade e, portanto, não lhe devia nada. Contra a tirania do Barão, Saint-Preux reproduziu, de certo modo, o argumento de Milorde Eduardo:

Seja qual for a autoridade que abusais, meus direitos são mais sagrados que os vossos, a corrente que nos liga é o limite do poder paterno, mesmo diante dos tribunais humanos e, quando ousais invocar a natureza, é somente vós que desafia suas leis.⁸⁸

Saint-Preux sabia que ao violar a lei da natureza Barão d’Etange será tomado pelo remorso, tal como aconteceu quando ele matou um amigo no duelo. Embora Júlia não tenha a intensão de se opor à vontade do pai, ela finalmente toma consciência de sua tirania e também o alerta de que será atormentado pelo remorso em virtude de seus abusos e injustiças contra Saint-Preux.⁸⁹

⁸⁶ *Ibidem*, p. 213.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 211.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 289.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 291.

Júlia revelou para Saint-Preux uma conversa que teve com seu pai. Sr. de Wolmar admitiu para o Barão d'Etange que enquanto tentava colocar seus negócios em ordem, houve uma revolução em seu país e ele perdeu quase toda sua fortuna. Sr. de Wolmar perguntou ao Barão d'Etange, se mesmo sem sua fortuna, a mão de Júlia continuava prometida à ele. Barão d'Etange tinha uma honra muito forte, se ele negasse a mão de Júlia ao Sr. de Wolmar agora que ele perdeu quase tudo, ele passaria por interesseiro.⁹⁰ Como consequência, Barão d'Etange se manteve inflexível quanto à vontade de casar Júlia com Sr. de Wolmar.⁹¹ Sr. de Wolmar finalmente retorna e o Barão d'Etange começa a organizar os preparativos do casamento de sua filha.

No casamento, apesar de toda confusão mental ao entrar na igreja, Júlia reconheceu na fala do ministro que pronunciava a liturgia, a pureza, a dignidade e a santidade do casamento. Júlia percebeu que a instituição do casamento promove “a felicidade, a ordem, a paz, a conservação do gênero humano”.⁹² Ou seja, durante o casamento a reprodução concorre para a conservação da espécie. Nesse momento, Júlia estabeleceu um compromisso com Sr. de Wolmar que ela não se via no direito de violar. Não havia entre Júlia e Sr. de Wolmar aquele amor que ela sentia por Saint-Preux. Mas havia um liame ainda mais forte: a virtude. Júlia e Sr. de Wolmar formavam um “amável e virtuoso casal”, ligados pelo dever e pela honestidade. O amor que Júlia sentia por Sr. de Wolmar era mais suave, autorizado pela sabedoria e dirigido pela razão.⁹³

Após o casamento, Júlia tornou-se outra pessoa, ela também começou a assinar suas cartas como Sra. de Wolmar. Essa mudança a aproximou da Heloísa de Abelardo, por isso, o título do romance: *Júlia ou a nova Heloísa*.

Em virtude disso, Júlia tentou remover qualquer ilusão que Saint-Preux pudesse alimentar acerca de uma possível união entre os dois. Se fosse para escolher um marido, ela teria escolhido Sr. de Wolmar e não Saint-Preux. E caso fique viúva, visto que Sr. de Wolmar é quinquagenário, não pretende ocupar seu lugar com outro homem.⁹⁴

Desiludido, Saint-Preux cogitou o suicídio e tentou justificá-lo recorrendo aos direitos da natureza: “procurar o próprio bem e fugir do próprio mal naquilo que não ofenda o outro, é o direito da natureza. Quando nossa vida é um mal para nós e não é um bem para ninguém é

⁹⁰ *Ibidem*, p. 308.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 308-309.

⁹² *Ibidem*, p. 312, grifos nossos.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 330.

então permitido libertarmo-nos dela.”⁹⁵ Ora, a definição de direito da natureza de Saint-Preux não está errada. É o argumento mobilizado na sequência que é falso. Ao se matar a pessoa viola a primeira lei da natureza que é conservar sua própria vida.

Na mesma carta, Saint-Preux parece formular uma definição mais precisa do direito da natureza. Saint-Preux acreditava que Deus deu ao homem “liberdade para fazer o bem, a consciência para querê-lo e a razão para escolhê-lo. Constituiu-o único juiz de suas próprias ações. *Escreveu em seu coração: faz o que te é salutar e que não prejudica ninguém.*”⁹⁶ Ora, o que Saint-Preux fez, foi expressar, em outros termos, a máxima da bondade natural do segundo *Discurso*: “alcança teu bem com o menor mal possível para outrem”.⁹⁷

O contra-argumento de Milorde Eduardo é, contudo, forte e esclarecedor. Em um estado de corrupção, dor e sofrimento a pessoa fica alienada. Quando a pessoa torna-se alienada ela vira um brinquedo das paixões e das contingências e perde sua liberdade. Sem razão, vontade e liberdade, a pessoa “cessa de ser homem antes de morrer”.⁹⁸ Ou seja, quando a pessoa perde sua humanidade, ela perde aquilo que a constitui como sujeito de direitos.

No final da terceira parte Milorde Eduardo sugere ao Saint-Preux embarcar em um navio de guerra que dará a volta ao mundo numa expedição que durará três anos.⁹⁹ Assim, na quarta parte, a carta de Saint-Preux se assemelha aos relatos de viajantes que transmitem suas impressões do novo mundo. Nesse intervalo, Júlia e Clara tiveram filhos e Clara se tornou viúva.¹⁰⁰

Enquanto isso, Júlia finalmente revelou para o Sr. de Wolmar os sentimentos que tinha em relação ao Saint-Preux. Sr. de Wolmar, que estava interessado em promover a cura de Saint-Preux, o convidou, depois de ter retornado de sua expedição para conhecer sua casa.¹⁰¹ Saint-Preux aceitou o convite e o casal o recebeu muito bem. Diante do marido e dos filhos de Júlia, Saint-Preux entendeu que lhe devia respeito e percebeu que os dois tinham mudado, conseqüentemente, começa a recuperar sua autoestima.¹⁰²

As características da comunidade de Clarens são descritas na décima carta da quarta parte. Tal como o alto Valais, Clarens era favorecida pela natureza: o campo, a estação, a planura d’água e o aspecto selvagem das montanhas possibilitava ao Sr. de Wolmar combinar

⁹⁵ *Ibidem*, p. 332.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 336.

⁹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 184.

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**. *op.*, *cit.*, p. 341.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 346.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 351.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 365-366.

¹⁰² *Ibidem*, p. 370.

essas características naturais com a comodidade da cidade. Ou seja, havia em Clarens uma combinação entre a boa fortuna do lugar, e a virtude e a sabedoria do Sr. e Sra. de Wolmar.

Da disposição dos móveis à decoração da casa, passando pela escolha dos funcionários, divisão do trabalho e lazer, são resultado de uma escolha racional do casal. A primeira decisão do casal é, de certo modo, análogo às escolhas do governador do Emílio: prevalece o que é útil e é removido o que é supérfluo. Substituíram os móveis antigos que eram mais caros, por móveis mais simples e baratos. Descobriram uma utilidade para os antigos enfeites da casa.¹⁰³

Sr. de Wolmar expandiu o local onde ficam os animais e fez uma horta maior para plantarem o que eles comem. Enquanto em Etange havia apenas prados, campos e madeira, Sr. de Wolmar decidiu cultivar vinhedos em Clarens. Numa colheita Sr. de Wolmar procurava extrair o máximo que a terra oferecia, não afim de obter lucro, mas a fim de alimentar o maior número de homens possíveis.¹⁰⁴ Nesse sentido, Sr. de Wolmar é o oposto do primeiro proprietário do segundo *Discurso*: enquanto este cultivava mais do que precisava para conservar a sua vida, e tirava dos outros os recursos necessários para conservarem a deles, Sr. de Wolmar trabalhava para ajudar os outros homens a conservarem sua vida.

Sr. e Sra. de Wolmar tinham funcionários fixos e diaristas. Ao escolher os funcionários o casal levava em consideração a integridade deles e privilegiava os moradores da região e das cidades vizinhas. O trabalho dos funcionários possuía dois valores: um fixo, estabelecido pela lei e outro estabelecido pelo mérito. Os funcionários que cuidavam dos animais ganhavam um excedente para fiscalizar o trabalho dos agricultores. O que também era feito pela própria Sra. de Wolmar. A fiscalização da Sra. de Wolmar não era motivada apenas pelo interesse privado, ela realmente possuía afeto pelos seus funcionários e uma preocupação autêntica com o bem-estar deles, que tornava essa relação recíproca.¹⁰⁵

Sr. e Sra. de Wolmar perceberam muito bem que na república as relações humanas são reguladas pela virtude, pelos costumes e pela lei. No caso da economia doméstica, “toda a arte do patrão reside em esconder esta obrigação sob o véu do prazer ou do interesse, de maneira que pensem querer tudo o que os obrigam a fazer.”¹⁰⁶ Starobinski¹⁰⁷ percebeu uma semelhança entre a ação do Sr. de Wolmar e o governador do Emílio no sentido de que os dois personagens

¹⁰³ *Ibidem*, p. 385.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 386.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 387.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 395.

¹⁰⁷ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. *op., cit.*, pp. 140-141.

disfarçam a violência que exercem, deixando ao aluno e aos funcionários o sentimento de que agem livremente, espontaneamente. Realmente, no livro II do *Emílio* lemos:

Tomai com vosso aluno o caminho oposto; que ele sempre acredite ser o mestre, e que sempre o sejais vós. Não há sujeição mais perfeita do que a que conserva a aparência de liberdade; assim se cativa a própria vontade. A pobre criança que nada sabe, que nada pode, que nada conhece, não está à vossa mercê?¹⁰⁸

A diferença, para Starobinski é que o governador do Emílio tem a pretensão de emancipá-lo, guiá-lo para fora do estado infantil, enquanto o Sr. de Wolmar não tem a preocupação de transformar o empregado em um ser racional. Nós concordamos com Starobinski em relação à semelhança entre esses dois textos, porém, discordamos quanto ao Sr. de Wolmar. Sr. de Wolmar tinha a consciência de que homens honestos e bons funcionários não existem em grande número o que possibilitaria a simples escolha do patrão. Ele sabia que era necessário formar homens virtuosos e fez isso por meio de seu trabalho.

Para fundamentar a obediência do funcionário o patrão precisa autorizar a diversão e o lazer. Aos domingos os dois promoviam diversão e lazeres diferentes para os dois sexos. Júlia se reunia com as mulheres em um cômodo da casa e faziam um pequeno festim onde elas comiam, conversavam e dançavam. As crianças se divertiam com algumas brincadeiras, enquanto aos homens era permitido alguns jogos e o vinho moderadamente a fim de evitar que eles frequentassem tabernas e se corrompessem. Nesses jogos os funcionários podiam fazer apostas, porém, não em dinheiro. Sr. e Sra. de Wolmar ofereciam aqueles enfeites da casa que foram removidos como prêmio ao vencedor. O objetivo desses jogos era promover mais a diversão que a competição. Conseqüentemente, eles fomentavam um aspecto positivo do amor próprio:

Insensivelmente, fez-se desse hábito uma espécie de espetáculo em que os atores, animados pelos olhares do público, preferem a glória dos aplausos ao interesse do prêmio. Tendo-se tornados mais vigorosos e mais ágeis, estimam-se mais a si mesmos e acostumam-se a atirar seu valor antes de si mesmos do que daquilo possuem, mesmo sendo criados, a honra se lhes torna mais cara do que o dinheiro.¹⁰⁹

A instituição da festa na pequena comunidade de Clarens mostra que se essa instituição não for dada ao acaso, como foi no segundo *Discurso*, se ela for pensada, ela pode estimular

¹⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. *op.*, *cit.*, p. 140.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. *op.*, *cit.*, p. 396.

alguns aspectos positivos do amor próprio que são fundamentais para a vida em comunidade como a honra, a autoestima e o desejo pela igualdade.¹¹⁰

Starobinski fez uma interpretação dialética da *Nova Heloísa*. Para o intérprete, no romance, a inocência é a tese, o amor a antítese e a síntese é operada pela festa que consegue conciliar o prazer e o dever.¹¹¹ Na síntese operada pela festa a igualdade é restabelecida. Contudo, essa igualdade é ilusória: “De fato, essa igualdade redescoberta é completamente ilusória. Ela aparece no dia da festa, e desaparecerá com ela.”¹¹² Embora não haja em Clarens, uma igualdade no sentido expandido do termo, Hubert destacou que “ninguém faz os empregados sentirem sua inferioridade. Eles são parte da família.”¹¹³

Os frequentes exemplos de virtude do Sr. e Sra. de Wolmar fomentam o respeito dos funcionários que prontamente executam suas ordens. Quando eles cometem um erro, Sr. e Sra. de Wolmar os perdoam e eles tomam consciência deles. Assim, a economia doméstica é o reflexo do temperamento dos patrões. Quando estes são corruptos, os funcionários percebem seus defeitos e tornam-se insolentes. Em contrapartida, quando os patrões são virtuosos como Sr. e Sra. de Wolmar, seus funcionários ficam inspirados a se tornarem também.¹¹⁴

O êxito da economia doméstica de Clarens depende da escolha dos funcionários. Além de escolher apenas funcionários íntegros, eles se certificam que o candidato não tenha nenhuma antipatia com os funcionários. Quando há algum conflito entre os funcionários, um dos dois é demitido.¹¹⁵ Sr. e Sra. de Wolmar também ensinaram aos seus funcionários que a omissão do

¹¹⁰ Sobre os aspectos positivos do amor próprio em Rousseau ver NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau's critique of inequality**: reconstructing the second discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

¹¹¹ Starobinski e Baczko fizeram interpretações dialéticas de Rousseau, porém, com pontos de partida diferentes: Baczko partiu de Hegel e Starobinski partiu de Kant. Esses comentadores recorreram à dialética a fim de conciliar as contradições entre natureza e cultura e reforçar a unidade da obra de Rousseau. No caso de Baczko, ele considerou a natureza a tese, a história a antítese e a síntese é operada pelo legislador ao converter os direitos naturais em direitos civis. Na *Nova Heloísa*, especificamente, Baczko não viu a necessidade de síntese porquê a comunidade de Clarens não se configurava como antítese. No caso do Starobinski, na *Nova Heloísa* a inocência é a tese, o amor a antítese e a síntese é operada pela festa. A comunidade de Clarens, portanto, opera a síntese. Entretanto, Starobinski reconheceu os limites dessa interpretação dialética. Para Starobinski a unidade da obra de Rousseau é mais um desejo do nosso autor que um fato. Para o intérprete “o estilo de pensamento de Rousseau era bipolar.” Isto é, sua escrita tem oscilações e não é “servida por uma perfeita clareza conceitual”. Isso deixa certas tensões em sua obra em aberto. Sendo assim, Rousseau é, na perspectiva de Starobinski atormentado por uma ambivalência, ele não é “um pensador que anuncia a tese e a antítese”. Cf. STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. *op., cit.*, pp. 159-160. Ver também Cf. BACZKO, Bronislaw. **Rousseau**: solitude et communauté. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

¹¹² STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. *op., cit.*, p. 136.

¹¹³ Do original: “[...] Ni personne n’y font sentir aux serviteurs leur infériorité.” HUBERT, René. L’amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau. **Revue d’Histoire de la Philosophie et d’Histoire Générale de la Civilisation**, Paris, 7^o année, 1939, p. 212.

¹¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 400

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 402.

erro do outro é legítima apenas quando esse erro não prejudica ninguém. Acobertar o erro de alguém que prejudica outras pessoas não é uma demonstração de amizade, é uma injustiça. Porém, não é permitido um funcionário acusar o outro na sua ausência. A acusação é sempre feita na presença do acusado para que o Sr. e Sra. de Wolmar possam conhecer as causas e justificativas do erro e decidir se ele é perdoável.¹¹⁶

Apesar da escolha criteriosa dos funcionários, Sr. e Sra. de Wolmar sabiam que não tinha como todos os candidatos ao emprego na pequena comunidade de Clarens serem honestos. Para ter funcionários honestos “não se deve procurá-los, é preciso fazê-los e somente um homem de bem conhece a arte de formar outro”.¹¹⁷ Para tanto, Sr. de Wolmar aplica sua sabedoria e sua virtude a fim de conferir ao trabalho uma função pedagógica ou moral. Sr. de Wolmar orienta seus funcionários a serem virtuosos como ele.

A fim de testá-los, Sr. de Wolmar convidou Saint-Preux e Sra. de Wolmar para passearem no jardim em que deram seu primeiro beijo. No jardim, batizado por Sra. de Wolmar de Eliseu, Saint-Preux ficou impressionado com ele que parecia possuir uma natureza selvagem que não foi tocada pelo homem, ao mesmo tempo em que era fresco, florido, enfeitado e banhado. Saint-Preux pensou que Júlia gastou muito dinheiro e tempo com esse jardim e ela o surpreende afirmando “que a natureza fez tudo, mas sob a minha direção e nada há aqui que eu não tenha organizado”.¹¹⁸

Após passar algumas horas refletindo no Eliseu, Saint-Preux percebeu que “há na meditação dos pensamentos honestos uma espécie de bem-estar que os maus nunca conheceram, é o de comprazer-se consigo mesmo.”¹¹⁹ Quer dizer, Rousseau adiantou na *Nova Heloísa* um tema que será aprofundado no *Emílio*: a relação entre a moral e a felicidade. Para Rousseau, a moral e a felicidade não estão em uma relação dicotômica: nós não temos que escolher entre cumprir nosso dever e ser feliz.

O cumprimento do dever é a condição necessária para a felicidade. Esse tema será retomado na *profissão de fé do vigário saboiano*, no livro IV, do *Emílio*, onde nosso autor aponta a autoestima e a felicidade como a recompensa para aqueles que conseguiram resistir às tentações das paixões e seguir sua consciência e sua razão. Nas palavras do vigário: “o supremo gozo está no contentamento consigo mesmo.”¹²⁰

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 403-404.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 407.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 410.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 423.

¹²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 397.

Derathé viu no conceito de felicidade em Rousseau uma influência de Platão. Para o comentador “Rousseau admite, com Platão, que somente as pessoas de bem podem ser felizes, enquanto que os maus serão sempre infelizes.”¹²¹ A diferença entre esses dois pensadores é que em Platão, o justo é sempre feliz mesmo diante dos piores tormentos. Enquanto que em Rousseau, a prática da virtude é a condição necessária para felicidade, porém, não é a condição suficiente. De qualquer modo, mesmo que não tenhamos as condições suficientes, a prática da virtude funciona como um alento que nos ajuda a suportar os revesses da fortuna.¹²² E caso tenhamos as condições suficientes para a felicidade, a prática da virtude ajuda a fixá-la.¹²³

O fato de Saint-Preux e Sra. de Wolmar terem resistido à tentação no Eliseu e terem se respeitado, era uma evidência para o Sr. de Wolmar de que os dois “estão completamente curados”.¹²⁴

A carta de Milorde Eduardo ao Saint-Preux é significativa. Milorde Eduardo lembrou Saint-Preux que ele foi enganado tanto pelo seu coração quanto pela sua razão. O êxito do coração enquanto guia para as ações humanas é afetado pela corrupção: “um coração íntegro é, confesso-o, o porta voz da verdade [...]”.¹²⁵ Ao interpretar Rousseau, Derathé comenta que a razão propriamente dita nos foi dada pelo próprio Deus. Portanto, ela é sã. A razão é comprometida quando o coração se corrompe. Desse modo, a sã razão é inseparável da pureza do coração. Como resultado, na perspectiva do comentador, não há uma antítese entre a razão e o coração: os dois se complementam.¹²⁶

Na perspectiva de Milorde Eduardo a moral tem duas etapas: (i) a relação do homem com as coisas; (ii) a relação das coisas entre si. Para dar conta dessas duas etapas o homem precisa recorrer ao método introspectivo para conhecer as paixões e seus objetos. Saint-Preux já adquiriu experiência e maturidade para isso: viu tanto as pessoas simples quanto as da cidade grande.¹²⁷ Além disso, Milorde Eduardo pensa que o homem tem as condições de reprimir suas inclinações, porém, tem dificuldade de discernir quais inclinações ele pode seguir e quais ele

¹²¹ Do original: “Rousseau admet donc avec Platon que seuls les gens de bien peuvent être heureux, tandis que les méchants seront toujours malheureux”. DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op., cit.*, p. 103.

¹²² Sobre a relação entre virtude e felicidade ver ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à M. Offreville, 4 octobre de 1761. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Colin, 1926, v. VI, p. 227.

¹²³ “. DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op., cit.*, pp. 103-104.

¹²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 440.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 454.

¹²⁶ DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op., cit.*, p. 129.

¹²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, pp. 454-455.

deve reprimir. É para isso que servem os amigos: dar conselhos que esclareçam seu discernimento.¹²⁸

Saint-Preux viu no Milorde Eduardo e no Sr. de Wolmar esse tipo de amigos. Ele compreendeu que com sua cura, o Sr. de Wolmar tinha a intenção de ajudá-lo a recuperar a sua virtude.¹²⁹ Não era só com Saint-Preux que Sr. de Wolmar tinha esse tipo de comportamento. Ele também tinha a pretensão de recuperar ou promover a virtude nas pessoas que frequentavam ou habitavam a pequena comunidade de Clarens. E ele conseguiu ordenar essa pequena comunidade de tal maneira que favorecia a piedade. Como consequência, na pequena comunidade de Clarens “tudo anima e ajuda aqui sua bondade natural”.¹³⁰

Portanto, a virtude como um valor para as ações humanas não substitui o amor de si e a piedade, a virtude coopera ao lado dessas paixões.

Saint-Preux fez novas observações sobre a economia doméstica de Clarens. Saint-Preux aponta para a existência de dois tipos de valor: o valor da opinião, que muda conforme a circunstância e o valor das coisas, que é o valor que o objeto realmente possui. Sra. de Wolmar levava em consideração o valor das coisas. Consequentemente, tinha aversão pela moda e por novidades. A única abundância era a dos recursos naturais que são necessários para satisfazer as verdadeiras necessidades. Desse modo, Sr. e Sra. de Wolmar conseguem aumentar sua fortuna sem mudar sua maneira de viver.¹³¹

Com efeito, os bordados e rendas costuradas eram enviados para a manufatura onde recebiam em troca tecidos de lã para vestir as pessoas. Tal como em Valais, o dinheiro é evitado em Clarens. O pagamento do trabalho não é feito com o dinheiro, que é uma forma de representação, mas com o próprio produto do trabalho. O merceeiro é pago com o trigo. Os operários são pagos com os alimentos que eles cultivam. As vendas dos vinhos e do trigo que sobram, são utilizados para construir um fundo com o qual podem pagar eventuais despesas. Sr. e Sra. de Wolmar não possuem a pretensão de aumentar sua fortuna para deixar como herança para seus filhos. Pretendem deixar a terra em bom estado para ser cultivada por eles.¹³²

No final do romance, Saint-Preux e Clara se apaixonam. Sra. de Wolmar incentivou os dois a se casarem, e os dois recusaram a proposta. Clara, Saint-Preux e Milorde Eduardo são convidados para morar na pequena comunidade de Clarens. Saint-Preux, que no início do

¹²⁸ *Ibidem*, p. 456.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 457.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 462.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 476-477.

¹³² *Ibidem*, p. 477.

romance foi o preceptor de Júlia, ficou encarregado de ser o preceptor dos filhos dela com o Sr. de Wolmar.

2.2 Da educação negativa a instrução científica: o conceito de lei da natureza no *Emílio*

Na terceira carta da quinta parte de *Júlia ou a Nova Heloísa* [1761], há um interessante diálogo entre Saint-Preux, Sr. de Wolmar e Sra. de Wolmar, onde esses personagens revelam concepções diferentes da natureza humana e da educação das crianças, abrindo, de certo modo, o caminho para o *Emílio* [1762]. Sra. de Wolmar endossa um conceito de razão que foi apontado no segundo *Discurso* e será reforçado no *Emílio*, que é a ideia da razão¹³³ como uma faculdade

¹³³ Há um longo debate entre os comentadores de Rousseau, iniciado no início do século XX acerca do conceito de razão. Tendo como ponto de partida as críticas de Rousseau ao conceito de razão, comentadores como Pierre-Maurice Masson e Léon Bunschvicg, consideraram nosso autor um sentimentalista. Em contrapartida, Cassirer, partindo de Kant, e Derathé partindo da influência de Malebranche e Condillac sobre Rousseau, incluíram nosso autor na tradição racionalista. Em 1967 o debate foi retomado com a publicação do oitavo volume do *Cahiers pour l'analyse* e em 1984 foi publicada a coletânea *Pensée de Rousseau* como resposta ao *Cahiers*. Recentemente, Gabrielle Radica se posicionou nesse debate reconhecendo Rousseau como racionalista, porém, negando um universalismo da razão. Seguindo Derathé, podemos considerar que existem duas definições principais do conceito de razão em Rousseau. Uma primeira definição de razão foi formulada nas *Cartas Morais* [1758] quando Rousseau estabeleceu uma distinção entre raciocínio e razão: “a arte de raciocinar não é absolutamente o mesmo que a razão: frequentemente é o seu abuso. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e a suas relações conosco. O raciocínio é a arte de comparar as verdades as quais ignorávamos e que essa arte nos faz descobrir.” – Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Cartas Morais”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 149 –. Nessa primeira definição, a razão é a faculdade de ordenar todas as nossas outras faculdades conforme a natureza das coisas e sua relação conosco. A segunda definição de razão foi formulada no livro II do *Emílio* [1762] nos seguintes termos: “Esse sexto sentido, por conseguinte, não tem órgão particular; reside apenas no cérebro e suas sensações, puramente internas, chamam-se percepções ou ideias. A extensão de nossos conhecimentos mede-se pelo número dessas ideias, e é sua nitidez, sua clareza que faz a justeza do espírito; é a arte de compará-las entre si que chamamos razão humana. Assim, o que eu chamava de razão sensitiva ou pueril consiste em formar ideias simples com o auxílio de várias sensações, e o que chamo de razão intelectual ou humana consiste em formar ideias composta com o auxílio de várias ideias simples.” – Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 201-202 (Paidéia) –. Nesse sentido, a razão não é uma faculdade propriamente dita. Ela é um composto de todas as outras faculdades. A razão é o uso judicioso de todas as nossas faculdades e, supõe, portanto, o desenvolvimento das outras faculdades. Essas duas definições de razão não são inconciliáveis, porém, operam em registros diferentes. A primeira definição de razão foi influenciada por Malebranche e opera em um registro mais “metafísico” relacionando-se ao conceito de ordem. A segunda definição de razão foi influenciada por Condillac e opera em um registro mais psicológico. O pormenor é que a maneira como os comentadores interpretam o conceito de razão em Rousseau afeta seu posicionamento no problema do direito natural. Derathé, por exemplo, reconheceu a crítica de Rousseau ao racionalismo dos juriconsultos que tentaram fundamentar a lei natural unicamente na razão. Para o intérprete, no estado de natureza a lei natural não opera por meio da razão, que estava ausente, e sim pelos sentimentos naturais. No estado civil, a razão sozinha não é o suficiente para fundamentar a lei natural. Ela precisa do apoio da consciência. Radica, em contrapartida, por ter feito uma interpretação não universalista do conceito de razão em Rousseau considerou que as leis são construídas historicamente e que a eficiência da lei natural é situada em um momento específico do desenvolvimento argumentativo e conceitual do autor. Para a interpretação de Derathé Cf. DERATHÉ, Robert. “La Raison et la conscience”. In: DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p.74-138. Para a interpretação de Radica ver RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré-Champion, 2008, pp. 321-377. Para outra interpretação racionalista de Rousseau ver também CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**.

virtual. Isto é, as crianças não nascem em condições de fazer uso da razão. O uso da razão pressupõe o desenvolvimento dos sentidos e a aquisição da linguagem. A natureza quer, portanto,

[...] que as crianças sejam crianças antes de serem homens. Se quisermos alterar essa ordem, produziremos frutos precoces que não terão nem maturidade nem sabor e não tardarão a corromper-se; teremos jovens doutores e velhas crianças. A infância tem maneiras de ver, de pensar, de sentir, que lhe são próprias.¹³⁴

Em outras palavras, se não seguirmos a marcha da natureza iremos inverter a ordem das coisas o que resultará em corrupção. Na perspectiva da Sra. de Wolmar, a função dos pais ou preceptores nesses primeiros momentos é dirigir, direcionar suas inclinações naturais para a virtude. Para tanto, o preceptor precisa identificar o “temperamento particular que determina seu gênio e seu caráter”. Isto é, embora o amor de si, a piedade, a liberdade e a perfectibilidade sejam características naturais e comuns à espécie humana, os indivíduos possuem inclinações e temperamentos diferentes que conseqüentemente, formarão seus caracteres de maneira diferente. Na perspectiva da Sra. de Wolmar, todos esses caracteres são “bons e são em si mesmos”.¹³⁵

Sr. de Wolmar, em contrapartida, acredita que há alguns erros na natureza, como conseqüência das más formas que homem recebeu. O prejuízo, contudo, é causado mais pelo mau direcionamento dessas inclinações, do que pelas inclinações propriamente ditas. Para o Sr. de Wolmar “não há espírito pérfido do qual não se tivesse extraído talentos úteis ao tomá-lo de uma certa maneira [...]”.¹³⁶ Ou seja, para o Sr. de Wolmar a educação tem a capacidade de corrigir eventuais desvios de caráter da pessoa.

Na perspectiva do Sr. de Wolmar, antes de ensinar as crianças a raciocinarem, o preceptor deve identificar essas “inclinações naturais” e esse “temperamentos particulares” ou seja, a vocação¹³⁷ de cada um. Em virtude disso, adiantar a educação das crianças comporta um

São Paulo: EDUNESP, 1999. (Biblioteca básica). Para comentadores que apontam para um sentimentalismo em Rousseau ver MASSON, Pierre-Maurice. **La Religion de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Hachette, 1916, 3v. Ver também BUNSCHVIG, Léon. “Jean-Jacques Rousseau”. In: BUNSCHVIG, Léon. **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Deuxième Édition. Paris: Presses Universitaire de France, 1953. cap. 11, pp. 262-263. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

¹³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 486.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 487.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ O conceito de vocação aparece poucas vezes em Rousseau. Aparece no *Ensaio*, na *Nova Heloísa* e no *Emílio*. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. *op., cit.*, p. 450. Ver também ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 519. Ver também ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 14. (Paidéia).

Bronislaw Baczko explorou essa perspectiva. Cf. BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

certo risco: ao aplicar a mesma fórmula para temperamentos diferentes, a educação forma o caráter antes de descobirmos suas inclinações naturais e sua vocação.

Assim, ao adiantar a educação e aplicar a mesma fórmula, o mesmo método, é estabelecido uma falsa uniformidade nos costumes que nos impede de conhecermos essa vocação. E isso causa uma desarmonia, um desequilíbrio na ordem porquê “todo homem tem seu lugar assinalado na melhor ordem das coisas”.¹³⁸ Assim, ao aplicar o mesmo método indistintamente e ao adiantá-lo, os pais e preceptores

[...] apagam as grandes qualidade da alma, para substituir-lhes as pequenas e aparentes que não possuem nenhuma realidade; que treinando indistintamente para as mesmas coisas tantos talentos diferentes, destroem-se uns pelos outros, confundem-se todos; que, depois de muitos cuidados perdidos em estragar nas crianças os verdadeiros dons da natureza.¹³⁹

As posições de Saint-Preux e Sr. de Wolmar levantam um dilema: se esses temperamentos diferentes são obras da natureza, como pensa o Sr. de Wolmar, a instrução precisa ser adiada para que se possa identificar a vocação de cada um: se esses temperamentos diferentes são obras dos costumes e da própria educação, como pensa Saint-Preux, a educação deve ser adiantada a fim de evitar que a criança adquira maus hábitos e vícios, e, de garantir que ela seja um bom cidadão.¹⁴⁰

Para explicar sua perspectiva, Sr. de Wolmar usa os cães como exemplo. Vários cães, da mesma ninhada, recebendo a mesma quantidade de alimento e sendo tratado da mesma forma adquiriram temperamentos diferentes. Isso, portanto, é uma evidencia de que há inclinações naturais e temperamentos diferentes estabelecidos pela natureza. Saint-Preux argumenta que os

Ver também CHATEAU, Jean. “Jean-Jacques Rousseau, ou a pedagogia da vocação”. In: CHATEAU, Jean. **Os grandes pedagogistas**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1978. pp. 172-208. (Atualidades pedagógicas volume 133). No caso de Chateau, embora tenhamos convergências pontuais, não concordamos com seu ponto de partida nem com suas conclusões. Para Chateau, a teoria da educação de Rousseau está subordinada à uma metafísica, à concepção de religião natural apresentada na *profissão de fé do vigário saboiano*. Na nossa perspectiva, o que Rousseau fez foi justamente o inverso: ele submeteu sua concepção de religião à sua teoria moral e política. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, o próprio Rousseau dividiu a *profissão de fé do vigário saboiano* em duas partes. Do mesmo modo que em todo o texto do *Emílio* as escolhas do governador foram norteadas pelas noções de utilidade e fantasia, a noção de religião natural também é fundamentada nesses critérios. Na primeira parte da *profissão de fé* o vigário operou com a noção de utilidade e tentou estabelecer as “verdades úteis”, os “pontos essenciais para a prática”. Isto é, ele mobilizou a religião como um apoio, um reforço para a moral. Na segunda parte, o vigário operou com a noção de fantasia denunciando os excessos, o que há de supérfluo nas religiões positivas. Quanto à conclusão de Chateau de que a concepção de educação em Rousseau anuncia certas educações totalitárias modernas, nós também discordamos. No caso da educação privada do *Emílio*, o objetivo é formar o homem livre que consegue dominar suas paixões, tornar-se senhor de si mesmo e conservar sua liberdade em qualquer forma de governo. No caso da educação pública das *Considerações sobre o governo da Polônia*, o objetivo de Rousseau é a formação do cidadão republicano.

¹³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 487.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 488.

cães passaram por situações e circunstâncias diferentes, que os donos não perceberam, e que, conseqüentemente, os impressionaram de maneira de maneira diferente e afetaram seu temperamento de maneira diferente.¹⁴¹

É interessante notar no texto original que na réplica, o Sr. de Wolmar afirmou que “[...] vous voila raisonnant comme les *astrologues*.”¹⁴² O que numa tradução literal seria “vós estais raciocinando como os *astrólogos*”. Ou seja, Sr. de Wolmar foi irônico com Saint-Preux na medida em que ele pensava que o temperamento dos cães foi afetado por forças ocultas ou causas e circunstâncias que ninguém viu. Já na versão brasileira encontramos esse trecho traduzido nos seguintes termos: “[...] estais raciocinando como os *antropólogos*.”¹⁴³

Assim, se por um lado, qualquer antropólogo tivesse razão em se sentir ofendido ao ser confundido com um astrólogo, por outro lado, em certa medida, o diálogo entre Sr. de Wolmar e Saint-Preux revelam duas concepções de natureza humana e duas interpretações diferentes do conceito de natureza humana em Rousseau. Uma delas predomina, de fato, na recepção de Rousseau nas ciências sociais.¹⁴⁴ De certo modo, embora o ponto de partida do Claude Lévi-Strauss tenha sido o segundo *Discurso* e o *Ensaio*, o antropólogo interpretou o conceito de natureza humana em Rousseau nessa perspectiva sociológica de Saint-Preux. Claude Lévi-Strauss viu no homem primitivo um animal que conquista sua humanidade na medida em que sente piedade, o que supõe o contato com os outros. Desse modo, Claude Lévi-Strauss interpretou o conceito de piedade e de natureza humana como um fenômeno sociológico: a natureza humana é constituída na medida em que as relações sociais são estabelecidas e na medida em que a história é feita.¹⁴⁵ Nessa perspectiva, como existem várias causas naturais e sociais que constituem a natureza humana de maneira diferente, conseqüentemente a ideia de uma natureza humana uniforme e universal está ausente. Em virtude disso, a pretensão inicial de Rousseau no segundo *Discurso* de deduzir as leis naturais e os direitos naturais da natureza humana é colocada em xeque. Essa é a objeção que Radica¹⁴⁶ levanta.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 488-489.

¹⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. “La Nouvelle Héloïse. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961, t. II, p. 565, grifos nossos.

¹⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, p. 489.

¹⁴⁴ Considerando o tempo de Rousseau, a posição de Saint-Preux ilustra, provavelmente, a de Helvétius para o qual o caráter dependia unicamente do ambiente em que a criança crescia. Cf. CHATEAU, Jean. “Jean-Jacques Rousseau, ou a pedagogia da vocação”. *op., cit.*, p. 185.

¹⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, pp. 45-51. (Biblioteca Tempo Universitário).

¹⁴⁶ RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. *op., cit.*, p. 68.

A posição de Bronislaw Baczko, em contrapartida, se assemelha mais à do Sr. de Wolmar. Baczko interpretou o conceito de natureza humana em Rousseau em um sentido expandido, isto é, a natureza humana não é constituída apenas pelas características que o homem selvagem possuía no estado de natureza. Algumas faculdades que o homem desenvolve durante a socialização também são naturais.¹⁴⁷

Na nossa perspectiva, trata-se de distinguir quando Rousseau pensa como um filósofo, e opera com uma categoria universal de quando Rousseau pensa como um sociólogo *avant la lettre* e opera com uma categoria particular. Além disso, pretendemos demonstrar como que uma leitura atenta do *Emílio* nos ajuda a identificar os limites dessa interpretação sociológica do conceito de natureza humana em Rousseau.

A concepção de natureza humana do Sr. de Wolmar é, em certa medida, uma herança de Platão. Não no sentido de haver ideias inatas, mas, no sentido de haver disposições naturais. Nessa perspectiva, não cabe ao preceptor mudar essas inclinações naturais e sim cultivá-las, direcioná-las, seja dando asas à essas inclinações naturais, ou impondo-lhe obstáculos no momento oportuno.¹⁴⁸ Essas inclinações naturais são reveladas na “primeira centelha da razão”. É a partir desse momento que a instrução deve começar, até então, a educação cria as condições para isso.¹⁴⁹

Sra. de Wolmar, por sua vez, pensava que cada homem traz ao nascer seu próprio gênio, caráter e talentos. As faculdades virtuais devem ser desenvolvidas de acordo com o lugar em que elas são destinadas a viver. As pessoas que vivem no campo, por exemplo, não têm necessidade de desenvolver todas as suas faculdades. No estado civil, em contrapartida, onde “cada um deve conta a si mesmo e aos outros”, é necessário desenvolver ao máximo suas faculdades virtuais e seus talentos naturais. Portanto, “não instruais o filho do camponês pois não lhe convém ser instruído; não instruais o filho do cidadão pois ainda não sabeis que instrução lhe convém.”¹⁵⁰

Novamente Saint-Preux questiona as consequência de um adiamento da educação e o Sr. de Wolmar flagra sua contradição. A aparente contradição de Saint-Preux é causada pela sua curiosidade por saber como a Sra. de Wolmar faz para tornar as crianças doces sem disciplinas. A estratégia da Sra. de Wolmar é trocar o jugo da disciplina pelo jugo da necessidade.¹⁵¹ Além disso, Sra. de Wolmar reconhece que nem todas as pessoas nascem com

¹⁴⁷ BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté.** *op., cit.*, p. 101.

¹⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa.** *op., cit.*, p. 489.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 490.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 491.

uma índole boa e que nem todos podem ser direcionados ao bem. Sra. de Wolmar tem a crença de que as pessoas virtuosas serão recompensadas, de alguma maneira, com filhos de uma boa índole. Para que os filhos adquiram a virtude dos pais é preciso, primeiro, que os pais promovam sua felicidade.

Na perspectiva da Sra. de Wolmar é cruel sacrificar a felicidade da infância para assegurar a felicidade na maturidade. Em virtude disso, Sra. de Wolmar evitou, na medida do possível, a coação e não impôs nenhum obstáculo aos impulsos da natureza a fim de não retirar da criança sua limitada liberdade. Desse modo, ao mesmo tempo que Sra. de Wolmar evitou várias paixões negativas que nascem da escravidão tais como a vaidade, a inveja e a cólera, ela conseguiu fortificar o corpo de seus filhos.¹⁵² Assim, na perspectiva da Sra. de Wolmar, o risco que Saint-Preux apontou de adquirir maus hábitos, ocorre menos por adiar a educação e mais por inverter a ordem das coisas:

Que há pois de mais chocante, de mais contrário à ordem do que ver uma criança arrogante e rebelde dominar tudo o que a rodeia, adquirir insolentemente um tom de patrão para com aqueles que apenas precisariam abandoná-la para fazê-la morrer e pais cegos que, aprovando essa audácia, a preparam para tornar-se o tirano de sua ama, antes de tornar-se o deles.¹⁵³

Portanto, ao inverter a ordem das coisas os pais transformam as crianças em homens antes da hora conferindo-lhes um poder sobre eles. Ao satisfazer suas vontades os pais abrem a porta para os vícios. Nesse momento, por meio da Sra. de Wolmar, na *Nova Heloísa* [1761], Rousseau abre o caminho para o *Emílio* [1762]: “E aqui que julgo seguir uma *estrada nova e segura* para tornar ao mesmo tempo uma criança livre, tranquila, afetuosa, dócil e isso de um modo muito simples, o de convencê-la de que é apenas uma criança.”¹⁵⁴

Comentadores como Hubert¹⁵⁵, Derathé¹⁵⁶ e Radica¹⁵⁷ viram nessa carta da *Nova Heloísa* um resumo das concepções pedagógicas do *Emílio*, enquanto que Guyon¹⁵⁸ sugeriu, a partir dessa carta, o *Emílio* como uma espécie de continuação para a *Nova Heloísa*. E de fato,

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 492.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 492, grifos nossos.

¹⁵⁵ HUBERT, René. “L’amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau”. *Revue d’Histoire de la Philosophie et d’Histoire Générale de la Civilisation*, Paris, 7^o année, 1939, pp. 213-214.

¹⁵⁶ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaire de France, 1948, p. 22.

¹⁵⁷ RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. *op., cit.*, p. 539.

¹⁵⁸ GUYON, Bernard. “Notes et variantes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. II, p. 1668. (Bibliothèque de la Pléiade).

vemos essa posição da Sra. de Wolmar ser reforçada mais de uma vez no livro II do *Emílio* e podemos considerá-la como o ponto de partida do texto:

Para não correremos atrás de quimeras, não nos esqueçamos do que convém à nossa condição. A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas, e a infância tem o seu na ordem da vida humana: é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança.¹⁵⁹ [...] Ela não deve ser nem um animal, nem um homem e sim criança.¹⁶⁰ [...] A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens.¹⁶¹

Analisando Rousseau, Claparède comentou que ao valorizar a infância e perceber que ela tem suas próprias leis, nosso autor realizou uma revolução na educação e o considerou como o “Copérnico da pedagogia”:

Foi esse o passo de gigante que deu o Cidadão de Genebra; compreendeu que a educação, como as outras disciplinas aplicadas, devia ser baseada num conhecimento, que seus preceitos deviam poder ser deduzidos das leis às quais conduz a observação da criança. Antes de educar a criança, observemo-la. O sistema pedagógico a gravitar em torno da criança e não mais a criança posta, por bem ou por mal, no leito de Procusto do sistema – é o grande princípio de método que faz de Rousseau o Copérnico da pedagogia.¹⁶²

Desse modo, um dos objetivos de Rousseau no *Emílio* é persuadir o leitor de que cada idade possui seus próprios costumes, deveres e direitos. Nessa perspectiva, quando a criança adquire costumes e deveres dos adultos ou, quando ela é educada numa condição de servidão e domínio, ela acaba adquirindo os vícios dessas idades e dessas condições.

Essa “estrada nova” que Sra. de Wolmar se referiu na *Nova Heloisa* é a educação negativa desenvolvida no *Emílio*. Na formulação de Rousseau, a educação negativa “consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro.”¹⁶³ A educação negativa é, principalmente preventiva. Isto é, na medida em que o governador¹⁶⁴ adia a instrução ele protege a criança contra os vícios e os preconceitos

¹⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, pp. 73-74.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 9

¹⁶² CLAPARÈDE, Edouard. “A educação funcional”. Tradução de J.B. Damasco Penna. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954, p. 99. (Atualidades pedagógicas). Ver também BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau**. Paris: J. VRIN, 1973, p. 485.

¹⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 97.

¹⁶⁴ “Distinguis o *precepteur* do *gouverneur*: outra loucura! Distinguis o discípulo do aluno? Só há uma ciência a ensinar às crianças, que é a dos deveres do homem. [...] De resto, prefiro chamar de *gouverneur* e não de *precepteur* o professor dessa ciência, pois trata-se menos, para ele, de instruir do que de dirigir. Não deve dar preceitos, e sim, fazer com que eles sejam encontrados.” *Ibidem*, p. 31, grifos do autor. Partindo dessa citação do livro I do *Emílio*, alguns comentadores como Worms e Vargas preferiram, a fim de manter a precisão conceitual, se referir ao professor do *Emílio* como *gouverneur* (governador) e não como *precepteur* (preceptor). Cf. WORMS, F. **Émile ou de l’éducation. Livre IV**. Jean-Jacques Rousseau. Paris: Ellipses, 2001, p. 27. Ver também VARGAS, Yves.

preparando-a para ser instruída, bem como a previne da contradição que caracteriza, na perspectiva de Rousseau, o homem moderno.¹⁶⁵ Como destacou Worms¹⁶⁶, a educação negativa se trata “de conciliar a natureza e a política, preservando antes a primeira da segunda. [...]”.

Para tanto, é preciso preservar a liberdade natural da criança a fim de identificar suas inclinações naturais, seu temperamento para aplicar o método educacional conveniente.¹⁶⁷ É interessante notar que após formular seu conceito de educação negativa no livro II do *Emílio*, apesar de não fazer referência à *Nova Heloísa* e aos personagens do romance, Rousseau reproduz, de maneira sintética e na forma de monólogo, o diálogo feito entre Sra. de Wolmar, Saint-Preux e Sr. de Wolmar. Jean-Jacques,¹⁶⁸ o governador do Emílio, parece concordar com o Sr. de Wolmar quanto a necessidade de adiar a instrução da criança:

O médico sábio não dá estouvadamente receitas à primeira vista, mas primeiro estuda o temperamento do doente antes de lhe prescrever qualquer coisa; começa a tratá-lo tarde, mas cura-o; ao passo que o médico apressado demais o mata.¹⁶⁹

É então que, sem fazer referências, Jean-Jacques traz à baila a objeção levantada outrora pelo Saint-Preux:

Mas onde colocaremos essa criança para assim educá-la como um ser insensível, como um autômato? Guardá-la-emos no globo lunar, numa ilha deserta? Afastá-la-emos de todos os humanos? Não terá ela no mundo continuamente o espetáculo e o exemplo das paixões dos outros?¹⁷⁰

Em outras palavras, como nós não temos controle sobre as ações e discursos das outras pessoas e dos ambiente que a criança frequentará, como podemos ter controle sobre o modo como tudo isso afetará o temperamento da criança? Diante de tal objeção, Jean-Jacques teve uma atitude diferente da que teve o Sr. de Wolmar. Jean-Jacques não foi irônico. Pelo contrário: reconheceu que “esta objeção é forte e sólida.”¹⁷¹

Introduction à l'Émile de Rousseau. Paris: Press Universitaire de France, 1995, p. 51. (Les grands livres de la philosophie).

¹⁶⁵ Sobre esse tema Cf. BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau.** Paris: J. VRIN, 1973. Para o intérprete, se superássemos essa contradição e reconquistássemos a unidade, nós teríamos Júlias e Emílios. *Ibidem*, p. 265.

¹⁶⁶ Do original: “Il s’agit donc de concilier la nature et la politique, en préservant d’abord la première de la seconde. [...]” WORMS, F. **Émile ou de l’éducation. Livre IV.** *op., cit.*, p. 9.

¹⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa.** *op., cit.*, p. 98.

¹⁶⁸ Rousseau refere-se a si mesmo na terceira pessoa e se imagina realizando a função de um jovem governador.

¹⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** *op., cit.*, p. 98.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ *Ibidem.*

Foi justamente para superar essa objeção que nosso autor preferiu que o Emílio fosse educado no campo e tentou mantê-lo, na medida do possível isolado. Para assegurar o êxito de sua educação, o governador precisa preparar o ambiente e os objetos que cercam a criança para que isso afete seu temperamento positivamente: “não sereis senhor da criança se não o fordes de tudo o que a cerca, e essa autoridade nunca será suficiente se não estiver baseada na estima pela virtude.”¹⁷²

Existem, contudo, algumas diferenças pontuais entre essas perspectivas de educação desenvolvidas na *Nova Heloísa* e no *Emílio*. Na *Nova Heloísa* Rousseau parece apontar os limites da educação de seu tempo¹⁷³: “deve-se agradecer a *fortuna* por tudo o que faz de bem na vida e dizer que a sabedoria depende muito da felicidade.”¹⁷⁴ Quer dizer, a educação de seu tempo encontrava seu limite na fortuna, nas contingências. A fim de ilustração, quando uma pessoa adulta tem uma atitude imoral e/ou ilegal temos a tendência de considerar essa atitude como resultado de uma má educação ou de uma falta de educação.

Na perspectiva de Rousseau, ao invés de apontarmos para uma má educação ou falta de educação, talvez devêssemos reconhecer justamente os limites dessa educação: os pais e os educadores não possuem o controle sobre todas as circunstâncias que seus filhos e alunos irão vivenciar, nem sobre todas as pessoas com quem eles irão conviver, e menos ainda sobre como tudo isso afetará seu temperamento.

Em contrapartida, no *Emílio*, a pretensão de Jean-Jacques com sua “nova estrada”, a educação negativa, é justamente formar um homem que seja imune às vicissitudes da fortuna:

Devemos, pois, generalizar nossas ideias e considerar em nosso aluno o *homem abstrato*, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana. [...] é preciso ensiná-lo a se conservar enquanto homem, a suportar o golpe da sorte, a desafiar a opulência e a miséria, a viver, se preciso, nos gelos da Islândia ou sobre o ardente rochedo de Malta.¹⁷⁵

Contudo, no próprio *Emílio* Rousseau também reconheceu que não há como ter controle sobre tudo e que o êxito da educação depende da sorte: “[...] é preciso ter sorte para atingi-lo”¹⁷⁶. Diante disso, resta ao Emílio ter controle sobre si mesmo, sobre suas próprias reações.

Além disso, se Jean-Jacques adiou a instrução do Emílio, o fez em virtude de seu temperamento. O governador tinha consciência de que o adiamento ou adiantamento da

¹⁷² *Ibidem*, p. 99.

¹⁷³ Essa questão também é levantada no próprio *Emílio*. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op.*, *cit.*, p. 9.

¹⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op.*, *cit.*, p. 505, grifo nosso.

¹⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op.*, *cit.*, pp. 15-16, grifos nossos.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 9.

instrução da criança deve considerar situações concretas como o temperamento, o sexo, e a corrupção do país. A fim de ilustração, se o temperamento da criança for calmo e tranquilo, a instrução pode ser adiada. Em contrapartida, se o temperamento da criança for agitado e violento, a instrução deve ser adiantada. Caso se trate da educação de uma mulher em uma sociedade corrompida, a instrução deve ser adiantada a fim de que a mulher não seja seduzida por homens corruptos.¹⁷⁷

Embora a instrução do Emílio tenha sido adiada, ele não é nenhum inepto. Na sua puberdade ele começa a receber uma instrução científica e uma educação moral que lançam luz à questão da lei natural em Rousseau. Nesses dois contextos, nosso autor usa a expressão *loix de la nature* (leis da natureza) e *loi naturelle* (lei natural) em sentidos diferentes. Isto é, há em Rousseau tanto a ideia de uma lei da natureza, no sentido da necessidade na relação entre os corpos e as forças físicas, como também há uma lei natural, no sentido de uma prescrição moral que tem seu fundamento na natureza do homem.

O governador encontra formas lúdicas e práticas para ensinar alguns princípios básicos da geometria, da astronomia e da física para o Emílio a fim de que ele seja persuadido de sua utilidade. A instrução científica do Emílio começa com a geometria. A geometria aparece como um saber que possibilita mensurar sua inteligência. Ao lado do Emílio, Jean-Jacques desenha figuras geométricas e o instrui a encontrar o quadrado do retângulo para, depois disso, descobrir a média proporcional entre duas linhas.

Assim, o governador direciona a curiosidade natural do Emílio para instruí-lo.¹⁷⁸ O mesmo procedimento é feito com os fenômenos da natureza. O preceptor os observa ao lado do Emílio e faz perguntas para estimular sua curiosidade. De certo modo, Jean-Jacques vale-se da maiêutica socrática: ele faz as perguntas apropriadas para que o Emílio consiga pensar na resposta sozinho.¹⁷⁹

Há, contudo, uma diferença notável entre a maiêutica utilizada pelo Sócrates de Platão e a utilizada por Jean-Jacques: Sócrates de Platão valia-se da maiêutica para expor a *doxa*, a visão de mundo de seu interlocutor, para depois desconstruir os preconceitos e iniciar as definições conceituais. Jean-Jacques adiou a instrução do Emílio justamente para assegurar que ele não adquirisse esses preconceitos e, para que depois que iniciasse as instruções ele

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 214-215.

¹⁷⁹ No próprio texto nosso autor faz referência ao Sócrates: “a criança a quem, como sua mais importante lição, ensinamos a só querer saber coisas úteis, interrogo como Sócrates; não faz nenhuma pergunta sem dar a si mesma a razão que sabe que lhe pedirão antes de responde-la.” *Ibidem*, pp. 234-235

adquirisse apenas ideias claras e justas. É justamente esse o motivo pelo qual Rousseau tinha reservas em relação à ciência: ela não protege as pessoas dos preconceitos.¹⁸⁰

A segunda instrução de Emílio foi aprender princípios básicos de astronomia. O governador ensinou Emílio a desenhar seu próprio mapa. Para tanto, os dois observaram a interseção entre as sombras do sol de manhã e de tarde e traçaram alguns meridianos no mapa.¹⁸¹

A terceira instrução é sobre física. Rousseau relata um episódio que ocorreu quando o governador e o Emílio foram à feira. Lá havia um prestigiador que atraía patos de cera com um pedaço de pão. Com a intenção de estimular a curiosidade do Emílio, o governador fala para ele que o prestigiador é um feiticeiro. Emílio ficou encantado com o truque e ao chegar em casa o governador tentou reproduzi-lo, fez patos de cera. Imantou uma agulha e a enfiou no pato de cera. Ele aproximou um anel de chave ao bico do pato de cera e ele o seguia.¹⁸² Animados por terem descoberto o truque, na mesma tarde voltaram à feira.

O governador deu um pedaço de pão com ferro dentro para Emílio. Emílio desafiou o prestigiador afirmando que sabia como fazer o truque e pediu uma oportunidade. Emílio tira o pão com ferro dentro do bolso e mostra para o pato de cera que o segue, então as pessoas ao redor o aplaudem.

O prestigiador desafia o Emílio a reproduzir esse truque no dia seguinte com uma plateia maior, e Emílio aceita o desafio. Porém, não sabia que o prestigiador lhe preparou uma cilada. No dia do espetáculo do prestigiador, Emílio mostrava o pão para o pato de cera que fugia ao invés de segui-lo, o que fez com que Emílio fosse vítima de escárnio do público. O prestigiador pega outro pedaço de pão e o pato o segue.¹⁸³ Emílio tenta usar o mesmo pão que o prestigiador usava mas, não teve êxito. Envergonhado, Emílio se retirou sem que ninguém percebesse.

No dia seguinte o prestigiador foi até a casa dos dois tirar satisfação com o governador e com o Emílio por terem desmascarado seu número no outro dia. O prestigiador argumentou que aquele era o único recurso que ele tinha para conquistar seu ganha-pão e conservar sua vida. Mesmo aborrecido com os dois, o prestigiador revelou seu truque: ele colocou apenas um imã muito forte sob a mesa, abaixo da qual ficava uma criança escondida movendo o pato de cera de acordo com seu comando.¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 222.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 223.

¹⁸² *Ibidem*, p. 224.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 225.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 226-227.

Conscientes do truque, o governador e o Emílio retornam à feira para assistir novamente o prestigiador, porém, sem a pretensão de desmascará-lo. Os dois perceberam que quando o pato de cera ficava em repouso ele ficava sempre na mesma direção sul-norte e, assim, o governador ensinou, na prática, o mecanismo da bússola ao Emílio.¹⁸⁵

Como resultado desse episódio, Emílio aprendeu três lições importantes: (i) o princípio do magnetismo; (ii) que ele precisa se preparar para lidar com as vicissitudes da fortuna; (iii) e que há generosidade em todas as classes e condições sociais.

Além de aprender na prática como funciona os princípios básicos dessas ciências, o governador ensinou para o Emílio como funciona a fabricação e o mecanismo de alguns instrumentos científicos. O governador colocou um bastão em equilíbrio sobre uma cadeira e acrescentou peso dos dois lados, ora iguais e ora desiguais, e pediu para o Emílio corrigir essa diferença. Desse modo, Emílio aprendeu a usar uma balança antes de ter uma. Com todas essas experiências Emílio aprendeu a fazer suas primeiras deduções e induções e começou a acumular relações causais.¹⁸⁶

Há, contudo, uma diferença - que terá implicações políticas - entre convencer e persuadir Emílio quanto à utilidade desses saberes: “é fácil convencer uma criança de que o que queremos ensinar-lhe é útil, mas de nada servirá convencê-la se não soubermos persuadi-la.”¹⁸⁷ Isto é, a mera compreensão intelectual de um princípio ou de uma lei não é o suficiente para a pessoa aplicá-la ou obedecê-la. Não basta compreender a razão desses princípios e dessas normas: é preciso sentir a verdade delas, é para isso que, embora Emílio seja o homem abstrato, ele passa por situações concretas.¹⁸⁸

O governador convidou Emílio para fazer um passeio na floresta e eles se perderam. Emílio, que estava cansado e com fome, começou a se desanimar. Porém, ele e o governador sabiam a hora: era meio dia. O governador tentou situar Emílio perguntando à que direção a floresta estava de Montmorency e Emílio lembrou que estava ao norte.

Consequentemente, ele percebeu que Montmorency estava ao sul. Olhando a sombra do sol, Emílio conseguiu identificar o norte. Como o sul é a direção oposta ao norte, e a floresta estava ao norte de Montmorency, Emílio deduziu que eles deveriam ir na direção oposta da sombra do sol, ou seja, ao sul. Foi o que eles fizeram e encontraram o caminho de volta para casa. Contento por ter conseguido se orientar e retomar o caminho sozinho, Emílio reconheceu

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 228-229.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 230.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 243.

¹⁸⁸ Cf. FRANCISCO, Mária de Fátima Simões. “Análise do episódio do prestigiador no *Emílio* de Rousseau”. São Paulo, **cadernos de Ética e filosofia política**, número 21.

a utilidade das instruções que recebeu.¹⁸⁹ Assim, ao ser persuadido da utilidade de um saber a criança adquire o desejo de aprender. Para Rousseau, isso é mais importante que os expedientes, as práticas pedagógicas. Após despertar o desejo de aprender na criança, o aprendizado virá de um modo ou de outro.

Após Emílio receber sua instrução científica, ou seja, nesse contexto da ciência, Rousseau formulou, no livro III do *Emílio* o conceito de *loix de la nature* (leis da natureza): “na busca das *leis da natureza*, começai sempre pelos fenômenos mais comuns e mais perceptíveis, e acostumai vosso aluno a não tomar esses fenômenos como razões, mas sim como fatos.”¹⁹⁰

Desse modo, nesse contexto, a partir de uma uniformidade dos fenômenos naturais nós formulamos leis a fim de explicar esses fenômenos. No final da formulação, Rousseau fez uma advertência para “não tomar esses fenômenos como razões, mas sim como fatos”. Isto é, a lei da natureza enquanto lei que formulamos para explicar os fenômenos naturais não é normativa no sentido moral do termo. Ela é descritiva. O exemplo que Rousseau dá em seguida é justamente o da gravidade: “pego uma pedra e finjo coloca-la no ar; abro a mão, a pedra cai. Olho Emílio, que estava atento ao que eu fazia, e digo-lhe: Por que caiu esta pedra?”¹⁹¹

2.3 A educação moral do Emílio e a lei natural

A educação moral¹⁹² do Emílio é iniciada no livro II, onde ele aprende princípios morais básicos como o da propriedade e a necessidade de cumprir contratos, e é concretizada no livro IV por meio do ordenamento das paixões.

O primeiro princípio moral que Emílio aprendeu foi o princípio da propriedade. Como Emílio vive no campo, inevitavelmente ele verá os trabalhadores lavrarem um jardim de onde semeiam legumes e desejará imitá-los. Como ainda não dispõe de forças o suficiente para lavar a terra sozinho, o governador se dispõe a ser seu jardineiro e lhe ensinará uma importante lição: o direito do primeiro ocupante fundamentado no trabalho.¹⁹³

¹⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, p. 240.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 231, grifos nossos.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² A questão da censura das fábulas e o problema da história podem ser incluídos na educação moral do Emílio. Contudo, enfatizaremos a relação entre as paixões e o conceito de lei natural. Para a censura das fábulas ver MARQUES, José O. A.. “Rousseau e os perigos da leitura, ou por que Emílio não deve ler as fábulas”. *Itinerários (UNESP)*, Araraquara, v. 22, p. 205-216, 2004. Para o problema da história em Rousseau ver SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História sobre a história do iluminismo francês: O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.

¹⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, p. 104.

O governador e o Emílio escolheram uma terra para plantar favas e os dois vão regá-las todos os dias, até que começam a germinar. Como Emílio investiu seu tempo e seu trabalho para lavrar a terra e cultivar as favas, o governador lhe diz que elas lhe pertencem. Um dia os dois retornaram ao jardim para regar as favas e perceberam que todas elas foram arrancadas, o que causou sofrimento ao jovem Emílio e despertou nele o primeiro sentimento de injustiça. Os dois descobriram que foi o jardineiro Robert que arrancou as favas e pediram-lhe uma explicação. Robert se sentiu tão injustiçado quanto Emílio e seu governador porquê a terra era dele. Antes dos dois terem invadido a terra, o jardineiro Robert tinha plantado melões, ao lavrar a terra para plantar suas favas, além de terem invadido a terra do jardineiro Robert, estragaram seus melões e isso lhe causaria um prejuízo irreparável.¹⁹⁴

Consequentemente, o governador ensina para o Emílio que tem de se certificar que ninguém ocupou e lavrou a terra antes dele. O governador propõe ao jardineiro Robert um acordo: ele compensará os melões que destruiu encomendando outras sementes. O jovem Emílio fez uma indução apressada e perguntou se o jardineiro Robert sempre perdia suas sementes de melão e foi repreendido: ali não havia senhorezinhos como ele e normalmente respeitavam o jardim do outro. Além disso, não era um problema dele, se Emílio e o governador não tinham seu próprio jardim para plantar suas favas. O governador fez uma contraproposta: o jardineiro Robert cederia um espaço no seu jardim para o Emílio poder cultivar suas favas e, em troca, ganhará a metade do que for colhido.¹⁹⁵ O jardineiro Robert aceita sem exigir nada em troca, porém, exige que respeitem o espaço onde cultivava seus melões, senão, irá arrancar as favas do Emílio.¹⁹⁶

Essa lição mostra como que a ideia de propriedade “remonta naturalmente ao direito do primeiro ocupante pelo trabalho.” As outras ideias que resultam dos princípios de propriedade como, por exemplo, a ideia de troca, devem ser ensinadas ao Emílio apenas mais tarde.¹⁹⁷

Depois de aprender o princípio da propriedade, Emílio começa a aprender o dever de manter seus compromissos. Caso Emílio estrague tudo o que pega, o governador colocará os objetos que Emílio puder estragar fora de seu alcance. Se ele quebrar os móveis que usa, deixará sentir sua privação. Se quebrar uma janela, deixará tomar vento e ficar resfriado. Se Emílio não mudar seu comportamento o governador o repreenderá, se nem isso funcionar, o governador o privará de sua liberdade.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 107.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

Diante disso, o governador lhe propõe um acordo: se ele não fizer mais isso, restituirá sua liberdade, então Emílio aceita. Em nota de rodapé, Rousseau esclarece que embora as crianças ainda não tenham adquirido a ideia de contrato e não tenham o dever de manter seus compromissos fortalecido em seu espírito, esse dever aparece como uma:

Lei da consciência; como um princípio inato que para se desenvolver só espera os conhecimentos aos quais se aplica. Esse primeiro traço não é feito pela mão dos homens, mas é gravado em nossos corações pelo autor de toda justiça. Retirai a lei primitiva das convenções e a obrigação que ela impõe e tudo é ilusório e vão na sociedade humana.¹⁹⁸

Ora, a necessidade de cumprir contratos tem, portanto, um fundamento mais forte que a reciprocidade do compromisso estabelecido e de eventuais vantagens que se possam obter com esses compromissos. Esse fundamento é a própria consciência. Quer dizer, o contrato não é apenas um ato político e jurídico, ele também é um ato moral. A garantia do cumprimento do contrato não depende apenas da liberdade do contratante e da sanção para quem descumprir-lo, ela também depende de uma obrigação moral imposta pela própria consciência do contratante.

Desse modo, Derathé¹⁹⁹ não parece ter cometido um *ad hoc* ao sugerir que o cumprimento do contrato é um preceito da lei natural.²⁰⁰ Se o intérprete cometeu algum equívoco, foi que ele deveria ter considerado o cumprimento do contrato um preceito da consciência e não da lei natural. De qualquer modo, esse princípio é inato.

Embora Rousseau tenha mostrado que a necessidade de cumprir seus compromissos é uma obrigação que a consciência nos impõe, como a criança ainda não desenvolveu completamente sua razão, e a consciência ainda não opera, elas não podem estabelecer contratos: “[...] todos os compromissos das crianças são nulos por si mesmos, visto que sua visão limitada não pode ir além do presente e, quando prometem, não sabem o que fazem.”²⁰¹

Com efeito, o governador não pode estabelecer um contrato com uma criança. A obediência do Emílio ao governador está, no primeiro momento, fundamentada na necessidade. É apenas no livro IV, após chegar aos vinte anos e adquirir maturidade que Emílio tem

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 107.

¹⁹⁹ DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. *op., cit.*, p. 242.

²⁰⁰ Nesse ponto, discordamos da crítica feita por Ribeiro de que a solução de Derathé é um *ad hoc*. Cf. RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. **Gênese e natureza das relações interestatais: Rousseau e o jusnaturalismo moderno**. Orientador: Helton Adverse. 2018, p. 105. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2018.

²⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 110.

condições de estabelecer um contrato com seu governador e sua obediência à ele passa a ter outro fundamento: o contrato, o consentimento expresso.²⁰²

Assim, podemos perceber que além da liberdade, o contrato supõe também uma maturidade das pessoas envolvidas. Como não podemos estabelecer contratos com crianças também não podemos exigir delas deveres que não lhes convém: “Conhecer o bem e o mal, perceber a razão dos deveres do homem não são coisas para uma criança.”²⁰³ Por essa razão, “a única lição de moral que convém à infância, é a de *nunca fazer o mal a ninguém*. O próprio preceito de fazer o bem, se não estiver subordinado a este, é perigoso, falso e contraditório.”²⁰⁴ Ora, essa única lição de moral que convém à criança é justamente a segunda parta da máxima de bondade natural do segundo *Discurso*: “[...] *com o menor mal possível para outrem*.”²⁰⁵

As outras lições de moral serão ensinadas ao Emílio no livro IV. Do mesmo modo que a instituição da família e a invenção da agricultura e da metalurgia foram consideradas no segundo *Discurso*, revoluções que alteraram o curso da história, no *Emílio* a passagem da infância para a puberdade também é uma revolução que assinala a aquisição de novas paixões, o desenvolvimento da fisionomia e a aquisição do caráter.²⁰⁶

Como algumas paixões são obra da natureza, o objetivo da educação moral não é destruir as paixões mas, identificar quais são naturais e quais são causadas pela fantasia e opor uma a outra a fim de conter os efeitos negativos desta última.

Seguindo o mesmo percurso do segundo *Discurso*, no *Emílio*, a única paixão inata e que nunca abandona o homem é o amor de si, que estimula o homem a conservar sua própria vida. As outras paixões que subjagam o homem e destroem sua vida são adquiridas quando tomamos certos desvios que nos afasta da nossa primeira natureza²⁰⁷ e coloca o homem “em contradição consigo mesmo”.²⁰⁸ O amor de si, em contrapartida, “é sempre bom e sempre conforme a ordem”.²⁰⁹ Worms esclarece que:

²⁰² *Ibidem*, p. 468.

²⁰³ *Ibidem*, p. 91.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 115, grifos nossos.

²⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 194, grifos nossos.

²⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 286.

²⁰⁷ Rousseau aponta no livro II do *Emílio* para duas naturezas humanas: “Quanto mais nos afastamos do estado de natureza, mais perdemos de nossos gostos naturais, ou antes, o hábito forma para nós uma *segunda natureza*, que substituímos de tal modo à *primeira*, que ninguém de nós conhece mais essa primeira.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 190. Levando em consideração a noção de vocação, podemos considerar três concepções de natureza humana em Rousseau: a primeira natureza, que é a do homem no estado de natureza; a segunda natureza que é a do homem socializado, porém, corrompido; e uma terceira natureza humana que é a do homem socializado, porém, íntegro e com suas faculdades desenvolvidas.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 288.

²⁰⁹ *Ibidem*.

Os três primeiros livros do *Emílio* se apoiam sobre o princípio negativo da prevenção da contradição: é com a aparição natural da relação passional com o outro, com a puberdade, com o livro IV, com o qual aparece o problema moral e social a ser resolvido.²¹⁰

Além do amor de si e da piedade serem paixões naturais, Rousseau mobilizou, como notou Worms²¹¹, essas paixões como princípios. Ou seja, a necessidade de conservar a vida do indivíduo e da espécie, são verdades que Rousseau descobriu. A partir dessas verdades deduziu as consequências logicamente necessárias, da necessidade de conservar a vida, a consequência necessária é amar o que nos conserva.

De início, esse apego é meramente mecânico e instintivo, para se transformar em sentimento, o outro precisa manifestar sua intenção de promover nosso bem-estar. Como consequência, o primeiro sentimento da criança é o amor a si mesma e às pessoas que lhe são próximas.²¹² Desse modo, a partir do momento em que a criança adquire consciência de que sua mãe ou ama de leite possuem a intenção de lhe ser útil, a criança começa a amá-las, e esse amor inclina a criança à benevolência.

Da dinâmica entre o amor de si e o amor próprio, Rousseau formula seu princípio: “[...] o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que torna o homem essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião.”²¹³

Tal como sugeriu a Sra. de Wolmar, no primeiro momento, o governador deve apenas ordenar e reger as paixões nascentes ao mesmo tempo que ele assegura que a natureza faça seu trabalho:

Ampliai o espaço durante o qual elas se desenvolvem, para que tenham tempo de se arrumarem à medida que vão nascendo. Não é, então, o homem quem as ordena, mas a própria natureza; vosso trabalho é apenas deixar que ela arranje sua obra.²¹⁴

É apenas quando o sujeito expande sua sensibilidade para o outro que ele começa a adquirir os primeiros sentimentos e as primeiras noções de bem e de mal. É a partir do momento

²¹⁰ Do original: “Les trois premiers livre de l’*Émile* reposent sur le principe négatif de prévention de la contradiction : c’est avec l’apparition naturelle du rapport passionnel à autrui, avec la puberté, avec le livre IV, con qu’apparaît le problème moral et social à résoudre. Il faut dire un mot de chacun de ces deux points.” WORMS, F. *Émile ou de l’éducation. Livre IV. op., cit.*, p. 34.

²¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação. op., cit.*, p. 50; p. 63.

²¹² *Ibidem*, p. 289.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 298.

que a pessoa adquire uma moralidade que ela vai formando seu espírito, seu caráter e seu temperamento.²¹⁵

Quando a criança estende sua sensibilidade para fora, ela sente que não foi feita para viver só e seu “coração se abre para as afeições humanas. O primeiro sentimento é o da amizade.”²¹⁶ Embora Rousseau siga no *Emílio* o percurso do segundo *Discurso*, o contexto agora é outro: a sociedade, a família e as demais instituições já foram instituídas. Nesse contexto, as primeiras relações que a criança estabelece fora do núcleo familiar é a amizade. Ao adiar as instruções da criança, no momento em que elas estabelecem relações de amizade, nós podemos estimular nelas o sentimento de humanidade, que tem seu fundamento na piedade.²¹⁷

Em contrapartida, Rousseau identificou nas crianças que eram instruídas antes do tempo, uma corrupção prematura e uma indisposição à piedade. Nesse momento, a piedade também opera como um princípio, isto é, Rousseau deduz desse princípio as consequências logicamente necessárias.

Assim, a criança educada na simplicidade, além de desenvolver a piedade, ela também adquire outras paixões que são consequências necessárias da piedade, tais como a vergonha por ter desagradado, o remorso por ter ofendido, o arrependimento por ter sido violento, o sentimento de culpa por ter feito o mal e o perdão à quem o ofende: “quando ele próprio é ofendido, no auge do furor, uma desculpa, uma palavra o desarma e perdoa os erros do outro com o mesmo bom coração que conserta os seus.”²¹⁸

Para que a criança tenha condições de desenvolver a piedade, é preciso, primeiro, conservar sua inocência protegendo-a contra a corrupção. Para tanto, o governador tem que exercer seu controle sobre a educação das coisas. Isto é, ele evita que a criança tenha um contato prematuro com instituições como o luxo, os palácios, as assembleias e os espetáculos que podem estimular paixões negativas como o orgulho, a vaidade e a inveja. Apenas depois que a imaginação começa a se desenvolver que a criança torna-se apta à piedade:

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 sofrer.²¹⁹

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 299-300.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 300.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 301.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 304.

Desse modo, embora a imaginação tenha a capacidade de instituir um novo regime que é o da interioridade, e de produzir fantasia, ela não deve ser suprimida. É possível fazer um uso saudável da imaginação escolhendo os espetáculos que serão mostrados ao homem:

[...] que temos então de fazer, a não ser oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam sobre os outros seres, que o façam por toda parte achar-se fora de si.²²⁰

Com resultado, Rousseau sintetiza suas reflexões sobre a piedade em três máximas. Na primeira máxima Rousseau afirmou que “não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável.”²²¹ Isso significa que para estimularmos a piedade na criança, não devemos fazê-la se imaginar no lugar dos ricos e poderosos porquê isso pode estimular a criança a promover seu bem-estar mas, não necessariamente a piedade. Isto é, tal como os ricos e poderosos a criança pode ficar indiferente ao sofrimento do outro. Em contrapartida, ao mostrar a tristeza do outro, além de estimular a piedade, na medida em que a criança vai querer evitar que isso aconteça com ela, estimula também a busca pelo seu próprio bem-estar.

Na segunda máxima Rousseau afirmou que “só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos.”²²² Isso significa que um dos obstáculos para a promoção da piedade é a convicção da impunidade e da imunidade diante da fortuna, que levam a pessoa a acreditar que não sofrerá os males que uma pessoa que se encontra em uma condição social inferior sofre. Por esse motivo, a criança ou o jovem não pode se situar verticalmente em relação aos seus semelhantes nem sentir-se superior à eles:

Fazei com que compreenda que a sorte desses infelizes pode ser a sua, que todos os males dele estão sob os seus pés e mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem mergulhá-lo neles de uma hora par outra. Ensinai-lhe a não conta com o nascimento, nem com a saúde, nem com as riquezas, *mostrai-lhes todas as vicissitudes da fortuna*; fornecei-lhe os exemplos sempre muito frequentes de pessoas que, de uma condição mais elevada do que a sua, caíram numa mais baixa do que a desses infelizes.²²³

Desse modo, além de estimular e conservar a piedade, o governador prepara Emílio para enfrentar as vicissitudes da fortuna. Isto é, Emílio, como qualquer outro homem não tem

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ibidem*, p. 305.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*, p. 306.

controle sobre a natureza nem sobre todas as situações e circunstâncias que viverá, mas, terá controle sobre si mesmo, sobre suas reações.

Na terceira máxima Rousseau afirma que “a piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que o sofrem.”²²⁴ Isso significa que não é o sofrimento do outro que devemos mensurar e sim nossa própria compaixão que sentimos por quem sofre. As pessoas tendem a sentir mais ou menos piedade na medida em que fazem muito ou pouco caso do sofrimento do outro. É por isso que os ricos desdenham do sofrimento do pobre: eles supõem que o pobre é tão estúpido a ponto de não terem consciência de seu sofrimento.²²⁵ Para evitar esse erro, o governador deve ensinar o jovem a não se situar em nenhuma classe e a amar todos os homens. Para tanto, o governador deve falar do gênero humano com ternura e com piedade.

Nesse momento do texto Rousseau estabelece uma relação entre a piedade e a justiça na medida em que reconhece que os homens que não sentem piedade “poderão ser íntegros e justos, jamais clementes, generosos e piedosos. Digo que poderão ser justos, se é, porém, que um homem pode ser justo quando não é misericordioso.”²²⁶

Desse modo, estamos em perfeito acordo com Burgelin, quando ele comenta que Emílio sofreu uma “desnaturação natural”.²²⁷ Quer dizer, ao contrário do selvagem do segundo *Discurso*, Emílio foi socializado, se distanciou da sua condição primitiva, desenvolveu suas faculdades, sem que esse processo resultasse em corrupção e o colocasse em contradição com sua natureza. Muito pelo contrário: além de conservar algumas paixões naturais, a “desnaturação natural” também favoreceu a promoção da sua vocação.

Para ter êxito nesse processo, os pais e educadores devem escolher as companhias, as ocupações, os prazeres e os objetos que cercam a criança a fim de estimular paixões positivas. Não se trata, contudo, de transformar essas situações em hábitos. Ao levar o jovem continuamente em hospitais e prisões, ao invés de estimular nele a piedade pode torna-lo insensível.²²⁸

Rousseau relata um exemplo de uma situação que aconteceu com um militar que ele conheceu, na juventude ele era mulherengo e se relacionava com prostitutas. A fim de evitar ou reverter a corrupção do jovem, seu pai o levou à um hospital que tratava mulheres com sífilis.

²²⁴ *Ibidem*, p. 307.

²²⁵ *Ibidem*, p. 308.

²²⁶ *Ibidem*, p. 311.

²²⁷ BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau. op., cit.*, p. 484.

²²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação. op., cit.*, p. 317.

O pai alertou o filho de que se preservasse sua libertinagem, poderia acontecer a mesma coisa com ele. E funcionou: o jovem abandonou esse hábito.²²⁹

Após desenvolver a piedade e estabelecer uma relação de amizade com seu governador, Emílio finalmente entra na ordem moral. É nesse contexto que Rousseau formula o conceito de *loi naturelle* (lei natural):

Se fosse o lugar, tentaria mostrar como dos primeiros movimentos do coração erguem-se as primeiras vozes da consciência, e como nascem as primeiras noções do bem e do mal dos sentimento de amor e de ódio; mostraria que justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas; que pela mera razão, independentemente da consciência, não podemos estabelecer nenhuma *lei natural*; e que todo o *direito da natureza* não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano.²³⁰

Esse parágrafo dividiu os comentadores de Rousseau. Abrindo caminho para os comentadores que fizeram uma interpretação jusnaturalista de Rousseau, Haymann²³¹ considerou esse parágrafo uma evidência favorável à presença da lei natural em Rousseau. Seguindo a mesma direção, Derathé defendeu a existência do direito natural em Rousseau, sem deixar de reconhecer na relação entre consciência e razão, uma ferramenta crítica mobilizada por Rousseau contra os juristas. Derathé comenta que para os juristas modernos era a razão que estabelecia as regras gerais de nossa conduta. A consciência intervém apenas em circunstâncias particulares.²³²

Pufendorf, por exemplo, no terceiro capítulo do primeiro livro do *Le droit de la nature et des gens*, definiu a consciência como um “juízo interior que cada um porta nas ações morais, enquanto é instruído pela lei, e que ele age de concerto com o legislador na determinação do que ele pode ou não pode fazer.”²³³ Ao comentar essa definição de consciência formulada por Pufendorf, Derathé afirmou que nessa perspectiva, a consciência é apenas o juízo prático que aplica as regras gerais aos casos particulares.²³⁴

²²⁹ *Ibidem*, pp. 318-319

²³⁰ *Ibidem*, pp. 323-324, grifos nossos.

²³¹ HAYMANN, F. “La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau”. In: **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, vol. XXX, Genève, 1943-1945, p. 89.

²³² DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaire de France, 1948, p. 76.

²³³ Do original: “On appelle en particulier du nom de conscience, le jugement intérieur que chacun porte des actions morales, entant qu’il est instruit de la loi, et qu’il agit comme de concert avec le législateur dans la détermination de ce qu’il faut faire ou ne pas faire.” PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. I, p. 41. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

²³⁴ DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op. cit.*, p. 76.

Burlamaqui, em contrapartida, formulou no terceiro capítulo da segunda parte dos *Principes du droit naturel*, o conceito de instinto moral que, na perspectiva de Derathé, influenciou de certo modo, o conceito de consciência em Rousseau. Ao pensar nos meios para descobrirmos os preceitos da lei natural, Burlamaqui sugeriu a existência de um instinto moral ou senso moral. Em Burlamaqui, nós temos uma inclinação natural que nos estimula a aprovar algumas coisas como boas e louváveis e a censurar outras coisas como má e censuráveis, a partir de um tipo de sensação ou gosto, independentemente do raciocínio ou da reflexão.²³⁵

Ou seja, não é necessário fazer uma dedução da regra para conhecer nosso dever, nós temos um conhecimento instintivo, imediato do que devemos fazer. Desse modo, em Burlamaqui, o amor pelo bem e aversão pelo mal são sentimentos naturais que constituem na ordem moral, um instinto análogo ao instinto de preservação da vida na ordem física.

Na perspectiva de Derathé, a mesma ideia é encontrada em Rousseau.²³⁶ No caso de Rousseau, nosso autor desenvolveu uma correspondência entre a consciência, o amor inato ao bem e o instinto de conservação. Em Rousseau, o lugar que a consciência ocupa na alma é análogo ao lugar que o instinto de conservação ocupa no corpo: ela nos estimula a amar o bem e a odiar o mal do mesmo modo que o instinto de conservação nos estimula a buscar o que é vantajoso e fugir do que é nocivo. A nossa conservação é assegurada pelos sentimentos que são conforme a natureza e esses sentimentos são inatos. Os sentimentos inatos relativos ao indivíduos são o amor de si, o receio da dor, o medo da morte e o desejo de bem-estar. O sentimento inato relativo à espécie é a piedade.²³⁷

Derathé²³⁸ comenta que embora Burlamaqui²³⁹ tenha formulado o conceito de instinto moral e reconhecido a possibilidade do homem ter um conhecimento instintivo do dever, ele não hesitou em reconhecer a superioridade da razão sobre o instinto moral.

Na perspectiva de Derathé, os juristas modernos estavam persuadidos de que a razão era o suficiente para conduzir os homens no conhecimento e na prática de seus deveres. Derathé comenta que “é isso que Rousseau negou formalmente” ao mobilizar o conceito de lei natural no livro IV do *Emílio* e estabelecer uma relação entre a razão e a consciência.²⁴⁰

Derathé lembrou que Rousseau começou a refletir sobre a lei natural no segundo *Discurso*. Nesse texto, nosso autor percebeu que uma lei fundamentada unicamente na razão é

²³⁵ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. Paris: Dalloz, 2007. p. 101.

²³⁶ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. *op., cit.*, p. 80.

²³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. *op., cit.*, p. 411.

²³⁸ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. *op., cit.*, p. 83.

²³⁹ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. *op., cit.*, p. 101.

²⁴⁰ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. *op., cit.*, p. 88.

inútil no estado de natureza porquê nesse estado os homens não têm o auxílio de seus semelhantes e não fazem uso da razão. Consequentemente, “para não continuar sendo uma letra morta, a lei natural deve se apoiar sobre os sentimento naturais do homem, ao invés de apelar à razão que não existe, a não ser no estado de faculdade virtual.”²⁴¹

Na perspectiva de Derathé, o *direito natural propriamente dito*, que regula as relações entre os homens no estado de natureza, é resultado da combinação dos dois princípios anteriores à razão, isto é, o amor de si e a comiseração ou piedade. Para a expressão *natural* fazer sentido, o direito natural precisa repousar sobre uma base instintiva.²⁴² Entretanto, na perspectiva de Derathé, a argumentação de Rousseau não prova que concepção racionalista de lei natural seja falsa. Nosso autor tinha a intenção de sustentar apenas que ela não pode ser aplicada ao estado de natureza. No estado civil, depois da razão ter sido desenvolvida, “a lei natural, excluída do estado de natureza, retoma toda sua autoridade no estado civil.”²⁴³

Desse modo, em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* [1948]²⁴⁴, Derathé antecipou a tese que seria defendida por ele dois anos depois em *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* [1950]²⁴⁵ de que Rousseau não só, não recusou o conceito de lei natural, como existem dois direitos naturais em Rousseau: (i) um *secundum motus sensualitatis*, isto é, o *direito natural propriamente dito*, que repousa sobre uma base puramente instintiva e convém ao estado de natureza; (ii) *secundum motus rationis*, isto é, o *direito natural raciocinado*, que se fundamenta na razão e aparece depois do estabelecimento das sociedades civis.

Assim, ao negar que a razão era o suficiente para o homem conhecer e praticar seus deveres, Rousseau atribuiu à consciência uma importância que ela não tinha entre os juristas. Para os juristas, a lei natural era descoberta pela razão e a consciência estava subordinada à lei natural. Rousseau inverteu essa relação ao sugerir que só com a razão, sem a consciência, nós não conseguiríamos estabelecer a lei natural. Consequentemente, “em Rousseau é a consciência que passa ao primeiro plano, porquê sem ela nós não conseguiríamos estabelecer a própria lei natural.”²⁴⁶

²⁴¹ Do original: “Pour ne pas rester lettre morte, la loi naturelle doit donc s’appuyer sur les sentiments naturels de l’homme, au lieu de faire appel à sa raison qui n’existe qu’à l’état de faculté virtuelle.” *Ibidem*, p. 89.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*, p. 90.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

²⁴⁵ DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 166.

²⁴⁶ Do original: “Chez Rousseau, c’est la conscience qui passe au premier plan, puisqu’on ne peut se passer d’elle pour établir la loi naturelle elle-même.” DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op.*, *cit.*, p. 106.

A consciência é, de certo modo, um desdobramento do amor de si. O amor de si, que em um primeiro momento estimula a conservação da vida e o bem-estar do corpo, é expandido para a bem da alma. No caso do corpo físico, é o apetite dos sentidos que tende a promover seu bem-estar, enquanto que o bem da alma é promovido pelo amor à ordem, que na perspectiva de Derathé, é sinônimo de consciência.²⁴⁷

O recurso à consciência é justificado pelo fato de que nossas ações não são determinadas pela razão e sim por um impulso natural. É o impulso natural que nos faz preferir o bem da alma às expensas de prazeres físicos mais imediatos. E esse impulso natural é a própria consciência. Sendo assim, “para que nós façamos o bem é necessário que estejamos interessados em fazer o bem por um sentimento natural, porquê o sentimento é o único motor da vontade.”²⁴⁸ A proposta de Rousseau era, portanto, complementar a razão com a consciência: a razão tem o discernimento, porém, não tem o impulso que determina a vontade e o comportamento do homem, enquanto que a consciência tem o impulso, porém, não tem o discernimento.

O homem com a razão e sem a consciência, fica sem agir ou age mal. E sem a razão, a consciência perde seu objeto.²⁴⁹ Embora a consciência seja um impulso inato, existe uma diferença entre a consciência enquanto instinto moral, que promove um conhecimento instintivo do dever, e a consciência completamente desenvolvida pela razão, que estimula o homem a cumprir seu dever. Em outras palavras, o amor pelo bem é inato, entretanto, seu conhecimento não é. O bem só pode ser conhecido pela razão. Sendo assim, “a atividade da consciência está ligada àquela da razão.”²⁵⁰

Ao contrário de Derathé, Vargas interpretou o parágrafo do livro IV do *Emílio* como uma ruptura de Rousseau com o direito natural moderno. Ao interpretar esse parágrafo, Vargas comentou que Rousseau

[...] não faz menos que refutar antropologicamente a teoria do direito natural e, por negação, ele indica que não se dará ao trabalho de desenvolver esse ponto, ele se contenta em indicar que toda filosofia moral deve partir de paixões e necessidades naturais, tal como a filosofia política.²⁵¹

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 97-98.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 106.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 107.

²⁵⁰ Do original: “L’activité de la conscience est donc liée à celle de la raison.” *Ibidem*, p. 111.

²⁵¹ Do original: “Il vient rien moins que de réfuter anthropologiquement la théorie du droit naturel et indique par dénégation qu’il ne prendra pas la peine de développer ce point, il se contente d’indiquer que toute philosophie morale doit partir des passions naturelles, des besoins, de même que toute philosophie politique.” VARGAS, Yves. **Introduction à l’*Émile de Rousseau***. *op., cit.*, p. 126. Para uma análise específica de Yves Vargas sobre o direito natural em Rousseau ver VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(01), pp. 25-52, 2008.

Na nossa perspectiva, a interpretação de Derathé é mais precisa, na medida em que o intérprete não ignorou a crítica, que Rousseau, de fato, fez ao direito natural moderno, e não omitiu os momentos do texto em que a expressão lei natural aparece.

Em uma nota de rodapé ao parágrafo comentado, Rousseau fez uma alusão à máxima de justiça raciocinada, isto é, a regra de ouro definida no segundo *Discurso* como “Faze a outrem o que desejas que façam a ti.”²⁵² Nessa nota de rodapé a regra de ouro é formulada nos seguintes termos:

O próprio preceito de *agir para com os outros como queremos que aja para conosco* só tem como verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento, pois onde está a razão precisa de agir, sendo eu, como se eu fosse outro, sobretudo quando estou moralmente certo de nunca me encontrar no mesmo caso?²⁵³

Isso significa que a própria regra de ouro não é apenas um valor religioso ou uma norma estabelecida *a posteriori*. Ela tem um fundamento antropológico: a consciência, o amor de si e a piedade. Desse modo, ao se imaginar no lugar do outro que sofre, o amor de si é expandido e conseqüentemente desejamos o bem-estar do outro do mesmo modo que desejamos o nosso.

Daí Rousseau argumenta, e esse argumento endossa mais a interpretação de Derathé que a de Vargas, “que não é verdade que os preceitos da *lei natural* estejam baseados unicamente na razão”. Isto é, Rousseau recusou, como sugeriu Derathé, que a razão sozinha fosse o suficiente para levar o homem ao conhecimento e prática de seu dever. No entanto, ele não recusou, em absoluto, a lei natural. Ele estabeleceu outros fundamentos: “pois eles tem uma base mais sólida e mais segura. O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana.”²⁵⁴ Como observou Derathé, Rousseau fundamentou a lei natural nos sentimentos naturais do homem.²⁵⁵ E tal como no segundo *Discurso*, Rousseau apontou, novamente a regra de ouro como uma síntese da lei natural: “O sumário de toda a moral é dado no Evangelho.”²⁵⁶

No livro V do *Emílio*, Rousseau reforçou a existência da lei natural ao afirmar que:

[...] as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, são como uma lei positiva; são escritas no fundo do seu coração pela consciência e pela razão; *é a elas*

²⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens.** *op., cit.*, p. 184.

²⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** *op., cit.*, p. 324.

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau.** *op., cit.*, p. 89.

²⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** *op., cit.*, p. 324.

*que deve sujeitar-se para ser livre, e só é escravo quem age mal, pois fá-lo sempre contra a vontade.*²⁵⁷

Em artigo recente, Vargas reafirmou sua interpretação juspositivista de Rousseau, dessa vez enfrentando as ocorrências do conceito de lei natural na obra do nosso autor. No item que ele chamou de “a prova pelo *Emílio*”, Vargas argumentou que se existe um direito natural, o governador deveria apresenta-lo ao Emílio no momento que precede seu casamento.²⁵⁸ Ora, é justamente nesse contexto, antes do Emílio fazer suas viagens, que aparece o parágrafo supracitado. Curiosamente, Vargas afirmou que isso não prova nada porquê

O sábio é justamente aquele que não tem necessidade das leis porquê ele se mantém no seu lugar, em si mesmo, nos limites da sociedade, escutando somente seu coração e sua razão, e ignorando as paixões humanas que precisamente necessitam das leis.²⁵⁹

Na nossa perspectiva, em contrapartida, o sábio não é aquele que dispensa a lei pela sua conduta. Justamente o contrário: a pessoa é sábia porquê ela confere valor a lei natural e a trata como se fosse uma lei positiva. Ao invés de dispensar a lei natural, todas essas características do sábio decorrem da sua obediência à ela.

Em outras palavras, a obediência à razão é a condição da liberdade moral. E a transição do registro das paixões para o registro da razão é efetuada pela lei. Nesse sentido, como sublinha Derathé, a lei é o instrumento de nossa liberdade em todos os registros: “de um modo geral, a liberdade não pode ser conquistada a não ser pela submissão às leis, naturais ou civis, porquê uma e outra tendem ao mesmo fim: assegurar a liberdade do homem malgrado suas paixões.”²⁶⁰

Na *profissão de fé do vigário saboiano*, Rousseau apontou para a superioridade da lei natural sobre a lei civil ao afirmar que:

Dizem que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens. Por mais que nos proibam isto ou aquilo, os remorsos sempre nos repreendem com pouca força o que a natureza bem ordenada nos permite, e com mais forte razão o que ela nos prescreve.²⁶¹

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 700, grifos nossos.

²⁵⁸ VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(01), p. 48.

²⁵⁹ Do original: “Car le sage, c’est précisément celui qui n’a pas besoin de lois car il reste à sa place, en lui-même, aux frontières de la société, n’écoulant que son cœur et sa raison, et ignorant les passions humaines qui, précisément, nécessitent les lois.” *Ibidem*, p. 42.

²⁶⁰ Do original: “D’une façon générale la liberté ne peut s’acquérir que par la soumission aux lois, lois naturelles ou lois civiles, car les unes et les autres tendent au même but : assurer la liberté à l’homme malgré ses passions.” DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. op., cit.*, p. 122.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 373.

Em outras palavras, caso haja um conflito entre a lei natural e a lei civil, a lei natural tem mais força. Isto é, se desobedecermos uma lei positiva que que proíbe uma coisa que a lei natural autoriza, ou que obriga uma coisa que a lei natural proíbe, seremos repreendido com pouca força pela consciência e sentiremos pouco remorso. Em contrapartida, se desobedecermos uma lei civil que obriga ou proíbe algo que também é proibido ou obrigado pela lei natural, seremos repreendido com mais força pela nossa consciência e sentiremos mais remorso.

Como resultado, Masters²⁶² tem razão ao sugerir que antes do *Emílio* Rousseau usava as expressões *loi naturelle* (lei natural) e *loix de la nature* (lei da natureza) arbitrariamente. No livro III do *Emílio* Rousseau começou a usar a expressão lei da natureza no sentido de lei da física e no livro IV começou a usar a expressão lei natural no sentido de prescrição moral.

Essa aparente confusão ocorre provavelmente porquê o próprio conceito de lei natural possui duas matrizes: o direito natural, que usa a expressão no sentido de prescrição moral; e a ciência moderna que usa essa expressão no sentido de lei da física. Os dois sentidos são mobilizados por Rousseau e isso pode levar os intérpretes a confundirem esses sentidos ou identificarem apenas um.²⁶³

Cassirer, por exemplo, ao comentar Rousseau afirmou que

É certo que se tem cometido com frequência o erro de tomar a doutrina do contrato social de Rousseau por uma das formas da doutrina do direito natural e de a interpretar nessa perspectiva; mas falta a essa interpretação o núcleo racional do pensamento de Rousseau e trai sua originalidade histórica. [...] É totalmente ocioso, também, procurar interpretar o *Contrato Social* como um dos prolongamentos da doutrina do direito natural. Rousseau separa-se nitidamente do direito natural, embora conserve com ele, é verdade, múltiplos contatos.²⁶⁴

Halbwachs apontou para a mesma direção na sua edição do *Contrato Social* ao argumentar que o repertório conceitual e argumentativo desenvolvido no segundo *Discurso* está ausente no *Contrato Social*²⁶⁵ e que a alienação total aboliu definitivamente o direito natural.²⁶⁶

²⁶² MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau.** *op. cit.*, pp. 78-81.

²⁶³ Ehrard mostrou muito bem que na modernidade o conceito de lei da natureza que foi mobilizado inicialmente no registro da ciência moderna. Porém, na medida em que ele era mobilizado em outros registros e ao lado de outros conceitos ele era resignificado. Cf. EHRARD, J. **L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle.** Paris: Editions Albin Michel, 1994.

²⁶⁴ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: EDUNICAMP, 1994, p. 344, grifo do autor.

²⁶⁵ HALBWACHS, Maurice. "Introduction, commentaire et notes". In: ROUSSEAU, J-J. **Du Contrat Social.** Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 56; p. 63.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 90.

No terceiro capítulo nós iremos argumentar contra essa perspectiva a fim de demonstrar que o repertório conceitual e argumentativo desenvolvido no segundo *Discurso* não está ausente no *Contrato Social* e que o direito natural não está ausente na teoria política de Rousseau.

CAPÍTULO III – DIREITO NATURAL PROPRIAMENTE DITO E DIREITO NATURAL RACIOCINADO: DIREITO NATURAL E LEI NATURAL NA TEORIA POLÍTICA DE ROUSSEAU

No primeiro capítulo, argumentamos que no segundo *Discurso* [1755] Rousseau não recusou o conceito de lei natural: ele reduziu o seu escopo para lhe atribuir sentido. O conceito de direito natural foi formulado na recusa da tirania voluntária. Na perspectiva do nosso autor, o homem possui dois direitos naturais: a vida e a liberdade. No segundo capítulo, argumentamos que o conceito de direito natural no romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa* [1761] também foi formulado como uma recusa da tirania que se estabelece em outro registro: o abuso da autoridade paterna.

Além disso, vimos que no *Emílio* [1762] nosso autor formulou uma nova distinção conceitual entre *loix de la nature*, isto é, leis da natureza, no sentido de uma lei da física e *loi naturelle*, isto é, lei natural, no sentido de uma prescrição moral estabelecida pela consciência e pela razão. No terceiro capítulo argumentaremos que o conceito de direito natural na primeira versão *Do Contrato Social ou Ensaio sobre a forma da República* [1756?] também foi formulado como uma recusa da tirania que se estabelece em um novo registro: no abuso do colonizador. Além disso, veremos que nesse mesmo texto Rousseau formulou uma nova distinção conceitual entre o *direito natural propriamente dito* e o *direito natural raciocinado*. Finalmente, buscaremos estabelecer uma continuidade conceitual e lexical entre esses dois tipos de direito natural bem como identificar a presença dessa formulação na versão definitiva do *Contrato Social* [1762].

3.1 A lei natural da tradição, ou melhor, a lei da razão

A primeira versão do *Contrato Social*¹ tinha como subtítulo *Ensaio sobre a forma da República*. A expressão *forma* é um conceito fundamental para entendermos o objetivo de

¹ Se trata de um esboço do *Contrato Social*, composto por 72 páginas de 265x190mm que foi apresentado pelo próprio Rousseau ao Paul Moutou. Foi propriedade do Streckeisen-Multou que faleceu em 1879. Depois do seu falecimento, esse texto (que posteriormente ficou conhecido entre os comentaristas como *Manuscrito de Genebra*, e essa será a forma como nós iremos nos referir à ele daqui adiante) foi apresentado para a Biblioteca de Genebra por Amélie Moutou, viúva do Streckeisen-Multou e foi relatado pela primeira vez por Eugène Ritter no *Journal de Genève* (Jornal de Genebra) de 14 de abril de 1882. O texto foi publicado pela primeira vez em 1887 por Alexander Alexeieff como apêndice do seu *Etudes sur J.-J. Rousseau: Les rapports de la doctrine politique de J.-J. Rousseau avec l'état de Genève*, e teve uma segunda edição no mesmo ano por Dreyfus-Brisac como apêndice da sua edição do *Contrato Social*. Posteriormente, outras edições foram publicadas. Em português há uma tradução

do segundo capítulo intitulado *Da sociedade geral do gênero humano* no segundo volume das *Obras de Jean-Jacques Rousseau* de 1962 e uma tradução integral, porém, de qualidade questionável em *Rousseau e as relações internacionais* de 2003. Na análise do segundo capítulo recorreremos à tradução de 1962, entretanto, no restante do texto, nos reportaremos ao original publicado no terceiro volume das *Œuvres Complètes* de 1964 da Gallimard. Os intérpretes divergem quanto a data da redação do texto. Dreyfus-Brisac sugeriu que Rousseau pode ter composto o *Manuscrito de Genebra* depois de sua chegada no Eremitério em 1756. Porém, também considerou a possibilidade dele ter sido anterior ao verbete *Economia Política* ou de 1759, quando Rousseau começou a reformular o *Contrato Social*. Em um artigo publicado na *Revue d'histoire Littéraire de la France* em 1912, partindo de uma interpretação temática do texto, Albert Schinz o situou entre o primeiro *Discurso* [1750] e o segundo *Discurso* [1755] e considerou o ano de 1754 como uma data provável da redação do texto. Um dos argumentos mobilizados por Schinz foi que apesar do texto citar o verbete *Direito Natural* escrito por Diderot e publicado em 1755 na *Enciclopédia*, em virtude da amizade entre os dois pensadores, Diderot teria lhe mostrado o texto antes de ser publicado. Além disso, Schinz considerava o *Manuscrito de Genebra* um texto puramente filosófico e enciclopédico, onde, em virtude de sua amizade, Rousseau teria aceitado os princípios dos *philosophes*. Durante o retiro no Eremitério, Rousseau teria feito um exame de consciência e mudado de posição. Um terceiro argumento mobilizado por Schinz foi uma suposta ausência do princípio da bondade natural no *Manuscrito de Genebra*, o que o levou a situá-lo antes do segundo *Discurso*. Em uma resposta direta à Albert Schinz, Georges Beaulavon publicou um artigo em 1913 na mesma revista e considerou a hipótese de Schinz uma falsa solução. Na perspectiva de Beaulavon, a hipótese formulada por Schinz fundamentava-se sobre um postulado de uma plausibilidade psicológica que carece de provas positivas. Isto é, o reconhecimento das contradições na obra de Rousseau e a existência de uma evolução no seu pensamento, colocariam em xeque sua habilidade como escritor. Como resultado, Beaulavon situou a redação do *Manuscrito de Genebra* entre 1755 e 1757, sugerindo 1756 como uma data provável. No mesmo ano, Pierre-Maurice Masson publicou um artigo nos *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, onde também contestou a hipótese de Schinz. Partindo de uma carta que Rousseau escreveu à Vernes no dia 3 de novembro de 1755, Masson constatou que o próprio Rousseau revelou ao seu interlocutor que Diderot escrevia os verbetes da *Enciclopédia* na medida em que sua impressão avançava, o que desmontava a hipótese levantada por Schinz de que Diderot teria lhe mostrado o texto antes da publicação. Tal como Beaulavon, Masson situou o *Manuscrito de Genebra* entre 1755 e 1757, o que sugere 1756 como um ano provável da redação do texto. Na sua edição do *The political writings of Jean-Jacques Rousseau* de 1915, Vaughan reconheceu que não é possível ter uma verdade exata sobre essas questões cronológicas. De qualquer modo, Vaughan supôs que o *Manuscrito de Genebra* começou a ser escrito em 1754 ou 1755 e que a maior parte, incluindo o segundo capítulo que foi omitido, foi escrita entre a primavera de 1756 e os primeiros meses de 1759. Em 1928, no seu livro *Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, René Hubert revisitou esse debate e concordou com Beaulavon e Masson quanto à possibilidade do *Manuscrito de Genebra* ter sido escrito entre 1755 e 1757. Entretanto, discordou de Masson e de Schinz quanto ao estilo do texto. Longe de se tratar de um texto “filosófico” que não correspondia ao pensamento de Rousseau na versão definitiva do *Contrato Social*, a primeira versão já representava um momento de ruptura entre Rousseau e os *philosophes*. De início, Derathé concordou com Beaulavon, Masson e Hubert de que 1756 é a data provável da redação do *Manuscrito de Genebra*. Entretanto, na sua introdução de 1964 ao *Manuscrito de Genebra*, Derathé sugeriu que a redação do texto é um pouco mais tardia, provavelmente entre 1758 e 1760. Para fundamentar sua hipótese, Derathé citou diretamente uma passagem do décimo livro das *Confissões*, onde o próprio Rousseau revelou que foi no Eremitério de Montmorency em 1758 que ele percebeu que seu projeto sobre as *Instituições Políticas* excedia suas forças e decidiu publicar um fragmento desse projeto inicial que era mais apresentável. Foi a partir dessa decisão que o *Manuscrito de Genebra* foi composto. De qualquer modo, Derathé concordou com Vaughan de que essas questões de cronologia rousseauista podem ter apenas uma solução aproximada porque os capítulos do *Manuscrito de Genebra* parecem terem sido escritos em anos diferentes. Como sabemos, o verbete *Direito Natural* de Diderot foi publicado em novembro de 1755 e o segundo capítulo *da sociedade geral do gênero humano* é uma refutação metódica do verbete de Diderot. Por esse motivo, o segundo capítulo parece ter sido escrito um pouco depois da publicação do verbete, entre o final de 1755 e o começo de 1756. A passagem sobre a autoridade paterna no quinto capítulo do primeiro livro deve remontar à 1754 ou 1755 porque foi incluída no verbete *Economia Política*. Enquanto que o segundo capítulo do terceiro livro, sobre *a religião civil* parece ter sido escrito depois da carta que Rousseau enviou ao Rey em dezembro de 1760. De certo modo, a preocupação de Derathé não é apenas cronológica. Ao diminuir a distância temporal e conceitual entre as duas versões *Do Contrato Social*, Derathé reforçou sua tese sobre o direito natural em Rousseau. Para a hipótese de Dreyfus-Brisac ver DREYFUS-BRISAC, Edmond. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Alcan, 1896, p. xx. Para a posição de Albert Schinz ver SCHINZ, Albert. “La question du Contrat Social: Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes”. **Revue d'Histoire Littéraire de la France**, XVII, p. 741-790, 1912. Para a resposta de Georges Beaulavon, ver BEAULAVON, Georges. “La question du Contrat social, une fausse solution”. **Revue d'histoire littéraire de la**

Rousseau no *Manuscrito de Genebra*: trata-se de estabelecer claramente a natureza, a constituição da República. Bem como de compreender seus mecanismos e suas partes. Tal é a advertência inicial que Rousseau nos deu no primeiro capítulo.² A partir daqui o conceito de natureza é expandido para outro registro: o da lógica, o da definição conceitual. A expressão “natureza das coisas” utilizada nas duas versões *Do Contrato Social*, significa aquilo que é logicamente necessário. Entretanto, como veremos, isso não implica em uma substituição da noção de “natureza humana” pela “natureza das coisas”: são dois conceitos que operam lado a lado no *Contrato*.

No segundo capítulo intitulado *da sociedade geral do gênero humano*, Rousseau deu uma resposta direta ao verbete *Direito Natural* [1755], escrito por Diderot para a *Enciclopédia*. Por esse motivo, convém realizarmos uma análise desse verbete escrito por Diderot antes de analisarmos o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*.

Diderot iniciou o verbete *Direito Natural* [1755], constatando que o conceito de direito natural era um lugar-comum no século XVIII. A compreensão do conceito de direito natural teria, como ponto de partida, a definição do conceito de direito. Diante dessa questão, o homem vulgar e os *philosophes* costumavam ter atitudes diferentes: o primeiro se remontava ao tribunal da consciência e se calava, enquanto que o segundo caía em um círculo vicioso no qual sem resolver o primeiro problema ele formulava outros de igual dificuldade. Por exemplo, ao definir o conceito de direito como o fundamento da justiça, por consequência, ele precisa definir o conceito de justiça.

Ao definir o conceito de justiça distributiva como “a obrigação de dar a cada um o que lhe pertence”³, enfrenta novas dificuldades no estado de igualdade natural onde as noções de propriedade e de obrigação estavam ausentes. Fica evidente, portanto, a dificuldade de definir o conceito de direito natural.

France, vol. XX, p. 585- 601, 1913. Para a posição de Pierre-Maurice Masson ver MASSON, P.-M. “Questions de chronologie rousseauiste”. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, Genève: A. Jullien; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, Tome IX, p. 37-61, 1913. Para a hipótese de Vaughan Cf. VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. In: VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: University Press, 1915, v. 1, p. 445. Para a posição de René Hubert ver HUBERT, René. **Rousseau et l'Encyclopédie**: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756). Paris: Librairie Universitaire, 1928. Para a hipótese de Derathé, Cf. DERATHÉ, Robert. “Introduction et notes au *Du Contrat Social (première version)*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. LXXXIII-LXXXIX. (Bibliothèque de la Pléiade).

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou essai sur la forme de la république (première version)”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 281.

³ DIDEROT, Denis. “Direito Natural”. In: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, 2015, v. 5. p. 102.

A fim de superar algumas dificuldades e objeções levantadas pelos adversários do direito natural, Diderot formulou alguns princípios. No primeiro princípio, Diderot considerou a liberdade como a condição necessária para a moral e para a justiça. Isto é, se a ação do homem fosse determinada por algo material e exterior a ele, sua escolha deixaria de ser um ato de liberdade e, conseqüentemente não haveria o bem e o mal moral, nem o justo e o injusto. No segundo princípio, Diderot reconheceu a existência das necessidades, das paixões, e o fato dos homens serem dominados por elas. Ora, se é da natureza do homem ser dominado por suas paixões, por que deveríamos censurá-lo por ter agido conforme sua natureza? É o que Diderot questionou no seu terceiro princípio: “[...] que censuras poderíamos dirigir ao homem atormentado por paixões tão violentas que, se não forem satisfeitas, transformarão sua vida num peso oneroso, e que, para adquirir o direito de dispor da vida dos outros, lhes abandona a sua?”⁴

A partir disso, surge no verbete a figura do *argumentador violento*⁵ que é um personagem conceitual que tenta justificar a promoção de sua própria felicidade à expensas da felicidade dos outros e a conservação da sua própria vida à expensas da vida da espécie. O argumentador violento tentou argumentar que, se para conservar a própria vida, custasse a vida da maior parte do gênero humano e, se estivesse convencido da impunidade e do sigilo, qualquer pessoa iria preferir conservar a sua vida às expensas da conservação da espécie. No entanto, a recíproca é verdadeira: qualquer outra pessoa que, para conservar sua vida tivesse necessidade de matar o argumentador violento, seria autorizado a fazê-lo. É o que esse personagem conceitual reconheceu: “não sou injusto a ponto de pedir a um outro um sacrifício que eu não faria por ele.”⁶

Ora, se até em um caso limite no qual um homem está disposto a matar parte da espécie, vale-se de sua razão, isso significa que a razão é um elemento comum entre o homem bom e o homem mau. A razão é, portanto, constitutiva da natureza humana e, conseqüentemente, aquele que se recusa a raciocinar a fim de descobrir a verdade sobre o direito natural “renuncia à sua qualidade de homem e deve ser tratado pelo resto de sua espécie como um animal feroz.”⁷

⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵ No texto em francês Diderot utilizou o termo “raisonneur violent”. Os tradutores brasileiros fizeram uma tradução literal e optaram por “raciocinador violento”, o que está correto. Entretanto, preferimos traduzir por *argumentador violento* pois corresponde à intenção de Diderot e ao significado do termo. Cf. DIDEROT, Denis. “Droit Naturel”. In: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'. **Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers, par une société de gens de lettres**. Paris: Briasson; David; Le Breton; Durant, 1755. t.V, p. 116. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50537q/f20.image>. Acesso em: 4 de ago. de 2020.

⁶ DIDEROT, Denis. “Direito Natural”. *op.*, *cit.*, p. 104.

⁷ *Ibidem*.

A partir do quinto princípio, Diderot tentou persuadir o argumentador violento de que ele não deveria aceitar o ônus de conservar sua vida e de promover sua felicidade às expensas da felicidade e da vida dos outros mesmo que sua vida e sua felicidade corram risco. Em primeiro lugar, mesmo que o argumentador violento aceite esse ônus, isso não significa que as outras pessoas estão, por consequência, obrigadas à aceita-lo e, menos ainda que isso lhe confira alguma autoridade sobre as outras pessoas. Em segundo lugar, os homens possuem recursos e habilidades diferentes e, conseqüentemente, correm riscos diferentes, o que faz com que alguns tenham um poder de barganha maior que os outros. Por esse motivo, não é um acordo ou consentimento justo. Em terceiro lugar, o argumentador violento opera como juiz em causa própria e nessa condição, pode não ser competente nessa questão.⁸

Como consequência, no sexto princípio, Diderot deslocou o conceito de justiça do registro do indivíduo para o registro da espécie. Quer dizer, ao invés de cada indivíduo formular seu próprio conceito de justiça, a justiça passa a ser o resultado de um exercício de abstração e generalização da vontade, no qual o indivíduo submete sua vontade particular à *vontade geral da espécie* que é “sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará.” Se a vontade particular da pessoa não for contestada pela *vontade geral da espécie*, a pessoa tem o direito natural de realizar essa vontade. Na definição de Diderot: “tens o mais sagrado direito natural a tudo o que não for contestado pela espécie inteira.”⁹

Longe de ser algo totalmente abstrato, no oitavo princípio, Diderot defendeu que a vontade geral, pode ser percebida “nos princípios do direito positivo de todas nações civilizadas, nas ações sociais dos povos selvagens e bárbaros, nas convenções tácitas dos inimigos do *gênero humano* entre si e mesmo na indignação e no ressentimento [...]”¹⁰

Como resultado, Diderot formulou algumas conclusões. Primeiro, como é a vontade geral que fixa o limite dos deveres e, conseqüentemente, define o próprio direito, o homem que escuta apenas sua vontade particular se coloca como inimigo do *gênero humano*. Segundo a vontade geral é uma espécie de faculdade psicológica individual do sujeito que raciocina, no silêncio das paixões, sobre aquilo que os homens podem exigir um do outro. Terceiro, a *vontade geral da espécie* é a regra de conduta entre os particulares de uma mesma sociedade, entre o particular em relação à sociedade e da sociedade em relação às outras sociedades. Ora, o que

⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, grifos nossos.

Diderot fez na sua terceira conclusão foi substituir o conceito de lei natural da tradição¹¹ pelo conceito de *vontade geral da espécie*. Até então, era a lei natural que determinava a regra de conduta entre os indivíduos de uma mesma sociedade, entre os indivíduos e a sociedade e entre as sociedades. Em Diderot, essa função passou a ser exercida pela vontade geral.

Quarto, a submissão à vontade geral não é uma exclusividade de pessoas virtuosas. Ela é o “laço de todas as sociedades”, até mesmo entre os criminosos. Ou seja, a vontade geral é um liame social fundamental. Quinto, as leis devem ser feitas para todos, senão, persistiria o raciocínio do argumentador violento. Sexto, a vontade geral é infalível, portanto, é à vontade geral que deve pertencer ao poder legislador e não à vontade particular. Sétimo, mesmo que a espécie humana tivesse um “fluxo perpétuo”, isto é, mesmo que ela fosse dinâmica, o direito natural não perderia sua validade pois em virtude da vontade da espécie, ele continuaria sendo geral. Oitavo, a equidade é a causa da justiça. E, finalmente, nono, “[...] todas essas consequências são evidentes para aquele que raciocina, e aquele que não quer raciocinar, renunciando assim à sua qualidade de homem, deve ser tratado como um ser desnaturado.”¹² Quer dizer, em Diderot, renunciar à razão é renunciar à sua qualidade de homem.

No segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, no título *da sociedade geral do gênero humano*, a expressão *gênero humano* faz claramente referência ao oitavo princípio e à primeira conclusão formulada por Diderot no verbete *Direito Natural* e questiona o princípio da sociabilidade natural que resultaria na existência dessa sociedade geral que se voltaria contra o argumentador violento.

Rousseau iniciou o segundo capítulo questionando sobre a origem da necessidade das instituições políticas. Desse modo, Rousseau retomou um tema desenvolvido no segundo *Discurso* [1755], sem se referir ao texto: enquanto havia um equilíbrio entre os recursos e as necessidades naturais, os homens não tinham dificuldades para conservar sua própria vida e

¹¹ Derathé definiu precisamente o conceito de lei natural da escola de direito natural nos seguintes termos: “A lei natural, assim definida, é a origem de todos os deveres do homem que não são ditados pelas leis civis. É ela que regula as relações entre os homens no estado de natureza, mas, ela subsiste no interior do próprio estado civil e continua superior às leis civis, porque essas não devem comandar nada que seja contrário às obrigações da lei natural. Enquanto as leis civis prescrevem os deveres dos cidadãos para com o soberano, a lei natural regula as relações dos homens enquanto homens, independentemente das obrigações particulares que eles podem ter como cidadãos de um Estado.” Do original: “La loi naturelle, ainsi définie, est la source de tous les devoirs de l’homme, qui ne lui sont pas dictés par les lois civiles. C’est elle qui règle les rapports des hommes entre eux dans l’état de nature, mais elle subsiste au sein même de l’état civil et reste supérieure aux lois civiles, puisque celles-ci de doivent rien commander qui soit contraire aux obligations de la loi naturelle. Tandis que les lois civiles prescrivent les devoirs des citoyens envers le souverain, la loi naturelle règle les rapports des hommes en tant qu’hommes, indépendamment des obligations particulières qu’ils peuvent avoir comme citoyens d’un État.” DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Press Universitaire de France, 1948, p. 85.

¹² DIDEROT, Denis. “Direito Natural”. *op., cit.*, p. 107.

podiam permanecer no estado primitivo, isto é, no estado de natureza. Entretanto, na medida em que adquiria novas necessidades esse equilíbrio foi rompido e carecia de recursos suficientes para satisfazer essas novas necessidades. A fim de satisfazê-las, os homens necessitaram da cooperação de seus semelhantes e estabeleceram relações sociais. Foi para conservar a vida e ampliar os recursos que os primeiros liames sociais foram forjados:

Tais os primeiros laços da sociedade geral e tais os fundamentos daquela benignidade universal cuja reconhecida necessidade parece abafar o sentimento e cujo fruto cada um de nós gostaria de colher sem estar obrigado a cultivá-lo.¹³

Rousseau usou o mesmo raciocínio no primeiro parágrafo do sexto capítulo do primeiro livro do *Contrato Social* [1762] nos seguintes termos:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujaram, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.¹⁴

Na sequência do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau apontou para a ausência de ordem, regras e medida que tornavam essa sociedade geral instável. Com efeito, Rousseau parece ter se aliado à Hobbes contra Diderot. Quer dizer, Hobbes pensava que ao obedecermos às leis da natureza sem termos uma garantia de que os outros também o farão, nós estaríamos colocando nossa vida em risco e, portanto, desobedecendo a primeira lei da natureza que nos obriga a conservar a vida. O que legitimaria os homens a recorrerem a quaisquer meios para preservarem sua vida. Para Rousseau, embora os homens pudessem elevar seus sentimentos e ideias ao amor à ordem e à virtude, eles não poderiam aplicá-las em um estado de coisas onde não tem a segurança para discernir o bem do mal, nem o homem honesto do homem mau.¹⁵

Como no segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau tinha a intenção de dialogar com Diderot, ele parece ter tido um ponto de partida diferente do segundo *Discurso*. Ele não mencionou, por exemplo, a juventude do mundo¹⁶, onde a lei natural operava

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 171. (Biblioteca dos séculos).

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. In: **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. II, p. 27. (Biblioteca dos séculos).

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 171.

¹⁶ Que reaparecerá, no terceiro capítulo do segundo livro do *Manuscrito de Genebra*: “Os povos, bem como os homens só são maleáveis em sua *juventude*; eles se tornam incorrigíveis envelhecendo; uma vez que os costumes são estabelecidos e os preconceitos incrustados é um empreendimento perigoso e inútil querer tocá-los.” Do

diretamente pela piedade e tinha eficiência para reger as relações humanas. Rousseau partiu da quinta etapa do desenvolvimento do estado de natureza que foi a emergência de um conflito generalizado na sociedade nascente.¹⁷ Em outras palavras, na juventude do mundo a piedade operava como uma “limitação imposta ao instinto de conservação”.¹⁸ Agora, é o próprio amor de si que impõe limites à piedade.

Consequentemente, ao invés de restabelecer o equilíbrio entre os recursos e as necessidades, essa sociedade geral não oferecia nenhuma assistência aos homens e aumentava os recursos daqueles que os dispunham, aumentando o desequilíbrio. Como resultado, o fraco não encontrava nenhum asilo para se refugiar, nenhum apoio para sua fraqueza e, finalmente, perecia, vítima dessa enganosa união da qual ele esperava sua felicidade.¹⁹

Desse modo, não foi a busca pelas vantagens dessa união social que levou os homens a se reunirem, e sim o objetivo de promover a felicidade de uns às expensas da felicidade dos outros. E, se subsistisse esse estado de coisas onde os homens seguem apenas suas paixões, e promovem apenas seus próprios interesses, resultaria em crimes e misérias.²⁰ Quer dizer, ao contrário do que Diderot supôs, os homens não buscaram viver em sociedade para superar o argumentador violento. A sociedade foi, justamente, um artifício do próprio argumentador violento.

Como houve uma ruptura no equilíbrio entre os recursos e as necessidades, a instituição de um conflito generalizado e o desenvolvimento das faculdades, não convinha mais obedecer à voz da natureza:

Assim, a doce voz da natureza, não mais constitui, para nós, um guia infalível, nem a independência que nós tínhamos recebido dela, um estado desejável. A paz e a

original: “Les Peuples ainsi que les hommes ne sont maniables que dans leur jeunesse; ils deviennent incorrigibles en vieillissant ; quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c’est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir y toucher.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 319, grifo nosso. Na versão definitiva do *Contrato Social*, a expressão juventude está ausente, porém, o conceito foi mantido no décimo capítulo do segundo livro, quando Rousseau questiona qual o povo mais apto à legislação do *Contrato Social*. Na perspectiva de Rousseau, é “aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro julgo das leis, que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas.” Isto é, os mais aptos à legislação do *Contrato Social* não são os selvagens do puro estado de natureza nem as grandes cidades tomadas pela corrupção e desigualdade. Não é sem motivos que a região da Europa considerada por Rousseau apta à essa legislação não foi Genebra nem Paris: foi a ilha de Córsega. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. *op., cit.*, p. 53

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. I, p. 198.

¹⁸ GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**: Les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983, p. 340.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 172.

²⁰ *Ibidem*.

inocência, antes que tivéssemos usufruído de suas delícias, escaparam-nos para sempre. Insensível para os homens estúpidos dos tempos primitivos, escapando aos homens esclarecidos dos tempos posteriores, a vida feliz da idade do ouro foi sempre um estado estranho à raça humana, ou por não a ter reconhecida quando dela pudera gozar, ou por tê-la perdido quando poderia conhece-la.²¹

Ao mesmo tempo em que Rousseau lamentou a relação entre os homens nos parágrafos anteriores, ele parece justifica-la no parágrafo seguinte:

Mais ainda: se essa independência perfeita e essa liberdade sem regra, permanecesse unida à antiga inocência, sempre existiria um vício essencial, prejudicial ao progresso das nossas melhores faculdades, a saber: a ausência, entre as partes, da ligação que constitui o todo. A terra ver-se-ia cheia de homens entre os quais não haveria quase nenhuma comunicação; tocar-nos-íamos em alguns pontos, sem nos unirmos por nenhum deles; cada qual permaneceria isolado entre os demais, cada qual pensaria apenas em si mesmo; não poderia desenvolver-se nossa compreensão, viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem haver vivido; toda nossa felicidade consistiria somente em não conhecer nossa miséria; e não haveria quer bondade nos corações quer moralidade nas ações, e nunca teríamos experimentado o mais delicioso sentimento da alma – o amor da virtude.²²

Rousseau utilizou o mesmo raciocínio, como o próprio Vaughan²³ reconheceu, no oitavo capítulo do primeiro livro da versão definitiva *Do Contrato Social*:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então, que tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.²⁴

Ora, outrora no segundo *Discurso* [1755], Rousseau defendeu o homem natural e o estado de natureza contra o homem social e a sociedade civil. Agora, no *Manuscrito de Genebra*

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. In: VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: University Press, 1915, v. 1, pp. 26-27. No entanto, ao contrário de Vaughan, não pensamos que essa conclusão formulada na primeira versão e na versão definitiva *Do Contrato Social*, de que a razão e a lei moral só podem ser desenvolvidas no estado civil, escaparia da maioria dos leitores do segundo *Discurso*. Na nossa perspectiva, essa conclusão já estava lá, representada pelo conceito de faculdades virtuais. Ver também BÉNICHOU, Paul. “Réflexions sur l’idée de nature chez Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, pp. 135-136.

²⁴ ROUSSAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. *op.*, *cit.*, p. 30.

[1756?] nosso autor fez o contrário: defendeu o homem social e a sociedade civil contra o homem natural e o estado de natureza. Seria essa, uma flagrante contradição no seu pensamento? Na nossa perspectiva, tanto as interpretações como a de Durkheim²⁵, que apontaram para uma preferência de Rousseau pelo estado de natureza, quanto as interpretações como a de Strauss²⁶, que interpretaram a expressão “natural” em Rousseau, em um sentido aristotélico²⁷, são compreensões fragmentadas que não alcançam toda obra de Rousseau.

Nesse ponto, Burgelin foi mais preciso ao comentar que:

O homem é infinitamente mais que o *homem natural*, por que ele também contém tudo que o homem se tornou e pode se tornar seguindo as indicações de sua natureza e que esse termo oscila perpetuamente entre o sentido estático de simplicidade original e o sentido dinâmico de perfeição, sem que Rousseau jamais tenha escolhido deliberadamente por um dos dois exclusivamente.²⁸

Ou seja, Rousseau operou com um conceito estático de natureza na medida em que ele denunciava a ilegitimidade da desigualdade e a corrupção causada pela sociedade. E operou com o conceito dinâmico de natureza na medida em que tentava justificar uma sociedade bem-ordenada instituída por um contrato legítimo, na qual os homens desenvolveriam suas faculdades virtuais.

Ao contrário de Diderot, na perspectiva de Rousseau, a expressão gênero humano significava apenas uma ideia coletiva, e não uma união real e de fato, entre os indivíduos. A fim de contestar a definição de direito natural formulada por Diderot, Rousseau aceitou suas premissas: suponhamos o gênero humano como uma pessoa moral, com um sentimento de existência comum que lhe confere individualidade, e um móvel universal que faz cada parte agir por um fim geral relativo ao todo. Concebamos, continua Rousseau, “que tal sentimento

²⁵ DURKHEIM, Émile. “Le *Contrat Social* de Rousseau: histoire du livre”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 25^o Anée, n^o 1, p. 22, Janvier-Février, 1918.

²⁶ STRAUSS, Leo. “On the intention of Rousseau”. *Social Research*, vol. 14, n^o 4, p. 467, December, 1947.

²⁷ Na *Política*, I, 1252b-1253a, Aristóteles definiu o conceito de natureza nos seguintes termos: “[...] A natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos natureza, seja de um homem, de um cavalo, de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens.” Ou seja, Aristóteles efetuava um raciocínio teleológico, definindo um conceito a partir do seu desenvolvimento completo, do seu ponto de chegada. Embora a primeira versão e a versão definitiva *Do Contrato Social* apontem para essa direção, como vimos no primeiro e segundo capítulo dessa dissertação, o segundo *Discurso* e o *Emílio* apontam para a direção oposta. Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 53.

²⁸ Do original: “[...] L’homme est infiniment plus que le homme naturel, puisqu’elle contient aussi tout ce que l’homme est devenu et peut devenir en suivant les indications de sa nature et que ce mot oscille perpétuellement entre les sens statique de simplicité originelle et les sens dynamique de perfection, sans que Rousseau ait jamais opté délibérément pour l’un d’eux exclusivement.” BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*. Paris: J. VRIN, 1973. pp. 218-219, grifos do autor, tradução nossa.

comum seja o da humanidade, e a lei natural, o princípio ativo da máquina. Observemos, em seguida, aquilo que resulta da constituição do homem nas suas relações com os semelhantes.”²⁹

Ora, ao contrário do que Diderot supôs, o desenvolvimento da sociedade abafou o sentimento de humanidade. Desse modo, nesse momento do *Manuscrito de Genebra* [1756?], Rousseau retomou um tema fundamental do segundo *Discurso* [1755]: a piedade é abafada na medida em que a sociedade progride e desperta o interesse particular. Rousseau reforçou a crítica que ele fez ao conceito de lei natural da tradição: como o homem natural não possuía razão, linguagem nem relações sociais para conhecer, comunicar e aplicar a lei natural, ela não pode operar nesse registro. Se ela operar depois que os homens desenvolveram a razão, a linguagem e as relações sociais, o adjetivo natural perde o sentido.³⁰ A novidade em relação à crítica feita no segundo *Discurso* [1755] é que, agora, no *Manuscrito de Genebra* [1756?], Rousseau tinha um termo para colocar no lugar da lei natural formulada pela tradição: lei da razão. Na formulação de Rousseau:

Inteiramente ao contrário do que suporíamos, verificaremos que o progresso da sociedade abafa a humanidade nos corações, despertando o interesse pessoal, e, ainda, que as noções da *lei natural*, às quais antes deveríamos chamar de *lei da razão*, só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos.³¹

Ao comentar a crítica de Rousseau ao conceito de lei natural no segundo *Discurso* [1755] e nesse capítulo do *Manuscrito de Genebra* [1756?], Vaughan fez uma interpretação fundadora³² que dividiu os comentadores de Rousseau:

E aqui nós chegamos ao cerne de toda questão. A pedra angular da teoria de Locke é a suposição de uma lei natural³³ – uma lei de deveres admitidos para com os outros –

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 173.

³⁰ Sobre a lei natural no segundo *Discurso* ver o primeiro capítulo dessa dissertação.

³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 173.

³² A interpretação positivista de Vaughan teve uma forte recepção entre os anglo-americanos. Entre os que seguiram os comentários de Vaughan se destacam COBBAN, Alfred. **Rousseau and the modern state**. London: Allen and Unwin, 1964. Ver também HALBWACHS, Maurice. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, J.-J. **Du Contrat Social**. Paris: Aubier-Montaigne, 1943. Ver também STRAUSS, Leo. **Direito Natural e história**. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2019. E mais recentemente, SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(01), pp. 25-52, 2008. Há um grupo de leitores liberais de Rousseau que foram mais longe na leitura positivista acusando nosso autor de ser um totalitário *avant la lettre*. Ver BERLIN, Isaiah. **Freedom and its Betrayal**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. Ver também POPPER, Karl R.. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. 2v. (Espírito do nosso tempo). Ver também TALMON, J.L.. **The origins of totalitarian democracy**. London: Mercury Books, 1919.

³³ No capítulo II, §6 do segundo tratado: “O estado de natureza tem uma lei que o governa e que obriga a cada um; e a razão, que é essa lei, ensina toda humanidade que irá consultá-la que sendo todos iguais e independentes,

conhecida e lida por todos os homens no estado de natureza. Rousseau não tinha essa ilusão. Ele via no senso de dever, algo que precisava necessariamente, ser desenvolvido lentamente. Supô-lo como ‘ideia inata’ implantada no coração do homem, seria não somente inconsistente em Locke, como totalmente irracional em si mesmo. Para o homem primitivo, mesmo na maneira como foi concebido pelo Locke, e mais ainda como o que nós temos na realidade, é apenas um tipo de absurdo. Por essa razão, ele varreu para longe a ideia de lei natural, seus fundamentos e suas ramificações. Ela está visivelmente ausente no *Discurso sobre a desigualdade*. Na primeira versão do *Contrato Social*, que provavelmente remonta a uma data aproximadamente anterior ou posterior do *Discurso*, é explicitamente deixada de lado. O capítulo no qual ele destrói esse artigo de fé é um monumento de intuição especulativa.³⁴

Para o Rousseau de Vaughan, o termo lei da razão seria o termo correto para nos referirmos ao senso comum de justiça que se formou gradativamente nos homens. Nessa perspectiva, a lei da razão pode ser aplicada como padrão ou critério para julgarmos as leis das sociedades políticas ou, até mesmo, o próprio estado de natureza. Nesse último caso, no entanto, a lei da razão não opera como uma lei natural que regula as relações entre os homens que estão no estado de natureza e sim como um valor a partir do qual julgamos de fora e a *posteriori* tal estado.³⁵

Malgrado nossas divergências com Vaughan, uma leitura cuidadosa dos seus comentários revela que ele corrobora, de certo modo, com a hipótese que buscamos defender: na definição do conceito de homem natural e de lei natural formulada pelos juriconsultos, a definição não correspondia ao termo e, conseqüentemente, o conceito perdia o sentido. A crítica de Rousseau busca, principalmente, conferir sentido ao conceito.³⁶ Entretanto, na nossa perspectiva, ao contrário do que Vaughan supôs, para conferir sentido ao conceito de lei natural Rousseau não precisou rejeitá-lo e sim diminuir seu escopo.

ninguém tem o direito de prejudicar o outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses.” Do original: The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions LOCKE, John. *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. In: LOCKE, John. **Two Treatises of Civil Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven and London: Yale University Press, 2003. p. 102. (Rethinking the Western Tradition).

³⁴ Do original: “And here we come to the core of the whole matter. The corner stone of Locke’s theory is the assumption of a ‘natural Law’ – as a law of admitted duty to others – ‘known and read of all men’ in the state of nature. Rousseau is under no such illusion. He sees that the sense of duty must necessarily be a thing of slow growth; that to suppose it implanted as an ‘innate idea’ in the breast of man was not only inconsistent in Locke, but wholly unreasonable in itself; that for primitive man, even as he is conceived by Locke, much more as he must have been in reality, it is nothing short of an absurdity. For these reasons, he sweeps away the idea of natural law, root and branch. It is conspicuously absent from the *Discours sur l’inégalité*. In the first draft of the *Contrat Social*, which in all probability goes back to a date shortly before, or shortly after, the *Discourse*, it is explicitly thrown aside. The chapter in which he demolishes this article of the faith is a monument of speculative insight. VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. In: VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. *op., cit.*, p. 16.

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ *Ibidem*, p. 16.

Ao contrário de Vaughan, Derathé³⁷ sugeriu que o alvo de Rousseau no *Manuscrito de Genebra*, não foi o conceito de lei natural e sim o princípio da sociabilidade natural. Ao rejeitar a sociabilidade natural, que ele já havia feito em outros textos, nosso autor rejeitou, conseqüentemente, a ideia de sociedade geral do gênero humano. E do mesmo modo, a existência de um pacto social ditado pela natureza. O pacto social, na verdade, foi estabelecido a partir de um concurso de circunstâncias contingenciais que o tornou necessário.³⁸

Derathé também lembrou do quarto capítulo do segundo livro do *Manuscrito de Genebra*, intitulado *da natureza das leis e do princípio da justiça civil*, no qual nosso autor formulou outra distinção conceitual entre o *direito natural propriamente dito* e o *direito natural raciocinado*:

Estendendo essa máxima à sociedade geral, da qual o Estado nos dá a ideia, protegidos pela sociedade da qual nós somos membros, ou onde nós vivemos, a repugnância natural à fazer o mal, não estando mais equilibrada em nós, pelo medo de sermos vítimas, nós somos levados, ao mesmo tempo, pela natureza, pelo hábito e pela razão à usá-la com os outros homens quase que como com nossos concidadãos, e dessa disposição reduzida em atos nascem as regras do *direito natural raciocinado*, diferente do *direito natural propriamente dito*, que é fundado sobre um sentimento verdadeiro, porém, muito vago e frequentemente abafado pelo amor de nós mesmos.³⁹

Partindo desse parágrafo, a interpretação, também fundadora⁴⁰, de Derathé foi na direção oposta da de Vaughan:

De outra parte, será verdade que não havendo nenhuma regra no estado de natureza, e que tendo excluído o uso da reta razão ele também acabou excluindo todo direito natural? Essa conclusão seria inevitável se o direito natural fosse somente o direito da razão. Porém, Rousseau afirma justamente que o direito natural pode se apresentar

³⁷ DERATHÉ, Robert. “Introduction au *Du Contrat Social (première version)*”. *op., cit.*, p. LXXXVIII.

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 173

³⁹ Do original: “Étendez cette maxime à la société générale dont l’État nous donne l’idée, protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n’étant plus balancée en nous par la crainte d’en recevoir, nous sommes portés à la foi par la nature, par l’habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n’est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l’amour de nous-mêmes.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contrat Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 329, grifos nossos.

⁴⁰ Entre os que seguiram o caminho aberto por Haymann e Derathé e reconheceram, de uma maneira ou de outra, a presença do direito natural em Rousseau podemos destacar BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974. MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976. TERREL, J. **Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau**. Paris: Seuil, 2001. BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques**. Paris: Payot, 2002. RADICA, Gabrielle. **L’histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré-Campion, 2008. E mais recentemente SOLDINI, David. “Le jusnaturalisme minimal de Rousseau”. In: L’AMINOT, TANGUY. **Rousseau et la nature**. Genève: Éditions Slaktine, 2018. pp. 87-99. (Rousseau studies 6). SÈVE, RENÉ. “Le droit naturel de l’homme et de la femme dans le jusnaturalisme de Rousseau”. In: L’AMINOT, Tanguy. **Rousseau et la nature**. Genève: Éditions Slaktine, 2018, p. 100-127. (Rousseau Studies 6).

sob dois aspectos bem diferentes segundo sua aplicação ao estado de natureza ou à sociedade civil. No estado de natureza, as regras do direito natural têm seu fundamento nos “princípios anteriores à razão”, é somente no seio do estado civil que elas se tornam as máximas 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*, ou “direito natural raciocinado” que só aparece depois do estabelecimento das sociedades civis.⁴¹

Ao nosso ver, essa distinção conceitual entre o *direito natural propriamente dito* e o *direito natural raciocinado* não é exatamente uma originalidade de Rousseau. Grotius, Pufendorf e Burlamaqui também fizeram uma distinção entre dois tipos de direito natural.⁴²

No oitavo capítulo do segundo livro d’*O direito da guerra e da paz*, Grotius distinguiu dois tipos de direito natural: o *puro direito de natureza*, que operava na comunidade primitiva, e um *segundo direito natural* que começou a operar depois que a propriedade foi introduzida:

Prestando bem atenção, se deverá achar que todos esses modos, exceto o direito da guerra, não pertencem ao direito das gentes que tratamos aqui. Deveriam estar relacionados com o *direito de natureza*, na verdade não ao *puro direito de natureza*, mas ao que é a consequência da introdução da *propriedade* e que precede toda lei civil, ou com a própria lei civil, não só do povo romano, mas de muitas nações que o circundavam.⁴³

Pufendorf fez uma distinção semelhante no terceiro capítulo do segundo livro do *Direito da natureza e dos povos*:

Tais perguntas não seriam bem respondidas sem antes ter cuidadosamente *distinguido* entre o que o *Direito Natural ordena ou defende por ele mesmo* e o que é vantajoso para a sociedade ser estabelecido ou o que alguém tem o direito de fazer ou de não fazer diretamente *em virtude de tais estabelecimentos*. Assim, a *propriedade* de bens não provém imediatamente da Natureza, e não se pode imaginar nenhum comando

⁴¹ Do original: “D’autre part est-il vrai qu’il n’y ait aucune règle dans l’état de nature, et que pour en avoir exclu l’usage de la droite raison, il faille aussi en exclure tout droit naturel ? Cette conclusion serait inévitable si le droit naturel était seulement le droit de la raison. Mais Rousseau affirme justement que le droit naturel peu se présenter sous deux aspects bien différents selon qu’il s’applique à l’état de nature ou à la société civile. Dans l’état de nature, les règles du droit naturel ont leur fondement dans des « principes antérieurs à la raison », c’est seulement au sein de l’état civil qu’elles deviennent les maximes de la droite raison. En d’autres termes, il y a deux espèces de droit naturel. L’un, *secundum motus sensualitatis*, c’est le « droit naturel proprement dit », celui qui convient à l’état de nature, l’autre, *secundum motus rationis*, ou « droit naturel raisonné », n’apparaît qu’après l’établissement des sociétés civiles.” DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 166, grifos do autor, tradução nossa. Ver também DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. *op., cit.*, pp. 89-90.

⁴² Gabrielle Radica teve o mérito de ter apontado para essas distinções. Para sua posição ver RADICA, Gabrielle. **L’histoire de la raison**: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. *op., cit.*, p. 101, note 253.

⁴³ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 489, grifos nossos.

expresso que prescreve sua introdução: não obstante, diz-se que é do *Direito Natural*, porque, quando o gênero humano se multiplicasse, o resto da sociedade não permitiria mais deixar as coisas em comum, como havia sido inicialmente.⁴⁴

Burlamaqui também fez uma distinção entre um *direito natural primitivo ou primeiro* que é independente das instituições humanas, do *segundo direito natural* que supõe as instituições humanas:

O *direito natural primitivo ou primeiro*, é aquele que decorre imediatamente da constituição primitiva do homem, tal como o próprio Deus estabeleceu, e independentemente de qualquer fato humano. O *segundo direito natural* é aquele que supõe qualquer fato ou estabelecimento humano, como o estado civil, a propriedade de bens e etc.⁴⁵

Sob essa óptica, a diferença fundamental entre a distinção feita pelos juristas da que foi feita pelo Rousseau é que os primeiros expandiram o alcance do direito natural incluindo a propriedade no seu registro o que conseqüentemente naturalizava a desigualdade. Enquanto que na distinção feita por Rousseau, seu escopo foi diminuído deslocando a propriedade para fora do seu registro o que desconstrói esse discurso que naturalizava a desigualdade. Na nossa perspectiva, parece haver uma semelhança entre a denúncia do contrato dos ricos no segundo *Discurso*, e a postura crítica de Rousseau diante do jusnaturalismo moderno. Quer dizer, na perspectiva do segundo *Discurso*, os ricos se valeram de um tipo de discurso ideológico⁴⁶ que

⁴⁴ Do original: “On ne sauroit bien répondre à de pareilles questions, avant que d’avoir soigneusement distingué entre ce que le Droit Naturel ordonne ou défend par lui-même, et ce que l’avantage de la société a fait établir, ou ce que l’on a droit de faire ou de ne pas faire directement en vertu de tels établissements. Ainsi la Propriété des biens ne vient point immédiatement de la Nature, & l’on ne sauroit s’imaginer aucun commandement exprès qui en aît prescrit l’introduction : on dit néanmoins qu’elle est de Droit Naturel, parce que, quand le Genre Humain se fût multiplié, le repos de la société ne permettoit plus de laisser les choses en commun, comme elles l’avoient été d’abord.” PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, V. I, p. 212, tradução nossa, grifos nossos. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

⁴⁵ Do original: “Le droit naturel primitif ou premier, sera celui qui découle immédiatement de la constitution primitive de l’homme, telle que Dieu lui-même l’a établie, et indépendamment d’aucun fait humain. Le droit naturel second est celui qui suppose quelque fait ou quelque établissement humain : comme l’état civil, la propriété de biens, etc.” BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 121, tradução nossa, grifos nossos (Bibliothèque Dalloz).

⁴⁶ Apesar de não trabalharmos com a recepção nem de fazermos uma leitura marxista de Rousseau, como Louis Althusser, por exemplo, fez, o conceito de ideologia, entendido como um discurso que naturaliza o que não é natural e oculta ou justifica relações de servidão, cabe aqui. E não somos os primeiros a utilizá-lo. Ver GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: Les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983, p. 572. Para a interpretação de Louis Althusser ver ALTHUSSER, Louis. “Sur Le *Contrat Social*”. In: **Les Cahiers Pour L’Analyse**, n. 8, L’impensé de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1967. Ver também ALTHUSSER, Louis. **Cours sur Rousseau**. Montreuil: Les temps de cerises, 2012. Para o conceito de ideologia em Marx Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini

naturalizava a desigualdade e ocultava as relações de servidão que decorrem dela. Enquanto que durante todo o texto, o que Rousseau fez foi justamente denunciar esse discurso ideológico mostrando a origem convencional e cultural da propriedade bem como as relações de servidão que decorrem da desigualdade. Tal como os ricos do segundo *Discurso*, Grotius, Pufendorf e Burlamaqui se valeram de um tipo de discurso ideológico que, em virtude do escopo da lei natural, naturalizava a desigualdade e ocultava as relações de servidão que decorrem dela. Ao diminuir o escopo da lei natural e deslocar a propriedade para fora do seu escopo, Rousseau desconstruiu esse discurso ideológico.

Isso mostra que a reflexão de Rousseau sobre o direito natural no *Manuscrito de Genebra* [1756?] é condizente com a reflexão sobre o mesmo tema feita no segundo *Discurso* [1755].

Além disso, isso comprova que essa distinção conceitual entre o *direito natural propriamente dito* e o *direito natural raciocinado* não é uma distinção marginal na obra de Rousseau. Na medida em que nosso autor revisitou a questão do direito natural, como ele fez no *Manuscrito de Genebra* [1756?] e posteriormente no *Emílio* [1762] como vimos no segundo capítulo, e nas *Cartas Escritas da Montanha* [1764], ele continuou formulando distinções e definições conceituais dentro do tema do direito natural.

Retomando o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*, no parágrafo seguinte surge a figura do homem independente, que é um personagem conceitual análogo ao argumentador violento do verbete *Direito Natural* [1755], de Diderot. É como se o próprio Rousseau continuasse, por meio do homem independente, as prováveis objeções que o argumentador violento formularia contra o próprio Diderot.⁴⁷ O homem independente, não seria persuadido por Diderot de que ele não deveria aceitar o ônus de conservar sua própria vida e promover sua felicidade às expensas da vida e felicidade dos outros, mesmo que também corra o risco de ser vítima deles. O homem independente argumenta que para obedecer às leis civis e usufruir de suas vantagens ele teria que ter uma segurança de que os outros também o farão e de que será protegido pela lei contra as injustiças que ele pode sofrer.

Ou seja, o homem independente exige reciprocidade. Além disso, a renúncia aos direitos estabelecidos pela lei natural e o risco de ser vítima da violência dos outros não é um

Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 40-50. Para comentários acerca do conceito de ideologia em Marx ver CHAUI, Marilena. **O que é ideologia?**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção primeiros passos; 13).

⁴⁷ RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison**: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré-Champion, 2008, p. 140.

argumento forte o suficiente para persuadir o argumentador violento ou o homem independente. Eles possuem outro recurso: estimularem os fortes a se unirem contra os fracos e dividir, entre eles, os despojos dos fracos. Essa associação entre os fortes seria mais proveitosa para eles que se submeterem à justiça. Na perspectiva de Rousseau, a solução de Diderot não resolveria essa objeção: não impediria os fortes de se associarem contra os fracos e de tirarem proveito dessa associação.⁴⁸

A solução de Rousseau foi mobilizar a religião em apoio à moral, apresentando o germe da religião civil: “o que, de sólido, responder a tais discursos, se não se quiser trazer a religião em apoio da moral e fazer imediatamente intervir a vontade de Deus para ligar a sociedade dos homens?”⁴⁹ Quer dizer, a razão sozinha não é o suficiente para persuadir o homem a obedecer à lei. Para tanto, a razão precisa do concurso da moral e da religião.

Com efeito, Rousseau acreditava na existência de Deus e da lei da natureza:

[...] se, (*como acredito*) fossem inatas em todos os corações as noções do Grande ser e da *lei da natureza*, representaria cuidado por tudo supérfluo ensinar expressamente tanto um, quanto outro: seria ensinar-nos o que já sabíamos e o modo por que o fazem mostra-se mais adequado a levar-nos a esquecê-lo. Se não fossem inatas essas noções, todos aqueles em quem Deus não as infundiu, ficam dispensados de sabe-las; desde que, para esse conhecimento se necessitou de instruções particulares, cada povo possui as suas, que se prova serem as únicas boas e das quais se derivam, mais frequentemente, a carnificina e os assassínios do que a concórdia e paz.⁵⁰

Apesar de acreditar na sua existência, o conceito de lei da natureza em Rousseau enfrentava um dilema semelhante àquele enfrentado pelo conceito de lei natural da tradição que ele chamou de lei da razão: se as leis eternas da natureza estão gravadas no fundo do coração, como ele supôs no *Emílio*⁵¹, é inútil ensiná-las e a maneira como elas são ensinadas nos leva a esquecê-las. Entretanto, se essas noções não são inatas, aqueles que não tiveram essas leis gravadas por Deus no fundo de seus corações estariam dispensados de conhecê-las e, conseqüentemente de segui-las. Além disso, a partir do momento em que as instruções particulares sobre as leis da natureza se tornaram necessárias, cada povo formulou sua própria definição colocando em xeque seu alcance universal.

Apesar de ter mobilizado a religião e a moral como apoio para a razão a fim de persuadir o homem independente a obedecer à lei civil, Rousseau deixou claro que não era no registro da teologia que ele operava e sim no registro da filosofia:

⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, pp. 173-174.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁰ *Ibidem*, grifos nossos.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 700.

Deixemos, pois, em parte os sagrados princípios das várias religiões, cujo abuso causa tantos crimes quantos pode seu uso poupar, e deixemos ao Filósofo o exame de uma questão que o Teólogo sempre tratou em prejuízo do gênero humano.⁵²

No parágrafo seguinte, Rousseau citou quase que *ipsis litteris* o oitavo princípio e a segunda conclusão formulados por Diderot no verbete *Direito Natural* [1755]. No seu oitavo princípio, Diderot afirmou que “o indivíduo deve dirigir-se à *vontade geral para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho, e quando lhe convém viver ou morrer.*”⁵³ No *Manuscrito de Genebra* [1756?] a resposta de Rousseau foi formulada nos seguintes termos:

Dir-me-ão que o indivíduo deverá consultar a *vontade geral para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho, e quando lhe convém viver e morrer.* “Nisso reconheço, sem dúvida, a regra que devo consultar, porém ainda não vejo – dirá nosso homem independente – a razão que deverá submeter-me a essas regras.”⁵⁴

Ou seja, Rousseau concordou com Diderot quanto à vontade geral ser a origem dessas regras, porém, não considerou isso o suficiente para persuadir o argumentador violento a obedecê-las. O argumentador violento, por meio do homem independente, continuaria sua objeção: “Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me que interesse tenho em ser justo.”⁵⁵ Quer dizer, se o argumentador violento tivesse alguma vantagem em ser injusto, não haveria motivos para ele submeter sua vontade particular à vontade geral.

Na sua segunda conclusão no verbete, Diderot afirmou que “a vontade geral é *em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões* sobre aquilo que seu semelhante tem direito de exigir.”⁵⁶ Na sua resposta, Rousseau reconheceu que

Ninguém discordará quanto a ser a *vontade geral, em cada indivíduo, um ato puro do entendimento que raciocina, no silêncio das paixões*, sobre aquilo que o homem pode exigir de seus semelhantes e sobre o que este tem o direito de exigir dele.⁵⁷

Rousseau concordou com Diderot, em certa medida, quanto à definição da vontade geral no indivíduo e da condição da vontade geral. Mas discordou quanto à possibilidade dessa formulação persuadir o argumentador violento: ainda faltava persuadi-lo de submeter sua vontade particular à vontade geral. Além disso, havia o problema da exequibilidade ou precisão.

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 174.

⁵³ DIDEROT, Denis. **Direito Natural**. *op., cit.*, p. 105.

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 174.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ DIDEROT, Denis. **Direito Natural**. *op., cit.*, p. 106, grifos nossos.

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, pp. 174-175.

Isto é, na medida em que a vontade geral é a generalização da sua vontade diante da espécie para saber se essa vontade é contestada pela espécie, supõe um exercício que não é, de modo algum, simples.

A arte de generalizar ideias, argumenta Rousseau, é “um dos exercícios mais difíceis e tardios do entendimento humano, de tal sorte estaria o comum dos homens em situação de extrair desse modo de raciocinar as regras de sua conduta?”⁵⁸ E caso o homem comum precisasse consultar a vontade geral sobre um ato particular, quantos erros ele estaria sujeito a cometer?

Uma alternativa seria a consciência: “Ouvirá a voz interior? Mas se essa voz não se constitui – *como dizem* – senão pelo hábito de julgar e sentir no seio da sociedade e em concordância com suas leis, portanto não poderá servir para estabelecê-las.”⁵⁹ Como apontou Derathé⁶⁰, embora o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* seja uma resposta direta ao Diderot, Rousseau também tinha Pufendorf no seu horizonte. A expressão “como dizem” revela que a objeção em relação à consciência não parte do próprio Rousseau e sim de Pufendorf⁶¹ que considerou a lei anterior à consciência e a consciência como um julgamento prático que aplica a lei às situações particulares. Nessa definição, a consciência não serve para formular leis naturais. Como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, no *Emílio* [1762], Rousseau inverteu essa relação.⁶²

A condição que o próprio Rousseau levantou na sequência do *Manuscrito de Genebra* [1756?] está em perfeita concordância com o desenvolvimento argumentativo do segundo *Discurso* [1755] e do *Emílio* [1762]: para ouvir a consciência, as paixões negativas que resultam do amor próprio não podem se levantar no coração do homem.⁶³

Ao contrário do que Diderot supôs no oitavo princípio, a vontade geral e a sociedade do gênero humano não são, na perspectiva de Rousseau, encontradas no direito positivo de todas as nações, nas ações sociais dos povos selvagens ou nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano. A sociedade geral, em Rousseau, é uma abstração, uma generalização das pequenas sociedades: “Somente da ordem social estabelecida entre nós é que extraímos as

⁵⁸ *Ibidem*, p. 175.

⁵⁹ *Ibidem*, grifos nossos.

⁶⁰ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 145. Ver também MARCOS, Jean-Pierre. “La société générale du genre humain: Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au ‘raisonneur violent’ dans l’article *Droit Naturel* de L’Encyclopédie. *Papiers du Collège international de philosophie*, Papiers n° 28, février 1996, p. 2, nota 7.

⁶¹ PUFENDORF, Samuel. *Le Droit de la Nature et des Gens*. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. I, p. 41. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

⁶² Ver as páginas 87 e 88 dessa dissertação.

⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *op., cit.*, p. 175.

ideias daquela que imaginamos. Concebemos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares, o estabelecimento das pequenas repúblicas faz-nos sonhar com a grande.”⁶⁴

Como, então, persuadir o argumentador violento ou o homem independente de que ele tenha interesse em ser justo? Longe de lamentar os ônus da socialização, Rousseau sugere um aprimoramento das instituições por meio de novas associações a fim de que o próprio argumentador violento julgue o êxito:

[...] esforcemo-nos por retirar do próprio mal o remédio que deverá curá-lo por meio de novas associações corrijamos, se possível, o defeito da associação em geral. Que nosso violento interlocutor julgue, ele mesmo, o êxito. [...] Que possa ver numa melhor constituição das coisas, o preço das boas ações, o castigo das más e a amável consonância da justiça e da felicidade. Esclareçamos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos e esperemos que aprenda a multiplicar seu ser e sua ventura, dividindo-os com seus semelhantes.⁶⁵

Sendo assim, o argumentador violento só vai renunciar ao seu ódio quando ele perceber, por meio das boas instituições e de uma melhor constituição, que a própria justiça, que de início, ele renunciou, é a condição necessária para a própria felicidade que ele almeja. Vivendo sob uma constituição melhor, sua razão seria esclarecida e novas paixões seriam estimuladas alterando sua natureza.

3.2 Direito natural contra a tirania do colonizador

Dreyfus-Brisac⁶⁶ e Derathé⁶⁷ sugeriram que as alterações feitas na versão definitiva *Do Contrato Social* em relação à primeira versão foram mais estruturais que conceituais. Embora o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* tenha sido omitido⁶⁸, o terceiro capítulo do

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 176.

⁶⁶ DREYFUS-BRISAC, Edmond. *op., cit.*, p. 244.

⁶⁷ DERATHÉ, Robert. “Introduction au *Du Contrat Social (première version)*”. *op., cit.*, p. LXXXV.

⁶⁸ Os comentadores divergem quanto ao motivo dessa omissão. Na perspectiva de Dreyfus-Brisac, por exemplo, o segundo capítulo foi escrito em um estilo e em um tom oratório que destoava do tom didático do resto do tratado. Por essa diferença de estilo e de tom, esse capítulo não poderia servir como introdução ao tratado que deveria assegurar a autoridade doutrinal do nosso autor, que só poderia ser reivindicada por uma imparcialidade científica, ao menos em aparência, próxima aquela de Aristóteles e de Montesquieu. Além disso, nosso autor teria percebido que no *Contrato Social*, uma discussão sobre a lei natural estava fora do lugar. Por esses motivos, Rousseau omitiu o segundo capítulo na versão definitiva, porém, não rejeitou seus princípios. Para Albert Schinz, em contrapartida, como ele identificou a existência de uma evolução no pensamento de Rousseau, a hipótese sugerida por ele no artigo de 1912, foi que aquele texto não correspondia mais ao pensamento de Rousseau no momento em que publicou o *Contrato Social*. Posteriormente, em seu livro *La pensée de Jean-Jacques Rousseau* de 1929, sugeriu outras hipóteses. A primeira foi de ordem prática. Como a venda de seus livros era sua fonte de renda e tinha pouco tempo para fazer as alterações mais significativas, decidiu omitir o segundo capítulo e reordenar os outros. Uma segunda hipótese sugerida por Schinz foi que Rousseau queria rivalizar com a teoria do direito divino dos reis. Porém, a importância que conferiu à religião no segundo capítulo, ao considera-la necessária para assegurar a

intitulado *do pacto fundamental*, por exemplo, teve o início do primeiro parágrafo deslocado para o primeiro capítulo do primeiro livro⁶⁹, e outras passagens deslocadas para os capítulos seis, sete, oito e nove da versão definitiva. Na primeira versão, Rousseau formulou sua definição de contrato e de soberania antes de denunciar *as falsas noções do liame social*. Na versão definitiva ele inverteu essa ordem: preferiu refutar essas falsas noções do liame social antes de formular sua definição de contrato e de soberania. Seguiu a mesma ordem quanto à questão do

obediência às leis, poderia confundir os leitores mais desavisados e fazê-los acreditar que nosso autor simpatizava com essa teoria. A fim de evitar essa confusão conceitual, Rousseau teria omitido esse capítulo na versão definitiva. A terceira hipótese sugerida por Schinz e a mais consistente, na sua perspectiva, foi por “razões de ordem lógica”. Como o segundo capítulo era um capítulo de introdução geral, ele não podia ser simplesmente deslocado como fez com os outros. Consequentemente, Rousseau preferiu omiti-lo. Para Beulavon a solução é um pouco mais simples: Rousseau omitiu o segundo capítulo por uma questão de forma e de estilo. Nosso autor teria percebido que esse capítulo era prolixo, mal dividido e mal escrito. Por isso, preferiu omiti-lo. Na perspectiva de Vaughan, o motivo de Rousseau ter omitido o segundo capítulo na versão definitiva está relacionado com a questão da lei natural. Na perspectiva do comentador, ao rejeitar a lei natural, consequentemente, nosso autor também destruiu a obrigação moral e a sanção que deveriam conferir força e sentido ao contrato. Na ausência da obrigação moral e da sanção, o contrato em Rousseau enfrenta a dificuldade levantada por Hobbes no décimo sétimo capítulo do *Leviatã*: “e os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar a menor segurança a ninguém.” Desse modo, Rousseau teria omitido o segundo capítulo na versão definitiva não porquê ele era irrelevante e sim porquê ele era fatalmente relevante: nosso autor teria percebido que ao rejeitar a lei natural, ele também rejeitou o liame, a força vinculativa do contrato. Como ele não tinha nenhum outro princípio para colocar no lugar do contrato, como fundamento da sociedade civil, ele teve que silenciar sua crítica ao Diderot que acabava se voltando contra sua própria doutrina. Na perspectiva de Hubert, Rousseau simplesmente se deu conta de que era inútil reproduzir um desenvolvimento que era circunstancial em um tratado no qual ele deixou suas paixões de lado e escreveu de maneira totalmente objetiva e racional. Já para Derathé, ao contrário do que Vaughan pensou, o alvo de Rousseau no segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* não é a lei natural e sim o princípio da sociabilidade natural. Na perspectiva de Derathé, como Rousseau já havia refutado o princípio da sociabilidade natural no segundo *Discurso*, considerou inútil e inoportuno retomar essa crítica na versão definitiva do *Contrato Social*. Além disso, Rousseau tinha o hábito de expor seu pensamento sempre argumentando contra alguém. No entanto, como o *Contrato Social* era um tratado no qual pretendia “colocar unicamente toda força do raciocínio, sem nenhum vestígio de humor e parcialidade” (*Confissões*, livro IX), essa polêmica com Diderot não tinha lugar na versão definitiva do *Contrato Social*. Por isso o capítulo foi omitido. Nos resta endossar a leitura inaugural de Dreyfus-Brisac pois de fato, houve uma mudança notável no estilo do texto: aumentaram o número de capítulos, porém, ficaram mais curtos e os parágrafos mais diretos e concisos. Contudo, não podemos acompanhá-lo na segunda hipótese: tanto a resposta ao Diderot quanto o conceito de lei natural foram mantidos na versão definitiva. Para a hipótese de Dreyfus-Brisac ver DREYFUS-BRISAC, Edmond. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Alcan, 1896, pp. x-xi. Para a posição de Albert Schinz ver SCHINZ, Albert. “La question du *Contrat Social* : Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes”. *op., cit.*, p. 753, 1912. Ver também SCHINZ, Albert. **La pensée de Jean-Jacques Rousseau**: essai d’une interprétation nouvelle. Paris: Félix Alcan, 1929, pp. 380-381. Para a hipótese de Beulavon Cf. BEULAVON, Georges. “La question du *Contrat social*, une fausse solution”. *op., cit.*, pp. 592-593. Para a hipótese de Vaughan Cf. VAUGHAN, C. E.. *Contrat Social*, first draft: history of the manuscript. In: VAUGHAN, C. E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: University Press, 1915, V. 1, pp. 440-442. Para a posição de René Hubert ver HUBERT, René. **Rousseau et l’Encyclopédie**: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756). *op., cit.*, p. 118. Para a hipótese de Derathé ver DERATHÉ, Robert. “Introduction et notes au *Du Contrat Social* (première version)”. *op., cit.*, p. lxxxviii.

⁶⁹ “O homem nasce livre, e, contudo, por toda a parte encontra a ferros. O que se considera mestres dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Não sabemos de nada.” Do original: “L’homme est né libre, et cependant partout il est dans le fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait ? On n’en sait rien.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contrat Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 289.

⁶⁹ “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do contrato social”. *op., cit.*, p. 20.

liame social. Na primeira versão examinou primeiro a hipótese da família, depois a hipótese do direito do primeiro ocupante, que poderia ser legitimada, e depois a hipótese do direito de guerra. Na versão definitiva examinou primeiro as falsas noções do liame social: a família, o direito do mais forte, a escravidão que na primeira versão ele considerou desnecessário falar dela “porquê é contrária à natureza e nada pode autorizá-la”⁷⁰ ganhou um capítulo na versão definitiva, e o direito de guerra. Para depois, no final do primeiro livro, legitimar o direito do primeiro ocupante.

Conseqüentemente, o quinto capítulo do primeiro livro da primeira versão parece ter sido, de certo modo, dividido no segundo, terceiro, quarto e nono capítulo do primeiro livro da versão definitiva.⁷¹ Seguindo essa mudança estrutural efetuada na versão definitiva, nós saltaremos para o quinto capítulo do *Manuscrito de Genebra*.

Rousseau iniciou o quinto capítulo do *Manuscrito de Genebra*, intitulado *falsas noções do liame social*, afirmando que existem mil maneiras de juntar os homens, porém, apenas uma de uni-los que é o contrato de associação. No entanto, no registro da história, pode não haver nem sequer duas sociedades políticas que foram instituídas pelo contrato e, menos ainda, pelo contrato de associação. Mas, continua Rousseau, “eu busco o direito e a razão, e não disputo os fatos.”⁷² Desse modo, nesse parágrafo inicial, Rousseau definiu o registro no qual vai operar: é o registro do Direito e não o registro da história. Isto é, não se trata de traçar a gênese da sociedade política e sim de estabelecer as condições que conferem legitimidade à autoridade política.

Como ponto de partida, Rousseau fez um exame crítico das principais hipóteses formuladas pelos autores anteriores. A primeira hipótese é a da autoridade paterna. Conseqüentemente, Rousseau retomou um tema que desenvolveu no segundo *Discurso*⁷³ e no verbete *Economia Política*⁷⁴: os pais só possuem autoridade sobre seus filhos enquanto eles necessitarem dos pais para conservarem sua vida. Após superar esse estado natural de dependência, é o hábito e o reconhecimento que fundamentam a obrigação dos filhos aos pais.

⁷⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 298.

⁷¹ Para uma correspondência entre os capítulos das duas versões *Do Contrato Social* ver DREYFUS-BRISAC, Edmond. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Alcan, 1896, pp. 244-245.

⁷²Do original: “Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 297.

⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, pp. 176-177.

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Economia Política”. In: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d’; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, 2015, V. 5. p. 107.

Embora o pai possa conservar sua autoridade mesmo quando os filhos se tornam independentes, eles não podem, ao contrário do que Diderot⁷⁵ supôs, transmitir essa autoridade ao primogênito. A conservação da autoridade paterna tem seu fundamento no amor paterno e no reconhecimento dos filhos. Portanto, tem seu fundamento na natureza. A transmissão da autoridade paterna, ao contrário, não tem fundamento nenhum.⁷⁶

Rousseau usou o mesmo raciocínio nos dois primeiros parágrafos do segundo capítulo da versão definitiva, intitulado *das primeiras sociedades*. Embora os termos do direito natural e lei natural que aparecem na primeira versão, tenham sido omitidos nesses parágrafos da versão definitiva, seus conteúdos estão presentes:

Essa liberdade comum é uma consequência da *natureza do homem*. Sua primeira lei consiste em *zelar pela própria conservação*, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo *o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si*.⁷⁷

Ora, essa “primeira lei” é justamente um preceito da lei natural, e “ser o único juiz dos meios adequados para conserva-se” é a definição do direito natural. Há, evidentemente, uma diferença fundamental entre a definição de Hobbes e a de Rousseau: em Hobbes, pelo direito natural o homem pode, no estado de natureza, escolher qualquer meio que julgar necessário para conservar a sua vida, incluindo, se antecipar e matar o outro. Em Rousseau, a piedade estabelece esse limite.⁷⁸

Pensadores que apontaram a autoridade paterna como origem da autoridade política, defendiam sua hipótese por meio de uma analogia entre as duas autoridades. Com efeito, Rousseau começa a desconstruir essas aparentes semelhanças. A primeira diferença é o escopo dessas duas autoridades, o que exige regras diferentes de administração. Enquanto no governo doméstico o pai consegue ver tudo, no governo civil a autoridade política só consegue ver por meio dos olhos dos outros. Consequentemente, para que as coisas fossem iguais, precisaria que os talentos, a força e todas as faculdades do pai, aumentassem, em razão da grandeza da família e que os talentos, a força e as faculdades do monarca aumentassem, na mesma proporção em relação ao seu império.⁷⁹

⁷⁵ DIDEROT, Denis. “Autoridade política”. In: *Ibidem*, p. 40.

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 297.

⁷⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. *op.*, *cit.*, p. 20, grifos nossos.

⁷⁸ GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**: Les principes du système de Rousseau. *op.*, *cit.*, p. 340.

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 298.

A segunda diferença é o princípio das duas autoridades. Enquanto os cuidados dos pais forem necessários para a conservação dos filhos, sua autoridade fundamenta-se na natureza. A autoridade política, em contrapartida, fundamenta-se, apenas, em convenções e os magistrados só podem comandar os cidadãos em virtude das leis. A terceira diferença é que a origem dos deveres dos pais e da autoridade política também são diferentes.

Os deveres dos pais são ditados por sentimentos naturais, e em um tom que raramente permite ser desobedecidos. Enquanto que os deveres da autoridade política têm sua origem na promessa cujo cumprimento o povo tem o direito de exigir. A quarta diferença diz respeito à propriedade. Os filhos possuem apenas o que receberam do pai, ou seja, os direitos de propriedade que pertencem foram emanados dos pais. Na administração pública, em contrapartida, a propriedade foi estabelecida para assegurar as posses particulares.

Novamente ouvimos um eco do segundo *Discurso*⁸⁰ na *primeira versão Do Contrato Social*: a autoridade política foi instituída por meio de um contrato que sancionou as posses e as transformaram em propriedade.⁸¹ A quinta diferença é que o objetivo da autoridade paterna é conservar e ampliar seu patrimônio para que ele seja dividido entre seus filhos. O príncipe, em contrapartida, ao invés de promover o bem-estar dos particulares, frequentemente lhes custam a paz e a abundância. A sexta diferença é que a família inevitavelmente será extinta na medida em que cada membro forma a sua própria, enquanto que o objetivo do Estado é conservar sua existência e, para tanto, precisa multiplicar as famílias. No caso do Estado, ao contrário da família, sua expansão lhe traria mais prejuízos que vantagens.⁸²

No caso da família, Rousseau apontou alguns motivos, extraídos da natureza das coisas que justificaria o direito do pai de comandar. Primeiro, no caso da família, a autoridade não deve ser igual entre o pai e a mãe enquanto que no governo deve predominar uma voz que decida. Segundo os inconvenientes particulares da mulher que são para ela um período de inação é o suficiente para conceder essa primazia ao homem. Além disso, como caso a mulher tenha filhos com outros homens a própria família deixaria de existir, o marido tem o direito de vigiar o comportamento da esposa.⁸³

A esposa, contudo, não corre o mesmo risco, portanto, não tem o mesmo direito sobre o marido. Terceiro, os filhos devem obediência ao pai, num primeiro momento, por

⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, pp. 189-200.

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 298.

⁸² *Ibidem*, pp. 298-299.

⁸³ Uma posição claramente influenciada pelas circunstâncias históricas, afinal, no século XVIII não havia teste de DNA.

necessitarem de seus cuidados para conservarem sua vida, e num segundo momento, por reconhecimento de que o pai dedicou parte de sua vida para satisfazer suas necessidades e conservar sua vida. Quarto, pela mesma razão dos filhos, os funcionários também devem obediência ao chefe de família na medida em que proporciona seu sustento.⁸⁴

Ora, tudo isso está ausente na sociedade política. Ao contrário do pai, o chefe não só não tem interesse na felicidade dos particulares como, frequentemente busca sua felicidade às expensas da deles. Se for em uma monarquia⁸⁵ hereditária, pode acontecer de uma criança mandar e um adulto. Se for em uma monarquia eletiva, o chefe enfrentará tantos inconvenientes na eleição que o monarca perde a vantagem que tinha sobre a autoridade paterna.⁸⁶

Embora o objetivo da autoridade paterna e da autoridade política seja o mesmo, os meios para promovê-lo, bem como os direitos e deveres de cada um são diferentes. Para a autoridade paterna cumprir seus deveres, a voz da natureza se configura como uma excelente conselheira. Para autoridade política a voz da natureza se configura como um falso guia afastando-a de seus deveres e colocando o Estado a perder caso não seja socorrida pela prudência e pela virtude.

A preocupação da autoridade paterna é se proteger contra a depravação e impedir que as inclinações naturais se corrompam. Para a autoridade paterna agir bem, basta ouvir o seu coração. Para a autoridade política, em contrapartida, se ouvir seu coração, será considerada traidora. Não é a própria razão que o chefe de Estado deve ouvir e sim a razão pública que é a lei. Por essas razões, o liame social da cidade não se formou pela extensão da família nem sobre o mesmo modelo.⁸⁷

Como esses longos parágrafos do quinto capítulo do primeiro livro do *Manuscrito de Genebra* foram reproduzidos no verbete *Economia Política*, na versão definitiva *Do Contrato Social* Rousseau foi mais conciso na comparação entre o governo da família e do Estado, reduzindo à um único parágrafo.

⁸⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 299.

⁸⁵ Muito embora não esteja discutindo teoria das formas de governo nesse capítulo, Rousseau fez um juízo de valor sobre a monarquia, que foi reproduzido na versão definitiva, onde aponta para a impotência dessa forma de governo: se for uma monarquia hereditária, teremos uma criança mandando em um adulto, o que é um absurdo. Se for uma monarquia eletiva, ela tem tantos inconvenientes que ela perde suas vantagens. Apesar de reconhecer a monarquia como uma forma legítima de governo se a vontade geral predominar, podendo falar, portanto, de uma república monárquica, Claude Lefort lembrou de uma distinção que nosso autor fez, de que no governo no qual o voto é público, normalmente são escolhidas as pessoas esclarecidas e capazes para preencher os cargos, enquanto que na monarquia normalmente são escolhidos os trapalhões. Por esse motivo, Lefort não hesitou em incluir Rousseau na tradição republicana na medida em que ele opôs os termos republicano ao monárquico. Cf. LEFORT, Claude. *Sedes do republicanismo*. In: LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 182.

⁸⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 299.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 300.

Desse modo, como a família, que tinha a natureza como modelo, não serve como modelo para a cidade, podemos concordar com Viroli⁸⁸ que a ordem natural e a ordem política não são as mesmas. Na verdade, como Bobbio⁸⁹ apontou, é uma característica do direito natural escolástico pensar o direito natural como um conjunto de leis estabelecidas por Deus e reveladas pela razão, que servem de modelo para as leis civis e devem, portanto, serem sancionadas pelo Estado. Rousseau não é, de fato, um representante do direito natural escolástico. Temos, contudo, de evitar essa tentação de identificar a presença do direito natural escolástico, racionalista moderno ou hobbesiano em Rousseau⁹⁰, seguindo a tricotomia sugerida por Bobbio, a fim de evitar um erro conceitual que Quentin Skinner⁹¹ chamou de paradigma de familiaridade. Por esse motivo, nos preocupamos menos em determinar até que ponto nosso autor pode ser um representante dessas três versões do direito natural, e mais em identificar e compreender os conceitos de lei natural e direito natural em Rousseau.

Após recusar a hipótese da família como a origem dos liames sociais, Rousseau examinou a hipótese do direito do primeiro ocupante. Rousseau conseguiu reconhecer que uma pessoa rica e poderosa que é de fato e de direito, proprietária de terras possa desejar fixar leis para quem for viver em sua propriedade. Contudo, não pode haver

direitos anteriores ao primeiro fundamento do Direito e que, não haveria nesse ato tirânico nada além de uma dupla usurpação, a saber, sobre a propriedade da terra e a liberdade de seus habitantes? Como um particular pode apoderar-se de um território imenso, privando o gênero humano senão por uma usurpação punível?⁹²

⁸⁸ VIROLI, Maurizio. **Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’**. Translated by Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

⁸⁹ BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016, p. 158.

⁹⁰ Para uma abordagem desse tipo ver SOLDINI, David. “Le jusnaturalisme minimal de Rousseau”. In: L’AMINOT, TANGUY. **Rousseau et la nature**. Genève: Editions Slaktine, 2018. pp. 87-99. (Rousseau studies 6).

⁹¹ Ver SKINNER, Quentin. “Significado e interpretação na História das Ideias”. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 362. jan./abr. 2017. Tradução de: “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. In: SKINNER, Quentin. *Visions of Politics*. Londres: Cambridge University Press, 2001, vol. I, cap. 4, p. 57 - 89. O paradigma de familiaridade é um erro conceitual que cometemos quando vamos ler um autor já com um paradigma, um repertório conceitual como pano de fundo e ficamos propensos a encontrar conceitos que na verdade, estão ausentes na obra do autor, ou ainda, a julgarmos o autor quando ele não reforça esse paradigma a partir do qual ele está sendo lido. Inevitavelmente, isso resulta em interpretações equivocadas que certamente não seriam autorizadas pelo próprio autor. Na perspectiva de Skinner, ao invés de examinar um autor a partir de um paradigma nós devemos compreender o paradigma do autor. Daí a nossa necessidade de identificar e compreender os conceitos de direito natural e lei natural em Rousseau, ao invés de examinar até que ponto nosso autor pode ser o representante de alguma dessas versões do direito natural.

⁹² Do original: “[...] droits antérieurs soit le premier fondement du Droit, et qu’il n’y ait pas dans cet acte Tyrannique double usurpation, savoir sur la propriété de la terre et sur la liberté des habitans ? Comment un particulier peut-il s’emparer d’un territoire immense et en priver le genre humain, autrement que par une usurpation punissable [...].” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 301.

Ora, não é uma forma de roubo privar os outros homens de um lugar para morar e dos alimentos que a natureza lhes deu em comum? A fim de que o direito do primeiro ocupante não resulte em uma usurpação, a razão precisa impor-lhe limites. Afinal, não basta alguém se instalar em uma terra pública e se declarar proprietário exclusivo dela. Do mesmo modo, a força utilizada pelo colonizador para expulsar os nativos de uma terra pode não ser o suficiente para impedir seu retorno. Além disso, o simples ato de tomar posse não é o suficiente para transformar essa terra em propriedade.

A tirania do colonizador é representada pelo Nuñez Balboa⁹³, explorador espanhol que simplesmente por ter desembarcado em uma praia tomou posse da América do Sul em nome da coroa de Castela. Porém, será que esse ato é o suficiente para despossar todos os nativos?⁹⁴

Conseqüentemente, nosso autor estabelece condições para legitimar o direito do primeiro ocupante. A primeira condição para que o direito do primeiro ocupante seja legítimo é, evidentemente, que no território não tenha nativos nem habitantes, caso contrário, não é o primeiro ocupante. Como havia nativos na América do Sul, Nuñez Balboa não foi o primeiro ocupante e, portanto, não faz sentido ele reivindicar esse direito para justificar sua posse. Só o fato de haver nativos já torna sua posse ilegítima caracterizando-a como uma usurpação. A segunda condição é que a quantidade de terra ocupada seja somente o necessário para satisfazer suas necessidades e conservar sua vida de tal maneira que não retire do outro o mesmo direito de conservar a sua. A terceira condição é que a posse não pode ser caracterizada por uma mera cerimônia como o desembarque de um navio. A terra deve ser cultivada e trabalhada. Esse é o único sinal de propriedade que deve ser respeitado pelo outro.⁹⁵

Tais são, afirma Rousseau, “os direitos de um homem *antes* do estado de sociedade, não podem ir mais longe, e todo o resto, não sendo mais que violência e usurpação contra o *direito da natureza*, não pode servir de fundamento ao direito social.”⁹⁶

Com efeito, ouvimos novamente no *Manuscrito de Genebra*, ecos do segundo *Discurso*. Depois de ter estabelecido as condições que legitimam o direito do primeiro ocupante, se o

⁹³ A referência ao Nuñez Balboa não é, de forma alguma, algo isolado na obra de Rousseau. A referência sempre foi feita à ele com o mesmo tom de censura e se relacionando ao direito do primeiro ocupante no *Emílio ou da Educação* e na versão definitiva *Do Contrato Social*. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. *op., cit.*, p. 104. Ver também ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, p. 32. Em *Júlia ou a Nova Heloísa*, Rousseau não mencionou o nome do Nuñez Balboa, porém, manteve na terceira carta da quarta parte, o mesmo argumento contra a colonização. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. *op., cit.*, pp. 362-363.

⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 301.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Do original: “Les droits d’un homme avant l’état de société ne peuvent aller plus loin, et tout le reste n’étant que violence et usurpation contre le droit de nature, ne peut servir de fondement au droit social.” *Ibidem*, grifos nossos.

possuidor tem o necessário para conservar sua vida e cede uma parte de sua terra e seus recursos por meio de um contrato com o colonizador ou com quem tem mais posses, ele passa a ter menos que o necessário para conservar sua vida. Ora, nessas condições onde a pessoa perdeu os recursos necessários para conservar sua vida, bem como a sua liberdade, que confere moralidade ao ato, o contrato torna-se nulo e ilegítimo. Por esse motivo,

E uma convenção vã, absurda e impossível estipular de um lado uma autoridade absoluta e de outro uma obediência sem limites. Não está claro que não se está obrigado a nada com aquele que tem o direito de exigir tudo e que somente essa condição, incompatível com todas as outras, não resultaria necessariamente na nulidade do ato?⁹⁷

Nosso autor utilizou o mesmo raciocínio, quase nos mesmos termos, no quarto capítulo do primeiro livro da versão definitiva *Do Contrato Social*:

Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato, pois que direito meu escravo terá contra mim desde que tudo que possui me pertence e desde que, sendo meu seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem qualquer sentido?⁹⁸

Fica evidente, portanto, que na perspectiva de Rousseau, a colonização não tem fundamento nenhum. Em primeiro lugar a colonização não pode se fundamentar na força porquê os nativos também podem recorrer a ela para impedir a usurpação ou para recuperar suas terras, provocando um estado de guerra. Em segundo lugar a colonização não pode se fundamentar no direito do primeiro ocupante porquê só o fato de haver nativos faz com que o colonizador não seja mais o primeiro ocupante. Em terceiro lugar a colonização não pode se fundamentar pelo contrato porquê ao perder a terra e os recursos necessários para conservar sua vida o nativo coloca sua vida em risco contrariando a lei natural o que conseqüentemente anula o contrato.

⁹⁷ Do original: “[...] c’est une convention vaine, absurde, impossible, de stipuler d’un côté une autorité absolue, et de l’autre une obeissance sans bornes. N’est-il pas clair qu’on n’est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout éxiger, et cette seule condition, incompatible avec toute autre n’entraîne-t-elle pas necessairement la nullité de l’acte ?” *Ibidem*, p. 302. No segundo *Discurso*, Rousseau havia se posicionado contra a tirania voluntária e o contrato de submissão basicamente nos mesmos termos: “Continuando assim a examinar os fatos segundo o direito, não se encontrará mais solidez do que verdade no estabelecimento voluntário da tirania e seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, pp. 203-204.

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, pp. 23-24.

Depois de examinar a hipótese do direito do primeiro ocupante, Rousseau examinou a hipótese do direito de guerra. Grotius, por exemplo, pensava que um poder estabelecido pela violência não deixava de ser legítimo porquê ele supunha, de certo modo, o consentimento tácito dos que foram vencidos na guerra. Na sua perspectiva, a lei natural autoriza as pessoas recorrerem à força para conservar sua liberdade no momento em que a guerra é iniciada. Porém, depois que um lado vence e estabelece seu poder, os vencidos tornam-se escravos.

Nessa condição, a lei natural não os autoriza mais a recorrer à força para reconquistar sua liberdade porquê seria uma rebelião. Além disso, na perspectiva de Grotius, na medida em que o tirano consegue promover a paz e a segurança, a tirania acaba sendo preferível ao estado de guerra. Entretanto, quando o tirano não consegue preservá-las o povo pode desobedecer ao usurpador e mata-lo.⁹⁹

Na perspectiva crítica de Rousseau, ao contrário do que Grotius supôs, a guerra não pode ser encerrada pela força ou pela violência. O estado de guerra continua subsistindo, ao menos em potência, na relação entre o senhor e o escravo. São os escravos, e não os senhores para legitimar seu poder, que podem reivindicar o direito de guerra para recuperar sua liberdade. Nesse sentido, o direito de guerra não pode, na perspectiva de Rousseau, ser mobilizado para justificar uma violência. Somente para reagir a ela. O direito de guerra é sempre uma reação e nunca uma ação. Mesmo que o vencedor da guerra poupe a vida do adversário, isso não é o suficiente para fundamentar a obediência do escravo. O escravo obedece ao senhor somente enquanto esse possuir mais força que aquele. A partir do momento em que o escravo possui mais forças que o senhor, ele tem o direito de romper com os grilhões e recuperar sua liberdade.

O pormenor é que essa relação entre senhor e escravo, na medida em que ela suprime a liberdade e preserva o estado de guerra, ela opera fora do registro do direito. É uma relação da ordem da violência e da força. A força e a violência apenas modificam esse estado de guerra. É somente “uma convenção livre e voluntária”, isto é, o contrato voluntário estabelecido entre pessoas livres, que pode pôr fim ao estado de guerra.¹⁰⁰

Desse modo, o direito de guerra não pode ser o liame do corpo social, em primeiro lugar, porquê o vitorioso não tem o direito de matar, caso o vencido se renda, nem de escraviza-lo. Em segundo lugar, a força e a violência não fundam o direito. Consequentemente, o estado de guerra pode, somente, ser modificado, porém, nunca, resultar na sociedade civil. Em terceiro

⁹⁹ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, V. 1, p. 265; 308.

¹⁰⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op., cit.*, p. 302.

lugar, há, na perspectiva de Rousseau, uma confusão conceitual em torno do conceito de guerra. A guerra é pública e supõe sempre a existência das sociedades. Ela não pode, portanto, estar na sua origem. A guerra privada de homem a homem resulta somente na relação entre senhor e escravo e nunca na relação entre o chefe e seus cidadãos que constitui a sociedade civil.¹⁰¹

Alguns pensadores sugeriram que caso o senhor consiga conservar seu domínio sobre os escravos, com o tempo, essa relação entre senhor e escravo pode se transformar em um governo legítimo. Na perspectiva de Rousseau, é justamente o tempo que estabelece um limite para essa relação. Embora possa haver pessoas tolas os suficientes para confiar voluntariamente no tirano e obedecê-lo, além de que “a loucura não cria direitos”¹⁰², essa obediência não é transmitida para geração seguinte. Essa obrigação deixa de existir junto com a geração que estabeleceu esse compromisso. Desse modo, o segundo *Discurso* ecoa novamente no *Manuscrito de Genebra* na recusa da tirania, ou para usar a expressão de La Boétie, da servidão voluntária. Para defender essa hipótese de que o senhor pode consolidar seu poder e essa relação se converter em uma forma de governo, alguns argumentam que do mesmo modo que o filho recebe dos pais alguns direitos como a propriedade, os pais podem alienar o direito dos filhos preservando a tirania. Na sua resposta, Rousseau foi tão claro quanto no segundo *Discurso* ao defender a existência dos direitos naturais:

Mas, para destruir esse sofisma grosseiro, basta distinguir os direitos que os filhos tem unicamente de seu pai, como a propriedade de seus bens, dos direitos que ele tem somente da natureza e de sua qualidade de homem, como a liberdade. Não há dúvida de que pela lei da razão, o pai pode alienar os primeiros do qual é o único proprietário privando seus filhos. Porém, ele não pode alienar os outros que são os dons imediatos da natureza e que por consequência, nenhum homem pode despojar.¹⁰³

Rousseau utilizou o mesmo raciocínio no quarto capítulo do primeiro livro da versão definitiva *Do Contrato Social*:

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 303.

¹⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op.*, *cit.*, p. 23.

¹⁰³ Do original: “Mais pour détruire un si grossier sophisme, il suffit de distinguer les droits que le fils tient uniquement de son Père, comme la propriété de ses biens, des droits qu’il ne tient que de la nature et de sa qualité d’homme comme la liberté. Il n’est pas douteux que par la loi de la raison le Père ne puisse aliéner les premiers, dont il est seul propriétaire, et en priver ses enfans. Mais il n’en est pas de même des autres, qui sont des dons immédiats de la nature, et dont par consequent nul homme ne les peut dépouiller.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *op.*, *cit.*, p. 304. No segundo *Discurso*, como comentamos no primeiro capítulo, foi formulado em termos semelhantes: “Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso se tenha o direito de despojar-se.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. *op.*, *cit.*, p. 204.

Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos, pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogável e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade. Seria, pois, necessário, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que o povo, em cada geração, fosse senhor de aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas, então, esse governo não mais seria arbitrário.¹⁰⁴

Ora, ao denunciar os falsos liames sociais, fica evidente que o objetivo de Rousseau nos quatro primeiros livros *Do Contrato Social*, além de defender a convenção, isto é, o contrato, como a base de toda autoridade política legítima, nosso autor também estabeleceu as condições do próprio contrato. A saber, a liberdade e a igualdade¹⁰⁵. Desse modo, podemos concordar com Muruyama¹⁰⁶ que:

Há, antes do pacto social, uma disposição do homem para tal acordo. Podemos afirmar, com Benichou¹⁰⁷, que o que funda a autoridade do contrato é uma “liberdade de contratar anterior” que, por um “decreto da consciência moral”, torna-se a “condição de validade de todo engajamento.”

3.3 Direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado na versão definitiva *Do Contrato Social*

O pacto social ou, o contrato de associação não somente satisfaz essas condições, como também, aparece justamente como uma alternativa para o contrato dos ricos, diante da situação de conflito generalizado e escassez de recursos que ameaçavam a vida da espécie humana na segunda parte do segundo *Discurso*. Nosso autor enfatiza que “os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes”. Para conservarem sua vida, eles precisam formar uma agregação que opere em concerto. Consequentemente, nosso autor formula o problema: “[...] Porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de *sua conservação*, como poderia ele empenhá-los sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?”¹⁰⁸ Embora o contrato seja uma convenção, o amor de si, paixão que nos

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. *op.*, *cit.*, p. 23.

¹⁰⁵ “Terminei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito.” *Ibidem*, p. 33.

¹⁰⁶ MARUYAMA, Natália. **A contradição entre o homem e o cidadão**: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2001, p. 95.

¹⁰⁷ BÉNICHOU, Paul. “Réflexions sur l’idée de nature chez Rousseau”. *op.*, *cit.*, p. 144.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. *op.*, *cit.*, p. 27, grifos nossos.

estimula a conservar nossa vida, continua operando no momento do contrato e se configurando como um elemento constitutivo do mesmo.

Ao discutir a instituição do casamento (que também é um contrato) no livro V do *Emílio*, Rousseau não deixa dúvidas de que o artifício é constituído por elementos orgânicos e que o amor de si e a piedade continuam operando na sociedade civil:

[...] Estou falando dos mais doces sentimentos da natureza, sacrificados a um sentimento artificial que só pode subsistir através deles; como se não fosse preciso uma ligação natural para formar laços de convenção. Como se o amor que temos pelo próximo, não fosse o princípio do amor que se deve ao Estado! Como se não fosse pela pequena pátria que é a família que o coração se liga à grande! Como se não fossem o bom filho, o bom marido, o bom pai que fizessem o bom cidadão!¹⁰⁹

Na sequência *Do Contrato Social*, nosso autor formula o problema de preservar a conservação da vida e a liberdade nos seguintes termos:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.¹¹⁰

As cláusulas desse contrato, continua Rousseau, se reduzem à uma só:

A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torna-la onerosa para os demais.¹¹¹

Ao interpretar esse parágrafo na sua edição *Do Contrato Social*, Maurice Halbwachs¹¹² comentou que por meio da alienação total o direito natural “é definitivamente abolido” e uma nova ordem é criada. O próprio termo *direito* só aparece com o próprio contrato. Leo Strauss seguiu a mesma direção. Na perspectiva de Strauss, embora Rousseau tenha aceitado as premissas do direito natural, ao leva-las até suas últimas consequências, o pensador genebrino acabou abandonando-as completamente. Para Strauss, o ponto nevrálgico da questão do direito natural em Rousseau é o conceito de liberdade civil.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Roberto leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 524.

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. *op., cit.*, p. 27.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² HALBWACHS, Maurice. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, J-J. *Du Contrat Social*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 90, nota 20.

O conceito de liberdade civil é apresentado no oitavo capítulo do primeiro livro, quando nosso autor pondera as perdas e os ganhos que o homem tem com o contrato:

O que o homem perde pelo contrato social, é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode esperar. O que com ele ganha, é a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.¹¹³

Podemos definir o conceito de liberdade civil como a capacidade do povo, enquanto partícipes da soberania, ser o autor da lei que irão obedecer: “o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade.”¹¹⁴ Se “a liberdade consiste em obedecer à lei que a pessoa deu a si mesma”, raciocina Strauss, as leis devem ser promulgadas pelos próprios membros da comunidade política. Consequentemente, a natureza perde seu aspecto normativo e a lei natural deixa de operar como um modelo para as leis positivas.¹¹⁵

Se nos reportarmos ao verbete *Economia Política* [1755], Strauss parece ter razão porquê

O corpo político é, pois, também um ser moral que possui uma vontade. Essa *vontade geral*, que sempre tende para a conservação e o 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, *regra do justo e do injusto*. [...] É importante observar que essa regra de justiça, segura em relação a todos os cidadãos, pode ser falha em relação aos estrangeiros, e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral no que concerne a seus membros, deixa de ser geral em relação aos outros Estados e seus membros, tornando-se, para esses, uma vontade particular e individual.¹¹⁶

Ora, Rousseau fez com o conceito de vontade geral o mesmo movimento que ele fez com o conceito de lei natural. Na medida em que Diderot substituiu o conceito de lei natural da tradição pelo conceito de vontade geral da espécie, fez com que esse conceito enfrentasse as

¹¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, p. 31.

¹¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, p. 44. Há, contudo, a necessidade de fazer uma ressalva. Derathé lembrou bem que na realidade, o poder de fazer as leis envolve, ao mesmo tempo, o poder de propor leis e o poder de votá-las. Ao invés de estarem reunidos nas mesmas mãos, Rousseau os confiou à duas assembleias distintas. A iniciativa de propor leis é uma prerrogativa ou função do governo enquanto que a prerrogativa do povo se reservava à ratificação da lei por meio do voto. DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques **Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 297, nota 2.

¹¹⁵ STRAUSS, Leo. **Direito Natural e história**. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 338.

¹¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Economia Política”. In: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d’; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, 2015. V. 5, p. 110, grifos nossos.

mesmas dificuldades daquele. Na medida em que os juristas expandiram o conceito de lei natural, ela não só perdeu o sentido como se tornou impotente.

O mesmo ocorreu com a vontade geral da espécie: a generalização da vontade à um grau máximo, fez com que ela se tornasse abstrata e impotente. Tal como no caso da lei natural, Rousseau também diminuiu o escopo da vontade geral, limitando-a ao interior de um corpo político, para lhe conferir sentido e eficiência. Desse modo, embora o segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra* tenha sido omitido na versão definitiva *Do Contrato Social*, Rousseau continuou respondendo ao Diderot.

Sendo assim, o argumento de Strauss permanece porquê em Rousseau, a origem das leis e do conceito de justiça não é mais a natureza. De fato, Rousseau se distanciou de Locke¹¹⁷, Pufendorf¹¹⁸ e Burlamaqui¹¹⁹, que deduziram de uma lei natural fundamental, outras leis naturais que deveriam ser sancionadas pelo Estado e transformadas em lei civil. Realmente, a lei natural em Rousseau não opera como um modelo que deve ser ratificado pela lei positiva. Nem podemos considerar, a partir da sua formulação do conceito de lei natural, que uma lei é justa ou injusta pois a lei é anterior a justiça. Ou seja, grosso modo, justiça é a execução das

¹¹⁷ No capítulo XI, § 135 do segundo tratado: “As obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade, mas, em muitos casos se aproximam e adquirem pelas leis humanas punições anexadas a elas para forçar sua observação. Assim, a lei da natureza permanece sendo uma regra eterna para todos os homens, tanto os legisladores quanto os outros. As regras que eles formulam para as ações dos outros homens precisam, tanto as suas próprias ações quanto as ações dos outros homens, serem conformes à lei da natureza, isto é, à vontade de Deus, da qual é uma declaração; e a lei fundamental da natureza sendo a preservação da humanidade, nenhuma sanção humana pode ser boa ou válida contra ela.” Do original: “The obligations of the law of nature cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have by human laws known penalties annexed to them, to enforce their observation. Thus the law of nature stands as an eternal rule to all men, legislators as well as others. The rules that they make for other men’s actions must, as well as their own and other men’s actions be conformable to the law of nature, i. e. to the will of God, of which that is a declaration; and the ‘fundamental law of nature being the preservation of mankind,’ no human sanction can be good or valid against it.” LOCKE, John. *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. In: LOCKE, John. **Two Treatises of Civil Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven and London: Yale University Press, 2003 p. 160, tradução nossa. (Rethinking the Western Tradition).

¹¹⁸ No *Direito da natureza e dos povos*, livro II, capítulo II, §10-11, Pufendorf deduziu as principais leis naturais ou “leis da paz universal” que operam no estado de natureza: (i) não fazer mal à ninguém; (ii) deixar que cada um usufrua sossegadamente seus bens; (iii) cumprir pontualmente os compromissos; (iv) ajudar o próximo. Essas leis devem ser positivadas se for necessário evitar uma guerra. PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. 1, pp. 165-167. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

¹¹⁹ Nos *Princípios do direito natural*, segunda parte, capítulo XII, Burlamaqui afirmou que “é igualmente reconhecido que todas as instituições que os homens formam entre eles para seu bem e sua vantagem comum, são fundadas sobre a observação das leis naturais, e que as próprias precauções que eles tomam para assegurar os efeitos dessas instituições, seriam vãs e inúteis sem a autoridade dessas mesmas leis. [...] Os legisladores e os políticos que são bem esclarecidos [...] publicaram um direito civil que tende à reforçar o direito natural.” Do original: “Cela est si généralement reconnu, que toutes les institutions que les hommes forment entre eux pour leur bien et leur avantage commun, sont fondées sur l’observation des lois naturelles, et queles précautions mêmes que l’on prend pour assurer l’effet de ces institutions, seraient vaines et inutiles, sans l’autorité de ces mêmes lois. [...] Les législateurs et les politiques l’ont bien compris, em tâchant, comme ils le font [...] ils ont publié un droit civil, qui tend à fortifier le droit naturel.” BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, pp. 178-182, tradução nossa. (Bibliothèque Dalloz).

leis. No entanto, se a vontade geral é a origem das leis, e as leis, a fonte do justo e do injusto, será que a soberania popular poderia resultar em um “totalitarismo de sociedade”¹²⁰, como sugeriu Strauss? Pois no raciocínio do intérprete, “se o critério último da justiça é a vontade geral, isto é, a vontade de uma sociedade livre, o canibalismo é tão justo quanto seu oposto.”¹²¹

Contra essa suposição de Strauss, basta nos reportarmos ao quarto capítulo do segundo livro *Do Contrato Social*, que tem justamente como título *dos limites do poder soberano*, onde os conceitos de direito natural e de lei da natureza reaparecem:

Se trata, portanto, de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que devem desempenhar na qualidade de súditos, do *direito natural* do qual eles devem gozar na qualidade de homens. Se convém que tudo o que cada um aliena pelo pacto social de seu poder, seus bens, de sua liberdade, é somente a parte do todo cujo uso importa à comunidade. Mas, é preciso convir também, que o soberano é o único juiz dessa importância.¹²²

Há, portanto, nessa segunda formulação do contrato no quarto capítulo do segundo livro, uma ressalva que estava ausente na primeira formulação do contrato no sexto capítulo do primeiro livro: a alienação não é mais totalmente sem reservas. Consequentemente, a liberdade ganha uma salvaguarda. A última frase anulária, o restante do parágrafo, como Vaughan¹²³ pensou, se interpretarmos a soberania em termos hobbesianos. Isto é, se o soberano fosse um terceiro e se o povo não participasse dessa decisão acerca do grau da alienação. Ora, no caso de Rousseau, a soberania pertence ao povo, e o povo, portanto, participa dessa decisão sobre o grau da alienação.

Nos parágrafos seguintes o conceito de lei da natureza reaparece:

Todo os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça. Mas o soberano, por sua vez, não pode onerar os súditos com nenhuma pena inútil à comunidade. Ele não pode, nem mesmo querê-lo: porquê sob a lei da razão nada se faz sem causa, não menos que sob a *lei da natureza*. [...] Por

¹²⁰ No seminário sobre Rousseau que Leo Strauss ministrou em 1962 na Universidade de Chicago, ao contrário de outros autores liberais, ele reconheceu que “Rousseau não tinha absolutamente nada a ver com o totalitarismo contemporâneo, porquê o totalitarismo com o qual Rousseau flerta é um totalitarismo de sociedade e não de governo.” STRAUSS, Leo. **Seminar in political philosophy**: Rousseau. Chicago: The University of Chicago, 1962, p. 1.

¹²¹ STRAUSS, Leo. O que é Filosofia Política? In: STRAUSS, Leo. **Uma introdução à filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 70.

¹²² Do original: “Il s’agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu’ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d’hommes. On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou, Principes du droit politique”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 373, grifos nossos.

¹²³ VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. In: VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: University Press, 1915, V. 1, p. 59.

que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade que cada um tem por si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e conseqüentemente, da *natureza do homem*.¹²⁴

Ao interpretar esse parágrafo, ao contrário de Strauss e de Halbwachs, Derathé comentou que,

Assim, a vontade geral só tem seu fundamento na natureza do homem, na medida em que ela deriva, em todo cidadão, do amor de si mesmo porquê este é o único princípio que faz os homens agir. Nesse aspecto, a vontade geral é como a própria consciência. Rousseau recusa considera-las como criações artificiais ou como produtos da educação. É por isso que ele se esforça para deduzi-las do princípio fundamental da natureza humana, isto é, do amor de si.¹²⁵

Na sexta das *Cartas escritas da montanha* [1764] Rousseau foi ainda mais explícito:

Mas por causa dessa condição de liberdade que encerra outras, nem todas as espécies de compromissos são válidas, mesmo diante dos tribunais humanos. Assim, para determinar esse compromisso, deve-se explicar a sua natureza, encontrar seu uso e seu fim, provar que ele é conveniente para os homens e que não tem nada que seja contrário as *leis naturais*, assim como, pelos contratos entre particulares, não é permitido infringir as leis positivas. E é tão-somente por essas leis que existe a liberdade que dá força ao compromisso.¹²⁶

Desse modo, fica evidente que o conceito de natureza humana não está ausente no *Contrato Social* e que o amor de si continua operando. Ora, se o amor de si é o fundamento antropológico da vontade geral, e o amor de si nos estimula a conservarmos a própria vida, é um absurdo, supor como Strauss fez, que a vontade geral poderia legitimar qualquer coisa, incluindo o canibalismo que é uma ameaça para a vida dos contratantes. Como resultado, sua hipótese sobre um “totalitarismo de sociedade” em Rousseau, não é menos falsa, que o “totalitarismo de governo”¹²⁷ acusado por outros liberais. Portanto, embora a lei natural não

¹²⁴ Do original: “Tous les services qu’un citoyen peut rendre à l’Etat, il les lui doit sitôt que le Souverain les demande ; mais le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d’aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la *loi de nature*. [...] Pourquoi la volonté générale est elle toujours droit, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d’eux, si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l’égalité de droit et la notion de justice qu’elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la *nature de l’homme*.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou, Principes du droit politique”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 373, grifos nossos, tradução nossa.

¹²⁵ DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 298, note 1.

¹²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 319, grifos nossos.

¹²⁷ Contra essa acusação podemos argumentar que o que é absoluto em Rousseau é a soberania enquanto princípio organizador do Estado e não o governo. O exercício da soberania, que resulta na vontade geral e se manifesta nas

opere como um modelo que deve ser ratificado pela lei civil, ela aparece como limite para o próprio contrato.

Após minimizar o grau da alienação, nosso autor concluiu esse mesmo capítulo afirmando que:

Uma vez admitidas tais distinções, a tal ponto falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível.¹²⁸

Foi nessa perspectiva da “troca vantajosa” que Derathé parece ter explicado a passagem do direito natural propriamente dito para o direito natural raciocinado:

Rousseau declara que os cidadãos não puderam renunciar ao “direito natural dos quais eles devem gozar na qualidade de homem” e que ao invés de uma verdadeira alienação, eles só fizeram uma “troca vantajosa”. Na realidade, a transformação operada pelo contrato social teve, como efeito, restituir ao homem civil, sob uma outra forma, os bens essenciais dos quais gozava no estado de natureza. [...] Os direitos individuais ou o *direito natural* não são, portanto, anulados pelo contrato social, eles retornam no seio do Estado, porém, transformados ou restabelecidos pela razão.¹²⁹

Assim, na perspectiva do intérprete, a alienação simplesmente converteu os direitos naturais em direitos civis. A ausência dos conceitos de direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado na versão definitiva se explicaria pela diferença entre o estilo dos dois textos: na primeira versão Rousseau foi mais didático que na versão definitiva.¹³⁰

O problema da solução de Derathé, é que como o alcance e o registro do direito natural propriamente dito e do direito natural raciocinado, são diferentes, como ele mesmo

leis não suprime de modo algum a esfera privada e a liberdade negativa. Pelo contrário: na medida em que somente a lei pode nos proteger contra o arbítrio do outro, o exercício da soberania se configura como uma condição necessária para a existência da esfera privada e da liberdade negativa. Basta lembrarmos da sétima carta escrita da montanha: “A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade do outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer.” E do sexto devaneio: “Nunca acreditei que a liberdade do homem consiste em fazer o que quisesse, mas sim em nunca fazer o que não quisesse, e esta é a liberdade que sempre reclamei, muitas vezes preservei, e pela qual mais escandalizei meus contemporâneos.” Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006, p. 371. Ver também ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009, p. 85.

¹²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, pp. 40-41.

¹²⁹ DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. *op., cit.*, p. 171, grifos nossos.

¹³⁰ DERATHÉ, Robert. “Introduction et notes au *Du Contrat Social (première version)*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. 1423. (Bibliothèque de la Pléiade).

reconheceu¹³¹, permanece a objeção de Radica de que faltou à hipótese desses dois direitos naturais, “interpretar como continuidade conceitual a continuidade lexical pela qual Rousseau chama pelo mesmo nome ‘direito natural’ as regras negativas e implícitas do puro estado de natureza e as regras racionais e explícitas que se desenvolvem posteriormente.”¹³²

Uma solução para contornar esse problema foi sugerida pelo André Charrak¹³³. Na perspectiva de Charrak, o direito natural pode ser reestabelecido pela razão por duas vias. A primeira é pela universalização do amor de si. Tendo como ponto de partida um parágrafo do livro IV do *Emílio*¹³⁴, citado e comentado por nós no segundo capítulo dessa dissertação¹³⁵, Charrak comentou que na medida em que a expansão do amor de si para o outro resulta em piedade, ela exprime, em Rousseau, a possibilidade da expansão racional dessa paixão. E essa expansão é justamente a condição para que a regra de ouro seja admitida.¹³⁶

A segunda via é pela promulgação das leis. Charrak considera que o principal benefício que sanciona a ação da vontade geral consiste em nos proteger contra toda dependência em relação à uma vontade individual, sem que precisemos temer o mal que o outro pode nos fazer.

Em outras palavras, a preocupação com a nossa conservação é transportada para o corpo social como um todo e o direito natural raciocinado parece, de certo modo, responder aos requisitos da justiça humana. Partindo de uma analogia sugerida no livro IV do *Emílio*¹³⁷ entre o amor ao gênero humano e o amor à justiça, Charrak pensa que a regra de ouro pode ser reestabelecida tanto no registro da política quanto no registro da moral.¹³⁸

Há, contudo, uma diferença fundamental entre o registro da moral, no qual Rousseau opera no *Emílio*, e o registro da política no qual ele opera no *Contrato Social*: o grau de generalização do amor si. No primeiro caso essa generalização é universal pois, afinal, Emílio

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré-Champion, 2008, p. 62.

¹³³ CHARRAK, André. “Du droit naturel au droit naturel raisonné”. In: **Les cahiers philosophiques de Strasbourg**, n. 13 [L’anthropologie et le politique selon Jean- Jacques Rousseau], 1/2002, pp. 107-118.

¹³⁴ “O próprio preceito de agir para com os outros como queremos que ajam para conosco só tem como verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento. [...] Não é verdade que os preceitos da lei natural estejam baseados unicamente na razão, pois eles têm uma base mais sólida e mais segura. O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana. O sumário de toda a moral é dado no Evangelho pela lei.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução Roberto leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 324.

¹³⁵ Cf. páginas 91 e 92 dessa dissertação.

¹³⁶ CHARRAK, André. “Du droit naturel au droit naturel raisonné”. *op., cit.*, p. 111.

¹³⁷ “Quanto menos o objeto de nossas atenções depender imediatamente de nós mesmos, menos a ilusão do interesse particular deverá ser temida; quanto mais generalizarmos esse interesse, mais ele se tornará equitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça.” ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Emílio ou da educação**. *op., cit.*, p. 352.

¹³⁸ CHARRAK, André. “Du droit naturel au droit naturel raisonné”. *op., cit.*, p. 112-113.

amará toda humanidade. No segundo caso essa generalização alcança somente os concidadãos do mesmo corpo político.¹³⁹

Na perspectiva de Charrak, esse foi um motivo que levou Rousseau a omitir essa distinção entre direito *natural propriamente dito* e *direito natural raciocinado* na versão definitiva *Do Contrato Social*: evitar uma confusão entre esses diferentes graus de generalização do amor de si. Sob essa óptica, a omissão dessa distinção na versão definitiva não foi consequência de uma falta de precisão e rigor conceitual e sim consequência de uma decisão que objetivava justamente manter a precisão e o rigor conceitual.¹⁴⁰

Outro motivo que explica a ausência dessa distinção conceitual na versão definitiva *Do Contrato Social* foi uma mudança no programa. O intérprete lembrou que o título do capítulo na primeira versão é *da natureza das leis, e do princípio da justiça civil* o que inscreve o pacto social sob o horizonte de uma justiça universal. O sexto capítulo do segundo livro da versão definitiva, que corresponde a esse capítulo da primeira versão, tem somente como título *da lei*. Isso sugere que a segunda parte do programa que tinha a pretensão de estabelecer o princípio da justiça civil foi abandonado na versão definitiva.

Nesse capítulo, nosso autor teria se restringido, para usar a fórmula da primeira versão, ao exame da natureza das leis. Isto é, se limitou a examinar as circunstâncias particulares em função das quais o legislador deveria orientar a vontade geral.¹⁴¹ Embora esse programa tenha sido abandonado na versão definitiva *Do Contrato Social*, ele acabou reaparecendo, de certo modo, no parágrafo do *Emílio* citado acima.

Nós aceitamos, evidentemente à título de hipótese, as ressalvas de Charrak quanto a diferença de registro do *Emílio* e *Do Contrato Social*, bem como as explicações da omissão dessa distinção conceitual na versão definitiva.

Entretanto, na nossa perspectiva, a chave para estabelecermos uma continuidade conceitual e lexical entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado está em outro momento *Do Contrato Social*: no nono capítulo do primeiro livro intitulado *do domínio do real*.

A ponte entre o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado parece estar na legitimação do direito do primeiro ocupante e da propriedade. O segundo parágrafo desse capítulo nos remete ao momento do segundo *Discurso* no qual “ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e

¹³⁹ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 116.

assassinatos.”¹⁴² A diferença é que sob a luz *Do Contrato Social*, o “direito do mais forte” é um fato, e não propriamente um direito.¹⁴³ Enquanto que o direito do primeiro ocupante, “embora mais real do que o do mais forte, só se torna um verdadeiro direito depois do estabelecimento da propriedade.”¹⁴⁴

Nesse capítulo da versão definitiva, Rousseau estabeleceu as mesmas condições mobilizadas na primeira versão para legitimar o direito do primeiro ocupante:

Em geral, são necessárias as seguintes condições para que o direito do primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados na ausência de títulos jurídicos.¹⁴⁵

Essas condições que legitimam o direito do primeiro ocupante ilustram bem como o direito natural raciocinado opera: o amor de si é generalizado e a razão deduz dessa generalização, regras que estabelecem limites para a propriedade. Tal como no segundo *Discurso*, a propriedade continua sendo uma convenção. Porém, agora, no *Contrato Social*, a razão e a leis impõem limites: ao ser fundamentada no trabalho e na necessidade, o direito à propriedade não implica em uma recusa do direito do outro de conservar sua vida nem em relações de servidão.

O comentário de Bachofen a esse respeito é esclarecedor:

O direito à propriedade de bens produzidos ou transformados por meio do trabalho não se enquadra no “direito natural propriamente dito”, por que ele coloca em obra, pelo trabalhador, as faculdades relativas à perfectibilidade e não ao instinto, e que ele obedece aos desejos do homem civilizado e não às necessidades do homem natural. Assim, o reconhecimento pela razão de um fundamento objetivo da propriedade supõe que seja concebido um outro tipo de direito natural, diferente do direito natural *estrito sensu*, e de compreender as relações entre essas duas formas de direito natural: é esse o sentido da distinção feita no *Manuscrito de Genebra*, entre o “direito natural propriamente dito” e o “direito natural raciocinado”.¹⁴⁶

¹⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. *op., cit.*, p. 198.

¹⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. *op., cit.*, p. 22.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁶ Do original: “Le droit à la propriété des biens produits ou transformé par le travail ne relève pas au droit naturel « proprement dit », puisqu’il met en œuvre, chez le travailleur, des facultés relevant de la « perfectibilité », et non de l’instinct, et qu’il obéit aux désirs de l’homme civilisé et non aux besoins de l’homme naturel. Aussi la reconnaissance par la raison d’un fondement objectif de la propriété suppose-t-elle de concevoir un autre type de droit naturel que le droit naturel stricto sensu et de comprendre le rapport entre ces deux formes de droit naturel : c’est le sens de la distinction faite, dans le Manuscrit de Genève, entre le « droit naturel proprement dit » et le « droit naturel raisonné ».” BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques**. Paris: Payot, 2002, p. 121, grifos do autor, tradução nossa.

Como resultado, embora a distinção entre o direito natural propriamente dito e direito natural raciocinado tenha sido omitida na versão definitiva *Do Contrato Social*, ela continua sendo um pressuposto da legitimação do direito do primeiro ocupante e da propriedade. A passagem do direito natural propriamente dito ao direito natural raciocinado não é operada pela alienação, que se configura como uma troca vantajosa, e sim pelo reconhecimento do trabalho como um fundamento objetivo da propriedade privada.

Nos resta, portanto, fazer das palavras de Bachofen as nossas: “essa distinção do *Manuscrito de Genebra* não é uma curiosidade marginal na obra de Rousseau porquê ela faz eco em outros textos que confirmam claramente sua significação.”¹⁴⁷

¹⁴⁷ Do original: “Cette distinction du *Manuscrit de Genève* n’est pas une curiosité marginale dans l’œuvre de Rousseau, puisqu’elle fait écho à d’autres textes qui en confirment clairement la signification.” *Ibidem*.

CONCLUSÃO

Durante praticamente uma década, entre o segundo *Discurso*, escrito em 1754 e publicado em 1755, e as *Cartas escritas da montanha*, escrita em 1764, como uma auto exegese e uma defesa de seus escritos censurados, Rousseau revisitou o tema do direito natural formulando novas distinções e definições conceituais.

Desse modo, Charrak¹ tem razão ao comentar que Rousseau não elaborou sua teoria sobre o direito natural de modo metódico e completo, em um único tratado dedicado ao tema, tal como os juristas que o precederam fizeram. No entanto, acreditamos ser justamente a função do intérprete organizar e apresentar essas reflexões numa forma consistente e coerente, demarcando e esclarecendo o registro no qual essas distinções e definições conceituais foram formuladas.

Para tanto, tivemos como ponto de partida o segundo *Discurso* [1755]. A questão formulada pela Academia de Dijon “qual é a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens e é ela autorizada pela lei natural?” já colocava o tema do direito natural ao lado problema da desigualdade. Isto é, perguntar se a desigualdade é permitida pela lei natural é o mesmo que colocar em questão a legitimidade da instituição da desigualdade.²

Com efeito, vimos que na perspectiva de Rousseau, para o termo lei natural fazer sentido, a lei natural precisa se exprimir diretamente pela voz da natureza, isto é, pelas paixões naturais. Isso significa que em um primeiro momento, a lei natural não pode ser mediada pela sociabilidade, pela razão ou pela linguagem. Ela opera imediatamente pelas paixões naturais: o amor de si, que nos faz interessarmos pela nossa conservação e pelo nosso bem-estar; e pela piedade, que estimula uma repugnância natural ao ver sofrer e perecer nossos semelhantes. Estimulado por essas paixões, o selvagem seguia a lei da natureza espontaneamente.

No puro estado de natureza, onde ainda não havia relações sociais, linguagem e razão, a lei da natureza operava mais como um conceito regulador³ do que como um conceito normativo. Ou seja, ao invés da lei da natureza impor obrigações e proibições ao selvagem, ela regulava sua própria constituição, o desenvolvimento dos sentidos e a aquisição de novas

¹ 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, p. 107.

² BACHOFEN, Blaise. **Premières leçons sur le Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 8.

³ O termo é de Eric Weill. Cf. WEILL, Eric. J.-J. “Rousseau et sa politique”. In: WEILL, Eric. **Essais et Conférences**. Paris: J. Vrin, 1991, t. II, p. 127. Ver também STAROBINSKI, Jean. “Introduction, notes et variantes au *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, p. LVII.

habilidades e faculdades. Podemos definir essa formulação estrita do conceito de lei da natureza como uma necessidade absoluta. Ou seja, na ausência de proibições e obrigações morais não há necessidade de supor, no puro estado de natureza, executores da lei da natureza nem uma sanção para ela. A morte já seria uma espécie de punição para quem não promove sua conservação e seu bem-estar.

Vimos também que a necessidade de superar os obstáculos causados por acidentes naturais estimulou a perfectibilidade a operar desenvolvendo as outras faculdades virtuais. Nessa perspectiva, a fala foi a primeira instituição social e ao lado da liberdade e da perfectibilidade, cooperaram para que o homem saísse das relações puramente físicas para constituir famílias e estabelecer as primeiras relações morais.

Ao cotejarmos o segundo *Discurso* [1755] com o *Ensaio* [1756-1761?], há a necessidade de demarcar o registro desses dois textos no que concerne ao conceito de natureza: no primeiro texto a natureza é aquilo que há de original, que acompanha o homem desde o início, enquanto que no segundo o homem é modelado pelas causas naturais que o cercam. No *Ensaio* [1756-1761?], a natureza é justamente essa combinação. No primeiro texto Rousseau pensa o homem como uma categoria universal e no segundo pensa os homens como uma categoria particular.

Desse modo, no *Ensaio* Rousseau denunciou um anacronismo cometido por Grotius⁴, Pufendorf⁵ e Burlamaqui⁶: os homens tornaram-se sociáveis depois de várias contingências causadas por acidentes naturais. Como não há uma sociabilidade natural, não faz sentido deduzir a lei natural da sociabilidade.

Consequentemente, isso nos levou a identificar uma primeira demarcação conceitual de Rousseau em relação a esses juristas. Enquanto eles consideraram lei natural e direito natural como sinônimos, Rousseau seguiu Hobbes e dissociou esses dois conceitos. Porém, ao mesmo tempo que elogiou Hobbes, o criticou. O que impõe limites para uma leitura hobbesiana de Rousseau.

Ao abordarmos os princípios da lei natural na perspectiva dos juristas modernos, também percebemos que Barbeyrac⁷ e Burlamaqui⁸ expandiram os princípios e o alcance do

⁴ GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, V. I, p. 39-41.

⁵ PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. 1, p. 195. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

⁶ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris : Dalloz, 2007, p. 117. (Bibliothèque Dalloz).

⁷ PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural**. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 100.

⁸ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007, p. 118. (Bibliothèque Dalloz).

direito natural. O problema dessa expansão, na perspectiva crítica de Rousseau, é que ela comporta anacronismos e confusões conceituais que fazem com que o conceito de lei natural perca o sentido. Distanciando de Vaughan⁹ e dos comentadores que o seguiram, sugerimos a hipótese de que ao invés de suprimir o conceito de lei natural, Rousseau diminuiu seu escopo para lhe conferir sentido.

Enquanto que no puro estado de natureza a lei natural não era normativa, era uma necessidade absoluta, a partir do momento em que relações sociais mais estáveis foram forjadas, a lei natural adquiriu uma certa normatividade sintetizada pelas máximas da bondade natural e da justiça raciocinada, o que nos possibilita falar de uma *lei natural estrito senso* em Rousseau.

Já o conceito de direito natural, foi definido no final do segundo *Discurso*, após nosso autor mencionar o Luís XIV e recusar o estabelecimento voluntário da tirania. Ao invés de considerar como os juristas modernos, o direito natural como um sistema de deveres impostos pela lei natural, nosso autor apontou a existência de dois bens da natureza dos quais não podemos despojarmos: a vida e a liberdade.

Essa oposição entre a tirania e o direito natural não é, de modo algum, marginal na obra de Rousseau. Ela também aparece em outros registros e em outros textos: como recusa da “tirania paterna” representada pelo Barão d’Etange em *Júlia ou a nova Heloísa* [1761], e como recusa da “tirania colonial”¹⁰ representada pelo Nuñez Balboa no *Manuscrito de Genebra* [1756?] e no *Contrato Social* [1762]. De certo modo, essa oposição foi o fio condutor dos capítulos da nossa dissertação.

Apesar de ter distinguido lei natural e direito natural no segundo *Discurso* [1755], nesse texto Rousseau ainda usava os termos lei da natureza e lei natural como sinônimos. Essa distinção só foi feita mais tarde ao revisar o tema do direito natural no *Emílio* [1762].

Foi durante a instrução científica e a educação moral do Emílio no livro homônimo que nosso autor fez essa distinção conceitual entre *loix de la nature* (leis da natureza) e *loi naturelle* (lei natural). A lei da natureza é a relação de necessidade entre os corpos e as forças físicas, ilustrada pela lei da gravidade. A lei da natureza é da ordem dos fatos e não da moral. Enquanto lei que formulamos para explicar os fenômenos da natureza, para nós, ela é mais descritiva que normativa. Na sua formulação do conceito de lei natural, Rousseau inverteu a relação que os juristas estabeleceram entre a razão e a consciência. Para os juristas modernos,

⁹ VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. In: VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. *op.*, *cit.*, p. 16.

¹⁰ Os termos tirania paterna e tirania colonial são nossos.

como por exemplo, Pufendorf¹¹, a razão era o suficiente para estabelecer as regras gerais de nossa conduta e a consciência aplicava essas regras à casos particulares. O que Rousseau negou no livro IV do *Emílio* [1762] foi que a razão sozinha fosse o suficiente para nos conduzir na prática de nossos deveres, e não a lei natural. Somente com a razão e sem a consciência, nós não conseguiríamos estabelecer a lei natural. Consequentemente, a consciência foi passada ao primeiro plano. Nessa perspectiva, a lei natural é uma prescrição moral estabelecida pela razão e pela consciência e possui o remorso como sanção.

Como há, ao mesmo tempo, uma lei natural operando imediatamente pelas paixões naturais, e uma lei natural mediada pela razão e pela consciência, Rousseau formulou no quarto capítulo do segundo livro do *Manuscrito de Genebra* [1756?] uma nova distinção conceitual entre o *direito natural propriamente dito* que opera imediatamente pelas paixões naturais no estado de natureza, e o *direito natural raciocinado* que é mediado pela razão e opera na sociedade civil. Entretanto, essa distinção entre dois direitos naturais não é a originalidade de Rousseau. Ela também foi feita por Grotius¹², Pufendorf¹³ e Burlamaqui¹⁴. A diferença é que ao fazer essa distinção, os juristas incluíram a propriedade no escopo do direito natural, o que naturalizava a desigualdade. Enquanto que em Rousseau, de certa maneira, a propriedade foi deslocada para fora do registro do direito natural o que desconstrói esse discurso que naturalizava a desigualdade.

Ao lembrarmos dessa distinção entre *direito natural propriamente dito* e *direito natural raciocinado*, sem dúvida nossa pesquisa torna-se tributária das publicações de Derathé¹⁵ e dos comentadores que tentaram preencher suas lacunas. Consequentemente, o leitor pode questionar qual a diferença da nossa dissertação da tese defendida por Derathé. Na nossa perspectiva, é fundamental entendermos que falar sobre *Rousseau e o direito natural*, e falar sobre o *direito natural em Rousseau*, são duas coisas distintas. E a falta de clareza dessa distinção pode levar o intérprete a cometer o erro conceitual que o Quentin Skinner¹⁶ chamou

¹¹ PUFENDORF, Samuel. *Le Droit de la Nature et des Gens*. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. I, p. 41. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

¹² GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I, p. 489.

¹³ PUFENDORF, Samuel. *Le Droit de la Nature et des Gens*. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen, 2009, v. I, p. 212. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

¹⁴ BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. Paris: Dalloz, 2007, p. 121. (Bibliothèque Dalloz).

¹⁵ Cf. DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaire de France, 1948. Ver também DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

¹⁶ SKINNER, Quentin. "Significado e interpretação na História das Ideias". Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 362. jan./abr. 2017. Tradução de: "Meaning and Understanding in the History of Ideas". In: SKINNER, Quentin. *Visions of Politics*. London: Cambridge University Press, 2001, vol. I, cap. 4, p. 57-89.

de paradigma de familiaridade. Quando se trata de falar sobre *Rousseau e o direito natural*, estamos totalmente de acordo com Derathé. No entanto, quando se trata de falar sobre o *direito natural em Rousseau*, e essa foi nossa maior preocupação, tentamos dar nossa própria contribuição.¹⁷

Ao invés de buscarmos a continuidade entre o *direito natural propriamente dito* e o *direito natural raciocinado* no quarto capítulo do segundo livro do *Contrato Social* [1762], como Derathé fez, buscamos no nono capítulo do primeiro livro. Ao estabelecer as condições que legitimam o direito do primeiro ocupante, e ao reconhecer o trabalho como fundamento objetivo da propriedade, nosso autor mostrou como o *direito natural raciocinado* opera sem usar o termo. O amor de si é generalizado e a razão deduz dessa generalização as regras que estabelecem limites à propriedade. Sem que ela resulte na recusa do direito do outro de conservar sua vida e sem que ela resulte em relações de servidão.

Dito de outra maneira, a questão do direito natural em Rousseau foi colocada e resolvida com o problema da desigualdade.

Isso não significa, de modo algum, que “a querela de Rousseau defensor ou adversário do direito natural, se apresente como um interesse menor” como afirmou Victor Goldschmidt.¹⁸ A questão do direito natural é fundamental para entendermos o lugar que a liberdade ocupa na teoria moral e política de Rousseau. Como resultado, podemos concluir com Bachofen que “a liberdade está, ao mesmo tempo, na origem e no fim do direito; ela está no seu fim porquê ela está na sua origem.”¹⁹

¹⁷ Inevitavelmente também nos afastamos de Roger D. Masters, que viu a solução para o problema do direito natural na religião natural, e de Victor Goldschmidt que viu a solução na religião civil. Para a solução de Masters Cf. MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 84-85; p. 259. Para a solução de Goldschmidt ver GOLDSCHMIDT, Victor. Rousseau et le droit. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **Écrits tome 2: Études de philosophie moderne**. Paris: J. Vrin, 1984, p. 145. (Bibliothèque D’histoire de la philosophie).

¹⁸ Do original: “[...] que la querelle autour de Rousseau, défenseur ou adversaire du droit naturel, ne présente qu’un intérêt mineur, où tous les arguments sont bons, et aucun décisif.” GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique: Les principes du système de Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1983, p. 226.

¹⁹ Do original: “[...] la liberté est *partout* : elle est à la fois à l’origine et à la fin du droit ; elle est à sa fin parce qu’elle est à son origine.” BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques**. Paris: Payot, 2002, p. 13, grifo do autor.

REFERÊNCIAS

A) Obras de Rousseau:

Textos de Rousseau no idioma original:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1924-34, 20 volumes.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou essai sur la forme de la république (première version)”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, pp. 279-346.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contract Social ou, Principes du droit politique”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, pp. 347-470.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “La Nouvelle Héloïse”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961, t. II, p. 3-794.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à M. Offreville, 4 octobre de 1761”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Colin, 1926, v. VI, p. 222-228.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Voltaire, 18 août de 1756”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1924, v. II, p. 303-324.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Réponse à une lettre anonyme adresse à J.-J. Rousseau par des gens de loi”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1925, v. IV, p. 85- 89.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Malesherbes, 5 novembre de 1760”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1926, v. V, p. 247-252.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Multou, 10 août de 1762”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1927, v. VIII, p. 54-58.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Marc Chappuis, 26 mai de 1763”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1928, v. IX, p. 309-312.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Jesop, 13 mai de 1767”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1932, v. XVII, p. 52-53.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à Peyrou, 25 mars de 1771”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1934, v. XX, p. 53.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à A. M. de Sartine, 15 janvier de 1772”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Correspondance Générale**. Ed. Théophile Dufour e Pierre-Paul Plan. Paris: Armand Colin, 1934, v. XX, p. 122-126.

Traduções utilizadas:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. I. (Biblioteca dos séculos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Ensaio sobre a origem das línguas”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. 2. (Biblioteca dos séculos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Capítulo II: Da sociedade geral do gênero humano”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. 2, pp. 171-178. (Biblioteca dos séculos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre as ciências e as artes”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1958, v. 2. (Biblioteca dos séculos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do contrato social”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Lourdes Santos Machado; revisão de Lourival Gomes Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. Porto Alegre: Globo, 1962, v. 2 (Biblioteca dos séculos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução Roberto leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Paidéia).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: HUCITEC-Editora da UNICAMP, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Cartas Morais”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Economia Política”. *In*: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, v. 5. p. 106-140, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

B) Referências primárias:

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução e notas Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BEAUMONT, Christophe de. Carta pastoral de sua graça o Arcebispo de Paris. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

BODIN, Jean. **Os seis livros da República** – Livro primeiro. Tradução, introdução e notas José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2011.

BOÉTIE, Etienne de La. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Elogio da filosofia).

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. **Principes du droit naturel**. Paris: Dalloz, 2007. (Bibliothèque Dalloz).

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDEROT, Denis. “Direito Natural”. *In*: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, v. 5, p. 102-106, 2015.

DIDEROT, Denis. “Droit Naturel”. *In*: DIDEROT, Denis. **Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des artes, et des métiers, par une société de gens de lettres**. Paris: Briasson; David; Le Breton; Durant, 1755. t. v. p. 114-117. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50537q/f20.image>. Acesso em: 4 de ago. de 2020.

DIDEROT, Denis. “Autoridade política”. *In*: DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'; PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. São Paulo: Editora UNESP, 2015. v. 5, p. 37-44.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, v. I.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os pensadores).

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro: São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOCKE, John. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government. *In*: LOCKE, John. **Two Treatises of Civil Government and A Letter Concerning Toleration**. New Haven and London: Yale University Press, 2003. pp. 100-209. (Rethinking the Western Tradition).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner**. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

PLUTARCO. Da maneira de distinguir o bajulador do amigo. *In*: PLUTARCO. **Como tirar proveito de seus inimigos, seguido de Da maneira de distinguir o bajulador do amigo**. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 25-107. (Coleção clássicos).

PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature et des Gens**. Traduction de Jean Barbeyrac. Caen : Presses universitaires de Caen, 2009, v. I. (Bibliothèque de philosophie politique et juridique).

PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural**. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

C) Referências secundárias:

ALTHUSER, Louis. “Sur Le *Contrat Social*”. *In*: **Les Cahiers Pour L’Analyse**, n. 8, L’impensé de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1967.

ALTHUSER, Louis. **Cours sur Rousseau**. Montreuil: Les temps de cerises, 2012.

BACHOFEN, Blaise. **Premières leçons sur le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté**: Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Payot, 2002.

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau**: solitude et communauté. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

BANDERA, Mauro Dela. “Questões de cronologia rousseuista: o caso do *Ensaio sobre a origem das línguas*”. **TRANS/FORM/AÇÃO** (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 42, p. 167-186, 2019.

BEAULAVON, Georges. “La question du *Contrat social*, une fausse solution”. **Revue d’histoire littéraire de la France**, vol. XX, p. 585- 601, 1913.

BÉNICHOU, Paul. “Réflexions sur l’idée de nature chez Rousseau”. In: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, pp. 125-146.

BERLIN, Isaiah. **Freedom and its Betrayal**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2012.

BIGNOTTO, Newton. “Democracia e corrupção: a gênese de uma questão”. In: PANCERA, Carlo Gabriel Kszan (Org.). **A democracia como problema filosófico**. Belo Horizonte: Editora D’ Plácido, 2019, pp. 147-168.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1988. (Coleção Clássicos e Comentadores).

BOTO, Carlota. **Instrução pública e projeto civilizador**: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BUNSCHVIG, Léon. Jean-Jacques Rousseau. In: BUNSCHVIG, Léon. **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Deuxième Édition. Paris: Presses Universitaire de France, 1953. cap. 11, p. 248-273. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau**. Paris: J. VRIN, 1973.

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, pp. 107-118.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: EDUNICAMP, 1994.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: EDUNESP, 1999. (Biblioteca básica).

CASSIRER, Ernst. “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”. *In*: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984, pp. 41-65.

CHATEAU, Jean. Jean-Jacques Rousseau, ou a pedagogia da vocação. *In*: CHATEAU, Jean. **Os grandes pedagogistas**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1978. pp. 172-208. (Atualidades pedagógicas volume 133).

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção primeiros passos; 13).

CHUQUET, Arthur. **J.-J. Rousseau**. Paris: Hachette, 1922. Disponível em: <https://archive.org/details/jjroussea00chuq>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

CLAPARÈDE, Edouard. **A educação funcional**. Tradução de J.B. Damasco Penna. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954. (Atualidades pedagógicas).

COBBAN, Alfred. **Rousseau and the modern state**. London: Allen and Unwin, 1964.

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

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

DERATHÉ, Robert. “L’homme selon Rousseau”. *In*: GENETTE, J. & TODOROV, T. (Ed.). **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, 1984.

DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaire de France, 1948.

DERATHÉ, Robert. “Introduction et notes au *Du Contrat Social (première version)*”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, pp. xci-cxv.

DREYFUS-BRISAC, Edmond. “Introduction, commentaire et notes”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du Contrat Social**. Paris: Alcan, 1896.

DURKHEIM, Émile. “Le *Contrat Social* de Rousseau: histoire du livre”. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, 25º Anée, nº 1, p. 1-23, Janvier-Février, 1918.

DURKHEIM, Émile. “Le *Contrat Social* de Rousseau”. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, 25º Anée, nº 2, p. 129-161, Janvier-Février, 1918.

EHRARD, J. **L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle**. Paris: Editions Albin Michel, 1994.

FAÇANHA, Luciano da Silva; FEITOSA, Márcia Manir Miguel; CARVALHO, Lussandra Barbosa de. “Espaço, lugar e virtude em *A Nova Heloísa* de Rousseau”. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)**, São Luís, v. 3, p. 149-156, 2017.

FAGUET, Émile. **Dix-huitième siècle**: étude littéraires. Paris: H. Lecène et H. Oudin, 1890. Disponível em: <https://archive.org/details/dixhuitimes00fagu>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

FRANCISCO, Mária de Fátima Simões. “Análise do episódio do prestigiador no *Emílio* de Rousseau”. São Paulo, **cadernos de Ética e filosofia política**, número 21, pp. 129-136.

FASSÒ, Guido. “Jusnaturalismo”. In: BOBBIO, Norberto *et al.* **Dicionário de política**. Tradução de Luís Guerreiro Pinto Cacais *et al.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. pp. 655-660.

GAUTHIER, David. **Rousseau**: The sentiment of existence. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et Politique**: Les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1983.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Rousseau et le droit”. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **Écrits tome 2**: Études de philosophie moderne. Paris: J. Vrin, 1984, pp. 129-172. (Bibliothèque D’histoire de la philosophie).

GUYON, Bernard. “Notes et variantes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. II. (Coleção Bibliothèque de la Pléiade).

HALBWACHS, Maurice. “Introduction, commentaire et notes”. In: ROUSSEAU, J.-J. **Du Contrat Social**. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.

HAYMANN, F. “La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau”. In: **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, vol. XXX, Genève, 1943-1945, pp. 65-110.

HUBERT, René. “L’amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau”. **Revue d’Histoire de la Philosophie et d’Histoire Générale de la Civilisation**, Paris, 7^o année, p. 193-214, 1939.

HUBERT, René. **Rousseau et l’Encyclopédie**: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756). Paris: Libraire Universitaire, 1928.

LEFORT, Claude. “Sedes do republicanismo”. In: LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, pp. 41-51. (Biblioteca Tempo Universitário).

MARCOS, Jean-Pierre. “La société générale du genre humain: Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au ‘raisonneur violent’ dans l’article *Droit Naturel* de L’Encyclopédie”. **Papiers du Collège international de philosophie**, Papiers n° 28, pp. 1-30, 1996.

MARQUES, José O. A.. “Rousseau e os perigos da leitura, ou por que Emílio não deve ler as fábulas”. **Itinerários (UNESP)**, Araraquara, v. 22, p. 205-216, 2004.

MARUYAMA, Natália. **A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2001.

MASSON, Pierre-Maurice. **La Religion de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Hachette, 1916, 3v.

MASSON, Pierre-Maurice. “Questions de chronologie rousseauiste”. **Annales de la société Jean-Jacques Rousseau**, Genève: A. Jullien; Paris: Honoré Champion; Leipzig: Karl W. Hiersemann, t. IX, p. 37-61, 1913.

MASTERS, R. D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976.

MELZER, Arthur M. **The Natural Goodness of Man: On the system of Rousseau’s thought**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

MORLEY, John. **ROUSSEAU**. London: Macmillan and co, 1891-1892, 2v. Primeiro volume disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.59033>. Segundo volume disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.59045/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 20 de set. de 2020.

MORNET, Daniel. **La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau: Étude et Analyse**. Paris: Mellottée, Éditeur, 1929. (Les chefs-d’œuvre de la littérature expliqués).

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

NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau’s critique of inequality: reconstructing the second discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

OVÍDIO; JARDIM JUNIOR, David Gomes. **As metamorfoses**. Rio de Janeiro: TecnoPrint, 1983.

POPPER, Karl R.. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. 2v. (Espírito do nosso tempo).

RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison**: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré-Champion, 2008.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. **Gênese e natureza das relações interestatais**: Rousseau e o jusnaturalismo moderno. Orientador: Helton Adverse. 2018, p. 105. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2018.

RIBEIRO, Renato Janine. ROUSSEAU. In: RIBEIRO, Renato Janine; ALMEIDA, Alberto Carlos. **Filosofia política**. Disponível em: <https://cursos.nutror.com/acc385e11c5d20c44d3d3440f7af025de9936412?>. Acesso em: 8 de set. de 2020.

ROSENBLATT, Helena. **Rousseau and Geneva**: from the first discourse to the Social Contract 1749-1762. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SALINAS FORTES, L. R. **Paradoxo do Espetáculo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

SALINAS, FORTES, L. R.. **Rousseau**: Da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976. (Ensaio, 21).

SCHINZ, Albert. **La pensée de J.-J. Rousseau**. Paris: Alcan, 1929.

SCHINZ, Albert. “La question du *Contrat Social*: Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes”. **Revue d’Histoire Littéraire de la France**, XVII, 1912, p. 741-790.

SÈVE, RENÉ. “Le droit naturel de l’homme et de la femme dans le jusnaturalisme de Rousseau”. In: L’AMINOT, Tanguy. **Rousseau et la nature**. Genève: Éditions Slaktine, 2018, p. 100-127. (Rousseau Studies 6).

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

SKINNER, Quentin. “Significado e interpretação na História das Ideias”. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 362. jan./abr. 2017. Tradução de: “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. In: SKINNER, Quentin. **Visions of Politics**. Londres: Cambridge University Press, 2001, vol. I, cap. 4, p. 57-89.

SOLDINI, David. “Le jusnaturalisme minimal de Rousseau”. In: L’AMINOT, TANGUY. **Rousseau et la nature**. Genève: Editions Slaktine, 2018. pp. 87-99. (Rousseau studies 6).

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História sobre a história do iluminismo francês**: O pensamento sobre a história no Iluminismo francês. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique**: essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

SPITZ, Jean-Fabien. **Leçons sur l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau**: Les fondements du système. Paris: Ellipses, 2015. (Cours de Philosophie).

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STAROBINSKI, Jean. “Introduction, notes et variantes au *Discours sur L’origine et les fondements de L’inégalité*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964, t. III.

STRAUSS, Leo. “On the intention of Rousseau”. **Social Research**, vol. 14, n° 4, p. 455-487, December, 1947.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e história**. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

STRAUSS, Leo. **Seminar in political philosophy: Rousseau**. Chicago: The University of Chicago, 1962.

STRAUSS, Leo. “O que é Filosofia Política?” In: STRAUSS, Leo. **Uma introdução à filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2016, pp. 27-74.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a arte de escrever e outros ensaios de filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015.

STRAUSS, Leo. **Da tirania: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève**. Tradução André Abranches. São Paulo: É Realizações, 2016.

TALMON, J.L.. **The origins of totalitarian democracy**. London: Mercury Books, 1919.

TERREL, J. **Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau**. Paris: Seuil, 2001.

VAUGHAN, C.E. “Introduction, comments and notes”. **The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Oxford: Basil Blackwell, 1962, t. I.

VARGAS, Yves. **Introduction à l’Émile de Rousseau**. Paris: Press Universitaire de France, 1995. (Les grands livres de la philosophie).

VARGAS, Yves. “Rousseau et le Droit Naturel”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(01), pp. 25-52, 2008.

VIROLI, Maurizio. **Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’**. Translated by Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WEILL, Eric. J.-J. "Rousseau et sa politique". *In*: WEILL, Eric. **Essais et Conférences**. Paris: J. Vrin, 1991, t. II.

WORMS, Frédéric. **Émile, ou, De l'éducation**: Livre IV, Commentaire, précédé d'un essai introductif: Émile ou la découverte des relations morales. Paris: Ellipses, 2001. (Philo-textes. Commentaire).