

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**O FUNDAMENTO DO DIREITO POLÍTICO EM ROUSSEAU:
ANTROPOLOGIA**

Lili Pontinta Cá

São Carlos – SP

2021

**Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**O FUNDAMENTO DO DIREITO POLÍTICO EM ROUSSEAU:
ANTROPOLOGIA**

Lili Pontinta Cá

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), como exigência para obtenção do grau de doutor em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marisa Lopes.

São Carlos – SP

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Lili Pontinta Cá, realizada em 12/02/2021:

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes (UFSCar)

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar)

Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)

Prof. Dr. Soraya Nour Sckell (UNL)

Prof. Dr. Carlos Aurélio Ventura Morujão (UCP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

À família Pontinta Cá

Agradecimentos

Agradeço imensamente à Professora Marisa Lopes pela oportunidade de ser orientada por ela. Suas orientações e correções com reflexões instigantes foram indispensáveis não apenas para a elaboração desta tese, mas também para o meu desenvolvimento intelectual.

Agradeço aos membros do Grupo de Estudos Ilustração e Modernidade (UFSCar), em especial aos Professores Fernão de Oliveira Salles, Luís Nascimento e Pedro Fernandes Galé, pela oportunidade de discutir parte deste trabalho no grupo. Suas observações e comentários foram importantes para a construção desta tese. Também aproveito para agradecer aos dois primeiros pelo acompanhamento do meu desenvolvimento intelectual e pelas valiosas contribuições na Qualificação, bem como por aceitarem o convite para compor a Banca de defesa.

Agradeço ao Professor Carlos Morujão, da Universidade Católica Portuguesa, por se dispor a discutir o meu texto, sobretudo o primeiro capítulo, que versa sobre antropologia. Também agradeço-lhe por me acolher em seu Grupo de Leitura.

Agradeço à Professora Soraya Nour Sckell, da Universidade de Lisboa e da Nova de Lisboa, pelos valiosos comentários e sugestões sobre a construção desta tese, bem como pela minha inclusão no Grupo de investigação *Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders*. Agradeço aos colegas deste grupo pela oportunidade de debater este trabalho com eles.

Ao Professor Luc Foisneau, do Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron, agradeço a sugestão de incluir a parte sobre a educação neste trabalho.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (UFSCar), em especial ao Felipe Calleres, Guilherme do Couto de Almeida e Marcelo Ferreira Junior, agradeço a leitura cuidadosa do meu texto e seus valiosos comentários, que contribuíram para o aprimoramento desta tese.

Aos professores e colegas do Grupo de Estudos de Filosofia Política (UFSCar), em especial aos Professores Damon Moutinho e Celi Hirata, agradeço pelas ricas discussões sobre temas políticos.

Aproveito também para agradecer ao Professor José Carlos Estêvão pela amizade.

Agradeço aos colegas Wagner Barbosa, Alexandrina Paiva, Nathan Morador, Rodrygo Macedo, Priscila Aragão e Thomaz Kawauche pela amizade.

Agradeço à minha família pelo apoio incondicional que tem me dado no percurso acadêmico.

Aproveito para agradecer à Gisele Ferreira pelo companheirismo ao longo do desenvolvimento desta pesquisa. Seu apoio foi de suma importância para sua conclusão.

Agradeço à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFSCar; em especial, agradeço à Vanessa Migliato, secretária do Curso de Pós-Graduação, por todas as vezes que me acudiu; e à Vanessa de Oliveira, secretária do Curso de Graduação, pela mesma razão.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro para o desenvolvimento desta pesquisa, sem o qual ela não teria sido possível.

Resumo:

A presente pesquisa tem como objetivo examinar os princípios de legitimação do direito político em Jean-Jacques Rousseau. A vida em sociedade exige regras legítimas oriundas do exercício da vontade geral soberana. Contudo, a vontade geral, embora soberana e reta, não conferiria legitimidade em não importa qual circunstância. Parece-nos que Rousseau teria encontrado na antropologia os princípios de legitimação do direito político, quais sejam, a liberdade, a piedade e a igualdade. Pretende-se, então, investigar se e em que medida Rousseau recorreria à antropologia como fonte da legitimidade do direito político.

Palavras-chave: antropologia; legitimidade; direito natural; direito político.

Abstract:

The present research aims to examine the principle of legitimacy of the political right in Jean-Jacques Rousseau. The life in society through legitimate rules originary of exercise of the general will sovereign. However, the general will although sovereign and right not would confer legitimacy in whatever circumstance. Seem us that Rousseau find in the anthropology the principle of legitimacy of the rules of the sociability instituted by men, namely, the freedom, pity and equality. Then it is intended to investigate if and to what extent Rousseau invokes the anthropology to think the legitimacy of the rules of coexistence in the society.

Keywords: anthropology; legitimate; natural right; political right.

Tábua de Abreviações

<i>Discurso sobre as ciências e as artes</i>	<i>Primeiro Discurso</i>
<i>Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens</i>	<i>Segundo Discurso</i>
<i>Discurso sobre economia política</i>	<i>Economia política</i>
<i>Do Contrato social ou princípios do direito político</i>	<i>Do Contrato social</i>
<i>Ensaio sobre a origem das línguas</i>	<i>Ensaio</i>
<i>Du Contract social ou essai sur la forme de la République</i>	<i>Manuscrito de Genebra</i>
<i>Considerações sobre o governo da Polônia</i>	<i>Considerações</i>
<i>Que o estado de guerra nasce do estado social (Fragmento)</i>	<i>O estado de guerra</i>

Nota sobre as referências

As obras que não constam no quadro de abreviação, mas citadas no texto, terão os títulos referidos por completo.

Os títulos aparecerão na nota de rodapé na língua original.

A edição usada nesta pesquisa é a da Gallimard. Com a exceção do *Manuscrito de Genebra* e *Do Contrato social*, as demais obras serão referidas por seu título e página, como de praxe, com acréscimo do número do tomo. A referência de *Do Contrato social* e do *Manuscrito de Genebra* será feita do seguinte modo: os algarismos romanos indicam o livro, os arábicos, o capítulo, também com acréscimo do número do tomo e da página.

As obras de Hugo Grotius e Samuel Pufendorf serão referenciadas conforme *Do Contrato social*: os algarismos romanos indicam o livro, os arábicos, o capítulo, com acréscimo do número do parágrafo em algarismos romanos minúsculos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	23
ANTROPOLOGIA NO <i>SEGUNDO DISCURSO</i> E NO <i>EMÍLIO</i>	23
I. Rousseau e sua época	25
II. Estudo do homem no <i>Segundo Discurso</i>	29
II. 1. O método conjectural	29
II. 2. O homem sob o ponto de vista físico	32
II. 3. O homem espiritual: liberdade e perfectibilidade	34
III. O desenvolvimento da criança no <i>Emílio</i>	46
III. 1. A criança compreendida fisicamente	46
III. 2. Homem: ser ativo, livre e piedoso	51
IV. Três modos de conceber a liberdade: natural, moral e política	53
IV. 1. Liberdade natural	53
IV. 2. Liberdade moral	55
IV. 3. Liberdade política	55
CAPÍTULO II	58
OBSTÁCULOS POLÍTICO-JURÍDICOS E FILOSÓFICOS À LIBERDADE POLÍTICA, À IGUALDADE E À PIEDADE	58
I. A instituição da sociedade política	60
I. 1. A gênese da sociabilidade humana	60
I. 2. Da propriedade à sociabilidade	63
I. 3. A crise da piedade	73
II. A sociedade política do <i>Segundo Discurso</i>: um antídoto ineficaz para a crise social	80
II. 1. O discurso retórico do poderoso	80
II. 2. A desumanização do ser humano pelas instituições político-jurídicas	84
III. Obstáculo filosófico à liberdade e à igualdade	86
CAPÍTULO III	93
DIREITO NATURAL RACIONAL EM ROUSSEAU	93
I. Discussão sobre direito natural em Rousseau	94

I. 1. Rousseau “contra” o direito natural	94
I. 2. Direito natural em Rousseau	97
II. O rompimento de Rousseau com o direito natural tradicional: a desnaturaçã do homem social	101
II. 1. O afastamento de Rousseau da tradição jusnaturalista representada por Hugo Grotius e Samuel Pufendorf	101
II. 2. A transformação do homem social em homem político	111
III. Uma espécie do direito natural	115
III. 1. Igualdade e direito	116
III. 2. Piedade e direito	120
III. 3. Liberdade e direito	121
IV. O sistema republicano: o lugar do homem civil rousseauiano	126
CAPÍTULO IV	130
IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DE PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU	130
I. Formação das sociedades particulares	132
I. 1. O quadro da diversidade humana e as invenções	133
I. 2. Sociedades políticas particulares	137
II. Sociedades particulares e princípios gerais do direito político	141
II. 1. Liberdade e igualdade	142
II. 2. O bem comum e a supremacia da lei	145
III. Educação política e moral em Rousseau	147
III. 1. Educação republicana	148
III. 2. A festa cívica republicana e opinião pública	151
III. 3. Educação moral de Emílio	155
IV. O limite da educação e a potência executiva	157
CONCLUSÃO	161
BIBLIOGRAFIA	170

INTRODUÇÃO

A ideia central desta tese consiste em defender que Rousseau encontra na antropologia, precisamente na liberdade, na piedade e na igualdade os princípios fundamentais do direito político estabelecido por ele em *Do Contrato social* (1762). Porque o filósofo entende ser a liberdade a capacidade natural que qualifica o ser humano enquanto tal, distinguindo-o do animal, bem como tornando-o capaz de exercer atividade política para estatuir leis que lhe convém; porque concebe o ser humano como portador inato de piedade, princípio de conservação da nossa espécie: é ela que “[...] nos inspira uma repugnância natural ao ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”¹, impedindo-nos de aniquilá-los. No estado civil, a piedade deveria servir de base para o direito, dado moderar em nós o movimento egoísta provocado pelo amor-próprio, transportando-nos para o lugar do sofredor a fim de sermos solidários com o seu sofrimento. Por fim, porque compreende os seres humanos como iguais, o direito também deveria se pautar pela igualdade para criar juridicamente condições para o seu gozo. Todo o direito positivo que vai de encontro a essas qualidades seria incompatível com o ser do homem, porque o degradaria, tornando-o miserável. Noutras palavras, seria injusto.

Para defender isso, pretende-se investigar de que modo, e em que medida, Rousseau recorre à antropologia, que concebe o ser humano como um ser “naturalmente” livre e portador de piedade e igualdade, para fundamentar o direito, atribuindo-lhe um fundamento de caráter universal. Quer-se dizer que o fundamento do direito em Rousseau não é convencionado pela vontade geral de cada Estado, já que é oriundo de uma antropologia que supõe ser a liberdade, a igualdade e a piedade dons da natureza. Isso significa dizer então que, em certa medida e de um modo particular – como veremos ao longo desta tese –, Rousseau recorre à antropologia para justificar o direito político que ele considera justo.

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (doravante *Discours sur l'origine de l'inégalité*), “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, “Prefácio”, 1999, p. 154.

Esta tese é motivada pelo incomodo diante da interpretação de Leo Strauss sobre o direito político rousseauiano. Em “A crise do direito natural moderno: Rousseau”², Strauss sustenta que o direito político rousseauiano é desprovido de critério geral para se pensar a justiça, porque o filósofo equipara o homem natural ao animal, esvaziando-o de atributos propriamente humanos por meio dos quais seria possível fundamentar o direito. Ou seja, o homem natural rousseauiano é subumano³, não havendo nele nada que o qualificasse como homem ou lhe conferisse a humanidade. Os atributos propriamente humanos foram adquiridos ao longo do processo de desnaturação, o que quer dizer que a antropologia de Rousseau não permitiria pressupor o direito natural e, por conseguinte, impediria de fundamentar o direito positivo nele. Todo o direito e seu fundamento resultam da convenção. Rousseau, pensa Strauss, é o primeiro filósofo moderno a provocar a separação entre o direito natural e o positivo, e a consequência disso consistiria em esvaziar o segundo de quaisquer fundamentos oriundos do primeiro. É a vontade geral de cada Estado soberana para criar convencionalmente pilares do direito, pilares esses que dependerão tão somente do seu contexto particular. Para Strauss, então, o filósofo genebrino comprometeria as bases naturais da justiça, tornando-as aleatórias e relativas, já que dependeriam apenas da convenção.

Como já se pode perceber, a tese aqui proposta se contrapõe à interpretação de Leo Strauss, já que afirma haver fundamento do direito a partir da antropologia, o que significa dizer que, em certa medida, seria possível atribuir às leis as qualidades de justo e injusto no direito rousseauiano.⁴

Desse modo, essa tese segue a interpretação de Robert Derathé (e a de Seyla Benhabib) que, como veremos, exclui aleatoriedade do direito de Rousseau apelando para sua antropologia. Entretanto, Derathé não será seguido de forma incondicional. Porque, na sua refutação a Charles Edwyn Vaughan (que já apresentava, em 1915, uma tese

² STRAUSS, Leo. “A crise do direito natural moderno: Rousseau”. In: *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Esta obra foi publicada originalmente sob o título *Natural right and history*, em 1953.

³ STRAUSS, Leo. “A crise do direito natural moderno: Rousseau”. In: *Direito natural e história*, 2014, p.328.

⁴ Veremos ainda aqui na Introdução e, sobretudo, no Capítulo III que Bruno Bernardi apresenta uma tese diferente da defendida neste trabalho. Ele admite a possibilidade de atribuir qualidade de justo e injusto às leis provenientes do direito rousseauiano, sem recorrer à antropologia.

similar à de Strauss⁵), ele nega haver divórcio entre direito e/ou lei naturais e o positivo no pensamento político de Rousseau. Tanto em *Le rationalisme de Rousseau*⁶ como em *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*⁷, Derathé mostra que o direito político estabelecido pelo genebrino não deixa de ser fundamentado na natureza. Haveria, portanto, direito e lei naturais (que não se aplicam de maneira nenhuma ao homem do estado de natureza, dada a sua condição bestial) sobre os quais se deve erigir as regras da sociabilidade, a fim de poder julgar se uma lei é justa ou não. Discordar-se-á dessa recorrência a direito e lei naturais para fundamentar o direito positivo, porque, como dirá Gabrielle Radica⁸, isso seria enquadrar Rousseau na tradição jusnaturalista, representada por Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, o que o filósofo procurou evitar na sua filosofia política.

No entanto, não atribuir direito natural a Rousseau tal como pensa Derathé não significa abrir mão dele, como entende Bruno Bernardi. Em *Sur le concept de droit naturel raisonné*⁹, o comentador examina o modo como Rousseau dialoga com a tradição jusnaturalista precedente (representada por Hugo Grotius e Samuel Pufendorf) e, sobretudo, com Denis Diderot sobre o direito natural, no *Manuscrito de Genebra* (primeira versão *Do Contrato social*). Desse exame, Bernardi extrai a seguinte tese: o filósofo não teria recorrido à antropologia para fundamentar o direito esboçado nesse texto.

Embora seu objeto de análise seja o *Manuscrito de Genebra*, o comentador não se limita a ele para defender sua tese. Bernardi nega que Rousseau tenha levado a discussão

⁵ Em 1915, Charles Edwyn Vaughan já lançava uma interpretação similar à de Strauss na Introdução ao *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*, segunda a qual Rousseau teria divorciado o direito positivo do natural, na medida em que reduzia o homem do puro estado de natureza à condição animal, esvaziando-o de atributos peculiarmente humanos, o que significaria dizer que não se poderia deduzir as bases do direito a partir do homem natural (VAUGHAN, Charles Edwyn. “Introduction”. In: *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: University Press, 1915).

⁶ DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

⁷ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009. Esta obra foi publicada originalmente sob o título *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*, em 1950. A tradução usada aqui é feita a partir da 2ª edição da obra, publicada em 1970.

⁸ RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, 2008, p. 13. Ver também a nota 30 na referida página.

⁹ BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012.

sobre o direito natural para *Do Contrato social*, como sugere Derathé¹⁰, porque já havia renunciado completamente a esse assunto. Para Bernardi, seria possível pensar um direito natural *raisonné* no pensamento de Rousseau, isto é, uma máxima fundamental (preferir em tudo o bem de todos¹¹) que deveria servir de base para todas as leis. O fundamento do direito político, portanto, não seria dado a partir do direito natural, mas é formulado racionalmente a partir dessa máxima.¹²

Se reconhece a consistência dessas interpretações. Elas se baseiam no modo como o filósofo compreende o ser humano na sua fase primitiva e as transformações pelas quais passou para ser de outra maneira: o ser antes equiparado ao animal transformou-se a ponto de adquirir, entre outras coisas, a razão, a sociabilidade e a liberdade civil e moral. Talvez seja o caráter paradoxal¹³ da filosofia de Rousseau que tenha permitido a construção de interpretações tão distintas e ao mesmo tempo sólidas. Apesar disso, não se pretende segui-las, porque, ao que parece, Rousseau evita fundamentar a atividade humana na natureza (no *Segundo Discurso*, de 1755, por exemplo, é criticado o recurso à natureza para justificar a desigualdade sócio-política), mas isso não quereria dizer que tenha aberto mão completamente da natureza humana, nem que tenha instituído um direito em que a vontade geral pode fazer tudo que entender ser conveniente a ela, sem atender à qualidade humana.

Ademais, entendo que só se pode atender à qualidade humana se se combinar os três princípios naturais (a liberdade, a igualdade e a piedade), o que esses comentadores não apresentaram nas suas interpretações, como veremos no terceiro capítulo desta tese. A liberdade e a igualdade são de suma importância para o exercício igual da soberania em *Do Contrato social*. Mas elas por si só não bastariam para promover um direito que não apenas dá condições para o exercício da soberania e a promoção de ações virtuosas, mas também obriga juridicamente os cidadãos a serem solidários com seu semelhante, seja ele membro do seu corpo político ou não. Por isso, seria necessário também

¹⁰ DERATHÉ, Robert. In: Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*, tome 3, 1964, p. 1423 (nota p. 326, I); BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné.” In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 231 (nota 2).

¹¹ BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 237.

¹² BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, pp. 237, 244.

¹³ O pensamento de Rousseau parece ser paradoxal, o que não se confunde com contraditório, como veremos ainda aqui na Introdução. No *Emilio*, o filósofo diz preferir ser homem de paradoxos do que de preconceitos (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 323).

fundamentar o direito na piedade, a fim de criar no homem uma obrigação jurídica de preservação do semelhante e de solidariedade. Portanto, Rousseau encontraria o fundamento do direito na combinação destes princípios.

Como se sabe, em Rousseau, o ser humano não é naturalmente social nem político, mas tornou-se assim devido ao acaso. Foram inúmeras causas acidentais que provocaram sua saída do isolamento natural para viver em sociedade com seus semelhantes. Isso significa que seu modo de viver foi reinventado: os seres humanos reunidos em sociedade não mais dependiam plenamente da natureza, mas criaram para si mecanismos para manter o novo modo de vida, que inclui regras de sociabilidade, isto é, o direito político. Esse direito, então, é um artifício resultante da convenção humana.

Isso poderia servir de apoio à interpretação de Leo Strauss, que esvazia por completo o direito político rousseauiano de tudo o que é natural. Contudo, o direito justo e legítimo seria aquele que está em conformidade com quem o ser humano é. Dito doutro modo, o ser humano é portador inato de liberdade, piedade e igualdade e Rousseau parece mostrar que todo o direito político justo e legítimo deve ser erigido sem solapar essas qualidades. No *Segundo Discurso*, é apresentada a desumanização do ser humano, que dever-se-ia tanto à sufocação da piedade como à barreira político-jurídica e filosófica à igualdade e à liberdade. Sobre esta precisamente lemos que “é incontestável, e constitui a máxima fundamental de todo o direito político, que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem *escravizados*.”¹⁴ E vai além em *Do Contrato social* (I, 4): o homem social não pode renunciar-lhe. Antes, deve permanecer livre na sociedade, porque é essa capacidade que qualifica suas ações como ser humano. No livro II, capítulo 4, Rousseau, por um lado, justifica o direito de resistência, caso estejam ameaçadas a vida e a liberdade (tomadas como dons naturais); por outro, estabelece limites ao poder do Estado por meio desses dons.

Isso parece justificar que o direito político justo e legítimo fundamentar-se-ia na liberdade, na piedade e na igualdade, porque é por meio delas que poder-se-á instituir um direito capaz de manter politicamente cidadãos livres em sociedade, de obrigá-los a serem

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 181. Itálico é nosso; *Segundo Discurso*, 1999, p. 226.

solidários com seu concidadão (ou até mesmo com membros doutros corpos políticos) e de promover igualdade entre os cidadãos, o que indicaria haver um apelo ao direito natural no pensamento político do filósofo.

Esse direito natural limitar-se-ia apenas à sua compreensão do ser humano, em nada apelando para um direito (entendido como sistema) e/ou lei naturais: seria a razão, uma faculdade histórica, que estrutura o direito político, tendo a antropologia como base. Isso significaria dizer que o direito natural que se pode encontrar em Rousseau é racional. Portanto, não tratar-se-ia de admitir haver direito e lei naturais no sentido forte, porque a natureza não teria prescrito um sistema de leis aos seres humanos, apenas deu-lhes condições para se conservarem, na medida em que lhes concedeu os princípios de *amor de si* (autoconservação) e *piedade* (a conservação da espécie).

Diante disso, pretende-se nesta tese investigar como e em que medida o direito político estabelecido em *Do Contrato social* poderia ser fundamentado no natural para se pensar justiça e legitimidade, e como isso coadunaria com a compreensão rousseuniana de sociedade como resultado da convenção humana. Ora, o esclarecimento acerca da existência desse fundamento exige, segundo parece, que se tenha claro em que condições o homem chega à “mesa de negociação” do contrato. Por isso, recorrer-se-á ao *Segundo Discurso* com o propósito de identificar quais são seus atributos ou faculdades originais antes de tornar-se um ser social, bem como ao *Emílio* (1762) para compreender o desenvolvimento das faculdades humanas. Dividir-se-á, então, a tese em quatro capítulos.

Antes de entrar propriamente no cerne do trabalho, que é investigar a espécie de direito natural que Rousseau teria formulado, pretende-se, primeiramente, examinar a compreensão rousseuniana de ser humano. Por isso, no primeiro capítulo será investigado o pensamento antropológico de Rousseau. Precisamente, examinar-se-á o homem desde a primeira fase do estado de natureza, chamado por Rousseau de “puro estado de natureza”¹⁵ (que é equiparado ao animal), e o desenvolvimento sucessivo de suas ideias e faculdades, enfatizando o papel da liberdade e da perfectibilidade nesse processo. Convém, pois, fazer uma observação sobre o uso do termo *antropologia*, porque, no século XVIII, ele não tinha o mesmo sentido que se conhece na contemporaneidade, que consiste em analisar a diversidade humana. Segundo o Verbetes

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 170; *Segundo Discurso*, 1999, p. 212. Esse estado corresponde àquele em que o homem natural é equiparado ao animal. É também denominado por Rousseau de estado físico.

“Anatomia”, da *Enciclopédia*, de autoria de Denis Diderot, esta é a arte por meio da qual se estuda as partes dos corpos animais. Ela subdivide-se em Anatomia Humana e Comparada. “A Anatomia Humana, que é a Anatomia propriamente dita, tem como objeto, ou se preferimos, como sujeito, o corpo humano. É a arte por muitos chamada de Antropologia.”¹⁶ A antropologia, então, era entendida tão somente como o estudo do corpo humano, o que significa dizer que nem o modo como se dá o funcionamento organizado do ser humano e as fases pelas quais passa estão incluídos na Antropologia. Cabe à “Economia animal” explicar tal funcionamento, conforme lemos no verbete assim intitulado.¹⁷

Ora, a investigação de Rousseau sobre o ser humano não se concentra em examinar sua estrutura e seu funcionamento, por isso não se justifica o uso dos termos “Anatomia” e “Economia animal”. No *Segundo Discurso*, ele diz que a anatomia comparada – a humana também – e as observações dos naturalistas ainda não se consolidaram a ponto de servir de base para estudar o ser humano. Por isso, serve-se de raciocínios hipotéticos para tal, raciocínios por meio dos quais concebe o homem puramente natural como um ser cujo funcionamento se reduz tão somente ao estado físico (ou, noutro termo usado por ele, a uma “máquina”¹⁸) e, portanto, sujeito aos princípios naturais invariáveis e preestabelecidos¹⁹, mas que veio a transcender essa condição, podendo desenvolver progressivamente suas faculdades e instituir um modo de viver precisamente humano, isto é, de sua autoria. É esse estudo do ser humano que é chamado de antropologia, tomando Victor Goldschmidt e Michèle Duchet como apoio.

¹⁶ DIDEROT, Denis. Verbetes “Anatomia”. In: *Enciclopédia*, v. 3, p. 264.

¹⁷ CHAMBAUD, J-J Ménéret de. Verbetes “Economia animal”. In: *Enciclopédia*, v. 3, pp. 268-269.

¹⁸ Rousseau usa o termo “máquina” para se referir ao homem do puro estado de natureza (ver ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172). Mas isso não significaria concebê-lo como a estátua de mármore de Étienne Bonnot de Condillac, que não apenas é desprovida de faculdades, mas também de instinto, os quais vão se constituindo à medida que entra em contato com o exterior, podendo se tornar um “animal capaz de velar por sua conservação” (CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*, 1993, p. 56; ver também pp. 63-64). No *Segundo Discurso*, o uso do termo “máquina” equivale ao ser humano cuja ação se reduz ao mero instinto de conservação, o que quer dizer que se trata de um ser desprovido de quaisquer faculdades do espírito em ato (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 126, 141; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 154, 172).

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, “Préface”, p. 122; *Segundo Discurso*, “Prefácio”, 1999, pp. 149-150.

Em *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*²⁰, Goldschmidt equivale o termo antropologia à ciência do homem.²¹ Duchet, por sua vez, justifica o seu uso da seguinte forma: no século XVIII, “o discurso antropológico não existia senão no interior do discurso filosófico em geral”²², embora tenha sido nesse século que esse estudo começou a apresentar uma especificidade, quando foi publicado o livro de Chavannes intitulado *Anthropologie ou science générale de l’homme*, em 1788.

Mas, ainda segundo o comentador, é possível usar o termo para além da mera equivalência à “Anatomia” para se referir às investigações sobre o ser humano feitas por filósofos do referido século. Por exemplo, continua ele, Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, em *l’Histoire naturelle*, não nos apresenta apenas um estudo sobre fatos naturais, mas também trata de humanos: quando Buffon, no capítulo “De la puberté”, escreve que a “puberdade, as circunstâncias que a acompanham [...] são essenciais à história do homem, ele não é mais historiador da natureza, ele pensa em antropologia, ele trata da natureza específica do homem, de sua organização, da originalidade das sociedades que ele forma com seus semelhantes.”²³

É nesse sentido que se justifica o uso do termo antropologia nesta investigação, já que, igualmente, será examinado o modo como Rousseau compreende o homem natural, bem como as transformações pelas quais passou para se tornar um ser sócio-político e criar para si regras de sociabilidade.

Feita essa observação, voltemos à proposta do primeiro capítulo. Investigar-se-á o pensamento antropológico de Rousseau tanto no *Segundo Discurso* (estudo do homem natural e as transformações pelas quais passou) como no *Emílio* (estudo do desenvolvimento da criança social), porquanto, em ambas as obras, inicialmente o homem é reduzido ao estado físico, ou seja, à adaptação da sua constituição ao habitat natural em resposta às *necessidades (besoins)* e aos obstáculos naturais em vista de sua conservação. É desde esse estado que a piedade e a igualdade são consideradas suas características.

Mas à medida que o homem respondia às necessidades e aos obstáculos, ele veio a superar a condição puramente física. Essa superação não é explicada pela constituição

²⁰ Doravante *Anthropologie et politique*.

²¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, 1983, p. 102.

²² DUCHET, Michèle. *Anthropologie e Histoire au siècle des lumières*, 1971, p. 14.

²³ DUCHET, Michèle. *Anthropologie e Histoire au siècle des lumières*, 1971, p. 187.

física. Em ambas as obras (*Segundo Discurso* e *Emílio*), Rousseau apela à metafísica²⁴ para defender ser a liberdade a faculdade por meio da qual o ser humano se move para escolher ou rejeitar algo. No *Segundo Discurso*, precisamente, lemos que ele é um ser que executa suas ações como um *agente livre e perfectível*, ao contrário do animal, que será o mesmo por toda sua vida.

Esse modo de compreender o ser humano é importante para esta investigação, pois isso exigirá que a política não seja lugar de dominação, de desigualdade e de abandono dos necessitados, mas de participação coletiva na construção de regras que regerão a vida dos contratantes. É só assim que se poderá criar instituições jurídicas legítimas e justas.

No segundo capítulo, investigar-se-á as condições políticas e filosóficas que podem servir de obstáculo à liberdade, à piedade e à igualdade, visando reforçar a importância da antropologia no pensamento político do filósofo. O pacto descrito no *Segundo Discurso* parece ser um pacto ilegítimo e injusto, porque o direito dele resultante serviu de empecilho para o exercício da liberdade e para o reconhecimento da humanidade do outro e, por conseguinte, da atividade política, o que, para o filósofo, significa rebaixar o homem à condição animal, degradando, assim, o seu ser.²⁵

Essa é a razão pela qual compreende-se que o direito político legítimo e justo exige a consideração do direito natural racional, isto é, a razão deveria formular, com base na liberdade, na igualdade e na piedade, um direito político para que os cidadãos possam, de modo igual, ser autônomos para estatuir leis às quais sujeitar-se-ão livremente, bem como gozar da igualdade e serem constringidos a se colocarem no lugar do outro ser humano que padece de sofrimento, sendo solidários com ele. Só seria legítimo e justo o direito assim formulado. Parece, contudo, indispensável compreender em que medida isso seria possível, porque estamos diante de um assunto complexo no pensamento de Rousseau, como é possível ver nas referidas interpretações completamente opostas apresentadas anteriormente, dado envolver a dicotomia entre o homem natural e o artificial ou, se quisermos, o homem bruto e o cultivado. O primeiro é uma unidade numérica, diz o filósofo, já o segundo “é apenas uma unidade fraccionária que se liga ao denominador, e

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172.

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 183-184; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 230-231.

cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social”²⁶, porque não basta a si mesmo. O homem tornou-se “uma unidade fraccionária”, passou por mudanças que ocasionaram a perda de algumas características naturais e a aquisição de faculdades artificiais, como a razão, ao longo do processo de transformação, conforme mostra *Do Contrato social* (I, 8). Se ele passou por transformações, em que medida haveria nele algo natural?

Mais do que isso, o direito político resulta de convenção feita por homens desnaturados, o que pode suscitar dúvida sobre a necessidade da exigência da conservação da liberdade pré-contratual, da igualdade e da piedade como fundamento do direito político convencional. São essas complexidades que serão investigadas no terceiro capítulo desta pesquisa para melhor examinar a hipótese desta tese: antropologia seria o fundamento do direito político estabelecido por Rousseau em *Do Contrato social*.

Feito isso, no quarto capítulo, será investigado se essa exigência antropológica seria válida para todas as sociedades, isto é, se se trata de uma exigência universal. Isso porque, de um lado, Rousseau é um filósofo preocupado com a organização particular das sociedades. No seu estudo sobre o desenvolvimento da razão, lemos que as ideias que formamos provêm dos objetos sensíveis, o que pressupõe não haver conhecimento (no nosso caso, político e moral) universalmente válido para todos os seres humanos. Ademais, no *Ensaio*, ele mostra como fatores ambientais teriam contribuído para a formação das línguas e das sociedades particulares e, por conseguinte, de modos de viver variados. No livro III *Do Contrato social*, esse assunto reaparece: o clima exerceria certa influência sobre a organização política de um povo.²⁷ De outro lado, a recusa da ideia de alienação dos dons naturais (a vida e a liberdade), presente tanto no *Segundo Discurso* como em *Do Contrato social*, em contraposição a Grotius e Pufendorf, bem como a defesa da possibilidade de se transpor para o lugar do outro, só possível pela piedade, parecem mostrar estar na antropologia o fundamento do direito político válido para todas as sociedades, já que será por meio de princípios oriundos dela que poder-se-á manter politicamente a vida (e sua qualidade) em sociedade. Diante disso, pretende-se investigar se tais princípios fundamentais do direito podem ser aplicados à vontade geral de cada sociedade particular e como isso seria possível.

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 249.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 8, pp. 414-419; *Do Contrato social*, 1999, pp. 95-101.

A análise da relação entre antropologia e direito em Rousseau, que se pretende fazer nesta tese, não é apenas para manter vivo o seu pensamento (o que por si já é importante), mas também para apontar a relevância dessa discussão para a contemporaneidade e a contribuição que o filósofo genebrino pode lhe dar.²⁸ Na sua filosofia política, pode-se dizer que o direito tem uma relação forte com antropologia, uma vez que se fundamentaria nela. Por exemplo, a compreensão rousseauniana de liberdade como uma das faculdades que qualifica o ser humano enquanto tal e a concepção dos homens como iguais podem nos ajudar, hoje, a pensar a escravidão²⁹ na contemporaneidade, pois, como entende ele, essas qualidades não deveriam ser eliminadas (ou sufocadas) por nenhuns sistemas filosófico e de governo e, conseqüentemente, por nenhum direito, porque tal ato não seria senão a criação de leis que podem degradar o ser humano. Ou melhor, sua concepção de liberdade e igualdade, que é fruto de sua antropologia, não se restringiria à sua crítica à tradição filosófica que atribui a escravidão à natureza. Ela seria dirigida sobretudo a todo o pensamento e ação que promove a degradação do ser humano.³⁰

Ademais, a compreensão do homem como um ser portador inato de piedade, a capacidade humana (e animal também) de se transpor para o lugar do outro, como veremos ao longo desta tese, pode nos levar hoje a pensar a solidariedade (e a recusa do aniquilamento do estranho) entre cidadãos, e até mesmo entre povos.

Tomemos as reflexões de Étienne Balibar como exemplo da relevância da relação entre o direito e a antropologia na contemporaneidade. Malgrado sua concepção antropológica diferir da de Rousseau, o filósofo francês encontra na antropologia bases para apontar a insuficiência do pensamento filosófico que erige princípios dos direitos humanos universais baseando-se apenas em certas características antropológicas (homem, branco, jovem, etc.) e excluindo, ou até mesmo violentando, aquelas que não se encaixam nessa caracterização (as minorias). Balibar mostra como a violência contra as

²⁸ Não se pretende fazer uma discussão contemporânea da relação entre direito e antropologia no pensamento de Rousseau. Esse assunto foi introduzido apenas para mostrar que a antropologia rousseauniana pode contribuir para a discussão atual sobre o direito.

²⁹ Entendida como tudo aquilo que impede o ser humano de agir livre e racionalmente.

³⁰ Não se pretende examinar a escravidão contemporânea. Ela só foi mencionada para elucidar a atualidade da filosofia política de Rousseau.

minorias pode ser proporcionada pelas diferenças antropológicas, já que suas características não são incluídas nos princípios universais do direito. Disso se segue que os direitos humanos não poderiam se erigir apenas em princípios universais que homogeneízam os seres humanos a partir de uma determinada característica. Mas dever-se-ia atentar para os excluídos e promover políticas de luta contra a violência que eles sofrem.³¹

Vê-se que a relação entre o direito e a antropologia não está completamente superada nos nossos dias. Ainda que haja diferença na concepção antropológica dos pensadores aqui em questão, eles partem da compreensão que se tem do ser humano – ou dos seres humanos – para pensar o direito. Nesse sentido, crê-se que Rousseau pode muito contribuir com a discussão hodierna sobre o direito, mesmo sendo sua antropologia baseada, de certa forma, na “natureza humana”, e não apenas numa construção histórica.

Convém ainda uma última observação. O livro base da pesquisa é *Do Contrato social*, já que é nele que o filósofo estabelece princípios do direito político. Entretanto, os passos que se construirá para sustentar a tese não circunscrever-se-ão às suas fronteiras. Servir-se-á doutras obras, como o *Segundo Discurso* e o *Emílio*, que são obras nas quais encontramos seu estudo sobre o ser humano, o que quer dizer que se pretende seguir a linha interpretativa de Victor Goldschmidt e de Luís Roberto Salinas Fortes no que tange

³¹ “Com esta reconstrução da ideia de diferenças naturais, ou melhor, a naturalização das diferenças, entramos na discussão sobre as ‘diferenças antropológicas’ apropriadamente [...]. Quando vistas a partir duma perspectiva histórica, as diferenças naturais, que têm a capacidade de *limitar o direito a ter direitos* ou criar exceções legítimas à sua validade, aparecem como uma construção que também pode ser desconstruída. Ou melhor, porque e quando são desconstruídas, geralmente como resultado de longas lutas e ‘guerras civis’ dentro da política, aparecem retrospectivamente como construções, cujo caráter histórico e político se torna manifesto. Este é hoje cada vez mais o caso da diferença de gênero ou mesmo da diferença racial, mas está longe de ser o caso da diferença de idade (entre adultos e crianças) e das diferenças ‘patológicas’ de vários tipos (que agora estão em curso sendo forçosamente renaturalizados, depois de terem sido desconstruídos criticamente através da invasão da psiquiatria e da medicina por tecnologias e ideologias genéticas e genômicas). Até que uma ‘diferença naturalizada’ seja desconstruída, é sempre difícil, senão impossível, argumentar que se trata de um instrumento político de discriminação que deve ser removido de acordo com a universalidade do princípio da equaliberty. A evidência da naturalidade é, portanto, uma formação discursiva que exige análise e nunca é simples” (BALIBAR, Étienne. *Ontological difference, anthropological difference, and equal liberty*, 2020, p. 4. Itálico é do autor).

à visão sistemática do pensamento filosófico de Rousseau que ambos partilham. Aliás, Goldschmidt procura deixar evidente sua posição sobre esse assunto no título completo de *Anthropologie et politique: les principes du systeme de Jean-Jacques Rousseau*. O caráter “sistemático” atribuído por Goldschmidt ao pensamento filosófico de Rousseau se deve à adoção da “bondade” natural e da doutrina da corrupção do ser humano na sociedade como princípios que unificam suas obras. “Todo o desenvolvimento do sistema, até nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, pressupõe esses princípios.”³² Salinas Fortes também entende haver uma unidade no pensamento de Rousseau e justifica sua posição citando esta passagem do próprio filósofo no Terceiro diálogo de *Rousseau juiz de Jean-Jacques*. Diz ele,

O próprio Rousseau tem plena consciência de que o aspecto por vezes contraditório do seu “sistema” é apenas aparente. É o que nos diz, por exemplo – pela boca, aliás, do “personagem” identificado com “O francês” – no Terceiro diálogo do *Rousseau juiz de Jean-Jacques*: “Não demorei em sentir, lendo esses livros, que me haviam enganado sobre o seu conteúdo, e o que me tinham dado por faustosas declamações, ornadas de bela linguagem, mas descosidas e plenas de contradições, eram coisas profundamente pensadas e formando um sistema ligado que podia não ser verdadeiro, *mas que não oferecia nada de contraditório.*”³³

Não obstante isso, deter-se-á, sobretudo, nas três obras mencionadas anteriormente – o *Segundo Discurso*, o *Emílio*, principalmente o livro IV (“A profissão de fé do vigário saboiano”), e *Do Contrato social*, nas quais encontramos seu pensamento antropológico, nas duas primeiras, e o direito político, na última.

³² GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, 1983, p. 7. O comentador observa que considerar sistema o pensamento do filósofo não consiste em afirmar que suas obras devam ser estudadas por um único método nem que não haja particularidade em cada uma delas, pois há obras, como o *Primeiro Discurso*, em que o estilo literário e o objeto devem ser levados em conta pelo leitor e/ou investigador. Ter-se-á esse cuidado nesta pesquisa.

³³ SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau* (doravante *Paradoxo do espetáculo*), 1997, p. 24 (nota 4). Itálico é do autor. Ver a passagem original em *Rousseau juge de Jean-Jacques*, tome 1, p. 930.

Capítulo I

ANTROPOLOGIA NO *SEGUNDO DISCURSO* E NO *EMÍLIO*

A “Profissão de fé do vigário saboiano” inicia-se com uma pergunta cara à filosofia de Rousseau, a saber: “quem é o homem?” A resposta a essa pergunta consiste em concebê-lo como um ser ativo, livre e portador de piedade. Se colocarmos a mesma questão para o *Segundo Discurso*, a resposta seria resumida assim: o homem é um ser perfectível, livre e portador de igualdade e piedade.

Essas respostas não indicariam nem contradição interna ao *corpus* nem vacilação teórica, mas seguiriam o propósito para o qual as obras se destinam: um dos propósitos do *Segundo Discurso* (estudo do homem a partir da sua fase primitiva) consiste em mostrar que o homem é, naturalmente, igual a seu semelhante e um agente livre que se aperfeiçoa, e não um ser determinado a seguir necessariamente o instinto, como o animal, bem como não haveria nele disposição para aniquilar outro ser sensível, sobretudo o de sua espécie, como pensa Thomas Hobbes, porque é dotado de piedade, o princípio natural que promove equilíbrio nele, ao moderar o sentimento do amor de si (autoconservação) e do amor-próprio (paixão egoísta)¹, de modo a constrangê-lo a ser solidário com aquele que sofre; No *Segundo Discurso*, é posto um limite tanto à antropologia mecanicista por meio da liberdade e da perfectibilidade como à antropologia que concebe o homem como *lobo do seu semelhante* e àquela que sustenta ser natural a desigualdade entre os homens. No *Emílio* (estudo do desenvolvimento da criança social), o filósofo recusa o materialismo, que supõe haver princípio motriz na própria matéria, e mostra que o estado natural da matéria consiste em estar em repouso, o que significa dizer que ela, em si mesma, é morta. O ser humano e o animal são seres sensíveis, porque sua matéria é organizada, isto é, tem vida (neste caso, animal), e, por isso, são capazes de sentir e perceber, bem como de reagir. Mas, ao contrário do animal, o homem não é apenas um ser sensível, é também ativo, livre e piedoso, porquanto é um ser físico-espiritual.

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 154; *Segundo Discurso*, 1999, p. 189.

Não obstante a diferença, a liberdade e a piedade unem as duas obras. Sua antropologia mostra que o ser humano é dotado de piedade, princípio de elo entre ele e seu semelhante e que o move a se colocar no lugar de quem sofre, ou seja, é o princípio que o impede de ser indiferente ao sofrimento do outro. Também é um agente livre, razão pela qual, na condição sócio-política, não poderia viver sob dominação ou determinação de um agente externo. É o que lemos em *Do Contrato social* (I, 4): ele não deve renunciar à liberdade; ao contrário, deve permanecer livre para exercer a atividade política juntamente com seus concidadãos, a fim de reger sua condição humana em sociedade; e *Do Contrato social* (II, 4) parece confirmar o valor dessa condição ao afirmar que o direito de resistência se justifica quando estão em risco os dons naturais: a vida e a liberdade. Disso se segue que o ser humano, tomado em sua individualidade ou como ser social, não pode alienar a liberdade a outrem sem degradar seu ser, porque estar sob determinação de vontade alheia vai de encontro à natureza humana.²

É preciso então examinar a antropologia de Rousseau tanto no *Segundo Discurso* como no *Emílio* e suas consequências para a política em *Do Contrato social*. Far-se-á isso por duas razões. A primeira consiste em compreender como o ser humano, nas duas primeiras obras, desenvolveu suas faculdades. Em segundo lugar, embora as perspectivas dos dois livros sejam diferentes, para o propósito deste trabalho investigativo, as conclusões que deles se pode extrair para a política e a moral seriam análogas ou complementares. Em ambos, por exemplo, a liberdade é a faculdade determinante da vontade humana e a piedade constringe o homem a se colocar no lugar de quem sofre e ser solidário com ele.

Antes, porém, faz-se necessário observarmos a posição de Rousseau num século (XVIII) em que muito se estudou o homem sob a ótica das ciências da natureza, estudo que Rousseau acompanhou até um certo ponto, uma vez que entende serem os princípios de conservação (amor de si e a piedade, conforme o *Segundo Discurso*) próprios da vida animal, isto é, são princípios próprios da constituição física, portanto, partilháveis entre o animal e o homem, mas, depois, afastou-se da vertente das ciências naturais para conceber o ser humano como um agente livre, isto é, um ser físico-espiritual.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 183-184; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 230-231; *Du Contract social*, tome 3, I, 4, p. 356; II, 4, p. 373; *Do Contrato social*, 1999, p. 39.

I. Rousseau e sua época

No século XVIII, vários campos do conhecimento humano foram marcados por pesquisas baseadas nas ciências da natureza, o que enriqueceu sobretudo as investigações filosóficas acerca do homem e levou uma parte da filosofia a criticar a metafísica dualista partindo de um vetor antropológico físico. Podemos lembrar da filosofia de Julien Offray de La Mettrie, que buscava explicar a vida, seja ela humana ou não, através da constituição fisiológica dos seres. Correntes filosóficas fundadas numa antropologia espiritualista foram alvo de sua crítica.

Na obra *L'Homme machine*, La Mettrie destaca dois sistemas tradicionais do pensamento filosófico, a saber: 1) o sistema materialista (o mais antigo, segundo ele); 2) o espiritualista (ou metafísico), com destaque para Descartes, Malebranche e seus discípulos. Para ele, os metafísicos supuseram que a matéria tem uma faculdade de pensar inata. Um dos grandes metafísicos, Descartes (e os cartesianos), teria suposto haver duas substâncias no homem.³ Já os materialistas, continua La Mettrie, andaram na direção contrária, buscando não *supor* a natureza humana, mas investigar experimentalmente quem é o ser humano a partir da organização da sua constituição, isto é, estudá-lo segundo

³ LA METTRIE, J. O de. *L'Homme machine*, tome 3, p. 114. Para La Mettrie, a antropologia dos metafísicos em questão, isto é, de Descartes e Malebranche, tomados como representantes dessa corrente, teria se baseado em equívocos ao conferir ao homem qualidades metafísicas (qualidades inatas) desvinculadas do desenvolvimento próprio da organização fisiológica da sua constituição. Isso, por sua vez, dever-se-ia ao fato de não terem fundamentado suas investigações na experiência, mas sim em suas meditações. Ao contrário deles, La Mettrie afirma que o estudo do homem deve dar-se *a posteriori*, isto é, de acordo com a experiência e a observação. É tão somente esse método que deve servir de guia às investigações filosóficas, se se quiser redimir o equívoco da referida metafísica. Mas não basta almejar apropriar-se desse método sendo apenas filósofo, pois não saber-se-ia usá-lo apropriadamente. Antes, é preciso ser médico-filósofo, pois esse buscaria embasar seus estudos apenas no funcionamento fisiológico do homem, deixando de lado suposições dos filósofos não médicos, isto é, abandonando tudo aquilo que a experiência e a observação não explicam, por tratar-se de suposições vazias (id., *ibid.*, pp. 117-119). O verbete “Fisiologia”, da *Encyclopédie*, ilustraria melhor a razão pela qual La Mettrie diz que o médico-filósofo está mais apto a realizar um estudo físico do homem. Segundo seu autor, a definição do círculo que a Geometria nos dá é tão clara quanto as luzes que guiam um douto estudioso da Medicina, porque “ele só se ocupa do corpo, não conhece senão as leis da mecânica que valem para todos os corpos e através das quais é fácil explicar sua ação, e assim pode aplicar ao corpo do homem, sem se enganar, tudo o que vale para todo outro corpo: o atrito de duas partes sólidas produz calor no corpo humano como em todo outro”. Assim sendo, continua o autor, a relação entre o corpo e a alma não é apenas inconcebível, é também inútil para o médico, pois o aquecimento dos corpos explica-se pelo atrito e “o movimento não pode ser explicado pelas afecções do corpo ou pelas propriedades da alma, e não há na ideia de alma nada que se encontre na ideia do movimento. Por isso, o calor e o movimento não podem ser explicados pela alma” (“Fisiologia”. In: *Encyclopédie*, vol. 3, 2015, p. 280).

o modo como é constituído fisiologicamente. Eis o sistema que ele de certa forma pretende seguir, servindo-se de sua formação médica, recurso considerado indispensável para a obtenção de resultados certos, ou, ao menos, próximos do que o homem é, do que dele se pode conhecer através da observação e da experiência. Nas suas palavras,

O homem é uma máquina tão bem composta que é impossível primeiro fazer uma ideia clara dela e, conseqüentemente, defini-la. É por isso que todas as pesquisas que os grandes filósofos fizeram *a priori*, isto é, querendo servir-se de alguma maneira de asas do espírito, foram vãs. Portanto, é apenas *a posteriori*, buscando deslindar [*démêler*] a alma, como através dos órgãos do corpo, que podemos, não digo descobrir com evidência a própria natureza do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre esse assunto.⁴

Ora, sendo o ser humano uma máquina sem qualquer princípio *a priori*, ao menos que seja possível conhecer, a explicação de toda qualidade humana dar-se-ia sob o ponto de vista físico e concebido *a posteriori*. Por outras palavras, a constituição do ser humano é organizada de tal modo que possui em si mesma a condição do devir, isto é, o princípio motriz da matéria lhe é intrínseco e pelo que seria capaz de mover-se. É isso que levou La Mettrie a criticar toda tradição metafísica que recusa à matéria seu princípio motriz.

Quando lemos a parte do *Segundo Discurso* que descreve a condição do homem do puro estado de natureza, aquele concebido apenas sob o ponto de vista físico, e os três primeiros livros do *Emílio*, parece-nos, veremos, que Rousseau adota uma vertente antropológica “naturalista” mais próxima da de Étienne Bonnot de Condillac⁵, e não

⁴ LA METTRIE, J. O de. *L'Homme machine*, tome 3, p. 118. Concorde-se com a chamada de atenção de Marisa Donatelli para isto: o termo máquina, presente no título da obra (e mencionado na referida citação), não deve levar-nos a reduzir o pensamento de La Mettrie, exposto em *L'Homme machine*, a uma simples explicação mecanicista moldada plenamente pelo paradigma do relógio, pois sua visão vai além disso. A referência à máquina “visa proporcionar, a partir da aceitação de um dinamismo existente na matéria, uma compreensão do homem unicamente por meio da física, de forma que fique claro que apenas as leis físicas exercem domínio sobre todas as suas funções corpóreas, que incluem as sensoriais e as mentais” (DONATELLI, Marisa. *Filosofia e medicina em La Mettrie*, 2013, p. 850). Quando La Mettrie propõe o estudo *a posteriori* do homem, sua pretensão consiste em explicar o espírito, a alma e suas faculdades e os sentimentos por meio de uma única substância, posto que no universo, diz ele, há apenas uma substância diversamente modificada e não duas (LA METTRIE, J. O de. *L'Homme machine*, tome 3, p. 198). Nessa visão monista, toda composição humana é reduzida à matéria, cujo princípio motriz lhe é intrínseco (id., *ibid.*, pp. 141-142; 168-169). Para mais detalhes sobre esse assunto, ver páginas 160-197 da referida obra; ver também BOCCA, Francisco Verardi. “Máquina sensível”. In: *La Mettrie: ou filosofia marginal do século XVIII*, 2013.

⁵ O texto de Jean Morel intitulado *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité* traça uma gama de teóricos “naturalistas” e filósofos do século XVIII com os quais Rousseau mantivera um forte e consistente diálogo, e que influenciaram direta ou indiretamente o seu pensamento, dentre os quais destaca-se Diderot e Condillac. Diderot o teria influenciado pela ideia de perfectibilidade, faculdade que Rousseau considera em potência no homem e que desenvolve

exatamente a defendida por La Mettrie. Naquela obra, é a partir do suposto puro estado de natureza (estado físico) que o filósofo explica a autarquia da constituição orgânica do ser humano que se desenvolve, adaptando-se ao meio em vista da satisfação de suas necessidades físicas, as únicas que ele possui nesse estado.

No *Emílio*, a investigação sobre o homem se dá a partir do desenvolvimento progressivo da criança. Assim como Locke, Rousseau nega a noção de ideia inata e prova que a criança não deixa de ser uma *tábula rasa* em quem as faculdades se desenvolvem à medida que é afetada pelo mundo externo através dos sentidos. André Charrak, de um lado, chama a atenção para a influência da crítica lockiana à ideia inata, e, de outro, reconhece haver a ideia “da análise essencialmente inspirada em Condillac”. Rousseau, no *Emílio*, continua o comentador, buscaria a gênese empírica do conhecimento humano⁶, leitura que parece ser confirmada pela seguinte passagem:

Nascemos fracos, necessitamos de força; nascemos desprovidos de tudo, necessitamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que necessitamos quando grandes nos é dado pela educação.

Essa educação nos vem da natureza ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.⁷

A criança nasce desprovida de tudo e precisa adquirir aquilo de que carece ao nascer para promover sua autoconservação. A natureza engenhosamente oferece as condições para que isso aconteça, na medida em que sua constituição é organizada a ponto de se desenvolver por meio da educação. Isto é, o desenvolvimento da criança dependeria das carências que a impulsionam a buscar satisfazê-las à medida que forma ideias provenientes de objetos exteriores que afetam seus sentidos. É nesse processo que tornar-

todas as outras faculdades humanas, conseqüentemente, permite a mudança no ser humano (MOREL, Jean. *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité*, 1910, pp. 135, 138; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 142; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 173-174). Condillac, por sua vez, o influenciara com sua defesa das faculdades humanas constituídas a partir da sensação. Tal influência ver-se-ia na passagem em que Rousseau diz que o entendimento humano deve muito às paixões e essas, por sua vez, devem às nossas necessidades (MOREL, Jean. *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité*, p. 145; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 143; *Segundo Discurso*, 1999, p. 175). A ideia de perfectibilidade e o desenvolvimento das faculdades, em Rousseau, serão explorados ao longo deste capítulo no qual veremos sua concepção e particularidade sobre o assunto.

⁶ CHARRAK, André. *Rousseau: de l'empirisme à l'expérience*, 2013, pp. 14, 22.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 247. *Emílio*, 1973, pp. 10-11.

se-ia capaz de desenvolver suas faculdades e, posteriormente, de conhecer e criar relações com seus semelhantes.

Não obstante essas passagens, Rousseau não é um filósofo que, poderíamos dizer, baseia suas investigações sobre o ser humano tão somente num vetor antropológico físico ou sensualista. Embora tenha acompanhado as pesquisas de ordem natural, não podemos dizer que seu estudo sobre o ser humano se sustenta apenas nesse vetor antropológico, só pelo fato de reduzi-lo inicialmente ao campo físico. Não podemos negar, é verdade, que ele compartilha até um certo ponto do sensualismo de Condillac, dado assumir que nossas ideias provêm das sensações, isto é, elas não passam de sensações representadas no entendimento. Mas ele faz isso seguindo uma vertente dualista que pressupõe, nas palavras de Jean Starobinski, “um salto qualitativo”⁸ para explicar a liberdade e outras faculdades, as quais não se confundem com as sensações, como ainda veremos neste capítulo.

O *Segundo Discurso* nos mostra que a razão da redução do ser humano à condição física consiste na possibilidade de conhecer seu ser, isto é, a verdadeira identidade que a natureza lhe concedeu, para então melhor julgar o presente. Esse conhecimento só seria possível se partisse do ser humano reduzido ao instinto, desprovido de espiritualidade, para ver tanto o que ele compartilha com o animal quanto o que os distancia. Para Rousseau, contudo, só a constituição física não basta para explicar quem é o ser humano (ao menos, o social), por isso estabelece limites àquele concebido sob o ponto de vista físico e, conseqüentemente, mostra que o ser humano e o animal diferem qualitativamente pela liberdade e a perfectibilidade (*Segundo Discurso*) ou pela liberdade e a inteligência (*Emílio*). É por essa diferença qualitativa que o filósofo explica a atividade propriamente humana, como a criação das línguas, as revoluções técnicas e sociais, a invenção da política e da moral.

Feitas essas considerações, passemos ao exame da identidade primitiva do ser humano no *Segundo Discurso* e as transformações pelas quais passou a ponto de tornar-se quase irreconhecível frente à sua identidade original.

⁸ STAROBINSKI, Jean. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 440. Esta obra foi publicada originalmente sob o título *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, 1971.

II. Estudo do homem no *Segundo Discurso*

II. 1. O método conjectural

Rousseau se valeu do método experimental, precisamente da observação, método muito defendido no seu tempo. No *Ensaio*, ele sustenta que o conhecimento do ser humano requer observar a diferença entre os seres humanos e o que eles têm em comum.⁹ Isso possibilitaria conhecer o ser do homem. Mas não se limita apenas à observação. Também lança mão do método conjectural a fim de supor a verdadeira identidade do homem, combinando, assim, esses dois métodos, que, para La Mettrie, como vimos, são inconciliáveis.

No “Prefácio” ao *Segundo Discurso*, o filósofo anuncia que o erro sobre o conhecimento do homem consiste em compreendê-lo segundo aparenta ser socialmente e não como é. Ou seja, observar os homens segundo aparentam ser na sociedade não nos possibilitariam conhecer a verdadeira identidade do homem. Isso quer dizer que o seu verdadeiro conhecimento exige adentrar seu interior a fim de descobrir como a natureza o constituiu e o que as circunstâncias e os progressos acrescentaram ou mudaram em relação a seu estado original, porque,

Como a estátua de Glauco que o tempo, o mar e as tempestades desfiguraram de modo que se parecia mais com uma besta feroz do que com um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas em constante renovação, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, mudou, por assim dizer, de aparência a ponto de ser quase irreconhecível.¹⁰

Rousseau propõe conhecer *verdadeiramente* o homem. Para isso, por um momento, deixa de lado as investigações empíricas para servir-se do método hipotético, pelo qual faz conjecturas sobre a constituição primária do ser humano, despojando-o de todos os dons sobrenaturais e de todas as faculdades artificiais adquiridas ao longo do tempo. Desse modo, pensa o filósofo, poderá evitar os erros que teriam cometido alguns filósofos, como Grotius e Hobbes, por exemplo, ao estudar o homem natural, digamos, pelas características do homem social. O seu método hipotético, pensa ele, seria capaz de

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de las langues*, tome 5, p. 394.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 122; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 149-150.

corrigir tais equívocos, uma vez que, por meio dele, poderá saber o que pertence naturalmente ao homem e o que ele adquiriu no processo de sociabilidade.

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não deter-me-ei a buscar no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para tornar-se, enfim, o que é. Não examinarei se, como pensa Aristóteles, suas unhas alongadas não foram primeiramente garras retorcidas; se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não marcavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas ideias. Não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada ainda não progrediu muito, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa estabelecer sobre esses fundamentos a base de um raciocínio sólido. Assim, sem recorrer aos conhecimentos sobrenaturais que temos sobre esse ponto, e sem levar em consideração as mudanças que se deram na conformação, tanto interior quanto exterior do homem, à medida que aplicava seus membros a novos usos e se nutria de novos alimentos, *supô-lo-ei* conformado em todos os tempos como o vejo hoje, andando sobre dois pés, servindo-se de suas mãos como o fazemos das nossas, levando seu olhar sobre toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.¹¹

Rousseau alia a razão à imaginação para construir hipoteticamente a possível identidade do ser humano, o começo da história humana e seus fatos sucessivos. É importante observar que essas duas capacidades não são naturais. Como veremos, desenvolveram-se ao longo do processo de desnaturação. Nesse sentido, a razão é histórica, o que quer dizer que também não é portadora de verdades universais sobre a história do ser humano. Mas Rousseau, um genebrino e europeu, decide investigar o começo da história do ser humano e, por conseguinte, a construção de histórias dos seres humanos em seus contextos particulares, valendo-se de sua imaginação e razão, bem como atribuindo aos resultados desses raciocínios hipotéticos uma validade universal, fazendo o mesmo que os físicos fazem em relação à origem do mundo.¹²

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 134. Grifo nosso; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 163-164.

¹² Rousseau afirma que pretende fazer conjecturas sobre o homem, assim como fizeram os físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 132-133; *Segundo Discurso*, 1999, p. 161). Segundo Starobinski, aqui o filósofo faria alusão a Buffon – *Théorie de la terre* – (STAROBINKI, Jean. In: *Œuvres complètes*, tome 3, 1959, p. 1303, nota I). No ensaio sobre “Rousseau e Buffon”, o comentador diz ainda que o nosso filósofo teria em mente Buffon porque, “por mais respeitoso que Buffon se tenha pretendido diante da autoridade dos fatos, não se privou de elaborar conjecturas sobre a constituição do sistema solar e sobre a natureza da vida” (Id. “Rousseau e Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 438). No *Second discours*, Buffon entende ser necessário fundar a história geral sobre hipóteses que precedem “a

Essa história construída por um homem particular pode até não ser verdade absoluta, mas é muito bem formulada e amarrada. Através da imaginação e da razão, Rousseau transcende a realidade particular de Genebra e da Europa para supor a identidade una dos seres humanos, considerando seus atributos naturais e suas aquisições históricas que os tornaram diferentes uns dos outros.

Por isso, não se serve dos fatos históricos para fundamentar esse estudo, porque entende que os elementos naturais e as circunstâncias particulares interferem no modo de viver dos seres humanos, levando-os a formar características singulares que não podem servir de referência para o estudo do estado primitivo do homem. Para conhecer este, diz ele, deve-se observar suas diferenças para extrair o que membros da sua espécie tem em comum. À vista disso, combinando a observação e a conjectura, o filósofo dirige o olhar para os seres humanos a fim de conhecer o ser humano: se se quiser estudar *os homens* será preciso olhar em torno de si, mas se se quiser estudar *o homem* importará que a vista vá mais longe; “é preciso, primeiro, observar as diferenças para descobrir as propriedades”, diz Rousseau no *Ensaio*.¹³

Sobre isso Bento Prado Junior afirma que a experiência singular dos homens não assevera o conhecimento do homem, porque os homens particulares, “na sua história como desnaturação”, criaram para si realidades próprias dos indivíduos e grupos “que se distanciam progressivamente da matriz original da *espécie*.”¹⁴ Mas os homens não se desvencilharam do homem. Há uma relação entre o homem e os homens que lhes confere

história particular de suas produções, os detalhes dos fatos singulares da vida e dos costumes dos animais ou da cultura e da vegetação das plantas [...]” (BUFFON, G.-L. L. *Second discours: Histoire et théorie de la terre*, tome I, p. 103). Para isso, serve-se da imaginação unicamente para “combinar as observações, generalizar os fatos e formar um conjunto que apresenta ao espírito uma ordem metódica de ideias claras e relações seguidas e verdadeiras” (id., *ibid.*, p. 105). Evidentemente, ao contrário de Buffon, Rousseau se serve do método hipotético para fazer uma história hipotética do homem, e não para formular uma história natural dos fenômenos físicos ou a natureza da vida.

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de las langues*, tome 5, p. 394. Malgrado não fundamentar sua hipótese nos fatos históricos, em alguns momentos, Rousseau serve-se de relatos de viajantes europeus sobre outros povos como recurso argumentativo para elucidar alguns pontos do seu pensamento. A história particular do povo hotentote, por exemplo, serve de ilustração da hipótese sobre a adaptação do corpo ao meio segundo as necessidades físicas do homem (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, nota VI, pp. 199-200; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 298-299).

¹⁴ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 1978, p. 351.

verdade.¹⁵ Pode-se dizer que há uma identidade humana universal a qual Rousseau procura conhecer através do método conjectural.

É com esse método que o filósofo cria uma narrativa histórica sobre o ser humano, que conta com dois momentos cruciais dessa história, quais sejam: 1) o puro estado de natureza, estado em que o homem não só é considerado sob o ponto de vista físico, mas também como um ser que parece se confundir com a própria natureza, na medida em que é igualado aos animais, e conta com uma autarquia plena, não tendo, portanto, carência ou necessidade de nada, como logo veremos; 2) o segundo momento aborda sua ruptura com a dependência plena da natureza e a inauguração de uma vida que não mais pode ser plenamente satisfeita pela natureza, e nem por ele no seu isolamento; doravante, os seres humanos precisam unir forças para manter sua existência. Com a independência surgiram necessidades que os puseram em movimento em busca de meios para manter a existência desse novo ser enfraquecido.

É essa história conjectural do ser humano que será reconstruída, ainda neste capítulo, examinando precisamente como é o homem autárquico e como se deu a mudança, isto é, como um ser inicialmente igualado aos animais conseguiu romper a condição animal a ponto de reinventar sua relação com a natureza e criar artifícios. Convém observar que essa história não se realiza de acordo com a ordem cronológica dos acontecimentos, mas segundo uma lógica argumentativa sobre o desenvolvimento do homem.

II. 2. O homem sob o ponto de vista físico

No *Segundo Discurso*, é a partir do método hipotético que Rousseau conjectura sobre as diferentes fases do desenvolvimento humano: a primeira compreende o puro estado de natureza, isto é, o ser humano concebido apenas fisicamente, sendo, portanto, desprovido de todos os dons sobrenaturais e das faculdades espirituais; a segunda fase concerne ao momento em que o homem físico, movido pelas necessidades que lhe surgiram, desenvolve faculdades até então inexistentes. Essa fase é o marco da independência do homem puramente natural e a busca de meios de subsistência. Ela constitui a passagem do estado físico ao metafísico ou espiritual; por fim, Rousseau introduz a terceira fase, que concerne à reunião dos homens em sociedade e a instituição

¹⁵ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 1978, p. 351.

do direito. Por ora, examinar-se-á as duas primeiras fases, nas quais encontramos formulações sobre o desenvolvimento progressivo do ser humano. A terceira fase será analisada no próximo capítulo.

O homem da primeira fase é portador de uma constituição corporal e do princípio do “amor de si” para autoconservação; é um ser que basta a si mesmo, não tendo necessidade de manter relações com seu semelhante. Por isso, é solitário. Trata-se, noutras palavras, de uma “máquina engenhosa”¹⁶, cuja constituição é organizada de modo a bastar a si mesma para efeito de conservação. Nesse sentido, seria a própria natureza, isto é, a providência, responsável por sua conservação, na medida em que lhe dá o princípio natural de “amor de si” para usufruir dos recursos naturais para se manter. Isso não quereria dizer que o princípio do “amor de si” proporciona algum esforço complexo para a conservação, porquanto (i) trata-se de um princípio que se limita apenas a impelir o *homem-animal* (ser engenhoso ou bem constituído) a buscar na natureza meios para manter a existência, fazendo dele um ser (ii) dependente inteiramente da natureza, não tendo, portanto, carência nem necessidade que pudessem instigá-lo a operar para além do simples usufruto das coisas naturais. Desse modo, a natureza lhe proporciona o gozo de autarquia.

Sendo a constituição do homem-animal plenamente organizada, ele só conhece o corpo, seu único instrumento. Essa constituição se molda ao meio: o princípio do amor de si impele nele o básico movimento de conservação e, atendendo prontamente a isso, os órgãos do corpo se desenvolvem e se aprimoram em vista do usufruto dos recursos naturais para o sustento e reconhecimento do perigo iminente.

Além do “amor de si”, o homem-animal é também portador inato da “piedade”, princípio cuja função é também a de conservação, mas não do indivíduo, e sim da espécie. É um sentimento animal, logo, humano também, que nos constrange a preservar nosso semelhante (e outros seres sensíveis também), salvo quando ele põe nossa existência sob ameaça. Sem ela, a espécie humana acabaria, pois cumpre justamente a função de moderar em cada homem o movimento provocado pelo amor de si.¹⁷ Nesse sentido,

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172. Sobre o uso do termo “máquina” em Rousseau, ver “Introdução”, nota 18.

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 126, 156; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 154, 192. Voltaremos a esse assunto no próximo capítulo, no qual veremos como a sufocação da piedade proporcionou o estado de guerra entre os homens sociais.

Rousseau se distancia muito de Hobbes, para quem a tendência natural do homem é de aniquilar seu semelhante. Ademais, a filosofia política de Rousseau nos mostra que não há desigualdade natural entre os homens, salvo a física (diferença de idade, altura, força etc.). No puro estado de natureza, eles gozam da igualdade, o que significa dizer que estão sob as mesmas condições.

Considerando a solidão e a autarquia do homem-animal, não seria possível admitir a operação da “piedade” no puro estado de natureza, salvo em raríssimos casos de encontros esporádicos. Nesse caso, o ser solitário e autárquico seria constrangido por esse princípio natural a não destruir seu semelhante, não porque tem necessidade dele, mas para conservá-lo na qualidade de membro da sua espécie. Essa reação natural, contudo, não poderia ser qualificada como moral, porquanto não se trata de uma escolha livre.

Essa é a história conjectural do ser humano, segundo Rousseau, história que parte de um ponto comum entre o homem e os demais animais, e que, de certa forma, confunde-os com a própria natureza, na medida em que estão imersos nela, sujeitando-se plenamente a seus ditames, sem serem capazes de escolher algo diferente daquilo que lhes são impostos. Além disso, são seres cuja vida desfruta da plenitude e está em harmonia com a natureza.

O ser humano, contudo, veio a abandonar esse modo de viver plenamente conforme aos moldes da natureza. Houve uma ruptura entre ele e a harmonia natural: seu ser passa então por uma adulteração que o distancia da sua identidade original. A questão que se coloca é: como o ser humano adulterou-se a ponto de se distanciar da matriz original, vindo a adquirir características e qualidades naturalmente inoperantes ou inexistentes nele?

II. 3. O homem espiritual: liberdade e perfectibilidade

Para Rousseau, a constituição física só basta para explicar a identidade original do ser humano, mas não para explicar no que ele se tornou: um ser cujas ações ultrapassam os limites da animalidade e que já não se confunde com a natureza. Ou seja, só a constituição física não basta para compreender a vida propriamente humana, que está além da mera passividade animal. O filósofo, então, busca explicar como o ser humano transpôs seu estado original, recorrendo à liberdade e à perfectibilidade, faculdades espirituais em potência nele no puro estado de natureza.

A vida propriamente humana é concebida não segundo as vertentes naturalistas seguidas por La Mettrie e Condillac, como veremos. Para Rousseau, a complexidade da vida humana só pode ser explicada se se considerar o ser humano sob o ponto de vista “metafísico” e moral.¹⁸ Rousseau situar-se-ia entre duas vertentes filosóficas consideradas opostas: uniria o naturalismo com o espiritualismo, não opondo fortemente essas correntes. Essa junção não seria contraditória? Parece que não. O autor não veria problema em recorrer a uma metafísica, não tão estrita como a tradicional, para explicar os limites da constituição física do ser humano. Vale a pena fazer uma observação sobre a vertente espiritualista seguida por Rousseau. Em primeiro lugar, ele adota um dualismo que não se afasta de correntes naturalistas. Em segundo lugar, o seu dualismo não concebe o ser humano como portador inato do conteúdo do entendimento e/ou de valores morais, porquanto eles se constituiriam na sua relação com seu meio (natural e social).

Nos três primeiros livros do *Emílio*, como veremos na parte III deste capítulo, percebe-se que Rousseau partilha com Condillac a concepção de que nossas ideias provêm das sensações, mas se distancia dele quanto à origem das faculdades. Se, para este, as faculdades são sensações transformadas¹⁹, para aquele, ambas não se confundem.

Essa questão fica clara em “Notes sur ‘de l’esprit’”, texto no qual Rousseau debate com Helvétius (que teria concebido a memória como uma sensação contínua). Nele, o filósofo genebrino questiona a redução da memória à sensação, cuja atividade consiste em representar a sensação no entendimento sem se confundirem.²⁰ Assim sendo, o

¹⁸ “Considerarei até aqui apenas o homem físico. Esforcemos para olhá-lo agora pelo lado metafísico e moral” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172).

¹⁹ Condillac defende o sensualismo, porque entende que as faculdades se constituem por meio das sensações. A ideia da estátua de mármore no *Tratado das sensações* elucida isso. Diz ele, “o princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades [da estátua] é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar e se furtar a estas. Ora, convencer-vos-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade. O juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc. não são mais do que a própria sensação que se transforma de diferentes maneiras. A natureza nos dá órgãos para nos advertir, através do prazer, sobre aquilo que devemos buscar e, através da dor, sobre aquilo de que devemos fugir. Mas ela se detém aí; e deixa à esperança o encargo de nos fazer contrair hábitos e concluir a obra que ela começou” (CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*, 1993, p.56). Ver também a introdução de Luiz Monzani à referida obra intitulada “Empirismo na radicalidade”, principalmente a p. 17, na qual o comentador explica como as sensações se transformam, nas suas palavras, em “operações psíquicas”.

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Notes sur ‘de l’esprit’”, tome 4, p. 1121. Sobre a representação das sensações no entendimento, Rousseau afirma no *Emílio*: sendo as sensações “os primeiros materiais de seus [da criança] conhecimentos, oferecê-las numa ordem conveniente é preparar sua

filósofo genebrino diferencia o conteúdo representado (as sensações) da faculdade que opera essa representação, porque as sensações são passivas, por isso jamais podem se transformar em faculdades, que são ativas.²¹

Rousseau adere ao dualismo à maneira de Buffon e Locke. Como observa Jean Starobinski, ele é bastante influenciado por Buffon e ambos “bebem das mesmas fontes e se ligam ao mesmo cartesianismo modificado por Locke”²², que admite dualismo, mas recusa o inatismo de ideias e do conhecimento. O ponto que une Rousseau e Buffon consiste em reconhecer que “não se passa do animal ao homem senão por um salto qualitativo brusco.”²³ É através desse dualismo que Rousseau explicará a passagem do

memória para um dia fornecê-la na mesma ordem ao entendimento” (idem. *Émile*, tome 4, I, p. 284). Retomaremos esse assunto na parte III deste capítulo.

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 572, 586-587. Noutra passagem lemos o seguinte: As “ideias comparativas, *maior, menor*, assim como as ideias numéricas de *um, dois*, etc. certamente não são sensações, embora meu espírito só as produza por ocasião de minhas sensações” (id., *ibid.*, p. 572).

²² STAROBINSKI, Jean. “Rousseau e Buffon” In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, pp. 439-440. Acerca da influência de Locke sobre eles, vejamos essas passagens: na “Introdução” ao *Ensaio sobre o entendimento humano* (§ 2), Locke afirma que não pretende investigar “as condições físicas do espírito”, mas sim “a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano”. No livro I, lemos que “é opinião corrente entre alguns homens de que há no entendimento, como que impressos, certos princípios inatos, noções primitivas ou comuns, que a alma teria recebido ao ser criada e trazido com ela para este mundo. Para convencer os leitores sem preconceitos da falsidade desta suposição, bastará mostrar (como espero fazê-lo no seguimento deste Discurso) que os homens podem chegar a todos os conhecimentos pelo simples uso das *faculdades naturais* e sem auxílio de qualquer impressão inata; e ainda que podem atingir conhecimentos certos sem recurso a tais noções ou princípios originários. Na verdade, todos reconhecerão que é absurda a hipótese de serem inatas as ideias das cores em criaturas que receberam de Deus o sentido da vista e o poder de as captar nos objetos externos; da mesma forma, não é razoável fundamentar certas verdades em impressões originárias ou caracteres inatos, quando pudermos observar em nós próprios faculdades capazes de as apreender tão fácil seguramente como se o fossem” (LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, livro I, cap. I, §1. Itálico é nosso). Para mais detalhe sobre o assunto, ver o comentário de Jean-Luc Guichet sobre a renovação do cartesianismo por Locke no texto “L’Animal à l’aube des lumières” (In: *Rousseau, l’animal et l’homme: l’animalité dans l’horizon anthropologique des lumières*, 2006, pp. 76-81), bem como a crítica que Condillac faz a Locke por entender que ele mantém resquício do inatismo (CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*, 1993).

²³ Para Buffon, “o homem interior é duplo: é composto de dois princípios diferentes por natureza e contrários em ação. A alma, o princípio espiritual, o princípio de todo o conhecimento, está sempre em oposição ao princípio animal e puramente material” (BUFFON, G.-L. L. *Le génie*, 1778, II, p. 13). Ora, sendo o animal apenas material, é desprovido tanto do conhecimento como da capacidade de se aperfeiçoar, afirma ele. Ademais, ele não possui a sensação interna espiritual; seus sentimentos (instinto) se circunscrevem ao campo puramente “mecânico”, em nada podendo transcendê-lo. “Se tivessem sido dotados da potência de refletir, ainda que em pequeno grau, eles seriam capazes de algum tipo de progresso” (id., *ibid.*, VI, p. 35). “O salto qualitativo”, porém, é diferente em ambos. Se, “para Buffon, a espiritualidade do homem reside em seu *entendimento*; para Rousseau, “consiste essencialmente na *liberdade*” (STAROBINSKI, Jean. “Rousseau e

puro estado de natureza ao espiritual ou metafísico, recusando, igualmente, ideias inatas. Portanto, Rousseau não consideraria contraditório unir o naturalismo e o dualismo, assim como Locke e Buffon, para construir seu pensamento filosófico sobre quem é o ser humano para além da mera animalidade.

Para explicar essa passagem, como já foi adiantado, no *Segundo Discurso*, Rousseau concebe o homem como um ser livre e perfectível. A liberdade e a perfectibilidade são faculdades espirituais em potência nele, ou seja, estão inoperantes no homem do puro estado de natureza. Em primeiro momento, Rousseau dirá que a passagem da potência ao ato (ou da animalidade à humanidade) se deveu às necessidades e aos obstáculos que a própria natureza impôs ao homem. Não se sabe nada sobre o momento da perda da autarquia e da ruptura da plenitude natural do homem (e isso não desqualificaria a narrativa da história conjectural humana), mas sabe-se que esse acontecimento abriu as portas para que as dificuldades naturais passassem a constituir obstáculos para o homem, o que o forçou a se mover em busca de respostas a esses obstáculos. Teria sido isso a provocar a atualização da liberdade e da perfectibilidade, dando início à vida propriamente humana. Se não fossem tais empecilhos, o ser humano poderia ter permanecido homem-animal para sempre. Portanto, seriam as necessidades e os obstáculos as condições para a atualização da liberdade e da perfectibilidade. Leiamos esta passagem conclusiva da parte I do *Segundo Discurso*:

[...] depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potência jamais poderiam se desenvolver por si mesmas, pois para isso necessitavam do concurso fortuito de várias causas estranhas, que poderiam jamais nascer, e sem as quais teria permanecido eternamente na sua condição primitiva, resta-me considerar e relacionar os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana ao deteriorar a espécie [...].²⁴

Essa passagem sugere que, sem o concurso fortuito das causas externas, as faculdades potenciais não teriam se desenvolvido, e sem o desenvolvimento dessas faculdades, o ser humano teria permanecido na sua condição primitiva. Apesar disso, parece que as causas externas não são causa suficiente para a saída dessa condição, porque a matéria é inerte e não possui em si o poder de dar início à mudança. Ademais, a

Buffon”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 440. Itálico é do autor).

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 162. Itálico é da edição; *Segundo Discurso*, 1999, p. 200.

constituição corporal do ser humano também não possui em si o poder do devir. Ou seja, é apenas organizada para reagir, não tendo em si o poder de agir, ou melhor, de escolher. Portanto, se o homem não tivesse a liberdade e a perfectibilidade em potência, teria muito provavelmente continuado a se submeter aos ditames da natureza, sem nunca poder escolher agir de forma diferente daquela estabelecida pela natureza para os demais animais.²⁵ Com isso, dever-se-ia entender que a causa eficiente da resposta a essas causas externas que proporcionaram o desenvolvimento das faculdades é a liberdade e a perfectibilidade.

Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa, à qual a natureza deu sentidos para recompor-se por si mesma e para garantir-se, até certo ponto, contra tudo quanto tende a destruí-la ou a desarranjá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que a natureza faz tudo sozinha nas operações da besta, enquanto o homem concorre às suas na qualidade de agente livre.²⁶

A liberdade não só representa um modo distinto de responder ao que afeta o homem, ela representa também, junto com a perfectibilidade, a possibilidade de refazer

²⁵ Há várias interpretações sobre a saída do puro estado de natureza e o desenvolvimento das faculdades. Destaca-se apenas duas: em primeiro lugar, temos a interpretação de Robert Derathé, segundo a qual o homem só foi capaz de deixar o puro estado de natureza (estado de irracionalidade) e se tornar um ser racional porque é portador da razão em potência, o que significa dizer que a capacidade racional está virtualmente presente no homem e veio a atualizar-se graças aos obstáculos (ver DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Rousseau* – Capítulo I: “Le développement de la raison chez l’homme” – e *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* – pp. 229-235). Se assim não fosse, ele teria permanecido irracional para sempre. Em segundo lugar, temos a interpretação de Gabrielle Radica, que contrapõe a visão de Derathé. Para ela, essa interpretação de Derathé apela para a metafísica, uma coisa que, segundo sua interpretação, o próprio filósofo procurou evitar, considerando a perfectibilidade a capacidade que, por meio de obstáculos, aperfeiçoou o homem, tornando, assim, possível o desenvolvimento de todas as demais faculdades (RADICA, Gabrielle. *L’Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, 2008, pp. 70, 82). Como já foi destacado na introdução, Radica chega mesmo a afirmar que a interpretação de Derathé mantém um mínimo do jusnaturalismo (id., p. 13). Para mais detalhes sobre o assunto, consultar sua obra intitulada *L’Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Este trabalho aproxima as duas interpretações. Reconhece-se que os obstáculos, a causa externa, foram indispensáveis para a ação perfectível do homem, o que, por sua vez, tornou possível o desenvolvimento da razão e de outras faculdades. Mas entende-se que, se o homem não tivesse em potência a liberdade e a perfectibilidade, jamais teria podido escolher responder nem teria desenvolvido as demais faculdades. Teria permanecido eternamente um ser que se iguala ao animal e, portanto, confundível com a própria natureza. Portanto, é por meio da liberdade (e da perfectibilidade) que o homem tornou-se capaz de superar o estado primitivo para ser homem propriamente dito e de responder aos obstáculos naturais.

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172.

sua condição, dando-lhe tanto o poder de escolher agir contrariamente às imutáveis regras da natureza como o de se aperfeiçoar.

Mas, ainda que as dificuldades que envolvem todas essas questões deixassem algum ponto de disputa sobre essa diferença entre o homem e o animal, há uma outra qualidade bem específica que os distingue e sobre a qual não pode haver contestação: é a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo; enquanto um animal é, ao fim de alguns meses, o que será por toda sua vida, e sua espécie, ao fim de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil.²⁷

Os animais (e o homem-animal) reagem às dificuldades com as quais deparam de maneira instintiva e de acordo com as ideias simples de conservação, por meio das quais seguem necessariamente a ordem natural das coisas sem poder alterá-la. Esse não é o caso do ser humano livre e perfectível. Ele não é apenas um ser sensível, mas também possui em si a capacidade de escolher agir de modo distinto do natural e de se aperfeiçoar, podendo responder às necessidades e às intempéries para além da mera necessidade de autoconservação.

Vejamos como se deu seu aperfeiçoamento. Rousseau afirma que o homem livre se aperfeiçoou graças às necessidades, que o forçaram a trabalhar. Se os deuses tivessem mandado toda providência do céu, nenhum homem teria sido insensato de cultivar um campo, diz o filósofo.²⁸ Ele recorre a fatos históricos para ilustrar sua hipótese sobre como o aperfeiçoamento humano foi possível graças às necessidades. Diz ele que os espíritos

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 142; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 173-174. Em Rousseau, aperfeiçoar-se não significa necessariamente marchar para o melhor. Antes, trata-se da capacidade de responder aos desafios naturais (e artificiais também). O aperfeiçoamento pode levar o homem tanto à progressão como à decadência. Há momentos em que a perfectibilidade é entendida como a faculdade que tornou o homem imbecil (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 142-143; *Segundo Discurso*, 1999, p. 174) e há outros em que o obrar humano, que é possível graças à perfectibilidade, é louvado. No *Ensaio*, lemos que a natureza se encarregou de destruir a terra por inúmeros acidentes (dilúvios, vulcões, etc.), mas o homem respondeu a tais intempéries: o Egito seria desabitado se a mão do homem não operasse incansavelmente para reconstruir a ordem que a própria natureza tratou de desfazer por meio de obstáculos (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de las langues*, tome 5, IX. pp. 404-405). Ao que parece, a perfectibilidade em si mesma não tem um significado negativo. O problema estaria no mau uso das faculdades que ela desenvolve (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 176; *Segundo Discurso*, 1999, p. 220).

²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 142, 144-145; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 173, 176-177.

humanos de nações se desenvolveram proporcionalmente conforme às necessidades que cada povo recebeu tanto da natureza como das circunstâncias:

[...] Eu mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se com o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde vimo-las germinar, crescer e elevar-se até ao céu entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurotas; observaria que, em geral, os povos do Norte são mais industriosos que aqueles do Sul, porque podem menos se privar do ser, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, dando aos espíritos a fertilidade que recusa à terra.²⁹

Retomemos rapidamente a primeira fase do homem para ver como a faculdade de aperfeiçoar-se desenvolveu gradativamente as demais. Reduzido à condição animal, não serão necessárias senão as faculdades de perceber e sentir, constituídas na relação do ser humano com a exterioridade: primitivamente, seu primeiro sentimento foi o da existência e sua primeira preocupação foi a de se conservar. Conservar-se e permanecer existindo foram as necessidades que o colocaram para fora de si. Tendo saído de si então, ele passou a imitar a natureza, pois a imitação é uma capacidade “natural bem ordenada, comum aos homens e aos animais, e por meio da qual eles se conservam.”³⁰

Constituindo

sua própria conservação quase seu único cuidado, as faculdades mais exercitadas devem ser aquelas que têm como objetivo principal o ataque e a defesa, seja para subjugar a presa, seja para defender-se de se tornar a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que exclui deles qualquer delicadeza; e, seus sentidos se encontrando divididos sobre esse ponto, terá o tato e o gosto uma rudeza extrema, e a vista, a audição, e o olfato de uma enorme sutileza.³¹

Ora, é para se conservar que seus órgãos se desenvolveram e se aprimoraram à medida que ele se moldava ao meio em que está inserido. Nesse processo, o ser humano teria desenvolvido habilidades corpóreas precisas para enfrentar os desafios naturais. Entretanto, nem todos lograram êxito no processo. Os perigos e desafios da vida levaram à robustez aqueles que são mais bem constituídos para se adaptar ao meio. É assim que a natureza conserva esses e leva ao perecimento aqueles que possuem uma constituição

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 143-144; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 175-176.

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 340.

³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 140; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 171-172.

física em desvantagem. A natureza faria, nos termos da teoria da evolução, uma *espécie de seleção natural*, embora, evidentemente, Rousseau não considere nenhuma alteração anatômica. Trata-se, antes, de ser dotado de uma constituição capaz de se conformar aos desafios que a natureza impõe à sua existência, ou seja, de criar habilidades corpóreas segundo as necessidades e dificuldades que o homem enfrenta.

O desenvolvimento das habilidades corpóreas, por sua vez, incitou o desenvolvimento de capacidades não corpóreas. À medida que progredia corporalmente, brotou em sua alma a faculdade de fazer escolhas e de desejar e temer. Essas foram as primeiras operações de sua alma até que novas circunstâncias nele incitaram novos desenvolvimentos.³² Isso, progressivamente, elevou o ser humano acima dos animais, já que, dessas primeiras operações, ele pôde passar do nível mais elementar, aquele partilhado com o animal e limitado a sentir e perceber, para outro um pouco mais complexo.

O desejo desempenharia um papel importante nessa elevação. Se, de um lado, as necessidades físicas e os obstáculos incitaram o homem a buscar tanto recursos para supri-los quanto meios para se proteger, de outro, o desejo passaria a provocar o movimento do homem de sorte a produzir conhecimento, forçando-o a conhecer aquilo que desejava usufruir. Em consequência disso, ele desenvolveu faculdades como o entendimento e a razão:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião comum, lhe devem muito também. É por sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; não buscamos conhecer senão por desejarmos usufruir, e não é possível conceber por que aquele que não tivesse desejos nem temores se desse a pena de raciocinar.³³

Nesse processo, haveria uma relação causal recíproca e uma interdependência entre o entendimento e as paixões. O entendimento se desenvolveu graças às paixões, que forçaram o homem a buscar conhecer aquilo que desejava. Por sua vez, o seu desenvolvimento levou, quase que necessariamente, ao aumento das paixões, forçando o homem cada vez mais ao conhecimento. Nasceram, então, as necessidades psicológicas à medida que conhecíamos, “pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias

³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 143; *Segundo Discurso*, 1999, p. 174.

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 143; *Segundo Discurso*, 1999, p. 175.

que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza. O homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades.”³⁴ A progressão do selvagem acompanha o desenvolvimento das habilidades corpóreas e de capacidades do espírito precisas para suprir suas necessidades, que são tão somente físicas; ele não teria desenvolvido a imaginação, a faculdade capaz de provocar o surgimento das necessidades psicológicas. Desse modo, seu conhecimento se dá apenas pelo exercício do corpo: “[...] seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar uma árvore. Mas, se ele sabe apenas essas coisas, em contrapartida, sabe-as melhor do que nós [europeus], que delas não temos a mesma necessidade.”³⁵

Como se pode perceber, as necessidades impelem o desenvolvimento das faculdades do espírito. Isso reforça a ideia da ligação de Rousseau com a tradição empirista. É pela experiência e pela relação do ser humano com o meio que as faculdades se desenvolvem. Por isso, admite que as ideias, isto é, o conteúdo do entendimento, têm origem no sensível, e não uma origem inexplicável. No *Segundo Discurso*, lemos que a física explica até certo ponto o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias. Mas é no *Emílio* que se encontrará o detalhamento desse mecanismo, por isso vale a pena recorrer a ele para explicar como se dá o desenvolvimento da razão, uma vez que ambas as obras partilham a mesma concepção acerca da origem sensível das ideias e da razão como a faculdade que as liga.

Inicialmente, o conhecimento da criança consiste numa espécie de física experimental relativa à autoconservação. Enquanto “seus órgãos delicados e *flexíveis* se ajustam ao corpo no qual devem agir”³⁶, seus sentidos se exercitam segundo suas funções próprias, a criança vai aprendendo

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 143; *Segundo Discurso*, 1999, p. 175.

³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, nota VI, p. 199; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 298-299. Embora Rousseau não tenha baseado a história conjectural em fatos, o recurso a eles, quando preciso, para ilustrá-la pode ser confirmado pelo exemplo dos povos hotentotes do cabo da Boa Esperança. Esses povos nos permitiriam ver como teríamos desenvolvido os sentidos e habilidades corpóreas segundo nossas necessidades. Eles, segundo Rousseau, acertavam o alvo com facilidade e viam o perigo de longe, já que, tendo necessidade disso, suas mãos e sua vista eram mais exercitadas para assim agir do que as dos europeus que não tinham tais necessidades (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 199-201; *Segundo Discurso*, 1999, p. 298-299).

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 370.

a conhecer as relações sensíveis que as coisas têm conosco. Como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva, é ela que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros não é nos ensinar a raciocinar, mas sim a nos servirmos da razão de outrem; é nos ensinar a acreditar muito e nada saber.³⁷

Como as ideias são formadas graças à capacidade de os sentidos serem afetados pelos objetos exteriores, tanto os homens quanto os animais as possuem. Mas o homem não possui apenas ideias simples (singulares), como os animais; ele também é capaz de elaborar ideias complexas a partir das simples. Um sexto sentido, resultante do uso bem regrado dos demais sentidos, teria a função de ligar ideias simples. Ao contrário dos outros sentidos, o sexto sentido não tem um órgão particular, ele reside no cérebro

e suas sensações puramente internas chamam-se percepções ou ideias. É pela quantidade dessas ideias que se mede a extensão de nossos conhecimentos; 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 por meio do concurso de várias sensações e o que chamo de razão intelectual ou humana consiste em formar ideias complexas por meio do concurso de várias ideias simples.³⁸

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 370. Nessa obra, o desenvolvimento da razão estaria aliado ao exercício do corpo. Nossos órgãos são instrumentos de nossa inteligência, diz ele, por isso devem ser exercidos, se quisermos pensar, isto é, raciocinar. “Longe de a verdadeira razão do homem formar-se independentemente do corpo, é a boa conformação do corpo que torna fáceis e seguras as operações do espírito” (id., *ibid.*, p. 360). Por isso, no livro primeiro, Rousseau dirige crítica às amas de crianças que as enfaixam, impossibilitando-as de exercitar, como convém, as partes do corpo, o que possibilitaria melhor desenvolvimento dos órgãos e das faculdades. Talvez Rousseau tenha sido, nisso, influenciado por Montaigne, que escreveu sobre a necessidade de educar a criança treinando o seu físico para melhor desenvolver a alma. Rousseau cita seu texto intitulado “Da educação da criança”, no qual critica a educação tradicional, que não apenas se fundamenta sobre o método de repetição, mas também sob a vara. No artigo “Do pedantismo”, Montaigne critica a educação tradicional por, segundo ele, encher a memória com repetições, abdicando do ato de exercitar a reflexão (MONTAIGNE, Michel de. “Do pedantismo”, 2000, pp. 203-204). O verdadeiro método educacional, então, seria aquele que conduz, livremente, a educação da criança através do processo de exercitar seu físico a fim de fortalecê-lo e de exercitar o raciocínio. Ademais, dada a importância que Rousseau dá ao cultivo do corpo, ele concorda com Locke, Rollin e Fleury quanto a esse ponto: são pensadores com ideias tão diferentes, mas concordam que se deve exercitar suficientemente o corpo das crianças (ROUSSEAU. *Émile*, tome 4, p. 371). A teoria educacional de Locke, por exemplo, leva em consideração a educação que treina o físico da criança para se adequar à natureza. Em *Quelques pensées sur l'éducation*, ele aconselha os pais a educarem as crianças no estilo camponês, exercitando o seu físico para se adequar à natureza. (LOCKE, John. “L'Éducation phisque” In: *Quelques pensées sur l'éducation*, 1992, pp. 29-52).

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 417.

Aqui, a razão intelectual é a faculdade capaz de elevar as ideias humanas ao patamar da complexidade através da comparação, da ligação, do julgamento e da relação. Ou seja, a razão sensitiva apreende a sensação singular, cujo correspondente se encontra no quadro da natureza. Mas a razão intelectual transcende essa simplicidade, tornando as ideias simples complexas e reunindo-as em categorias no entendimento.

Voltemos ao *Segundo Discurso*. Essa reunião de ideias em categorias exige o uso da língua, capacidade aliada à razão no progresso de formação de ideias e cujo desenvolvimento e instituição seguiu-se a um encadeamento de barreiras enfrentadas pelo homem para comunicar suas ideias. Assim, a instituição da língua é um processo, pois não ter-se-ia dado logo após a instituição da palavra, mas como consequência do auxílio mútuo entre o desenvolvimento da razão e a instituição da palavra e, conseqüentemente, a da língua: “[...] Se os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, eles tiveram muito mais ainda necessidade de saber pensar para encontrar a arte da palavra [...]”³⁹, diz o filósofo.

Se, de um lado, a palavra é uma ferramenta importante para nomear ideias que temos sobre objetos sensíveis representados em nosso entendimento, por outro lado, não basta nomearmos tais ideias, é preciso significá-las individualmente e, depois, categorizá-las segundo suas qualidades (não essenciais) específicas e genéricas, o que pressupõe a arte de pensar (raciocinar).

Nesse sentido, o uso da palavra teria sido aprimorado pela razão, isto é, pela capacidade de complexificar ideias simples, porquanto, inicialmente, dava-se a uma palavra o sentido de uma proposição inteira. Ademais, nomeava-se e significava-se objetos semelhantes individualmente, segundo se apresentavam no quadro da natureza. Se um carvalho chamava-se A, um outro era denominado B e isso se estendia ao infinito. Ter-se-ia superado essa simplicidade graças à razão, já que é por ela que se tornou possível (i) organizar proposições em classes gramaticais; (ii) categorizar ideias em classes de espécies e gênero, podendo, então, significar as palavras e atribuir às ideias um sentido comum ou geral, conforme à ordem de suas propriedades, isto é, segundo sua semelhança ou dessemelhança.

A categorização de ideias em gênero (e em espécie) exigiu uma língua bem constituída, pois ideias gerais “não podem introduzir-se no espírito senão com o auxílio

³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 147; *Segundo Discurso*, 1999, p. 181.

das palavras, e o entendimento só as apreende através das proposições. Essa é uma das razões pelas quais os animais não poderiam formar tais ideias.”⁴⁰ Ademais, com a arte de pensar, não apenas foi possível criar significados e categorias para as ideias dos objetos que se encontram diretamente no quadro da natureza, mas também se tornou possível a nomeação e a significação das ideias que não possuem correspondentes sensíveis, isto é, das ideias abstratas. Apesar de os metafísicos procurarem explicá-las por suposições, buscando suas essências, elas não são senão ideias intelectuais discursivas.⁴¹

De acordo com o *Segundo Discurso*, graças à liberdade e à perfectibilidade, o homem primitivo foi capaz de transpor a jurisdição do instinto a ponto de poder agir racionalmente e criar um modo de viver próprio. É verdade que, sem as necessidades e sem os obstáculos, talvez não tivesse saído do puro estado de natureza. Contudo, parece

⁴⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 149; ver também p. 150; *Segundo Discurso*, 1999, p. 183, 184.

⁴¹ Rousseau questiona o recurso à metafísica, nos primórdios da língua, para explicar palavras abstratas como matéria, espírito, substância, modo, figura, movimento. São palavras desconhecidas pelo selvagem, porque sua formulação depende unicamente do discurso (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 151; *Segundo Discurso*, 1999, p. 185). Sua conjectura sobre a criação da língua e do discurso pode nos ajudar a compreender essa crítica: a língua ter-se-ia constituído à medida que o homem se desenvolvesse. Vejamos então esse processo. No *Segundo Discurso*, a língua é “anterior” à instituição da família, mas nasceu da interação pré familiar (poderíamos dizer que ela se aperfeiçoou por força da relação social entre os homens, como mostra o *Ensaio*) entre a mãe e a prole. O cuidado da mãe com a prole se dava por meio do tato e da visão. No entanto, quando se dispersavam no campo esses sentidos tornavam-se limitados para cumprir essa função (apesar da visão não ser limitada pelo espaço e por uma superfície, como o tato, seu alcance pode, contudo, ser interrompido ora por uma barreira, que se interpõe entre o sujeito e o objeto mirado, ora por um limite imposto a eles devido à sua finitude espacial). Essa insuficiência forçou-os a exercitar outros sentidos, como a audição e o palato, e, conseqüentemente, a criar meios para se comunicarem. A primeira língua natural, a universal, consistiu no grito. É uma língua que serviu para implorar por socorro em meio ao perigo. Essa língua durou enquanto os homens tinham poucas ideias. Entretanto, à medida que as ideias progrediam estabelecia-se uma comunicação mais íntima. “[...] Multiplicaram-se as inflexões da voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior” (id. *ibid.* p. 148; 1999, p. 182). A necessidade obrigou o homem a criar outra operação que consiste na articulação da voz, que é o meio mais apropriado para representar ideias como signos instituídos. A dificuldade dessa substituição logo apareceu devido à grosseria dos órgãos dos homens primitivos. No *Ensaio*, lemos que a voz é a modificação da glote em som e os sons são próprios dos órgãos constituintes da boca. Disso não se pode concluir que todos possam se comunicar linguisticamente (pela fala), pois a articulação de meros sons ou as modificações da língua e do palato exigem exercício e atenção. Os mudos, por exemplo, emitem apenas sons inarticulados, porque são privados da capacidade de cumprir essa exigência. Sons exercitados proporcionariam uma boa articulação e, conseqüentemente, a formação de sílabas e de palavras (id. *Essai sur l'origine de las langues*, tome 5, cap. IV, pp. 382-383. Aqui, Rousseau trata de homens já reunidos em sociedade). Mas, para usá-las, devia haver concordância e houve, o que, por sua vez, teria levado à instituição do uso da palavra e, posteriormente, à criação das línguas e, conseqüentemente, do discurso.

que não podemos inferir que esses foram a causa determinante da saída, pois os demais animais também têm suas necessidades físicas e deparam com obstáculos, mas respondem-lhes apenas dentro da fronteira instintiva em vista da autoconservação.

Assim sendo, é pela liberdade – e pela perfectibilidade também – que o ser humano pôde se desviar dos ditames naturais, podendo fazer sua vontade falar, mesmo quando a natureza se calava, como diz Rousseau.⁴²

III. O desenvolvimento da criança no *Emílio*

III. 1. A criança compreendida fisicamente

Emílio é um tratado de educação. Se, no *Segundo Discurso*, a conjectura de Rousseau incide sobre a gênese histórica do ser humano, no *Emílio*, ele cria um aluno social fictício, Emílio, a quem educa, e por meio de quem transmite sua teoria da educação, cujo alicerce estaria fundado em sua filosofia antropológica e política. Noutras palavras, enquanto a investigação de Rousseau no *Segundo Discurso* busca compreender quem é o ser humano a partir do seu estado original, no *Emílio*, ele o busca pela análise da constituição da criança inserida na sociedade. Na “Introdução” ao *Emílio*, Pierre Burgelin diz que, sendo fictício o trabalho de Rousseau, “a ciência [do homem] se fará por análise racional do desenvolvimento da criança”⁴³ para compreender como a natureza a constitui e como se desenvolve na sociedade.

Se, no *Segundo Discurso*, Rousseau limita o funcionamento “mecânico” do homem pela liberdade e pela perfectibilidade, no *Emílio*, ele não apenas reafirma esse limite, mas também se afasta por completo do materialismo. Isso porque, um dos principais pontos dessa corrente – atribuir o princípio de ação à matéria, como vimos sobre La Mettrie – é um erro, diz Rousseau, porquanto o estado natural da matéria consiste no repouso, o que significa dizer que seu movimento não é intrínseco, mas comunicado. Ademais, a matéria é apenas extensa e divisível, e não una, ou seja, ela não é organizada e, por conseguinte, não pode sentir nem produzir sensações. Numa de suas notas sobre o assunto, ele afirma ter despendido todos os “esforços para conceber uma molécula viva,

⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 141; *Segundo Discurso*, 1999, p. 172.

⁴³ BURGELIN, Pierre. “Introdução”. In: *Émile*, tome 4, p. xc.

sem conseguir. A ideia da matéria que sente sem ter sentidos parece-me ininteligível e contraditória. Para adotar ou rejeitar essa ideia precisaria começar por compreendê-la, e admito que não tenho essa felicidade.”⁴⁴ Se a matéria é isso, a dúvida de Locke sobre a possibilidade de haver nela pensamento (e/ou ação) é totalmente desnecessária, e supor isso seria um absurdo, afirma o filósofo.⁴⁵

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 575.

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 575, 584. No *Ensaio sobre o entendimento humano* (IV, cap. iii, § 6), Locke diz o seguinte: “[...] temos as ideias de *matéria* e de pensamento; mas possivelmente nunca seremos capazes de saber se um ser puramente material pensa ou não, porque nos é impossível descobrir, pela contemplação das nossas próprias ideias, sem revelação, se a onipotência não deu a alguns sistemas de matéria, dispostos convenientemente, a faculdade de perceber e de pensar, ou se juntou e fixou à matéria, assim disposta, uma substância imaterial que pensa. Pois, com respeito às nossas noções, não nos é mais difícil conceber que Deus pode, se quiser, acrescentar à matéria *uma faculdade de pensar*, do que compreender que Ele lhe tenha juntado uma outra substância com uma faculdade de pensar, uma vez que não sabemos em que consiste o pensamento, nem a que espécie de substâncias ao Todo-Poderoso lhe aprouve dar essa faculdade, que não pode existir em nenhum ser criado senão em virtude do aprazimento e da bondade do Criador. Não vejo nenhuma contradição no facto de o primeiro Ser pensante Eterno, ou Espírito Onipotente, poder dar, se lhe agradasse, alguns graus de sensação, percepção e pensamento a certos sistemas de matéria criada, invisível, que juntou conforme julgou conveniente”. Em nota referente a essa passagem, Rousseau aponta a possível insustentabilidade do materialismo que a dúvida lockiana poderia pressupor: “parece-me que, longe de dizer que os rochedos pensam, a filosofia moderna descobriu que, ao contrário, os homens não pensam. Ela só reconhecia seres sensitivos na natureza, e toda a diferença que ela encontra entre um homem e uma pedra é que o homem é um ser sensitivo que tem sensações e a pedra é um ser sensitivo que não as tem. Mas se é verdade que toda matéria sente, onde conceberei a unidade sensitiva ou o eu individual? Será em cada molécula de matéria ou nos corpos agregados? Colocarei igualmente essa unidade nos fluidos e nos sólidos, nos mistos e nos elementos? Dizem que só há indivíduos na natureza, mas quais são esses indivíduos? Esta pedra é um indivíduo ou um agregado de indivíduos? Ela é um único ser sensitivo, ou conterà tantos seres quantos grãos de areia? Se cada átomo elementar é um ser sensitivo, como conceberei a íntima comunicação através da qual um se sente no outro, de sorte que seus dois *eus* se confundem em um? A atração pode ser uma lei da natureza cujo mistério nos é desconhecido, mas concebemos ao menos que a atração, agindo segundo as massas, não tem nada de incompatível com a extensão e a divisibilidade. Concebeis a mesma coisa do sentimento? As partes sensíveis são extensas, mas o ser sensitivo é indivisível e uno; ele não se divide, é todo inteiro ou nulo; o ser sensitivo não é, portanto, um corpo. Não sei como o entendem nossos materialistas, mas parece-me que as mesmas dificuldades que lhes fazem rejeitar o pensamento deveriam fazer também com que rejeitassem o sentimento, e não vejo por que, tendo feito o primeiro, não fariam também o outro. O que isso lhes custaria a mais? E, por estarem seguros de que não pensam, como ousam afirmar que sentem?” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV. Nota que se encontra nas páginas 584-585). Essa passagem chama a atenção para a necessidade de separar corpos puramente materiais dos seres sensitivos: (i) o universo visível é matéria pura esparsa e morta, cujo movimento se dá por leis alheias ordenadas. Metaforicamente, ele é comparado a uma máquina movida por uma vontade alheia (id., *ibid.*, pp. 574-575); (ii) os seres sensíveis (o animal e o homem) são organizados e dotados de qualidades primitivas. Assim sendo, esses seres não apenas sentem e são capazes de serem afetados e de produzirem sensações, mas também possuem o movimento espontâneo. Contudo, disso não se segue que todo o ser sensível seja um agente, pois possui sensações independentemente disso. Os animais, por exemplo, são seres sensíveis, mas passivos. Já o homem é tanto um ser sensível (passivo) quanto um ser ativo. Numa outra passagem, em que

Desse modo, malgrado estudar a constituição da criança, inicialmente, a partir do ponto de vista físico, ela é concebida como um ser naturalmente sensível, isto é, um ser material organizado. A criança é portadora de uma constituição organizada de modo a desenvolver habilidades corpóreas, ou melhor, ela não passa de uma *tábula rasa* capaz de desenvolver-se corporalmente e adquirir ideias (simples e, depois, complexas) quando é afetada pela exterioridade através dos sentidos e em quem as faculdades se desenvolverão.

Nascemos capazes de aprender, mas não sabendo nem conhecendo nada. A alma, acorrentada a órgãos imperfeitos e semiformados, não tem sequer o sentimento de sua própria existência. Os movimentos, os gritos da criança recém-nascida são efeitos puramente mecânicos, desprovidos de conhecimento e de vontade.⁴⁶

A alma da criança, continua ele, só reconhecerá sua existência posterior e gradativamente, na medida em que aprende, pela educação, a se distinguir da exterioridade através do movimento de objetos que a afetam.⁴⁷

Voltemos a esta passagem: “nascemos fracos, necessitamos de força; nascemos desprovidos de tudo, necessitamos de assistência; nascemos estúpidos, necessitamos de julgamento. Tudo o que não temos ao nascer, e de que necessitamos quando grandes, nos é dado pela educação”: (i) a educação da natureza (desenvolvimento dos órgãos e das faculdades), (ii) a dos homens (uso dos órgãos e das faculdades) e (iii) a das coisas (experiência dos objetos).⁴⁸

Por ora, é a educação da natureza que nos interessa. A criança responde a essa educação porque tem, em sua constituição, a disposição para isso, e tem carências que incitam seus sentidos a buscar meios de supri-las. Por exemplo, a necessidade do cuidado força a criança a formar ideias sobre sua ama de leite, e essa formação de ideias ocorre na medida em que seus sentidos são afetados pelo conjunto da imagem da ama. Disso se

critica a rejeição do dualismo, o filósofo diz que a ideia de duas substâncias não deveria ser rejeitada, porque é por ela que se manifesta (ou se explica) a liberdade da vontade e a inteligência (id., *ibid.*, pp. 587, 590).

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, pp. 279-280.

⁴⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, p. 284. “É tão somente pelo movimento que aprendemos que existem coisas que não são nós e é apenas por nosso próprio movimento que adquirimos a ideia da extensão. É por isso que a criança não tem essa ideia senão estendendo indiferentemente a mão para alcançar o objeto que a toca ou o objeto que está a cem passos dela. Esse esforço que faz parece-vos um sinal de ordenança [*empire*], uma ordem que ela dá ao objeto para aproximar-se ou a vós para que o tragais até ela. Não é nada disso. É apenas porque, os mesmos objetos que inicialmente via em seu cérebro e depois sob seus olhos, ela os vê agora na ponta de seus braços e só imagina a extensão que pode alcançar” (id., *ibid.*, pp. 284-285).

⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 247.

segue que não somos a causa determinante das nossas sensações: somos afetados pelos objetos independentemente da nossa vontade. Mas, naturalmente, somos capazes de perceber e sentir nossas sensações, o que faz despertar em nós o sentimento delas para a nossa conservação, pois é por esse sentimento que

estamos dispostos a buscar ou a evitar os objetos que as produzem [produzem nossas sensações], primeiramente, conforme nos são agradáveis ou desagradáveis, depois, de acordo com a conveniência ou inconveniência que encontramos entre nós e esses objetos [...]. Essas disposições estendem-se e firmam-se na medida em que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; mas, constrangidos por nossos hábitos, elas alteram-se mais ou menos segundo nossas opiniões. Antes dessa alteração, elas são o que chamo em nós a natureza.⁴⁹

Pode-se destacar duas coisas importantes nessa passagem: só após sentirmos nossas sensações que podemos, instintivamente, (i) dirigir-nos ao objeto agradável e nos esquivar do desagradável; e, conseqüentemente, (ii) buscar aquilo que nos convém.

Mas tal sentimento não basta para formarmos ideias sobre objetos que nos afetam; é preciso que as apreendamos ordenadamente, conforme nos convém, para representá-las nessa ordem no entendimento. Para isso, as sensações devem ser apreendidas atentamente, ou melhor, a criança deve estar atenta à ordem com que os objetos a afetam para adquirir sensações de forma ordenada. Nas palavras do filósofo, sendo as sensações “os primeiros materiais de seus conhecimentos, oferecê-las numa ordem conveniente é preparar sua memória para um dia fornecê-la na mesma ordem ao entendimento.”⁵⁰

Enquanto o entendimento (e a razão) está inoperante, a criança apreende as sensações atenta e ordenadamente, e o preceptor deve lhe mostrar, segundo a ordem da

⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 248; ver também IV, p. 570.

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 284. Parece estarmos diante da análise natural condillaciana, como sugere Charrak (CHARRAK, André. *Rousseau: de l'empirisme à l'expérience*, 2013, pp. 21-23). Na *Lógica*, Condillac mostra como o conhecimento se dá pelo método analítico, método natural por meio do qual as sensações dos objetos que nos afetam através dos sentidos, precisamente o da visão, passa pelo processo de decomposição e recomposição. Mas os objetos, tais como nos são dados no quadro da natureza, não são possíveis de conhecer se valermos-nos apenas do órgão da visão. Precisamos lançar o olhar sobre eles nesta ordem: (i) olhar o quadro da natureza simultaneamente; (ii) dirigir o nosso olhar numa ordem sucessiva, decompondo os objetos; e, por fim, (iii) recompor a ordem simultânea no espírito, segundo as suas relações, porque, “[...] quando os conhecimentos são adquiridos, as coisas, em vez de serem sucessivas, têm no espírito a mesma ordem simultânea que possuem fora dele. É nessa ordem simultânea que consiste o conhecimento que temos delas: pois, se não pudéssemos descrevê-las juntas, para nós mesmos, não poderíamos nunca julgar as relações em que estão umas com as outras e as conheceríamos mal” (CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Lóg.*, I, 2, p. 32). Contudo, essa simultaneidade difere da anterior ao processo analítico, haja vista tratar-se de conteúdo já submetido à análise e rearranjado no espírito segundo a ordem analítica.

natureza, como se deve ligá-las. A criança logo buscará ter sua própria experiência com os objetos que a afetam, examinando-os por meio dos sentidos, seja observando-os pela visão, seja tocando-os pelo tato etc. “É assim que ela aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a moleza, o peso, a leveza dos corpos, a *judgar* sua grandeza, sua figura, e todas as qualidades sensíveis, olhando, apalpando, escutando e, sobretudo, comparando a visão com o tato, estimando com os olhos a sensação que produzem sob seus dedos.”⁵¹

Se, inicialmente, as crianças têm apenas sensações puramente afetivas, que demandam a presença do objeto, progressivamente serão educadas a aprender representá-las no entendimento. Por isso que

elas [as crianças] têm necessidade de muito tempo para formar aos poucos as sensações representativas que lhes mostram os objetos externos a elas; mas enquanto esses objetos não se estendam, não se afastem, por assim dizer, de seus olhos, e tomam para eles dimensões e figuras, a repetição das sensações afetivas começa a submetê-los ao império do hábito; vemos seus olhos voltarem-se sem cessar para a luz [...].⁵²

A capacidade de representar as sensações compreende um avanço no processo do desenvolvimento da criança. É através dela que as sensações são elevadas ao espírito, cujas faculdades potenciais desenvolver-se-ão, proporcionando conhecimento de objetos, não importando em que estado se encontram (se estão presentes ou ausentes).

Aqui, há uma mudança que vale a pena ser destacada: a introdução do plano espiritual. A constituição física não bastaria para explicar o desenvolvimento completo da criança, pois se limita à passividade, e o viver propriamente humano está para além da respiração e da passividade. Esse viver consiste em “fazer uso de nossos órgãos, de nossos

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 284. O destaque dado ao termo “judgar” se explica pela referência, nos termos de Condillac, à “análise” feita naturalmente, ou seja, o ato de julgar está reduzido apenas ao exame dos objetos por meio dos sentidos. Rousseau dirá que a pobreza da língua francesa o faz usar palavras iguais com significados diferentes, que só o contexto é capaz de esclarecer (id., *ibid.*, II, p. 345).

Rousseau mostra como adquirimos ideias por meio dos sentidos. Cada sentido propicia uma percepção peculiar de objetos, contudo, os mais considerados por ele são a visão e o tato. Aquela é o sentido capaz de alcançar mais objetos em diversos planos longitudinais. Vendo objetos, a criança é capaz de “judgar” seu tamanho e sua distância através da abertura do ângulo que eles produziram em seu olho, afetando-a, ainda que distantes. Entretanto, o tato é o sentido mais avançado, pois seus “juízos” são mais seguros e assertivos, já que a criança mantém contato direto com os objetos que ela examina. Só caminhando, apalpando, medindo as dimensões que aprenderemos a avaliar as coisas, diz o filósofo. Sendo assim, o tato seria o sentido mais apropriado à produção de ideias para a nossa conservação (id., *ibid.*, p. 396).

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 282.

sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência.”⁵³ Assim sendo, a concepção do homem físico, que em nada apela para o plano metafísico ou espiritual, muito menos para o plano moral, já que está circunscrito ao campo físico, também encontra seus limites no *Emílio*.

III. 2. Homem: ser ativo, livre e piedoso

Rousseau não apenas recusa o materialismo, mas também não acompanha o sensualismo de Condillac até o fim, como já foi destacado, porquanto entende que as sensações não são ativas. Segundo Henri Gouhier, Rousseau não reduz toda a operação do ser humano à sensação transformada, “pois o sentir consiste em ser afetado, é, portanto, sofrer uma ação, e um estado passivo não se transformará em princípio ativo.”⁵⁴

Todo o ser apenas sensível, que é o caso dos animais, é incapaz de agir *ativamente* sobre suas sensações. Mas o ser humano é capaz de realizar essa operação, porque é um ser ativo, ou melhor, é um ser inteligente e, por isso, é capaz de julgar suas sensações. Noutras palavras, os seres puramente sensíveis não são capazes de desenvolver a razão intelectual, que, como vimos, é a faculdade responsável pela comparação e pelo julgamento de ideias simples e, depois, de reuni-las em categorias, de acordo com sua semelhança e dessemelhança. Portanto, os seres sensíveis são incapazes de produzir um sistema de conhecimento e de se organizarem social e politicamente como humano.

Mas o ser humano não é apenas um ser ativo, é também livre. O “princípio de toda ação está na vontade de um ser livre”⁵⁵, dirá Rousseau. A vontade do homem é livre para escolher como lhe apraz. Portanto, a palavra necessidade, continua o filósofo, não significa nada para ele – o ser humano.

A liberdade combinaria com o princípio ativo humano. Vejamos esta outra passagem:

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 253.

⁵⁴ GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 1984, p. 70. Ver a parte “Ce que le Vicaire doit à Descartes”, pp. 49-83. O próprio Rousseau diz que “supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo, é realmente supor efeitos sem causa, é cair no círculo vicioso” (ROUSSEAU. *Émile*, tome 4, V, p. 817).

⁵⁵ E, na mesma passagem, diz ainda: “o homem é, portanto, livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 586-587).

Nenhum ser material é ativo por si mesmo e eu o sou. Por mais que disputem comigo quanto a isso, sinto-o e esse sentimento que me fala é mais forte do que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; essa ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos, consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo segundo o impulso dos objetos externos. Quando reprovoo essa fraqueza, ouço apenas a minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e quando, enfim, impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo.⁵⁶

Ademais, a criança é concebida como portadora de piedade. No *Emílio*, esse sentimento é compreendido sob o ponto de vista social. Ou seja, não é tão naturalizado nessa obra como é no *Segundo Discurso*. Aqui, a piedade é tomada como um sentimento derivado do amor de si (talvez isso se deva ao fato de *Emílio* tratar já de uma criança social, para quem não há o puro estado de natureza) e é, de certa forma, fruto da educação: é preciso que a criança seja instruída para saber que há seres semelhantes a ela, os quais devem ser preservados e aos quais deve demonstrar solidariedade quando se encontram em sofrimento. É nisso que nasce a piedade, sentimento que toca o coração humano segundo a ordem da natureza. Para agir piedosamente, é preciso ter a capacidade de se imaginar no lugar do outro e, conseqüentemente, agir para ajudá-lo. É assim que a criança, com o auxílio da imaginação, aprende a se transportar para o lugar do sofredor.⁵⁷

Entendo que a função da piedade, contudo, não se limita a isso. É ela também que leva o ser humano a unir força com seu semelhante para superar obstáculos que lhes sucedem. Porque, ao contrário do amor-próprio que só nos impulsiona à satisfação de nossos desejos egoístas, podendo, então, causar em nós a desunião, a piedade nos conduz à união, ao auxílio mútuo. Pode-se dizer, então, que os homens foram capazes de unir forças em sociedade movidos pela piedade. Isso aplicado ao *Segundo Discurso*, pode-se dizer que o estado de guerra não prevaleceu graças a esse sentimento que teria movido o homem em direção do seu semelhante para ajuda mútua.

Tendo a piedade essas funções, ela deve ser estendida a todo a espécie humana para não a degenerar, diz o filósofo.⁵⁸ A hipótese de que é possível pensar a solidariedade

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 585-586. Aqui, Rousseau se dirige aos materialistas os quais compara a um surdo que, por ser privado da capacidade de ouvir o som, questiona o movimento que o produz.

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 503-505.

⁵⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, p. 548.

em Rousseau por meio da piedade, como veremos melhor no terceiro capítulo desta tese, parece ter respaldo nas passagens como essa.

Diante do modo como o homem é concebido no *Emílio*, a resposta à pergunta “quem é o homem?”, feita na “Profissão de fé do vigário saboiano”, resumir-se-ia a concebê-lo como um ser ativo, livre, portanto, capaz de agir como quer sua vontade livre, e piedoso.

IV. Três modos de conceber a liberdade: natural, moral e política

IV. 1. Liberdade natural

No *Segundo Discurso*, se se olhar atentamente para o homem puramente natural – aquele reduzido à condição animal –, percebe-se que ele não é livre⁵⁹, dado que estava irrestrita e prontamente sujeito aos ditames da natureza, tal como os animais, e era incapaz de interferir no curso natural das coisas. A natureza mandava nele e ele obedecia sem minimamente se opor às suas ordens.

Como já foi exposto, o ser humano transpôs essa condição graças à liberdade (e à perfectibilidade), que, passando da potência ao ato, graças aos obstáculos, tornou possível a criação de um modo de ser e de viver distintos daqueles do animal. Nesse sentido, entende-se que a liberdade e a perfectibilidade são naturais, já que não são artifícios humanos, mas estão em potência no homem e cuja atualização fez o ser outrora estúpido e limitado tornar-se homem propriamente dito.⁶⁰ Ou seja, elas não são aquisições humanas, mas atualizaram-se por obra do acaso, vindo a tornar o homem quem ele é. Nesse sentido, pode-se dizer, então, que o homem é naturalmente um ser livre e perfectível.

A liberdade natural é compreendida como a capacidade de escolha ou rejeição de algo sem impedimento alheio. Quando o ser humano, na qualidade de portador da

⁵⁹ Luís Nascimento chama a atenção para isso, mostrando que não há escolha ou liberdade para o homem do puro estado de natureza. “Se o homem pode se considerar livre, ele já não está mais na esfera do natural” (NASCIMENTO, L. *Da saída do estado de natureza*, 2017, v. 22; n. 3, p. 70).

⁶⁰ “[...] se os abusos dessa nova condição [a humana] 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 que, de um animal estúpido e limitado, fê-lo um ser inteligente e um homem” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 8, p. 364; *Do Contrato social*, 1999, p. 26).

liberdade natural em ato, escolhe agir, podendo ir de encontro aos impulsos, é a sua vontade livre que reivindica o senhorio de suas ações, o que, às vezes, pode fazer calar a natureza, na medida em que já não se submete irrestrita e prontamente às suas determinações.

Essa forma de agir tem implicações sobre o modo como o ser humano se organiza social e politicamente. Sua ação frente a obstáculos naturais não consiste apenas em compreendê-los e, conseqüentemente, escolher responder-lhes como lhe convém, pode até mesmo prevêê-los, evitando, assim, que lhe causem demasiados danos. O agente livre tem em si mesmo a capacidade de sair do estado partilhado com os animais, deixando a sujeição irrestrita da natureza. Também não tem sobre si nenhum cânone jurídico-político (ou algum código ético-moral) que pudesse limitar suas ações, porquanto a natureza não lhe prescreveu leis para se submeter na sua relação (que não é natural) com o outro. Nesse sentido, a liberdade natural pode ter implicações negativas nas relações sociais e políticas, uma vez que, não havendo impedimento alheio ao agente, ações do homem desnaturado regido pelo amor-próprio adquirido, e, portanto, em quem a piedade está sufocada⁶¹, podem ser praticadas tendo em vista apenas o interesse individual, não importando o outro.⁶² A consequência disso consistiria na instituição de relações sociais pautadas na violação da igualdade, e até mesmo na consideração do outro como inimigo a ser combatido, o que também violenta o sentimento natural de repugnância diante do seu sofrimento.

Para evitar isso, Rousseau formula outras liberdades, quais sejam: a liberdade moral e a política, para o homem civil. Tais liberdades não são naturais. Antes, são formuladas racionalmente, talvez tomando a liberdade natural como modelo (essas liberdades, numa outra perspectiva, como veremos no terceiro capítulo, também consistem em agir sem determinação de um agente externo), para que o homem social, que é “naturalmente” um agente livre, possa também continuar assim, continuar um agente que será capaz de, juntamente com o outro, erigir sobre si regras mútuas de convivência pautadas na igualdade e na solidariedade, às quais escolherá livremente se sujeitar para que se tenha uma sociedade bem ordenada.

⁶¹ Será mostrado o efeito da sufocação da piedade no próximo capítulo.

⁶² A liberdade natural não é em si a força motriz do interesse particular egoísta. Ela apenas dá ao homem a possibilidade de escolher ou de rejeitar algo sem determinação alheia. Como veremos no Capítulo II, é a transformação do amor de si em amor-próprio que torna possível o nascimento de interesses egoístas.

IV. 2. Liberdade moral

A liberdade moral é a capacidade de escolher agir, isto é, escolher agir para o bem de indivíduos e/ou membros de uma determinada sociedade, ou até mesmo para o bem de indivíduos de outras sociedades, ainda que tal ação implique sacrificar interesses particulares. Essa liberdade não é abordada no *Segundo Discurso* e em *Do Contrato social*. É no *Emílio* que vemos a sua formulação.

Nesse livro, o aluno Emílio é instruído sobre quem é o ser humano: um ser cujo fim não é *para*, mas é *em si mesmo*. Tratar-se-ia, noutras palavras, de um ser portador de liberdade (natural, no caso) e da piedade, que, combinadas, dignificam-no, isto é, que lhe conferem valor humano. Sendo esse ser portador da dignidade humana, deve-se instruí-lo para agir em todas as condições, em todas as idades e em tudo que não é alheio ao homem, porquanto ser humano é o seu primeiro dever.⁶³ Por isso, deve-se não apenas escolher agir virtuosamente para conservá-lo, mas também para promover seu bem-estar.

Emílio aprende, então, lições sobre como proceder humanamente, lições essas que incidem não apenas sobre ações políticas, mas também sobre a moral. Ou seja, ele aprende a agir virtuosamente, isto é, a escolher o que é bom para a humanidade, ainda que isso demande dele renunciar a seus interesses (exceto o interesse de preservar a própria vida). Porque sua vontade livre, combinada com a piedade e aliada à razão, poderá ser instruída a escolher agir em conformidade com a dignidade humana. A liberdade moral seria, portanto, a capacidade de poder escolher (sem coação ou constrangimento externo, mas sim pela obrigação de preservar o outro que a piedade cria em nós), aquilo que está em conformidade com os valores humanos.

A consequência que se pode extrair disso consiste em compreender que o homem civil não é apenas um ser ativo e portador da liberdade natural, mas também é portador, ou melhor, goza da liberdade moral.

IV. 3. Liberdade política

Como é sabido, o homem rousseauiano não é naturalmente político, disso se segue que não é também portador inato da liberdade política. Essa será formulada em *Do Contrato social*, obra na qual o filósofo estabelece princípios do direito político.

⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 302.

Se o homem é naturalmente livre, mas não é portador inato da liberdade política, como é possível ser livre vivendo em sociedade? A resposta a essa questão poderá ser encontrada em *Do Contrato social*. Nessa obra (I, 6), a sociabilidade se justifica pela união de força para vencer obstáculos prejudiciais à vida. Ainda no mesmo capítulo, lemos que a convenção que os homens instituirão deve ser uma “forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado 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 do contrato.”⁶⁴ Mas essa convenção não consiste em reunir os homens, e sim em uni-los num corpo denominado corpo político (ou corpo social), cuja vontade – a vontade geral – é soberana para dirigi-lo.

Isso, contudo, não significaria privar a liberdade dos contratantes. Eles, dirá o filósofo, deverão ser livres para exercer a soberania. A justificativa disso basear-se-ia em quem o ser humano é: a própria natureza humana exigiria que o agente que veio a se organizar politicamente goze de liberdade (e também de igualdade e piedade). Noutras palavras, se o homem é naturalmente livre, de modo algum ele deve alienar sua liberdade ou ser privado dela na sociedade, diz o filósofo em *Do Contrato social* (I, 4). Portanto, por causa de quem o ser humano é, justifica-se instituir uma convenção pela qual a soberania residirá nos contratantes que exercerão o poder legislativo, estatuinto leis às quais submeter-se-ão na qualidade de súditos, pois só assim eles poderão permanecer livres para decidir politicamente sua condição humana na relação com o outro em sociedade.

Desse modo, Rousseau inspirar-se-ia em sua antropologia para pensar uma organização política em que os contratantes não sujeitar-se-ão à determinação alheia, posto que, na qualidade de agentes livres unidos no corpo político, devem legislar sobre leis às quais submeter-se-ão. Assim sendo, não obedecerão a nenhuma outra vontade que não seja a sua própria. Isso significaria dizer que a liberdade política pode ser entendida como não-dominação, já que, apoiando-se na ideia segundo a qual o homem é naturalmente livre, os membros do corpo político não devem (ao menos não deveriam) ser dominados por um agente externo.

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 6, p. 360; *Do Contrato social*, 1999, p. 20-21.

Podemos tirar deste capítulo as seguintes conclusões: (i) a concepção que se tem do homem como um ser que naturalmente zela pela conservação da sua espécie, já que é portador de piedade, que funciona como barreira ao egoísmo e ao possível aniquilamento do semelhante, pode ter implicações jurídicas. Embora esse sentimento passe por transformações ao longo do processo de desnaturação humana, a ponto de encontrar-se sufocado, disso não se segue que a razão não seja capaz de restaurá-lo⁶⁵ para edificar o direito sobre ele, fazendo com que nos obriguemos juridicamente a preservar a nossa espécie, à ajuda mútua e à solidariedade com aqueles que padecem de sofrimento; (ii) a ideia da igualdade qualitativa, isto é, de não haver homens superiores e inferiores por natureza permite a criação do direito político em que os cidadãos são, indistintamente, tomados como soberanos, podendo participar ativamente na vida política para decidir sua condição humana. De igual modo, com a igualdade material, é possível estabelecer instituições jurídicas que não naturalizarão e normatizarão a dominação e a exploração do outro, reduzindo-o à condição de miséria; (iii) as três formas de liberdade que vimos (a natural, a moral e a política) podem ser entendidas como não-dominação do agente, seja ele um homem tomado em sua individualidade, seja como membro de uma sociedade. Na qualidade de portador de liberdade natural em ato, ele não está sob completo domínio da natureza, como ocorre com o animal; como um agente que aprendeu a agir moralmente, ele pode escolher agir em conformidade com os valores humanos, isto é, agindo virtuosamente ele está indo contra a dominação de suas paixões interessadas para seguir livre e racionalmente aquilo que está em conformidade com a dignidade humana; como um agente político, o homem deve exercer o poder legislativo para não ser dominado por vontade alheia, e sim para obedecer às regras estabelecidas pela vontade geral, regras essas que os homens obedecerão livremente.

Isso parece mostrar que toda a sociedade que pretende ser bem ordenada deve se estabelecer tendo em conta que seus membros são agentes livres, piedosos e iguais, por isso não devem ser dominados seja por instintos, que podem impulsivamente levá-los a pensar apenas em si mesmos, seja por vontade de determinado(s) homem(ns) e/ou grupo(s). Ou seja, a ideia da igualdade, da piedade e da liberdade como o fundamento do direito político pode nos levar a criar instituições jurídicas mais humanas.

Todo o direito que fugisse disso seria ilegítimo e injusto, como parece indicar o pacto do *Segundo Discurso*, pacto que será examinado no próximo capítulo.

⁶⁵ A restauração da piedade pela educação será abordada no quarto capítulo.

Capítulo II

OBSTÁCULOS POLÍTICO-JURÍDICOS E FILOSÓFICOS À LIBERDADE POLÍTICA, À IGUALDADE E À PIEDADE

Em *Do Contrato social* (I, 1) lemos que “o homem nasce livre, mas por toda parte está sob os ferros”, isto é, encontra-se sob o domínio de um agente externo. Trata-se de um ser social que estaria privado não só de liberdade natural, dado estar imobilizado pela vontade que lhe acorrenta e, por conseguinte, impedido de usufruir da capacidade de escolha, mas, sobretudo, da liberdade política para decidir sobre sua condição civil juntamente com o outro. No fragmento “O estado de guerra”, a mesma ideia aparece da seguinte forma:

Abro os livros de direito e de moral, ouço os sábios e os jurisconsultos. Aprofundado em seus discursos insinuantes, lastimo as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e consolo-me de ser homem ao me ver cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha bondade, fecho o livro, saio da classe e vejo em torno de mim povos infortunados gemendo sob um jugo de ferros, o gênero humano dilacerado por um punhado de opressores, uma manada faminta, assolada de dor e de fome, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e por toda parte o forte armado contra o fraco do poder temível de leis.¹

O ser humano estaria aprisionado por instituições jurídicas por meio de leis que favorecem o forte em detrimento do fraco. E ele não apenas está sob o jugo porque sua liberdade é violentada. Outras qualidades, como a igualdade e a piedade, sofrem o mesmo. A natureza faz os homens iguais, mas eles criam instituições político-jurídicas, baseando-se em sistema filosófico errôneo – como logo veremos, que violam a ordem natural de igualdade, instituindo a desigualdade, ou, pior do que isso, a escravidão. A natureza dota os homens de piedade para que não fossem um agente aniquilador do semelhante, e sim que preservassem a sua espécie, bem como para que oferecessem ajuda a quem se encontra em sofrimento. Mas, novamente, eles negligenciam esse dom natural, preferindo criar condições favoráveis ao seu sufocamento pelo amor-próprio a ponto de se tornarem

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “L’état de guerre”, tome 3, pp. 608-609.

incapacitados de se transpor para o lugar do outro e de criar mecanismos político-jurídicos que pudessem aliviar a dor do sofredor.

Desse modo, pode-se dizer que as instituições político-jurídicas e a filosofia concorrem para isso quando se estabelecem sobre pilares errôneos, isto é, quando advogam que o homem social pode viver sob domínio de outrem e que é aniquilador inato de seu semelhante, não obstante ser portador de uma vontade livre e de piedade, e dever viver na sociedade segundo a liberdade política e criar instituições jurídicas pautadas na igualdade e na solidariedade a fim de haver condições de uma boa sociabilidade para todos, incluindo aqueles que estão em condições sociais desfavoráveis. Assim, criam sistema filosófico e instituições que advogam e sustentam a manutenção do aprisionamento do outro, a desigualdade entre os cidadãos e o perecimento dos ditos mais fracos, o que alteraria a ordem das coisas. Ademais, tais instituições e filosofia proporcionariam ações em conformidade com a natureza, que, como vimos no capítulo anterior, faz perecer os menos bem constituídos. Portanto, suas decisões não distinguir-se-iam da cega operação da natureza.

Vejamos como isso é possível, analisando a última fase do homem “natural” (esse estado não se confunde com o primeiro estado, aquele em que o homem é equiparado ao animal) exposta na parte II do *Segundo Discurso*. Aqui, lemos sobre a formação do primeiro pacto social, cuja finalidade inicial consistiria na união de homens em busca de segurança, o que não se realizou pelas razões que expor-se-á a seguir. Isso é importante para compreendermos, primeiro, como o homem tornou-se um ser político, já que essa não é sua condição natural, e, em segundo lugar, como as instituições político-jurídicas e a filosofia podem se tornar obstáculo aos princípios do direito oriundos da antropologia. Para isso, faz-se necessário reconstruirmos alguns acontecimentos, como a gênese da propriedade e a crise do princípio natural da piedade, que desencadearam conflitos entre os homens, isto é, o estado de guerra e a instituição do pacto como antídoto para esse mal, bem como as principais causas que provocaram o seu colapso e, por conseguinte, a sua morte. Noutras palavras, vejamos como as instituições humanas que se erigiram sobre uma antropologia errônea podem concorrer para a manutenção do cenário de desigualdade e de escravidão entre os seres humanos.

I. A instituição da sociedade política

I. 1. A gênese da sociabilidade humana

Como já vimos, lemos na parte I do *Segundo Discurso* que o homem (e o animal também) possui naturalmente o princípio de autoconservação – o “amor de si”. É por isso que é capaz de, sem auxílio do outro, buscar provisão para manter sua existência. Já o homem social precisa unir forças com seus semelhantes para a conservação mútua, porquanto suas necessidades excedem a mera física. No fragmento a *L’Influence des climats sur la civilisation*, Rousseau afirma que o homem [social]

não pode bastar-se a si mesmo. Suas carências sempre renascentes o colocam na necessidade de buscar fora de si meios de provê-las. Ele depende sempre das coisas e frequentemente de seus semelhantes. Sentimos mais ou menos essa dependência segundo a extensão e a natureza de nossas necessidades, e é nessas mesmas necessidades, maiores ou menores, mais ou menos sentidas, que se deve buscar o princípio de todas as ações humanas.²

As necessidades desempenham papel preponderante no processo de saída do puro estado de natureza para o de sociabilidade, na medida em que o homem só busca conhecer algo movido por elas. Nesse sentido, foram as necessidades que o moveram da animalidade para uma condição propriamente humana, do isolamento para a sociabilidade. Isso, contudo, não significaria dizer que as necessidades são responsáveis pelo devir humano, pois, como já foi observado no capítulo anterior, seriam a liberdade e a perfectibilidade responsáveis pela elevação do ser humano acima do animal, já que é por meio delas que ele pode tanto escolher ou rejeitar algo como aperfeiçoar sua condição de vida, podendo superar a simplória vida dada pela natureza.³

Vimos no capítulo anterior que esse movimento não é simples, pois o ser humano passou por inúmeros processos complexos. Retomemos rapidamente esse processo. À medida que o homem, equiparado ao animal e dependente da natureza, moldava-se ao meio, começaram progressivamente a brotar nele as faculdades espirituais que tornaram possível a conquista de sua independência da natureza, imitando sua obra de sorte a dar início a uma vida artificial. Graças às operações do espírito, então, o homem pôde deixar

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *L’Influence des climats sur la civilisation*, tome 3, p. 529.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tome 3, pp. 142-143; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 173-174. Para mais detalhes sobre o assunto, ver o Capítulo I desta pesquisa, precisamente a parte em que foi analisada a passagem do estado físico para o espiritual.

de depender inteiramente da natureza. Doravante, ele se torna, talvez em cooperação com a natureza (ou violentando-a), o único senhor de si.

Duas consequências podemos extrair da independência do homem: a primeira é negativa, e se traduz na perda da autarquia natural, o que tornou o homem fraco; já a segunda pode, em certa medida, ser considerada positiva, pois consiste em unir forças para contornar essa perda. Com isso nasceu o apego, sinal de insuficiência e não de prazer⁴, e, por conseguinte, o primórdio da sociabilidade.

A gênese deveu-se, em primeiro lugar, a uma transformação pela qual passou o homem e, em segundo lugar, à união de forças dos homens para auxílio mútuo, como mostra o *Ensaio*, sob um outro registro.⁵ É assim que o homem, outrora desprovido de faculdades em atividade, solitário e a-histórico, desenvolveu-se gradativamente, dando início à história. Cada resposta sua aos obstáculos constituía sua história.

A história, convém observar, não seria fruto de uma condução da natureza para um fim (a sociedade). É verdade que, graças ao desenvolvimento das faculdades em potência, o homem pôde vivenciar acontecimentos que constituíram sua história e pelos quais a sociedade tornou-se possível. Mas não haveria nenhuma teleologia da natureza nisso. Dito doutro modo, embora o homem possua em potência a causa do seu devir, Rousseau quer evitar tanto a compreensão da sociedade como intencional, como um movimento interno à natureza, do qual estaria isento o homem de responsabilidade, e que se realizaria necessariamente, como a pressuposição de um fim na sua história constituída acidentalmente. Vejamos esta passagem do *Ensaio*:

As associações de homens são, em grande parte, a obra dos acidentes da natureza: os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes tremores de terra, os incêndios provocados pelo raio e que destroem as

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 501-502.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de las langues*, tome 5, cap. II, p. 380. Ao contrário do *Segundo Discurso*, no qual o homem é estudado desde o seu primórdio, isto é, a partir do seu isolamento no estado puramente físico, no *Ensaio*, esse estudo inicia-se já na fase da sociabilidade familiar. Esse ponto de partida diferente é importante, pois por ele podemos compreender alguns aspectos do desenvolvimento humano, como a origem das línguas e das demais faculdades etc., que aconteceram progressivamente durante o processo de sociabilidade, mas que são apresentados “isoladamente” na parte I do *Segundo Discurso*. Parece não haver contradição quanto a isso, mas uma complementariedade. Sobre isso, Prado Junior diz: “as figuras da linguagem [e das demais faculdades] e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneos e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma da sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas da linguagem” (PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 177).

florestas, tudo o que atemorizou e dispersou os selvagens habitantes de uma região [*pays*], depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns.⁶

Sem uma série de acontecimentos acidentais que provocaram a constituição da história, tal como Rousseau a descreve, a história do homem rousseauiano poderia ter sido outra ou mesmo poderia não ter havido. Com isso, se quer dizer que a sociedade humana, instituída graças a várias causas acidentais, não é teleológica. Podemos ver isso tanto no *Segundo Discurso* como em *Do Contrato social*. Se atentarmos para o colapso da sociedade política do *Segundo Discurso*, veremos que o seu fracasso não foi previsto, mas foi, ao contrário, fruto de causas acidentais – a instituição de um mau direito político e de leis errôneas etc., como veremos adiante. Embora a obra *Do Contrato social* tenha como objetivo estabelecer um modelo do direito político passível de corrigir as falhas do acordo anterior malsucedido, seus bons princípios não são infalíveis nem conduzirão o homem a um fim, pois vários acontecimentos acidentais podem torná-los frágeis, podendo mesmo levar o corpo político à morte. Todos os Estados, até mesmo os mais bem constituídos, tendem a perecer, diz o filósofo, porque as coisas humanas são contingenciais e, portanto, impossíveis de eternizar. A queda de Esparta e Roma, cidades que ele tanto enaltece, ilustra isso. Rousseau fala da morte do corpo político, servindo-se da metáfora do corpo humano, que já se desgasta desde o nascimento: “o corpo político, assim como o corpo humano, começa a morrer desde seu nascimento e carrega consigo mesmo as causas de sua destruição”⁷, mas, a depender da constituição, uns podem durar mais que outros.⁸

Posto isso, vejamos a instituição da sociedade política. Para melhor compreendermos sua gênese histórica, faz-se necessário analisar a lenta sucessão dos fatos proporcionada pelo desencadear dos acontecimentos naturais e humanos.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 402.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 11, p. 424; *Do Contrato social*, p. 107.

⁸ Não há teleologia no sentido forte do termo, uma vez que não há nenhum fim determinado que os homens sociais devem perseguir para se realizarem. No entanto, a pressuposição da ausência da teleologia e da morte de todo o corpo poderia ser compreendida como uma teleologia, na medida em que supõe ser a morte o fim pelo qual passarão todas as sociedades, sejam elas bem constituídas ou não. Parece estarmos diante de um paradoxo, já que é dito que as sociedades não contam com nenhum fim, ao mesmo tempo em que se reconhece que, cedo ou tarde, todas as sociedades hão de morrer.

I. 2. Da propriedade à sociabilidade

Na parte II do *Segundo Discurso*, Rousseau introduz as causas que propiciaram a instituição da sociedade, tratando de seguir seu caro método de reconstruir a ordem das coisas. Assim como precisou reconstruir a hipotética história humana para explicar a origem das faculdades e de seu progresso, na parte I desse *Discurso*, também seguiu o mesmo método na parte II para falar da gênese da sociedade e a razão do seu colapso.

Essa reconstrução tem início com explicações sobre a origem da propriedade, a primeira instituição humana. No puro estado de natureza, no qual o ser humano é reduzido à condição bestial e, portanto, desprovido da ideia do futuro, não há propriedade. À medida que desenvolvia suas faculdades, tornava-se capaz de incluir a aquisição da propriedade em seu modo de vida. Diz Rousseau: “o primeiro que cercou um terreno e advertiu dizendo ‘isto é meu’, e encontrou gente assaz simples para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade.”⁹ O homem que antes vagava pela natureza, agora institui a propriedade e, por sua vez, se fixa à terra, torna-se sedentário e cria relações, primeiramente, familiares e, posteriormente, sociais e políticas.

Contudo, se o verdadeiro fundador da sociedade foi esse indivíduo, o que mostra que sua instituição é obra humana, o filósofo não deixa de mostrar como acontecimentos naturais acidentais cooperaram para isso. Como diz Leo Strauss, as causas naturais acidentais tiveram sua parcela de responsabilidade no progresso do homem¹⁰, o que culminou na sociedade. O primeiro discurso de posse (“isto é meu”) só teria sido possível porque as coisas chegaram a um estado em que os homens não podiam mais continuar como antes. Isso quer dizer que a ideia de propriedade não chegou de imediato ao espírito humano, mas dependeu de muitas ideias anteriores que decorreram da lenta progressão humana. É o que expressa esta passagem: as coisas haviam chegado

[...] ao ponto de não poder mais permanecer como eram, porque essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores, que apenas poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou subitamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração a geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, então, as coisas de mais longe e tentemos reunir, sob

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 164; *Segundo Discurso*, 1999, p. 203.

¹⁰ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*, 2014, p. 331.

um único ponto de vista, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem natural.¹¹

A ideia de propriedade não nasce subitamente. É resultado de acontecimentos e conhecimentos que se solidificaram à medida que os seres humanos solucionavam os problemas advindos da natureza. A despeito de esse tema já ter sido abordado, ele será retomado brevemente para, primeiramente, orientar o argumento sobre os passos que possibilitaram a instituição da propriedade e, em segundo lugar, porque o próprio filósofo o retoma numa outra perspectiva: mostrar como o homem saiu da condição primitiva, destacando simultaneamente os acontecimentos naturais e a função tímida e progressiva dos sentimentos e das faculdades nesse processo.

Na reconstituição da ordem das coisas, o primeiro sentimento do homem primitivo foi o da existência. Esse sentimento seria a condição *sine qua non* da apropriação de recursos para a manutenção da vida, porquanto sem ele os recursos seriam inaproveitáveis pelo homem. Por isso, dirá Rousseau, a terra fornecia ao homem puramente natural o necessário para manter-se e o instinto o levava a usufruir dela para o seu sustento. “Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal limitado primeiramente às puras sensações e, aproveitando-se apenas dos dons que a natureza lhe oferecia, estava longe de pensar em extrair dela alguma coisa.”¹² A apropriação de recursos incitou a ação puramente natural no homem. “Logo apresentaram-se dificuldades e foi preciso aprender a vencê-las; [...] Aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte.”¹³

A superação desses obstáculos deu-se, antes de tudo, pela adaptação da constituição física do homem ao meio. Mas à proporção que a natureza o forçava a depender cada vez mais de si e menos dela, colocando outras barreiras a serem vencidas, como problemas climáticos, escassez de alimento etc., surgiram novas dificuldades que demandaram dos homens uma reinvenção – transcender o mero exercício corporal.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 164; *Segundo Discurso*, 1999, p. 203.

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 164-165; *Segundo Discurso*, 1999, p. 204.

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 165; *Segundo Discurso*, 1999, p. 204.

Para isso, o homem precisou não apenas sentir a própria existência, mas também formar **consciência** sobre o outro – que até então lhe era estranho – com quem unirá forças para superar os obstáculos que se sucediam. No *Ensaio* e no *Emílio*, o reconhecimento do semelhante como membro da mesma espécie se explica pela piedade, princípio por meio do qual, e com ajuda da imaginação, transportamo-nos para fora de nós mesmos para identificarmo-nos com o outro.¹⁴ Só pelo reconhecimento de seu semelhante que o homem poderá unir forças para superar a perda da autarquia.

Se olharmos novamente para o modo como o filósofo compreende a piedade, podemos dizer que no estado em que o homem perdeu a autarquia, caracterizado pela fraqueza do indivíduo, surge a necessidade de unir forças para ajuda mútua. A piedade operaria nos seres humanos para que buscassem forma de promover conservação mútua e para o seu fortalecimento, já que é por ela que eles se ajudam mutuamente e podem somar forças para superar suas necessidades. É possível dizer então que a piedade proporciona a criação de laços humanos nos homens, fazendo-os se ajudarem e se reconhecerem como membros da mesma espécie, que é digna de conservação. Para isso, deve-se criar na sociedade instituições que se pautem nessa máxima de modo que a justiça não se aparte da piedade.

Assim sendo, da necessidade de unir forças nasceram relações que proporcionaram aos seres humano reflexão ainda num nível tímido, que Rousseau denomina de uma espécie de prudência maquinal.

Como foi mostrado no capítulo I, o homem não é um ser determinado, mas potencialmente livre, perfectível e ativo, o que tornou possível superar a condição física. Graças a isso, outras faculdades, como a razão desenvolveram-se. Na parte I do *Segundo Discurso*, esse desenvolvimento parece ocorrer isoladamente, mas, na verdade, ocorreu na relação entre os homens que unem suas forças para superar os obstáculos, como mostra a parte II da obra, bem como o *Ensaio*. Assim, dos afazeres entre os homens se engendraram luzes que, logo, elevaram o ser humano acima dos outros animais, e pelas quais ele tomou **consciência** de sua superioridade. Ou seja, ele reconheceu sua superioridade em relação aos demais animais na medida em que se tornou capaz de imitar e cultivar a natureza.

Esse reconhecimento dever-se-ia à razão, a faculdade que, como vimos no capítulo precedente, nos torna capazes de comparar as ideias simples e, por conseguinte,

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 395.

generalizá-las segundo sua semelhança ou dessemelhança; seu desenvolvimento, pois, permitiu ao homem se comparar com os animais e reconhecer sua superioridade em relação a eles, uma vez que se tornou capaz de reinventar seu modo de viver.

A consciência de superioridade, entretanto, não deixou de ter consequências nefastas às nascentes relações humanas. Logo que o homem a adquiriu, produziu-se nele o primeiro *movimento de orgulho* por pertencer a uma espécie superior, o que não apenas fê-lo sentir-se superior aos animais, mas também levou cada um a colocar-se no centro de sua própria espécie, formando, assim, a consciência individual, isto é, a preferência: “[...] mal sabendo ainda distinguir as categorias [*rangs*], e contemplando-se como o primeiro de sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo.”¹⁵ Assim, o ser humano chegou a uma condição em que estimava a si mesmo em detrimento tanto dos animais quanto dos demais seres humanos; comparava-se com seus semelhantes e julgava preferir-se no centro das atenções.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Acostumam-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a querer ser ele mesmo olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente tornou-se o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja.¹⁶

O homem, na sua comparação com o outro, não se contentou apenas em querer ocupar “o centro do universo”, mas também precisou satisfazer-se buscando o bem-próprio, pois a experiência lhe ensinou que o amor do bem-estar individual deve ser o único móbil de suas ações, porque ele passaria a representar uma necessidade (de ordem psicológica – estima pública, ocupar o centro etc.) para o indivíduo.

O móbil da ação humana passou por uma metamorfose. Antes eram as necessidades físicas que moviam o ser humano a buscar meios para saciá-las, mas, agora, acrescentou-se a elas o amor do bem-estar. Esse novo móbil levou o homem a agir centrado em si mesmo; fê-lo querer incansavelmente alcançar o bem-estar, que inclui os

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 166; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 205-206.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pp. 169-170; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 210-211.

renováveis e quase insaciáveis desejos psicológicos. Talvez essa fase do homem natural coincida com a fase em que o aprendiz Emílio começa a desenvolver a capacidade comparativa (a razão), por meio da qual é capaz de lançar o olhar sobre seus semelhantes para comparar-se com eles. E nos é dito que “o primeiro sentimento que excita nele essa comparação é o desejo de ocupar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si se transforma em amor-próprio, momento em que começam a nascer todas as paixões que dependem dele.”¹⁷

Essa nova paixão adquirida se traduz como egoísmo e pode, segundo Luís Roberto Salinas Fortes, levar o homem à desmedida. Nas suas palavras,

[...] desejo o primeiro lugar, coloco-me no centro, pretendo o lugar do protagonista e é sob o signo desse sentimento relativo que se dá o movimento de constituição do ‘ego’ ou da ‘pessoa’. O que caracteriza a desmedida e a contradição dessa paixão, como se vê, é o fato de que desejo que o outro me prefira a si mesmo.¹⁸

O *Emílio* indica uma outra desmedida, agora provocada pela imaginação, qual seja: paixões insaciáveis. Dirá Rousseau que os sentidos, sobretudo o olfato, são responsáveis pelo despertar dessa faculdade. O olfato “é o sentido da imaginação. Conferindo aos nervos um tom mais forte, deve muito agitar o cérebro. É por isso que ele reanima por instantes o temperamento e o esgota com o tempo”.¹⁹ Por sua vez, a imaginação desperta paixões. À medida que os sentidos são afetados e as faculdades se desenvolvem progressivamente, a imaginação se ativa de modo a ultrapassar todas as outras faculdades, levando o homem a criar novos desejos; ela provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. Nas palavras de Monzani, comentando a imaginação em Condillac, que se entende ser pertinente aqui, essa capacidade “possui o dom de instaurar objetos novos através dos quais o sujeito encontra um novo campo de satisfação. O imaginário passa, de uma certa maneira, a ser constitutivo na medida em que tem o poder de instaurar um novo domínio.”²⁰ Assim, a imaginação se torna a faculdade responsável também pelo sofrimento psicológico, pois a impossibilidade de satisfazer as paixões e os desejos dessa ordem causa frustração e sofrimento que se prolongam mais

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, p. 523.

¹⁸ SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, 1997, pp. 65-66.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 416.

²⁰ MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*, 1995, p. 212.

do que a dor física.²¹ O homem movido pelo amor-próprio tentará a todo custo saciar esses desejos que renascem. Isso tornar-se-á um problema para o homem social, que criará para si desejos que podem levá-lo a dominar ou a sacrificar outrem em vista da sua satisfação.

À medida que o espírito do homem egoísta se esclarecia, o amor-próprio o movia a buscar a satisfação de seus desejos a todo custo, desencadeando nele a ideia de exploração não apenas da natureza, mas também do outro, tendo em vista os próprios interesses. Dessa forma, os homens despenderam todas as suas qualidades naturais (talento, força etc.): os que são mais bem constituídos, dirá Rousseau, lograram mais êxito nesse processo, visto que suas qualidades os fortaleceram mais, tornando-os capazes de explorar mais a natureza e os fracos.²² É assim que se estabeleceu a relação de dominação entre os homens. Ademais, nasceram também dos mais fortes a ideia de agrupamento familiar em cabanas para defenderem-se da possível reação dos fracos.

[...] Como os mais fortes foram provavelmente os primeiros a fazer para si habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los. E, quanto àqueles que já possuíam cabanas, nenhum deles deve ter procurado apropriar-se daquela de seu vizinho, menos por não lhe pertencer do que por lhe ser inútil e por não poder apossar-se dela sem expor-se a um combate violento com a família que a ocupava.²³

Logo que se formaram as famílias, não tardou a disputa entre elas. Sob um outro registro (o primórdio da sociedade), o *Ensaio* mostra a causa dessas disputas. Os homens, inicialmente, vivendo em famílias isoladas e cuja capacidade comparativa (ou racional) era quase nula, eles possuíam apenas ideias simples “de um pai, de um filho, de um irmão, e não de um homem, [pois ainda eram incapazes de comparar suas ideias e, por conseguinte, generalizá-las]. Sua cabana continha todos os seus semelhantes. Um estrangeiro, uma besta e um monstro eram para eles a mesma coisa. Além de si mesmo e

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, II, p. 304.

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 174; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 216-217.

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 167; *Segundo Discurso*, 1999, p. 208. Convém observar que, conforme supõe Rousseau aqui, não há diferença natural entre o homem e a mulher, salvo no que tange à organização biológica de cada um. A diferença não biológica que vigora em ambos originou-se da instituição da propriedade e da família. Quando os seres humanos tornaram-se sedentários e instituíram a família, houve a divisão de trabalho entre seus membros: as mulheres passaram a ser cuidadoras do lar, enquanto os homens ficaram com a função de provedor (id., *ibid.*, tome 3, p. 168; 1999, pp. 208-209).

de sua família, todo o universo nada era para eles.”²⁴ O homem vivia uma contradição, a saber: a ternura e a desumanidade. À família demonstrava-se ternura, aos de fora, ferocidade, ou melhor, "amava sua família e sentia aversão por sua espécie.”²⁵ Nesse contexto, as famílias se consideravam *inimigas* do resto do mundo e, por isso, defendiam-se atacando uns aos outros.

Inicialmente, a primeira atividade das famílias era simplória e limitava-se tão somente à caça; só após a invenção das artes um pouco mais complexas nasceram o pastoreio e a agricultura, porquanto “a indústria humana progride segundo as necessidades que a fazem nascer.”²⁶ A primeira, a caça,

exercita o corpo para a força, para a destreza, para a corrida, e a alma para a coragem, a astúcia, enrijecendo o homem e tornando-o feroz. A região dos caçadores não é por muito tempo a da caça, é preciso perseguir de longe a presa, disso vem a equitação. É preciso alcançar a mesma presa em fuga, e daí as armas leves como a funda, a flecha e o dardo. A arte pastoril, pai do repouso e das paixões ociosas, é aquela que melhor se basta a si mesma. Oferece ao homem, quase sem trabalho, alimento e roupa; dá-lhe até moradia. As tendas dos primeiros pastores eram feitas de peles de animais. [...]. Quanto à agricultura, cujo nascimento foi mais lento, liga-se a todas as artes; leva à propriedade, ao Governo, às leis e, no mesmo grau, à miséria e aos crimes, que são inseparáveis, para a nossa espécie, da ciência do bem e do mal.²⁷

É com a agricultura, a arte mais complexa, que se tornou possível a instituição da *propriedade*. Disso segue uma mudança significativa na natureza, mas, sobretudo, no modo humano de viver: “com esse leve movimento, vejo mudar a face da terra e decidir a vocação do gênero humano; ouço de longe os gritos de alegria de uma multidão insensata; vejo edificar os palácios e as cidades [*villes*].”²⁸ As consequências disso foram nefastas, porquanto a terra e seus recursos, que outrora eram comuns a todos os homens, passaram a ser disputados entre as famílias. A força, então, foi o único critério usado para a instituição da propriedade.

Ainda segundo o *Ensaio*, quando o homem foi capaz de generalizar suas ideias, podendo reconhecer seu semelhante como membro de sua espécie, o seu estranhamento não se extinguiu, mas sofreu modificação, passando a vigorar sob o registro da *inimizade*.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 396.

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 396.

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 399.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, pp. 399-400.

²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 401.

Ou seja, o outro reconhecido como membro da mesma espécie passou a ser visto como *inimigo*, um iminente ou potencial concorrente²⁹, mas não necessariamente em igualdade de condição:

Os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar o trabalho, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade de viver. É assim que a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação [...].³⁰

É pertinente fazer uma observação sobre esse assunto. Se se atentar para o pensamento sócio-político de Rousseau no que tange à propriedade, parece que ela em si não é nefasta. O próprio filósofo diz que se as coisas não tivessem avançado após a sua instituição, o homem teria permanecido na idade de ouro, pois teria chegado a um estado em que não dependia plenamente da natureza. O *Ensaio* mostra como os homens reunidos superaram obstáculos impostos pela natureza através de suas criações artificiais. Disso se segue, então, que o problema da propriedade consistiria em regulamentá-la com base em qualidades naturais (força, talento etc.) e na naturalização da desigualdade sócio-política, das quais extrairá um direito e as instituições jurídicas precários, e não com base num direito conformado à liberdade, à piedade e à igualdade. Segundo Rousseau, diz-se que a igualdade é uma quimera, porquanto o abuso é inevitável, mas, pergunta ele, disso “se segue que não precisemos pelo menos regulamentá-la? Precisamente pelo fato de a força das coisas tender sempre a destruir a igualdade que a legislação deve sempre tender a mantê-la.”³¹

Essa compreensão resulta do modo como a sociedade rousseauiana é pensada. Lemos que o pacto social deve tornar os homens iguais por convenção e direito.³² Embora

²⁹ Sob o registro do *Segundo Discurso*, como já vimos, o homem isolado reconhecia seu semelhante como membro da sua espécie quando interagia esporadicamente com ele e o movimento natural produzido pela piedade o constrangia a zelar pela sua conservação, por isso não era tomado como inimigo. Houve mudança no processo de desnaturação, como veremos ao longo deste capítulo.

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 174; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 216-217.

³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 11, p. 392; *Do Contrato social*, 1999, p. 63.

³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 4, p. 374; *Do Contrato social*, 1999, p. 40.

a igualdade que a convenção estabelece não corresponda à proporção do poder (*puissance*) e da riqueza, deve-se saber que,

[...] quanto ao poder, que esteja distanciado de toda violência e nunca se exerça senão em virtude da ordem [*rang*] e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que seja constrangido a vender-se; o que supõe moderação de bens e de crédito nos grandes e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.³³

Todas as consequências nefastas decorrentes da instituição da propriedade, que Rousseau nos mostra no *Segundo Discurso*, dever-se-ia aos princípios “desumanos” segundo os quais o econômico deve sobrepor a política e criar instituições jurídicas em conformidade com o interesse e o poder do mais forte. Em *Do Contrato social*, III, lemos que não é “[...] pela quantidade dos tributos que se deve medir o encargo, mas sim pelo caminho que têm de fazer para voltar às mãos de que saíram.”³⁴ Parece que o filósofo está reivindicando a sobreposição de uma política bem fundamentada no direito capaz de corrigir as consequências nefastas resultantes do uso da força para tornar os fracos miseráveis, como mostra na política vigente no *Segundo Discurso*.

Feito isso, voltemos ao nascimento da desigualdade entre os seres humanos. Embora o homem estivesse progredindo, seu progresso se deu em meio a (e produziu) pontos extremos: pobre *versus* rico ou forte *versus* fraco. À medida que progredia, acentuavam-se mais os dois pontos extremos. Talvez seja possível dizer que o ser humano egoísta não se empenhou em buscar um ponto de equilíbrio por mergulhar na imitação da obra da natureza que muito nos apresenta desigualdade, o que significaria dizer que a igualdade que a natureza nos apresenta não se dá de forma absoluta.³⁵

Com isso, nasceu a primeira desigualdade não natural: a material, da qual resultaram algumas consequências: (i) o nascimento de relações sociais compostas por classes de ricos e pobres ou de poderosos e fracos; conseqüentemente, (ii) seguiu-se a

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 11, pp. 391-392; *Do Contrato social*, 1999, p. 63.

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 8, p. 415; *Do Contrato social*, 1999, p. 96.

³⁵ No *Ensaio*, precisamente no capítulo 9, Rousseau mostra como a natureza é desigual. Há solos que são naturalmente inabitáveis, diz ele. Só se tornaram habitáveis por causa das artes e das ciências. O cerne dessa obra consiste em mostrar como a desigualdade natural interferiu na diferença linguística entre os homens. Mas, evidentemente, a natureza não produz a desigualdade sócio-política.

instituição do trabalho caracterizado pela exploração do fraco, de sorte que (iii) as vastas florestas transformaram-se em campos risonhos regáveis “[...] com o suor de homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.”³⁶

Se, de um lado, os homens uniram forças para superar obstáculos e, como mostra o *Ensaio*, a reunião dos homens fez nascer agradáveis laços do hábito, dos quais emergiu do coração o sentimento de humanidade – proporcionado pela piedade –, o que poderia levar-nos a caracterizar a união social como algo vantajoso, por outro lado, ela engendrou sentimentos de inimizade inexistentes no homem puramente natural. Então, pode-se perguntar: por que o sentimento de humanidade foi perdendo o espaço à medida que os homens se relacionavam, dando mais lugar à inimizade?

Como já foi observado, com o nascimento do amor-próprio, cada qual preferiu-se em detrimento de outrem. Não se podia contar com nenhum direito sólido, porque cada um era advogado de seus interesses, o único juiz de suas ações. Tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Ensaio*, Rousseau qualifica essa fase como estado de guerra entre os homens. Noutras palavras, o desenrolar dos acontecimentos acidentais instaurou, nos termos de Thomas Hobbes, o estado de “guerra de todos contra todos”, de modo que o homem se tornou “lobo do próprio homem”.³⁷

Entretanto, convém separar as coisas. Como veremos logo em seguida, diferentemente de Rousseau, para quem o homem *se tornou* lobo do próprio homem, Hobbes entende *ser* o homem naturalmente lobo do outro, ou melhor, o homem tem a disposição para ser lobo do outro, e isso se deve ao fato de o filósofo concebê-lo como portador inato de paixões interessadas. Assim sendo, como observa Luc Foisneau, para Hobbes, as causas da inimizade e da guerra entre os homens estão inscritas na própria natureza humana³⁸, tese que Rousseau recusa.

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 171; *Segundo Discurso*, 1999, p. 213. Vale a pena destacar que Rousseau reconhece haver desigualdade natural entre os homens, mas trata-se apenas de uma desigualdade física, que consiste na diferença de altura, força, idade etc. A desigualdade não natural é, primeiramente, social, resultante da instituição da propriedade e, posteriormente, tornou-se política e/ou moral com a instituição do pacto político favorável ao rico em detrimento do pobre (id., *ibid.*, pp. 131, 168; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 159, 208).

³⁷ “Estado de guerra” não se confunde com guerra factualmente. Como veremos no tópico seguinte (p. 75), trata-se de propensão para sua efetivação.

³⁸ FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania*, 2009, p. 120.

I. 3. A crise da piedade

Além da modificação do amor de si em amor-próprio, haveria uma outra causa principal a provocar o “estado de guerra”, qual seja, a sufocação da *piedade*, que é um sentimento natural.

Para Rousseau, as causas do “estado de guerra” não estão, nos termos de Foisneau, “inscritas na natureza humana”. Porque, como já foi mostrado, os únicos sentimentos naturais (o amor de si e a piedade) que o ser humano primitivo possui são princípios de conservação, e nada mais. Talvez seja para garantir sua identidade inofensiva que é dotado tanto do princípio de autoconservação como de piedade. Isso quer dizer que não há nele nenhum sentimento ou princípio natural egoísta. Ora, diz o filósofo,

nada é mais meigo do que ele [o homem] em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza à distância igual da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e igualmente limitado pelo instinto e pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém, sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois atingido por algum mal.³⁹

Na parte I do *Segundo Discurso*, o filósofo discorre detalhadamente sobre esse princípio natural que torna o ser humano primitivo brando, estabelecendo, assim, uma marcante diferença antropológica entre ele e filósofos como Hobbes e Mandeville. Por mais divergentes que esses sejam em suas teorias, há um ponto de acordo em ambos: o homem é naturalmente egoísta, porquanto é portador de uma razão calculista (ou utilitarista) e de paixões interessadas que o movem a agir tão somente em prol de si mesmo.

Para Hobbes, naturalmente o homem é inclinado a *ser* “lobo do próprio homem”; para Rousseau, o homem *tornou-se* lobo do próprio homem. Essa diferença é importante para entendermos não apenas a especificidade do pensamento antropológico de cada um, mas principalmente suas consequências.

No capítulo XIII do *Leviathan*, intitulado “Of the Natural Condition of Makind, as concerning their Felicity, in Misery”, lemos a razão pela qual o homem tem disposição para ser devorador de seu semelhante: ele é naturalmente portador de faculdades do corpo e da mente e possui paixões e desejos que busca satisfazer mediante o uso dessas

³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 170; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 211-212.

capacidades naturais. Essa condição, continua Hobbes, é igual para todos e é dela que deriva a igualdade relacionada “à esperança de atingirmos nossos fins.”⁴⁰ A natureza não apenas trata de colocar no homem a esperança de realizar seus fins, mas também estabelece o direito natural para isso. Segundo sua definição do direito natural, cada homem é livre para “usar seu próprio poder, como quiser, para a preservação de sua própria natureza, isto é, de sua própria vida, e, conseqüentemente, de fazer tudo o que seu próprio julgamento e razão lhe mostram como meios para esse fim.”⁴¹

O ponto fulcral da questão seria o meio para alcançar os fins: empregar todas as capacidades naturais para tal sem considerar o outro, porque, no estado de natureza, não há nenhum elo de ligação entre os homens nem algum princípio que os constranja a não fazer mal a outrem. Ainda no capítulo XIII, Hobbes declara que a natureza coloca nos homens uma disposição para se dissociarem de seu semelhante, fazendo-os se atacarem e se destruírem quando sua razão julgar conveniente. Por isso, desejando dois homens a mesma coisa simultaneamente e sendo impossível de ser desfrutada por ambos, eles passarão a se ver como inimigos e esforçar-se-ão para se destruir ou para subjugar um ao outro. É essa disposição para destruição mútua que o filósofo denomina de estado de guerra generalizada ou estado de “guerra de todos os homens contra todos os homens.”⁴²

Rousseau concorda com Hobbes sobre o caótico estado de guerra generalizada, mas diverge dele quanto à sua origem. Como vimos, se para Hobbes o homem é naturalmente um ser propenso a considerar o outro inimigo, para Rousseau isso não corresponde ao seu verdadeiro estado primitivo. Ele não tem disposição para ser inimigo natural de seu semelhante, mas tornou-se assim durante sua lenta transformação. Por isso, diz ele:

Não iremos, sobretudo, concluir como Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, diz ser o homem naturalmente mau; que seja vicioso porque não conhece a virtude; que sempre recusa a seus semelhantes serviços que lhe não crê dever-lhes; nem que, em virtude do direito que se atribui com razão às coisas de que necessita, loucamente imagina ser o único proprietário de todo o universo. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as conseqüências que tira da sua mostra que a toma num sentido que não é menos falso. [...] deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é menos prejudicial ao de outrem, esse

⁴⁰ HOBBS, Thomas. *Leviathan*, cap. XIII, pp. 81-82.

⁴¹ HOBBS, Thomas. *Leviathan*, cap. XIV, p. 86.

⁴² “A guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas num período de tempo em que a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, Thomas. *Leviathan*, cap. XIII, p. 86).

estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, erroneamente, no cuidado de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias.⁴³

Ora, essa discórdia se justifica pelo fato de Rousseau pensar o ser do homem de maneira diferente. Sabemos que o homem primitivo não possui faculdades em atividade, mas isso não significa igualá-lo à estátua de mármore de Condillac, que não possui nem faculdades nem sentimentos (ou paixões) naturais. Para Rousseau, embora naturalmente o homem desconheça qualquer tipo de vício e paixões desenfreadas, ele possui sentimentos tranquilos que o impedem de fazer mal a outrem. Retomemos os princípios naturais de conservação. No “Prefácio” ao *Segundo Discurso*, lemos ser o homem portador de dois princípios inatos, portanto, anteriores a quaisquer reflexões, e por meio dos quais nos conservamos: o amor de si (autoconservação) e a piedade (conservação da espécie).

Sendo o homem naturalmente dotado de amor de si, a sábia natureza não deixou de moderar esse princípio em cada indivíduo pela piedade para que não estime apenas a si mesmo. “[...] É ela que nos leva, sem reflexão, a socorrer aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém se sentir tentado a desobedecer à sua doce voz.”⁴⁴ A piedade constitui o elo de ligação entre o indivíduo, que se preserva pelo amor de si, e o outro (o estranho), fazendo-os preservarem-se como membros da mesma espécie, que é digna de preservação e não de destruição.

Desse modo, Hobbes teria errado ao afirmar haver no homem uma inclinação natural para devorar o outro, ou melhor, ser o homem um potencial destruidor da sua espécie. Passemos a palavra mais uma vez para Rousseau: Hobbes não percebeu que a piedade, “[...] tendo sido dada ao homem para amenizar, em certas circunstâncias, a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse

⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 153; *Segundo Discurso*, 1999, p. 188.

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 156; *Segundo Discurso*, 1999, p. 192.

amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar com repugnância inata em ver sofrer seu semelhante.”⁴⁵

A piedade rousseauiana, vale observar, não teria uma conotação da moral cristã, cuja máxima bíblica prega que se faça a outrem aquilo que deseja que se faça a si mesmo, máxima que demanda o uso da razão e está circunscrita unicamente à jurisdição humana. Antes, trata-se de um princípio que impulsiona o homem a fazer o bem a outrem com menor mal possível e é presente tanto nos homens quanto nos animais, que também demonstram perceptivelmente seus sinais. “Sem falar da ternura das mães para com seus pequenos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, observa-se sempre a repugnância que têm os cavalos em pisar um corpo vivo; um animal não passa sem inquietação diante de um animal morto de sua espécie.”⁴⁶

Noutras palavras, para contrapor à ideia hobbesiana da guerra de todos contra todos no estado de natureza, é nos mostrado que os homens naturais não viviam nesse estado porque possuem um princípio natural (partilhado com os animais) que os constrange a sacrificar seus desejos em prol do seu semelhante. Como veremos no capítulo seguinte, esse princípio de elo poderia servir de base do direito para que possamos criar instituições jurídicas que nos constringam a exercitar a solidariedade e a criar instituições solidárias em vista do exercício da humanidade e da preservação da nossa espécie.

A piedade também não significa defender uma ação moral egoisticamente calculada em vista do interesse pessoal, como sustentará a moral egoísta de Mandeville. Para refutar tal posição, Rousseau introduz ao debate o autor de *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* (doravante *A fábula das abelhas*).

Mandeville havia concebido o homem (social, pois não formulou a ideia do estado de natureza) como um ser egoísta. Isso deve-se ao fato de ser ele “composto de várias paixões; e que todas elas, conforme são excitadas e se tornam predominantes, governam-no alternadamente, queira ele ou não”⁴⁷; o homem, continua ele, é um animal naturalmente egoísta que busca satisfazer seus interesses. No entanto, admite haver uma

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 154; *Segundo Discurso*, 1999, p. 189.

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 154; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 189-190.

⁴⁷ MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, p. 49.

paixão natural (a piedade) que tempera esse sentimento egoísta no homem: “[...] É preciso convir que, de todas as nossas fraquezas, ela é a mais amável e que mais se assemelha com a virtude; ou melhor, que sem uma dose considerável de piedade a sociedade dificilmente subsistiria.”⁴⁸

À primeira vista, isso parece poupar Mandeville da crítica de Rousseau. De certa forma, é verdade. Rousseau reconhece o esforço “constrangido” do autor de *A fábula das abelhas* para admitir a compaixão e a sensibilidade naturais do homem, narrando a passagem em que Mandeville descreve a imagem patética de um homem aprisionado que, ao ver uma criança ser arrancada do seio da mãe por um animal feroz e estraçalhada por ele, sente comoção, apesar de o caso ser-lhe alheio, ou seja, apesar de a testemunha não ter “nenhum interesse pessoal” no caso. Mandeville, diz Rousseau, teria compreendido muito bem que “[...] os homens teriam sido apenas monstros se a natureza não lhes tivesse dado a piedade para apoio da razão.”⁴⁹

No entanto, ele não compreendeu que

dessa única qualidade decorrem todas as virtudes sociais que ele quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benevolência e a amizade são, bem tomadas, produções de uma piedade constante, fixada sobre um objeto particular, pois desejar que alguém não sofra não é senão desejar que seja feliz?⁵⁰

Mandeville não compreendeu isso porque fundamenta sua filosofia moral no egoísmo. Sendo o homem essencialmente egoísta, como diz, toda sua ação se reduz à satisfação de seus interesses, não prezando pelo outro que é tão egoísta quanto ele: ninguém renunciaria a seus interesses em benefício de outrem. Disso se segue que o móbil da ação humana é o interesse próprio, que se caracteriza de várias formas.

Por isso, até mesmo as ações realizadas no silêncio não poderiam ser desinteressadas, porque “é impossível julgar a ação de um homem a não ser que estejamos

⁴⁸ MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, p. 63.

⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 155; *Segundo Discurso*, 1999, p. 191. Rousseau refere-se à passagem que se encontra em “Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade”. In: *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, pp. 263-264.

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 155; *Segundo Discurso*, 1999, p. 191.

completamente a par do princípio e do motivo a partir do qual ele age.”⁵¹ Apesar disso, não seria forçoso dizer que o benfeitor silencioso pode agir visando honrar a si mesmo ou não sofrer por inação diante de uma situação.

Assim, apesar de o homem ter piedade, ela não passa de um sentimento fraco. Vejamos esta longa passagem:

A piedade, embora seja a mais doce e a menos perniciosa de todas as nossas paixões, é como uma grande fraqueza de nossa natureza, assim como a raiva, o orgulho ou o medo. Em geral, as mentes mais fracas têm-na em grande medida, razão pela qual ninguém é mais compassivo do que as mulheres e as crianças. [...]. Não há nenhum mérito em salvar um bebê inocente prestes a cair no fogo: a ação não é boa nem má; por mais que seja benéfico à criança, não ficamos gratos senão a nós mesmos; pois, [se] tivéssemos a visto cair, e não lutássemos para impedi-la, sentiríamos uma dor que a autopreservação nos compele a evitar: um homem pródigo em riqueza, de temperamento compassivo, e que adora satisfazer suas paixões, não tem nenhuma grande virtude da qual se orgulhar quando acode um objeto de compaixão que, para ele, é uma ninharia.

Mas quanto àqueles homens que, sem ceder a nenhuma fraqueza que lhes é própria, conseguem abrir mão daquilo que mais valorizam, e, sem nenhum outro motivo além do seu amor à bondade, se lançam em silêncio numa ação digna: tais homens, devo confessar, adquiriram as ações mais refinadas em virtude do que aqueles sobre os quais falei até aqui; mas mesmo neles (com os quais o mundo ainda nunca foi enxameado) podemos descobrir sintomas de orgulho nada desprezíveis, e o homem mais humilde entre os vivos deve confessar que a recompensa de uma ação virtuosa, que é a satisfação que se segue disso, consiste num certo prazer que dá a si mesmo pela contemplação de seu próprio mérito; cujo prazer, juntamente com a ocasião em que surge, são sinais tão certos do orgulho, como a palidez e o tremor diante de qualquer perigo iminente o são do medo.⁵²

⁵¹ MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, p. 63.

⁵² MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, pp. 63-64. Mandeville concebe a piedade como uma reação do corpo quando os sentidos são afetados por uma cena desumana: a piedade “chega aos olhos e ouvidos, mas tal verdade se faz conhecida quando se considera que, quanto mais próximo o objeto, maior o nosso sofrimento, e que, quanto mais remoto, menos nos perturba” (id., *ibid.*, p. 264); e, acrescenta, “quando o objeto não nos afeta, o corpo não sente; e quando os homens falam de piedade por pessoas que estão fora de nossa vista, deve-se acreditar neles da mesma forma que dizem ser ‘nosso humilde criado’” (id., *ibid.*, p. 265). Se, no *Ensaio*, Rousseau entende que é pela imaginação que somos capazes de nos transportar para fora de nós e nos identificarmos com o outro (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, tome 5, cap. IX, p. 395), para Mandeville alguns indivíduos podem até ter a capacidade de representar o sofrimento de outrem em sua mente como se estivesse diante dele, mas isso é obra de arte, temperada com entusiasmo, isto é, trata-se apenas de uma imitação da piedade, já que, para tê-la, é imprescindível que os sentidos sejam afetados (MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, 2017, p. 265).

Embora Rousseau critique Hobbes e Mandeville, as consequências que esses extraíram de suas investigações sobre o homem não seriam completamente errôneas para ele, pois o homem social se tornou devorador (Hobbes) do outro movido pelo egoísmo (Hobbes e Mandeville), não se importando com a condição de seus semelhantes. Ou seja, erraram na causa, mas acertaram quanto ao efeito.

Como se pode ver, para Rousseau, a causa disso não está na natureza do homem, mas no mau uso da razão (ou na indiferença racional de filósofos).

No estado de natureza, diz Rousseau, há uma identificação do espectador com o sofredor. Isso não ocorreria no estado de raciocínio, porque a razão engendra no homem o amor-próprio, que, por sua vez, é fortalecido com a reflexão, tornando-o autocentrado, indiferente com o sofrimento de outrem. Só se incomoda com aquilo que lhe diz respeito. Mas tudo isso ainda pode ser piorado pela filosofia (parece que Rousseau tem em mente a filosofia da matriz representada por Hobbes e Mandeville), que o afasta dos outros e de seus sofrimentos, podendo até ser capaz de levá-lo a dizer ao sofredor: teu sofrimento não me diz respeito. Preocupo-me apenas com a minha tranquilidade e segurança. Meu sono jamais será perturbado por tua causa.⁵³

Parece que o egoísmo por si só poderia apenas reduzir a ação da piedade, mas não sufocá-la. O egoísmo teria sufocado a piedade na nascente sociedade do *Segundo Discurso* graças ao cálculo racional, sustentado filosoficamente, fazendo com que o homem prezasse incansavelmente por si mesmo em todos os sentidos, já que a razão engendrou o amor-próprio e a reflexão o fortaleceu para importar-se apenas com a sua existência e o seu próprio bem-estar. Assim sendo, a chegada do homem ao “estado de guerra” deveu-se ao colapso da piedade provocado pela filosofia, o que impossibilitaria que ela servisse de fundamento para o direito.

Nesse estado caótico, os poderosos, forçosamente, aliaram-se contra os pobres para defender seus interesses, pois, com a inimizade do estado de guerra, não havia condições apropriadas e força suficiente para cada poderoso individualmente manter a conservação própria e a propriedade acumulada. Mas os fracos, por sua vez, reagiram arditamente à estratégia dos ricos, unindo-se também para tirar e receber sua subsistência dos poderosos. Nasceu, assim, conflito de interesses não apenas entre

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 155-156; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 191-192.

indivíduos, mas sobretudo entre as nascentes classes sociais (classes de poderosos e fracos). É o que lemos nesta passagem:

É assim que os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades um tipo de direito ao bem de outrem, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida da mais terrível desordem; assim, as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, *sufocando 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 só terminava mediante combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais horrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que fizera, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para a vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.⁵⁴

A força ou a astúcia passaram a comandar os relacionamentos humanos, ou melhor, passaram a servir de fundamento para o direito instituído pelo mais forte, o que significa dizer que esse direito é precário e abusivo, já que está condicionado a seu capricho e sujeito aos mecanismos que ele considera pertinentes para a sua efetivação. Esse direito, contudo, não possui estatuto de legitimidade para o inimigo, pois não houve concordância “expressa e unânime do gênero humano”⁵⁵, bem como se fundamenta na força. Noutras palavras, por não ter havido consentimento universal dos agentes sociais e por ter se baseado na força, o direito do mais forte não foi considerado legítimo para o oponente, e isso constantemente levava à sua violação. Diante disso, os homens buscaram um mecanismo para a superação do conflito instalado para além da mera ordem social, instituindo a sociedade política.

Sobre a nova ordem, resta-nos perguntar em qual pilar fundamentar-se-á e se esse pilar será legítimo e proporcionará a produção de leis justas. Resposta a essas questões só será possível se analisarmos a natureza da sociedade política do *Segundo Discurso*.

II. A sociedade política do *Segundo Discurso*: um antídoto ineficaz para a crise social

II. 1. O discurso retórico do poderoso

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 176. Itálico é grifo nosso; *Segundo Discurso*, 1999, p. 219.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 176-177; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 220-221.

A instituição da sociedade política demanda o consentimento de todos os agentes sociais. Disso surgiu a necessidade de o proponente – o poderoso – convencer os fracos a dar seu consentimento, baseando-se no ponto comum a ambas as partes antagônicas, qual seja, a segurança. Esse seria o meio de sanar a desordem e o conflito instalados na sociedade.

Destituído de razões válidas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando facilmente um particular, mas esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, devido a ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, concebeu o projeto mais refletido que até então passou pelo espírito humano.⁵⁶

A linguagem tornou-se uma ferramenta indispensável para o convencimento. Vejamos este discurso de autoria do proponente:

Unamo-nos, disse-lhes, para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção a ninguém e que reparem algum tipo de capricho da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco aos deveres mútuos. Numa palavra, no lugar de tornar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo as sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns e nos mantém numa eterna concordância.⁵⁷

No seu discurso, o rico propôs a instituição de uma sociedade política cujo direito perseguiria a justiça para todos ao mesmo tempo em que instituiria deveres aos quais todos, indistintamente, submeter-se-iam. Com efeito, o direito político proposto seria a instância suprema à qual todos estariam sob a regência. No entanto, esse discurso não passa de um instrumento para ludibriar os demais pactuantes. O comentário de Bento Prado Junior sobre a linguagem em Rousseau pode nos ajudar a compreender como o rico se apropriou da linguagem para produzir um discurso falacioso. Prado Junior faz uma distinção entre linguagem lógica (ou gramatical) e a retórica. A primeira “remete a uma estrutura fixa da linguagem e da razão.”⁵⁸ É por meio dela que é possível universalizar fatos particulares. Já a linguagem retórica é intersubjetiva e “remete à contingência

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 177; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 220-221.

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 177; *Segundo Discurso*, 1999, p. 221.

⁵⁸ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 174.

geográfica e histórica das humanidades particulares. Ao passar do domínio do gênio gramatical ao gênio retórico, passamos do universal ao particular, mas também de um uso cognitivo a um uso prático.”⁵⁹ Para a lógica, continua o comentador, Rousseau “põe uma espécie de *estilística* que enquadra a verdade da linguagem no sistema das diferenças locais e históricas, num pluralismo de linguagem *quantitativamente* diferentes.”⁶⁰ A consequência dessa mudança seria “relativizar, na linguagem, a relação vertical do signo com a coisa significada e a relação horizontal da transmissão da informação, definindo o bom uso da língua como a ação indireta de uma alma sobre a outra, através dos movimentos dos sentimentos e das paixões, Rousseau dá uma definição essencialmente *retórica* da linguagem.”⁶¹

Como a linguagem é essencialmente retórica em Rousseau, o discurso do poderoso é, portanto, retórico, o que não é necessariamente negativo. O problema está no interesse individual oculto no seu discurso retórico. Se esse discurso for analisado de acordo com a lógica gramatical, seu conteúdo atenderia à exigência do pacto – unir forças para instituir um direito político que garanta a segurança dos pactuantes. Contudo, não é isso que o texto de Rousseau nos mostra. O proponente se serviu apenas da linguagem como um instrumento prático – ou até mesmo utilitário – para atingir seu interesse particular.

Sob essa estratégia, o discurso do poderoso logrou êxito, dado ter sido convincente para o grupo oponente e, por conseguinte, ele obteve o seu consentimento para instituir o pacto. Eis a natureza da sociedade política do *Segundo Discurso*. Agora, resta-nos analisar sua legitimidade e se suas leis são justas.

O consentimento universal dos agentes sociais seria o critério exigido pela filosofia política de Rousseau para que um pacto fosse considerado legítimo. Vejamos estas passagens *Do Contrato social*: “a lei da pluralidade dos sufrágios é ela mesma uma instituição da convenção e supõe, pelo menos por uma vez, a unanimidade”⁶²; “há apenas uma única lei que por sua natureza exige um consentimento unanime: é o pacto social;

⁵⁹ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 174.

⁶⁰ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 178. Itálico é do autor.

⁶¹ PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 178. Itálico é do autor.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 5, p. 359; *Do Contrato social*, 1999, p. 20.

pois a associação civil é o ato do mundo mais voluntário.”⁶³ Também lemos a mesma exigência nas *Considerações*: “pelo direito natural das sociedades, a unanimidade foi requerida para a formação do corpo político e para as leis fundamentais.”⁶⁴ Se analisarmos os passos seguidos para a instituição do pacto do *Segundo Discurso*, o critério exigido para sua instituição foi obedecido, já que as partes antagônicas deram seu consentimento para sua instituição.

Não obstante isso, o bem comum, que é a razão da adesão do pacto, não foi perseguido. O poderoso, na verdade, visava apenas seus interesses (e os de sua classe). Aliás, Rousseau já havia mostrado antes que o interesse comum – a segurança – serviu apenas de pretexto para obter o consentimento dos fracos (o povo). Eis sua verdadeira intenção, intenção oculta na linguagem do discurso que nenhuma análise estrutural é capaz de decifrar: “empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.”⁶⁵ Noutras palavras, almejava apenas tornar “legítimos” (na verdade, legais⁶⁶) seus interesses, banindo qualquer possibilidade de resistência a ele como houve anteriormente.

Desse modo, a ilegitimidade do pacto não incidiria exatamente sobre sua instituição, mas sobre o direito político errôneo resultante da intenção por detrás da linguagem retórica do poderoso. Retomemos o texto de Prado Junior. A linguagem retórica em Rousseau, diz ele, não abre as portas para a relativização da verdade, só a desloca do plano de justificá-la por si mesma para o da justiça, pois é essa – a justiça – que lhe confere valor. Isso porque, como diz o próprio Rousseau nos *Devaneios de um caminhante solitário*, a verdade e a justiça são sinônimas e consiste “em dar fielmente a cada um aquilo que lhe é devido em coisas que são verdadeiramente suas [...]”⁶⁷ O

⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, IV, 2, p. 440; *Do Contrato social*, 1999, p. 129.

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, tome 3, cap. IX, p. 996.

⁶⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 177; *Segundo Discurso*, 1999, p. 221.

⁶⁶ Todas as leis do soberano seriam legais, ainda que expressassem apenas sua vontade, dado ser ele representante absoluto (sem restrições) do povo.

⁶⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, tome I, IV, pp. 1031-1032; PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*, 2008, pp. 182-183.

discurso retórico do poderoso, então, é falacioso e o direito político decorrente da sua verdadeira intenção seria ilegítima.

II. 2. A desumanização do ser humano pelas instituições político-jurídicas

Rousseau não tardará a mostrar como se deu o obstáculo político-jurídico à liberdade na nascente sociedade, obstáculo que se tornou possível devido à instituição de um direito político errôneo, isto é, que vai de encontro aos seus verdadeiros princípios (liberdade, igualdade e piedade).

A busca pela satisfação do interesse próprio era valiosa para o poderoso (que virara soberano), já que, tendo ele o amor-próprio como o único móbil de suas ações, sejam elas do interesse público ou não, servir-se de quaisquer recursos para alcançar seus fins particulares tornou-se válido para ele. Por isso, não apenas lançou mão de um discurso falacioso para conseguir o consentimento de seus oponentes, a fim de instituir o pacto, mas também procurou instituir leis em benefício próprio e de seu grupo.

Para isso, o primeiro passo adotado por ele para implementar sua verdadeira intenção consistiu em criar obstáculo à liberdade (liberdade natural) por meio de leis, a fim de impedir o povo de fazer uso dessa capacidade natural.

Vejamos como foram essas leis:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram sem retorno a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade; de uma astuta usurpação fizeram um direito irrevogável, e, para lucro de alguns ambiciosos, doravante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.⁶⁸

Essa passagem nos mostra atentado político-jurídico aos princípios que deveriam servir de base para o direito. A ordem jurídica instituída eliminou a liberdade natural da esfera legal, tornando os súditos ineptos para formular a liberdade política a fim de participar na vida pública. De igual modo, a desigualdade foi reconhecida como natural e, portanto, passível de legalização; e, estando a piedade sufocada, não houve nenhuma tentativa de restaurá-la para cumprir a sua função de dosar o efeito do amor-próprio na vida de cada pactuante, sobretudo na do soberano. O povo, então, foi imobilizado,

⁶⁸ ROOUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 178; *Segundo Discurso*, 1999, p. 222. Na nota referente a essa passagem (nota XVIII), Rousseau relata um acontecimento em que um rico que prejudicava seu exército deixou de ser punido por possuir bens (id. *ibid.* p. 222; 1999, p. 326).

vivendo na desigualdade e em sofrimento, sem que houvesse instituição alguma que tentasse reverter essa situação, sendo solidário com ele.

Contudo, o conteúdo dum direito político legítimo não deveria ser pautado na imobilização e na miséria do povo. Leiamos esta outra passagem:

Não seria mais razoável crer que os povos, inicialmente, tenham-se lançado nos braços de um senhor absoluto, sem condições nem compensações, e que o primeiro meio que pudessem imaginar homens orgulhosos e indômitos tenha sido se precipitar na escravidão para atender à segurança comum. Com efeito, por que se deram superiores senão para que esses os defendessem contra a opressão e protegessem *seus bens, suas liberdades e suas vidas* que são, por assim dizer, os elementos constitutivos do seu ser? Ora, como nas relações de homem para homem o pior que pode acontecer a um é ver-se ao capricho do outro, não seria contra o bom senso começar por despojar-se, nas mãos de um chefe, das únicas coisas para cuja conservação necessitam de seu auxílio? Qual equivalente poderia ele oferecer-lhes para a concessão de tão belo direito? E, se tivesse ousado exigilo sob o pretexto de defendê-los, não receberia logo a resposta do apólogo: ‘o que nos fará a mais o inimigo?’ Portanto, é incontestável, e constitui a máxima fundamental *de todo o direito político*, que os povos se deram chefes para que defendessem sua liberdade e não para serem escravizados. “Se temos um príncipe”, dizia Plínio a Trajano, ‘é para que nos preserve de ter um senhor’.⁶⁹

A máxima do direito político deve consistir em defender (i) laços humanos e solidariedade, que só são possíveis pela piedade, (ii) a igualdade para os cidadãos não caírem na miséria a ponto de se venderem em troca da manutenção da existência e (iii) a liberdade do povo para proporcionar sua participação na vida pública. Tudo isso tem como objetivo construir um direito que não será instrumento de dominação e de escravidão. Caso contrário, o direito seria instrumento por meio do qual o homem pode ser reduzido à condição animal, degradando, assim, o seu ser.⁷⁰

Sobre a liberdade precisamente, vejamos. Se voltarmos para a compreensão de vida propriamente humana do filósofo no *Emílio*, perceberemos melhor essa degradação do ser com a privação da liberdade. Diz ele que a vida humana está para além da passividade.⁷¹ Quando estamos privados dessa capacidade, nossas ações perdem qualidade e se circunscrevem apenas à fronteira do instinto, ou, se quisermos, da animalidade. Isso não seria senão a degradação do ser do homem.

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 180-181. Itálico é nosso; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 225-226.

⁷⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 183-184, *Segundo Discurso*, 1999, pp. 230-331.

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 253.

O direito político resultante do pacto do *Segundo Discurso* vai justamente de encontro a essa máxima, já que suas leis permitem a escravidão e a privação da liberdade do ser humano e, conseqüentemente, impossibilita a formulação da liberdade política, que consistiria em não-dominação. Desse modo, podemos dizer que o povo subscreveu um pacto cujo direito veio a colocá-lo sob grilhões e miséria. Dito doutro modo, o anelo pela segurança teria custado ao homem a legalização (e não a legitimação, pois não seria legítimo tolher a liberdade, instituir a desigualdade e manter a piedade sufocada) de um direito político que o privou do exercício da liberdade, da piedade e do gozo da igualdade e, por conseguinte, instituiu leis injustas. Uma das conseqüências desse direito consiste em colocar o povo no estado de dominação e de miséria, o que equivaleria à sua desumanização.

Desse modo, o soberano abriu as portas para o despotismo, pois sua vontade e suas paixões passaram a constituir as únicas regras do direito; as cláusulas basilares do pacto foram esmagadas. Aos súditos, ou melhor, aos escravizados (desumanizados) não restou nada a não ser uma obediência cega.

No entanto, não deixou de haver resistência contra o déspota. Quando lemos que o soberano destruiu sem retorno a liberdade natural, o que impediria o povo de resistir-lhe, tudo indica que tal destruição está circunscrita aos limites do direito estabelecido; teria havido, no entanto, a recuperação da liberdade natural, isto é, da capacidade de não se sujeitar à vontade alheia e, por conseguinte, do direito de resistência.

Rousseau conclui o *Segundo Discurso* apresentando um estado caótico em que a ordem jurídica estabelecida era constantemente violada. Trata-se de um estado caracterizado por desordem total, porquanto era por força que se entronava e destronava um chefe. Nesse estado, diz o filósofo, tudo se reduziu à lei do mais forte, que é precária. Dito melhor, alguns homens teriam, talvez ilegalmente, recuperado sua liberdade natural para se rebelar contra a jurisdição estabelecida, rompendo, assim, suas fronteiras para destituir o déspota.

III. Obstáculo filosófico à liberdade e à igualdade

Os políticos não são os únicos que podem criar medidas contrárias aos princípios do direito político justo, os filósofos também fazem o mesmo. Aliás, esses podem servir de base de apoio às ações daqueles.

Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que fizeram os filósofos sobre o estado de natureza. Pelas coisas que veem, julgam coisas muito diferentes que não viram e atribuem aos homens uma inclinação natural à servidão pela paciência com que aqueles que têm sob os olhos suportam a sua, sem pensar que com a liberdade acontece o mesmo que com a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa delas usufrui e cujo gosto se perde assim que são perdidas.⁷²

O direito político que Rousseau estabelecerá em *Do Contrato social*, como veremos no próximo capítulo, difere do de seus predecessores, que, para ele, erroneamente apostolaram um direito cujo cerne consiste em tolher a liberdade e o gozo da igualdade humanas e, por conseguinte, não formular a liberdade política e a igualdade formal e a equitativa, o que contribui para a manutenção de fatos sociais e político-jurídicos que desumanizam os fracos. Ou seja, seus predecessores julgaram as coisas como o cenário sócio-político as apresentou, o que quer dizer que o sistema político de dominação pode encontrar fundamento e, conseqüentemente, aprovação em certos pensamentos filosóficos.

Os filósofos que Rousseau tem em mente são Samuel Pufendorf (*Segundo Discurso*) e Hugo Grotius (*Do Contrato social*, I).

Segundo a antropologia de Pufendorf, o homem não deve ser reduzido ao mecanicismo, porquanto é portador de uma vontade livre que determina sua moralidade. Nesse sentido, sua filosofia e a de Rousseau convergem. Leiamos a seguinte passagem:

A principal propriedade da vontade, que parece decorrer imediatamente da natureza, como já dissemos, consiste em não sujeitá-la, em virtude de um princípio próprio e interno, a uma certa forma fixa e inevitável de agir e que essa *indiferença interna* (porque a chamaremos assim) jamais poderia ser completamente destruída por algum meio externo. Uma verdade fundamental, que é preciso estar ainda mais persuadido, é que, se despojarmos a vontade desse poder de agir ou não agir, destruiremos completamente toda a *moralidade* das ações humanas. É isso que fazem efetivamente aqueles que forjam, não sei qual *predeterminação física* e em consequência da qual, o próprio movimento das ações humanas, considerado como um ser físico e totalmente determinado pela causa primeira, que não poderia deixar de ser produzido da maneira que foi determinado [...].⁷³

Para Pufendorf, toda a ação voluntária (livre) pressupõe (i) que o agente tenha nele o princípio do movimento, isto é, que aja por uma livre determinação da vontade e (ii)

⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tomo 3, p. 181; *Segundo Discurso*, 1999, p. 226.

⁷³ PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*, I, 4, § iii. Itálico é da edição; ver também §§ iv, xi.

que esteja consciente de sua ação. Recusar isso redundaria em pressupor que as ações humanas são determinadas a seguir um curso inicialmente preestabelecido: nem mesmo Deus destruiria o movimento livre da vontade humana. Assim sendo, admite Pufendorf, o homem é livre para escolher.

Não obstante o pensamento antropológico de Pufendorf convergir com o de Rousseau no aspecto em questão, ambos concebem de modo bastante diferente o estado de natureza. Para o primeiro, esse estado se caracteriza (i) pela convivência entre homens (convivência não civil); (ii) pela capacidade de cuidarem de si, ou seja, naturalmente a soberania reside nos homens. Disso não se segue, contudo, que vivam no estado de guerra com seus semelhantes, como se lê em Hobbes, mas num estado de paz, na medida em que conformam suas ações à regra da justiça natural.⁷⁴ Contudo, vieram a deixar essa condição movidos por suas paixões, por isso precisaram instituir a sociedade civil e um soberano para dirigi-la.

Aqui, o ponto que nos interessa é a soberania natural igual do homem. Em *Devoirs de l'homme et du citoyen* (I, 6), Pufendorf afirma haver uma máxima absoluta que obriga o homem a não fazer mal a ninguém. E essa máxima tende

[...] a fazer os outros respeitarem o máximo de coisas sagradas, que não são apenas aquelas que temos da natureza em si, por exemplo, nossa vida, nosso corpo, nossos membros, nossa honra, nossa liberdade, mas ainda inclui tudo o que adquirimos em virtude de alguma convenção e de alguma organização humanas. Tais coisas pertencem legitimamente ao homem e, portanto, não se pode privá-lo delas sem ultrajar o direito natural.⁷⁵

É por natureza que o homem é soberano para cuidar de si e cumprir essa máxima, mas pode haver barreiras naturais que o impeçam de cumprir essa exigência, qual seja: sentimento de fraqueza e baixeza da alma. Por isso, o direito natural exige a alienação voluntária da liberdade, da soberania e dos bens, incluindo os filhos, daqueles que não estão em condição de subsistir por si próprios. Esses devem alienar essas qualidades e seus bens àquele que possui a capacidade de cumprir tal exigência natural, que, doravante, será seu senhor e mantenedor de sua existência, oferecendo o necessário à vida.⁷⁶

⁷⁴ PUFENDORF, Samuel. I, 6, § vi. Pufendorf defende haver princípios *a priori* de justiça que orientam tanto os homens na sua relação natural como convencional (Id., *ibid.*, I, 2, §§, ii, ix). Ver também *Devoirs de l'homme et du citoyen*, I, 6, §§ i-ii; II, 1.

⁷⁵ PUFENDORF, Samuel. *Devoirs de l'homme et du citoyen*, I, 6, § iii; ver também liv. II, cap. 4, § i.

⁷⁶ É preciso fazer duas observações importantes sobre a ideia de alienação voluntária da soberania defendida por Pufendorf, que Rousseau não destaca, mas são importantes para uma interpretação

A ideia de alienação voluntária é reforçada pelo modo como Pufendorf formula o direito à propriedade. Segundo ele, os homens têm pleno direito sobre a propriedade adquirida por eles. Mas o proprietário pode transferi-la para outrem por meio de um contrato feito sob o consentimento voluntário de ambas as partes. Essa alienação pode ser parcial ou absoluta. Se ocorrer de modo absoluto, o alienante deixa de ter direito e pretensões legítimas sobre a propriedade alienada, pois, doravante, ela pertence àquele para quem é alienada.

Essa forma de relação natural será transportada para o campo da política. Se se deve alienar a liberdade e a soberania quando não se é capaz de manter a existência própria, a natureza do estado civil igualmente exige que os homens alienem essas capacidades naturais para o soberano instituído, passando, então, a submeter-se à sua autoridade, que é soberana. Não haveria nada de ilegítimo nisso, porque, se se pode voluntariamente fazer alienação absoluta da propriedade, também é possível fazer alienação absoluta da liberdade e da soberania para o soberano, que passará a cumprir a obrigação natural de garantir a existência dos súditos. Desse modo, o superior (ou o soberano) encarnaria a vontade dos súditos, passando a fazer as leis em conformidade com as verdades morais, as quais todos os súditos são obrigados a obedecer em vista da boa sociabilidade. Por isso, a definição da lei civil consiste nisto: “Lei não é senão uma vontade de um superior por meio da qual impõe àqueles que dependem dele a obrigação de agir da maneira certa que lhe prescreve.”⁷⁷ Nesse caso, os súditos não gozam da igualdade (formal e equitativa) e da liberdade. Eles estão numa condição inferior da do soberano a quem transferiram a soberania e se tornaram seus súditos.

Outro filósofo que partilha essa mesma ideia, e que também é, por isso, criticado por Rousseau, é Hugo Grotius. De modo igual, ele entende ser o homem naturalmente soberano e livre para buscar meios apropriados para conservar sua existência. Disso se segue que ninguém senão o próprio indivíduo deve cumprir essa exigência da natureza. No entanto, nem todos conseguiriam, factualmente, cumprir tal demanda, porque os

justa do assunto. O pensador alemão defende duas formas dessa alienação. A primeira consiste em alienar-se com reserva, o que permite algum direito ao alienante (id. *Le droit de la nature et des gens*, IV, 9, §§ i-iv; II, 4, §§ i-vi); a segunda é sem reserva, mas não deve ser compreendida como uma escravidão “desumana”, pois a humanidade, dirá ele, adverte-nos a não esquecermos que o escravo é ser humano como nós e, portanto, não deve ser tratado como tratamos nossos bens, que podemos destruir quando nos apraz (PUFENDORF, Samuel. *Devoirs de l’homme et du citoyen*, II, 4, § v).

⁷⁷ PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*, I, 6, § iv. Itálico é da edição.

homens são qualitativamente diferentes, isto é, há homens superiores e inferiores por natureza. Assim sendo, aqueles que são inferiores devem alienar, voluntária e incondicionalmente, sua soberania e liberdade para aqueles que possuem a capacidade de cumprir essa demanda da natureza, passando, assim, o alienante a ser seu escravo. Com isso, a alienação também se justifica nele a partir da conservação do próprio indivíduo, já que, sendo esse incapaz de cumprir a exigência natural de se conservar, é legítimo que transfira a responsabilidade àquele que tem capacidade de cumprir essa exigência.⁷⁸

De igual modo, esse argumento é transportado por Grotius para o campo da política. Se um homem, diz ele, deve se reduzir à condição de escravo em vista da própria conservação, por que um povo não poderia fazer o mesmo, submetendo-se a um (uns) indivíduo(s) superior(es), isto é, a um soberano, “de modo a lhe transferir completamente o direito de governá-lo sem reserva?”⁷⁹ Assim como para Pufendorf, não haveria, para Grotius, ilegitimidade nisso, haja vista que a soberania e a liberdade são transferidas voluntariamente para o soberano, a quem, doravante, o povo sujeitar-se-á como se sujeitasse incondicionalmente a si mesmo.⁸⁰ Também nesse caso, não há a igualdade nem a liberdade para o povo.

⁷⁸ Essa mesma ideia também serve de base para justificar a escravidão involuntária, aquela que decorre da força, isto é, do direito de conquista entre potências inimigas. Para Grotius, numa guerra, é natural que o povo vencedor aniquile o vencido, mas também é natural que queira preservar sua vida, sujeitando-o involuntariamente à escravidão (GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, II, 3. § viii; II, 5. §§ xxv-xxxiii).

⁷⁹ GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, I, 3. § viii, nº. 1. Rousseau criticará essa passagem em *Do Contrato social* (I, 4): (i) ninguém, exceto se for louco, aliena sua liberdade a outrem; (ii) mas, se isso acontecer, será um caso particular que de modo algum poderá servir de fundamento para a política, pois seu fundamento é outro: a combinação da liberdade, da igualdade e da piedade.

⁸⁰ A soberania é entendida como atos cuja disposição independe de outrem e, portanto, não podem ser anulados por vontade alheia. Mas quando o homem transfere a liberdade e a soberania ao soberano civil, esse passa a ter direito sobre ele (GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, I, 4. § ii, nº. 1). Três passagens bíblicas são fundamentais a Grotius para justificar esse pensamento: a primeira se refere à passagem que narra o momento em que o povo hebreu pede um rei humano, querendo, assim, pôr fim à teocracia, e cujas implicações consistem em submissão total ao Rei instituído (I Samuel 8: 11-17); a segunda consiste na famosa passagem em que Jesus diz para dar a César o que lhe é devido (Mateus 22: 21); a terceira é uma passagem em que Paulo diz que toda autoridade é instituída por Deus e, portanto, não deve ser resistida (Romanos 13: 1-4). Obedecer ao soberano é uma exigência da própria natureza, isto é, decorre da necessidade da conservação (id. *Le droit de la guerre et de la paix*, I, 4, § iv, nº. 1; § v, nº. 1-2). Entretanto, Grotius estabelece exceções: quando a soberania não reside completamente no soberano, ele não pode governar de forma absoluta, como acontecia nos primórdios do reinado dos hebreus, portanto, é possível resistir-lhe; o mesmo ocorre quando ele renuncia ao poder.

Para Rousseau, Pufendorf e Grotius (e Hobbes também, para quem não há no homem sentimento natural de conservação da espécie e de auxílio mútuo) estabeleceram bases filosóficas que podem servir de argumento para perpetuar fatos políticos de dominação e escravidão, já que formularam um direito político que se limitaria ao cenário de fatos, ou melhor, um direito que se fundamentaria em dominação, desigualdade e miséria. Esse direito político coloca barreiras à liberdade do ser humano e, conseqüentemente, impede a instituição da sociedade política como lugar de não-dominação, bem como serve de empecilho à igualdade e à piedade.

Tendo o pacto do *Segundo Discurso* criado obstáculo à humanização do ser humano, ele não fez senão inaugurar um novo estado de natureza caracterizado pela desigualdade sócio-política e moral tão nefastas à sociabilidade. Nas suas palavras:

[...] Conclui-se dessa exposição que a desigualdade, sendo quase nula no [puro] estado de natureza, arranca sua força e seu crescimento do desenvolvimento de nossas faculdades e dos progressos do espírito humano e torna-se, enfim, estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se ainda que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural todas as vezes que ela não concorre, na mesma proporção, com a desigualdade física.⁸¹

A sociedade política, incluindo a do *Segundo Discurso*, tem como objetivo buscar o bem comum e a justiça para todos os seus membros. Se esse objetivo não foi perseguido no pacto examinado, disso não seguir-se-ia sua normatização ou sua legitimação, porque ter-se-ia nele instituído um direito errôneo, direito esse que custou a desumanização do ser humano, uma vez que seu ser foi degradado, sendo reduzido à condição animal (ou, talvez, pior, uma vez que o homem não apenas passou a obedecer cegamente às leis do soberano, mas também foi dominado e escravizado, bem como sujeitado à condição de miséria).

Depois de mostrar como as instituições político-jurídicas e a filosofia podem possibilitar a dominação e a miséria e, portanto, um direito político injusto e ilegítimo, Rousseau se dedica a formular o direito político compreendido por ele como justo, por estar assentado numa relação sócio-política de não-dominação, de igualdade e de

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 193-194; *Segundo Discurso*, 1999, p. 244.

solidariedade. Esse tema será investigado no próximo capítulo, quando será analisado *Do Contrato social*, obra na qual os princípios desse direito são formulados e estabelecidos.

Capítulo III

DIREITO NATURAL RACIONAL EM ROUSSEAU

Em *Do Contrato social*, a investigação de Rousseau versa sobre o direito político. O filósofo procura estabelecer princípios dum direito político legítimo e justo, que seriam liberdade, igualdade e piedade, distanciando-se daquele formulado pela tradição jusnaturalista, analisada no capítulo precedente, considerado injusto por ele. Pode-se perguntar o seguinte: esses princípios são convencionais ou exigem a fundamentação no direito natural?

Essa questão não é simples de responder. Em *Direito natural e história*, precisamente no capítulo “A crise do direito natural: Rousseau”, Leo Strauss apresenta ao leitor a complexidade do assunto, mostrando a constante oscilação de Rousseau entre a natureza e a convenção, embora defenda que, no plano do direito, o filósofo rompe completamente com a natureza.

Malgrado essa complexidade, de antemão, parece ser possível afirmar haver um apelo à antropologia, que compreende o homem como um ser igual, piedoso e livre, para fundamentar o direito político. Mas isso não dar-se-ia segundo o apelo da tradição jusnaturalista à antropologia. Para investigar essa questão, é preciso examinar (i) a discussão sobre direito natural em Rousseau, (ii) seu rompimento com o direito natural da tradição precedente, (iii) se, e em que medida, sua recorrência à antropologia pode ser considerada um apelo ao direito natural e, por fim, (iv) o sistema político (sistema republicano, no caso) adequado para o homem civil.

I. Discussão sobre direito natural em Rousseau

Não há concordância entre comentadores de Rousseau sobre a presença do direito natural como fundamento do direito político. De um lado, Charles Edwyn Vaughan¹ e Leo Strauss veem divórcio entre o direito natural e o convencional na sua filosofia política. Isso porque entendem que o *fundamento legítimo do seu direito político* não é anterior à vontade geral, mas é imanente ao corpo político, isto é, é convencional, na medida em que o corpo político, no exercício da soberania, cria regras de sociabilidade segundo o bem comum; de outro lado, Robert Derathé e Seyla Benhabib² afirmam haver direito natural no pensamento do filósofo, porque os princípios fundamentais do direito são extraídos da própria natureza do homem, o que quer dizer que não são constituídos convencionalmente.

Pretende-se apresentar sucintamente esse debate para mostrar não apenas a complexidade do assunto, mas também preparar a argumentação para introduzir a hipótese interpretativa desta tese, que consiste em afirmar o direito natural racional em Rousseau, tomando a interpretação de Bruno Bernardi como ponto de apoio, ao mesmo tempo em que se afasta um pouco dele.

I. 1. Rousseau “contra” o direito natural

Antes de abordar a tese de Leo Strauss sobre o direito rousseauiano, pretende-se mostrar que o trabalho de Charles Edwyn Vaughan, de 1915, já lançava as bases da tese straussiana. Em sua “Introdução geral” ao *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Vaughan sustenta haver divórcio entre a natureza e a teoria política no pensamento de Rousseau. A rejeição da lei e/ou do direito natural marcaria sua originalidade em relação a seus predecessores, mormente Locke.

Segundo o comentador, essa tese justifica-se na medida em que a ação do homem primitivo, descrito no *Segundo Discurso*, é reduzida ao instinto e, portanto, está livre de qualquer ordenamento natural. Mais do que isso, em *Do Contrato social*, o filósofo não

¹ VAUGHAN, Charles Edwyn. “Introduction”. In: *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: University Press, 1915.

² BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*. Cambridge: Polity Press, 2011.

suporia haver algum ordenamento natural ao qual o homem civil devesse se sujeitar, nem admitiria haver quaisquer sanções anteriores à sociedade política. Noutras palavras, não haveria nenhum princípio político-moral natural ou pré-social que ligasse os homens e os compromettesse uns com os outros. O comprometimento seria tão somente um ato convencional.

[...] A pedra angular da teoria de Locke consiste em pressupor uma ‘lei natural’ – uma lei do dever inscrita em todos –, ‘conhecida e lida por todos os homens’ no estado de natureza. Rousseau não compartilha de tal ilusão. Ele vê que o sentido do dever precisa, necessariamente, ser uma coisa de crescimento gradual; supô-lo implantado como uma ‘ideia inata’ no peito do homem não é apenas inconsistente em Locke, também é completamente irracional em si mesmo; esse homem primitivo, tal como é concebido por Locke, muito mais do que deve ter sido de fato, é nada menos que um absurdo. Por essas razões, ele elimina radicalmente [*root and branch*] a ideia da lei natural. Ela é visivelmente ausente no *Discours sur l’inégalité*. No primeiro esboço do *Contract social*, que, com toda probabilidade, remonta a uma data pouco antes ou pouco depois do *Discours*, é explicitamente descartada. O capítulo em que ele demole esse artigo de fé é um monumento de *insight* especulativo.³

Dirá Vaughan ainda que a referência que Rousseau faz à lei natural, isto é, à lei da razão, conforme teria preferido o filósofo, seria uma reivindicação legítima para marcar o “sentido comum de justiça que gradualmente se formou na mente dos homens durante longos anos de disciplina moral e do direito positivo.”⁴ Noutras palavras, a lei natural (ou racional) em Rousseau não seria anterior à história humana. Antes, constituir-se-ia nela.

³ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political writings*, “Introduction”, 1915, p. 16. Convém fazer duas observações sobre essa passagem: (i) a passagem do *Manuscrit de Genève* em questão é I, 2, texto no qual Rousseau refuta o Verbetes “Direito natural”, de Denis Diderot (retomaremos esse assunto adiante e, de forma mais detalhada, no Capítulo IV). Vaughan defende que, apesar desse texto não ter sido publicado na versão final (*Du Contract social*), Rousseau não mudara sua posição teórica sobre o assunto (id., *ibid.*, pp. 42-43). Ver também pp. 17-18 e 44; (ii) para Rousseau, a ideia da lei e/ou do direito naturais é irracional em si mesma e absurda porque a própria natureza não ordena nenhuma regra de conduta ao homem, o que quer dizer que toda ordenança, até mesmo uma lei racional capaz de testar padrões políticos e morais dos povos, é estritamente humana (id., *ibid.*, p. 17).

⁴ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political writings*, “Introduction”, 1915, p. 17. Ainda nessa passagem lemos que talvez não seja errado afirmar a universalidade da lei natural (ou da razão), isto é, considerar que “pode ser aplicada como uma regra para testar os padrões” de viver, o que mostraria haver critério de justiça em Rousseau. Mas, vale ressaltar, tal critério seria construído a partir do contexto particular dos homens.

Leo Strauss, até um certo ponto⁵, partilha dessa interpretação. No livro referido anteriormente – *Direito natural e História* –, ele trata de reconstruir a teoria do direito natural desde a antiguidade grega até a contemporaneidade, objetivando mostrar como as ciências sociais teriam provocado seu destronamento, não importando quão relevante seja, isto é, não atentando para o fato de que só é possível encontrar os fundamentos do direito político, seja ele de que jurisdição for, no direito natural.⁶

Os antigos teriam reconhecido que o direito positivo não cria legitimidade, porque a decisão humana não teria o poder de obrigar incondicionalmente. Platão, por exemplo, compreenderia essa necessidade ao dizer que os melhores regimes são aqueles que buscam na natureza os fundamentos da sociedade, dado que só nela é possível encontrar a “única verdadeira concepção de justiça”⁷ aplicável a todos os homens. E os homens capazes de discernir tais fundamentos devem governar os demais, levando-os à realização da natureza humana. Já os modernos, nomeadamente Locke e Hobbes, teriam modificado a compreensão do direito natural, divorciando-a da perfeição da natureza humana. Mas ainda reservariam um espaço para ele, porquanto o desejo de felicidade e a autopreservação têm carácter de um direito natural, ou seja, haveria um direito natural apesar de não haver nenhum dever natural.

⁵ Leo Strauss não admite a possibilidade de pensar uma justiça universal em Rousseau como sustenta Vaughan.

⁶ Para Jerome Kerwin, o livro *Direito natural e História* “apresenta uma análise profunda da filosofia do direito natural. Trata-se de uma crítica a certas teorias políticas modernas e de uma apresentação competente de princípios básicos do ponto de vista tradicionalista” (KERWIN. “Apresentação”. In: STRAUSS, Leo. *Direito natural e História*, 2014, p. v). Numa dessas críticas, Leo Strauss ironiza as ciências sociais que abdicam do direito natural, dizendo que sua recusa deveria consistir em aceitar que a prática do canibalismo é tão legítima quanto outras práticas. Vejamos a passagem: “[...] rejeitar o direito natural é a mesma coisa que dizer que todo direito é direito positivo, e isso significa que aquilo que é certo é determinado exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais de diversos países [...] Mas, de acordo com essa mesma opinião, todas as sociedades têm seus ideais, e as sociedades canibais os têm tanto quanto as civilizadas. Se os princípios estão suficientemente justificados pelo fato de serem aceitos pela sociedade, então os princípios do canibalismo são tão defensáveis ou sólidos quanto os da vida civilizada. Desse ponto de vista, aqueles princípios não podem de modo algum ser rejeitados como simplesmente inferiores” (id., *ibid.*, p. 3). Para afirmar sua filiação à teoria do direito natural tradicional, aquela de matriz platônica, Strauss registra sua admiração pelos mentores da Constituição americana segundo a qual “todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade” (id., *ibid.*, p. 1). Essa aclamação mostraria o acerto dos fundadores dos Estados Unidos ao erguer os pilares do direito positivo americano sobre o direito natural, já que só esse pode conferir o verdadeiro fundamento a todo sistema jurídico.

⁷ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*, 2014, p. 151.

Rousseau, ao contrário deles, teria sido o primeiro filósofo moderno a provocar divórcio entre o direito natural e o positivo (ou convencional), pois, diz ele, a garantia da conservação da natureza humana exige que essa natureza estivesse desde sempre preservada, o que não acontece, ou seja, o homem do estado de natureza rousseauiano é subumano e cego e, por conseguinte, desprovido de direitos e deveres. Além disso, a saída do estado de natureza dever-se-ia a uma causa mecânica, e não racional ou teleológica. Por exemplo, a faculdade racional, uma das faculdades que tornou possível a saída, desenvolveu-se à medida que as necessidades obrigaram o homem a pensar. Assim sendo, “o homem, produto de um destino cego, se torna finalmente o mestre clarividente de seu destino [sem um fim preestabelecido]. A criatividade humana ou o domínio sobre as forças cegas da natureza é produto dessas forças cegas.”⁸ Os homens desenvolver-se-iam proporcionalmente segundo o meio em que se inserem, formando, assim, sua realidade e criando seus princípios jurídicos particulares, que não têm de modo algum valor universal.

Ainda segundo Leo Strauss, é com esse pensamento que Rousseau teria causado a primeira crise da doutrina do direito natural, substituindo-o pela ideia de legislatura particular da autoria da vontade geral de cada Estado, através da qual o homem perde o direito de invocar o direito natural contra a lei positiva e “todos os direitos tornam-se direitos sociais.”⁹

I. 2. Direito natural em Rousseau

Robert Derathé e Seyla Benhabib não partilham da visão de Charles Edwyn Vaughan e Leo Strauss.

⁸ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*, 2014, p. 332.

⁹ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*, 2014, pp. 340-341 e 347. Segundo Leo Strauss, Rousseau não teria conseguido destronar por completo a ideia de natureza de seu pensamento, pois, embora negue o direito natural como fundamento do direito positivo, reconheceria que só é possível viver uma vida plena se se retornar à natureza. Foi Nietzsche que teria levado essa missão ao cabo, desmoronando por completo o direito natural e uma vida plena possível apenas na natureza e entronizando em seu lugar o direito positivo dos povos, em relação ao qual prega haver “verdade” e “justiça” em conformidade com cada sociedade particular. Assim sendo, Rousseau e Nietzsche teriam aberto as portas para que as ciências sociais instituíssem um relativismo que afirma a impossibilidade de julgar as ações humanas a partir do direito natural (id., ibid., pp. 3-4).

Segundo Robert Derathé, em *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, é certo que Rousseau negara a ideia da sociabilidade natural. Ademais, continua ele, também lemos a crítica do filósofo à lei e ao direito naturais desde o “Prefácio” ao *Segundo Discurso*: aqui ele opta por investigar quem é o homem a partir da sua fase embrionária para melhor conhecê-lo e as consequências dessa investigação consistem em reconhecer não haver juízos morais para o homem do puro estado de natureza. Disso, porém, continua Derathé, não poder-se-ia concluir não haver direito natural em Rousseau, como pensa Vaughan. Vejamos como o intérprete sustenta sua tese.

Solitário e estúpido no puro estado de natureza, o homem vivia como um animal bruto e limitado (sua ação se limitava ao mero funcionamento instintivo, tal como os animais) e, conseqüentemente, incapaz de agir conforme à razão. Contudo, isso não arruinaria a tradicional ideia de lei natural. Derathé recorre à *Carta escrita da montanha* obra na qual lê-se que a teoria do pacto social consiste em fundar o corpo político na convenção de seus membros que, livremente, comprometem-se a viver uns com os outros sob o império da lei. Leiamos a passagem:

[...] Coloquei como fundamento do corpo político a convenção de seus membros; refutei os princípios diferentes do meu. Independentemente da verdade desse princípio [fundar o corpo político na convenção], ele triunfa sobre todos os outros pela solidez do fundamento que estabelece, pois qual fundamento mais seguro pode ter a obrigação entre os homens do que o livre engajamento daquele que se obriga? Pode-se discutir qualquer outro princípio; não poder-se-ia discutir esse. Mas por essa condição da liberdade, que engloba outras, nem todos os tipos de engajamento são válidos, mesmo diante dos tribunais humanos. Assim, para determiná-lo, deve-se explicar a natureza, deve-se encontrar o uso e o fim, deve-se provar que é conveniente aos homens e que não tem nada que seja contrário às leis naturais, porque não é mais permitido violar as leis naturais pelo *Contrato social* do que é permitido violar as leis positivas pelos contratos dos particulares; e é somente por essas leis que existe a liberdade que dá força ao engajamento.¹⁰

Embora o homem rousseauiano passe por sucessivas mudanças até se tornar um ser social, o que significaria dizer que muitos atributos – inclusive a razão – são históricos, para Derathé, é possível pensar o direito natural em Rousseau a partir de qualidades humanas naturais, como a própria razão e a liberdade.

Ainda segundo o comentador, a razão em potência na natureza humana seria o fundamento da organização social. É claro, continua Derathé, estando o homem

¹⁰ ROUSSEAU. *Lettres écrites de la montagne*, tome 3, pp. 806-807; DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009, pp. 238-239.

desprovido dessa capacidade em ato no puro estado de natureza, ele é estúpido e limitado e, conseqüentemente, não pode se guiar por suas máximas, pois as desconhece. Mas

essa argumentação não tende de modo algum a arruinar a ideia tradicional de lei natural. Ele não prova que seja falso dizer que a lei natural consiste nas máximas da reta razão, mas somente que ela não poderia *sob essa forma* aplicar-se ao estado de natureza. Pois, evidentemente, as máximas da razão não podem ser conhecidas do homem antes que ele disponha do uso de sua razão. O conhecimento da lei natural é então adquirido, e supõe o desenvolvimento anterior da sociabilidade. É o que Rousseau quer dizer quando escreve no *Manuscrito de Genebra*: “As noções da lei natural, que deveria chamar-se antes lei da razão, só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna todos os seus preceitos impotentes”. Assim, a lei natural, sob sua forma racional, só pode aparecer com a vida social e com o desenvolvimento da razão que é sua consequência. Embora haja no homem um sentimento inato de justiça – a consciência –, as primeiras noções distintas do justo e do injusto não podem formar-se em seu espírito antes do estabelecimento das sociedades civis. Com efeito, “a Lei é anterior à justiça, e não a justiça à Lei”. Ora, é claro que antes de qualquer disciplina social, na independência do estado de natureza, os homens não sabem o que é uma lei. A primeira lei que conhecem é a lei civil, e é somente à imagem da lei civil que eles podem conceber a lei natural.¹¹

A natureza humana também exigiria que a vida social contemplasse a liberdade, dado sê-la natural. Isso quer dizer que na sociedade civil não dever-se-ia aliená-la. Vejamos esta outra passagem do comentador:

[...] o homem não tem o direito de alienar sua liberdade. Ora, seria no mínimo estranho que uma cláusula que provoca a anulação do contrato de escravidão pudesse figurar no contrato social. A menos que se admita que a doutrina do *Contrato social* está em contradição com o *Discurso sobre a desigualdade*, a ‘alienação total’ não pode ter no *Contrato social* a significação que Vaughan e tantos outros historiadores lhe atribuem. Não pode ser uma alienação da liberdade individual, já que o homem encontra-se após o contrato “tão livre”, e até mesmo “mais livre”, do que antes.¹²

¹¹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009, pp. 247-248. Itálico é do autor; O texto do *Manuscrito de Genebra* citado encontra-se em ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract* (1e version), tome 3, I, 2, p. 284. Ver também id., *ibid.*, II, 4, p. 329. Derathé supõe haver sentimento inato de justiça com base na passagem do *Emílio*, referida brevemente na passagem citada, em que Rousseau diz que a consciência é o princípio inato de justiça (id. *Émile*, tome 4, IV, p. 598). Em *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, ele equivale a consciência à razão e diz que ambas são de “origem divina e não podem conservar sua retidão senão através de uma contemplação assídua do ser que é a sua fonte. ‘Se um é amor à ordem’, a outra é ‘a faculdade de ordenar convencionalmente todas as faculdades de nossa alma à natureza das coisas e às suas relações conosco’. Elas são inseparáveis porque, se a consciência não pode se desenvolver no homem sem as luzes da razão, em contrapartida, essa – a razão – não pode se manter sã senão pela presença da consciência em nós” (DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, 1948, p. 134).

¹² DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, 2009, p. 256.

Derathé busca mostrar que a identidade coletiva que o homem social ganha no contrato não anularia essas qualidades naturais (a razão e a liberdade em potência), e é por elas que Rousseau justificaria o direito natural. Ou seja, os atributos naturais seriam a base do direito natural rousseauiano. Assim sendo, ele encontra na própria natureza humana atributos para a defesa do fundamento das regras da sociabilidade.

Seyla Benhabib, em *Dignity in Adversity: human rights in turbulent times* (2011), segue a mesma linha de interpretação de Derathé. Para a filósofa, é possível pensar o fundamento da sociedade, não a partir de uma filosofia essencialista ou da natureza humana, mas a partir de um fundamento construído historicamente e que consiste no *direito a ter direitos*, expressão emprestada de Hannah Arendt. Essa seria uma máxima suficiente para responder à questão do fundamento da sociedade, porque “envolve o reconhecimento de sua identidade como um ser *generalizado*, bem como um *outro concreto* [...]. O ponto de vista do ‘outro generalizado’ exige que consideremos cada indivíduo como sendo um titular dos mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos.”¹³

Em Rousseau, continua Benhabib, o caminho é outro. Os fundamentos da sociedade não construir-se-iam completamente na história, mas também haveria um apelo à natureza humana. A filósofa insere Rousseau, juntamente com Locke (como representantes da modernidade), e o próprio Leo Strauss (como teórico contemporâneo) entre os pensadores do direito natural que teriam se posicionado contra o positivismo jurídico. Noutras palavras, se Leo Strauss entende que Rousseau é o primeiro filósofo moderno que buscou divorciar o direito positivo do natural, Benhabib entende o contrário. Para ela, Rousseau teria fundamentado o primeiro no segundo – o positivo no natural –, na medida em que a ordem jurídica pensada por ele justificar-se-ia na natureza humana. Nas suas palavras:

As posições do direito natural têm entre seus defensores Aristóteles, os estoicos e São Tomás de Aquino, os teóricos do contrato social da modernidade – como Locke e Rousseau –, bem como Leo Strauss. Eles argumentam que nenhuma ordem política ou jurídica pode ser considerada legítima se não subscrever, respeitar ou resguardar na sua constituição certos direitos que os seres humanos têm *qua* seres humanos e que são, portanto, imutáveis e irrevocáveis. Na

¹³ BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: human rights in turbulent times*, 2011, p. 69. “Direito a ter direito”, segundo a autora, trata-se de “um direito encarado principalmente como um direito político e é estritamente identificado com o direito de pertencer a uma comunidade política” na qual o indivíduo exercerá seu direito político (*id.*, *ibid.*, p. 62).

linguagem do constitucionalismo moderno, esses direitos estão “enraizados” [*entrenched*].¹⁴

Segundo essa interpretação, seria a partir da natureza humana que o soberano da sociedade contratual de Rousseau extrairia valor moral das leis.

A teoria do direito natural de Rousseau é complexa e não pretendemos esgotá-la, nem corrigir essas interpretações clássicas sobre o assunto. Entretanto, parece ser errônea a afirmação peremptória da recusa do direito natural por Rousseau, como sustentam Vaughan e, sobretudo, Leo Strauss, para quem o fundamento do direito político rousseauiano é aleatório. Entendo haver uma espécie desse direito em seu pensamento. Entendo haver um fundamento do direito político no que o homem é naturalmente, o que aproxima a tese deste trabalho do pensamento de Derathé e Benhabib. Mas esse fundamento seria diferente do da tradição jusnaturalista precedente (Hugo Grotius e Samuel Pufendorf), da qual Derathé, de certa forma, ainda que minimamente como diz Gabrielle Radica¹⁵, aproxima o genebrino.

II. O rompimento de Rousseau com o direito natural tradicional: a desnaturação do homem social

II. 1. O afastamento de Rousseau da tradição jusnaturalista representada por Hugo Grotius e Samuel Pufendorf

No “Prefácio” ao *Segundo Discurso*, Rousseau reconhece a importância dos estudos precedentes sobre o homem, porém, apresenta suas ressalvas: é preciso remover as dificuldades que ocultam os fundamentos da sociedade humana, as quais levaram os filósofos a atribuir leis naturais ou juízos morais inatos ao homem do estado de natureza. Para isso, Rousseau dialoga com duas tradições do direito natural, que, até certo ponto, teriam se equivocado a esse respeito: a tradição romana e a moderna.

Para a tradição romana, segundo o filósofo, tanto o homem quanto o animal são submetidos à mesma *lei natural*. Isso dever-se-ia ao fato de os juristas dessa tradição “[...] atribuírem esse nome mais à lei que a natureza impõe a si mesma do que

¹⁴ BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: human rights in turbulent times*, 2011, p. 73.

¹⁵ RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, 2008, p. 13.

àquela que ela prescreve” [...] para expressar as “relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados para sua conservação.”¹⁶ Já os juristas modernos “[...] só reconhecem sob o nome de lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado em suas relações com os outros seres, limitam consequentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural.”¹⁷

Os juristas modernos visados aqui são, mais uma vez, Samuel Pufendorf e Hugo Grotius, pois, para eles, o homem não é apenas um ser naturalmente racional, é também portador de um direito natural que confere valor às suas ações morais, dando-lhes estatuto de justiça ou de injustiça, e está sujeito às leis naturais que os constroem a conformar suas ações ao que é justo. Para Pufendorf, por exemplo, a lei natural não é senão aquela “que necessariamente convém à natureza racional e sociável do homem, e que sem a observância não pode haver no gênero humano sociedade honesta e pacífica.”¹⁸

Hugo Grotius, por sua vez, concebe o homem como um ser naturalmente dotado de atributos que o tornam capaz de criar uma sociedade pacífica. A razão, por exemplo, é a faculdade que o conduz a conhecer as regras do direito natural, entendido como “uma regra sugerida pela reta razão [*droite raison*] que nos faz saber que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral, ou se é moralmente necessária e se, consequentemente, Deus, o autor da natureza, a interdiz ou a ordena.”¹⁹

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Prefácio”, tome 3, pp. 124-125; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 152-153.

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Prefácio”, tome 3, pp. 124-125; *Segundo Discurso*, 1999, p. 153.

¹⁸ PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*, I, 4, § 18. Segundo Pufendorf, Deus concedeu ao homem faculdades inatas que o tornam um ser tanto sociável quanto propenso à paz. O homem, ao contrário dos seres que seguem necessariamente leis prescritas pela natureza, não apenas é dotado de uma constituição corporal capaz de seguir essas prescrições, mas também goza de uma alma esclarecida por uma luz excelente através da “qual pode ter ideias justas sobre objetos que se apresentam, compará-los em conjunto, tirar princípios já conhecidos de verdades desconhecidas e julgar saudavelmente a conveniência que as coisas têm umas com outras” (id., *ibid.*, I, i, § 2). Essa luz aperfeiçoa o Entendimento e os atos da vontade humana, tornando o homem um ser moral capaz de reger os costumes e suas ações (id., *ibid.*, I, i, § 2). Mais do que isso, ele entende que os juízos morais são assertivos e passíveis de demonstração matemática (id., *ibid.*, I, ii § 2).

¹⁹ GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix* I, i, § x, nº. 1. Ao contrário de Pufendorf, Grotius não entende que os juízos morais sejam assertivos e passíveis de demonstração. Isso porque, embora o direito positivo não esteja completamente desvinculado do natural, os princípios

Grosso modo, esse raciocínio está presente no Verbete “Lei natural (*Direito natural*)”, da *Enciclopédia*. Aliás, os autores que inspiraram Jaucourt, seu autor, são citados nominalmente: “Grotius, Pufendorf, Tomasius, Budé, Sharrock, Selden, Cumberland, Wollaston, Locke” etc. O autor define a lei natural como “uma lei que Deus impõe a todos os homens e que eles podem descobrir através das luzes de sua razão, considerando atentamente sua natureza e seu estado”. O Direito natural, então, “é o sistema dessas mesmas leis.”²⁰ As leis naturais seriam proposições certas e invariáveis que regulam as ações humanas, independentemente das leis civis, e, por isso, deveriam ser sua base.

Rousseau se opõe à concepção do direito natural sustentada por essa matriz, como veremos ao longo deste capítulo.

Segundo o filósofo, essa ideia é um equívoco, dado que o homem puramente natural é solitário, desprovido de faculdades, e cujas ações se reduzem ao instinto. Por conseguinte, ele não é racional, não é sociável (nem político). A sociabilidade, portanto, não é natural nem uma condição humana necessária, mas resulta da superação de uma série de obstáculos acidentais. Com isso, o filósofo refuta a ideia da lei natural, posto que, para ser lei é necessário tanto que a vontade daquele a quem a lei constrange se submeta a ela com conhecimento como que a lei natural seja expressa de imediato pela voz da natureza. Ou seja, são duas condições indispensáveis para conceber uma lei como natural: (a) ser compreendida por quem ela obriga e (b) não ser traduzida pelo homem, mas ser expressa por seu próprio autor – a natureza. Não havendo ambas as coisas, não se pode falar de lei natural.

No entanto, disso não se segue que Rousseau tenha renunciado por completo ao direito natural no estado de natureza. É preciso compreender em que sentido ele se afasta da tradição jusnaturalista aqui em questão. O direito natural a que Rousseau renuncia seria aquele compreendido como sistema de leis, direito defendido por essa tradição. Por negar ser o homem naturalmente racional e portador de juízos morais, seu direito natural não é produto da razão. Antes, justifica-se tão somente pelos princípios naturais do amor de si e da piedade. Vejamos esta passagem:

deste último não determinam o primeiro, pois eles são estabelecidos em conformidade com as necessidades e os costumes particulares de cada sociedade (id., *ibid.*, “Prolegômenos”, § 60).

²⁰ JAUCOURT, Louis de. Verbete “Lei natural (Direito natural)”. In: *Enciclopédia*, v. 4, p. 217.

Deixando, pois, todos os livros científicos que apenas nos ensinam a ver os homens tais como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, dos quais um interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos, e o outro nos inspira uma repugnância natural ao ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. É do concurso e da combinação que nosso espírito está em condição de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário incluir neles o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural.²¹

Vale a pena fazer uma observação sobre essa passagem. O exercício que Rousseau faz aqui para admitir esse tipo de direito natural segue seu método hipotético: é o espírito de um filósofo com faculdades constituídas historicamente (despojadas do homem natural) que faz hipóteses sobre o direito natural. É, então, por esforço racional que Rousseau combina os dois sentimentos (ou princípios) naturais para pressupor esse direito aplicável ao homem puramente natural e aos demais seres sensíveis.

Feito isso, voltemos. Reconhecendo haver direito natural para o homem do puro estado de natureza, Rousseau dirá que os “deveres” dos homens “[...] para com outrem não lhes são unicamente ditados pelas tardias lições da sabedoria”, dado que, “enquanto não resistir ao impulso interior da comiseração, jamais fará mal a outro homem nem mesmo a outro ser sensível, exceto no caso legítimo em que, sua conservação estando em jogo, é obrigado a dar preferência a si mesmo.”²²

É com esse argumento que o filósofo se distancia tanto da tradição moderna do direito natural quanto da romana, dado que, apesar de admitir haver direito natural, não se pode dizer o mesmo sobre a lei natural, pois o seu reconhecimento pressupõe liberdade e luzes.

[...] Por esse meio, terminam-se também as antigas disputas sobre a participação dos animais na lei natural, pois está claro que, desprovido de luzes e de liberdade, eles não podem reconhecer essa lei. Mas, tendo de algum modo algo de nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito para com eles a uma certa espécie de deveres. Com efeito, parece que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, é menos porque ele é um ser racional e mais porque é

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, pp. 125-126 ; *Segundo Discurso*, 1999, p. 154.

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 154-155.

um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro.²³

Esse direito natural é, portanto, entendido como o gozo de certo direito, como a preservação da vida, e se aplica não só ao homem, mas também aos demais seres sensíveis, na medida em que são também portadores do amor de si e da piedade. Diante disso, pode-se fazer esta pergunta: se, como vimos no capítulo II, a saída do puro estado de natureza tornou possível a transformação do amor de si em amor-próprio, que, por conseguinte, sufocou a piedade, de sorte que cada indivíduo passou a olhar apenas para si mesmo sem se importar com a espécie, esse tipo de direito natural teria se extinguido? Sobre isso, retornemos e continuemos esta passagem já citada em parte:

[...] É do concurso e da combinação que nosso espírito está em condição de fazer desses dois princípios [amor de si e piedade], sem que seja necessário incluir neles o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural, regras que a razão depois é forçada a restabelecer sobre outros fundamentos, quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, veio a sufocar a natureza.²⁴

Essa passagem parece sugerir a possibilidade de formular o direito natural para o homem sócio-político. Se for possível, poder-se-ia dizer que a investigação de Rousseau sobre o assunto parece sofrer modificações: o simples direito natural seria reformulado, passando a ser direito natural racional.

De certa forma, Robert Derathé já havia formulado a teoria do direito natural racional em Rousseau, dado defender que a lei natural equivale à da razão, bem como entende que princípios do direito devem ser extraídos racionalmente das qualidades humanas; mas ele pensa a lei natural como algo a ser descoberto pela razão, o que parece ser impossível no pensamento de Rousseau, porque não há (ou não é possível conhecer) essa lei.

Bruno Bernardi retoma a discussão sobre o direito natural racional em Rousseau sob uma outra perspectiva. Em seu texto intitulado *Sur le concept de droit naturel raisonné*, de 2012, texto em que comenta o *Manuscrito de Genebra* (II, 4 – “De la Nature des Loix, et du Principe de la Justice civil”), o comentador reafirma haver direito natural

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, 1999, p. 155.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, 1999, p. 154.

raciocinado no pensamento político do genebrino, mas apontando para outro caminho: direito reformulado racionalmente sem pressupor qualidades e lei naturais.

Falar sobre direito natural em Rousseau é complexo, diz Bernardi, porquanto o filósofo não apenas mantém uma relação ambivalente com a tradição jusnaturalista, no *Manuscrito de Genebra*, mas também não conserva as páginas sobre o assunto em *Do Contrato social*, como defende Derathé²⁵, o que parece indicar sua renúncia completa ao jusnaturalismo. Contudo, continua o comentador, haveria um direito natural sólido e peculiar em Rousseau, o qual ele denomina de *droit naturel raisonné*.

Bernardi chama a atenção para tal direito. No *Manuscrito de Genebra*, o filósofo estabelecerá uma relação com o *Segundo Discurso*, no que tange ao debate sobre o direito natural, e marcará sua peculiaridade. Ver-se-ia sua posição no livro I, 2, na famosa passagem em que Rousseau recusa a ideia da “sociedade geral do gênero humano”, refutando o artigo “Direito natural”, de Diderot: aqui, o filósofo defende haver uma vontade geral universal que é “regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade, de um particular em relação à sociedade da qual é membro e da sociedade em relação a outras sociedades.”²⁶ O mesmo assunto seria retomado no livro II, 4, mas, agora, direcionado à relação entre a lei natural e a positiva. Ademais, enquanto “Grotius e Pufendorf, bem como Wolff e Burlamarqui, formam a noção de lei positiva a partir da lei

²⁵ Para Bruno Bernardi, as passagens do *Manuscrito de Genebra* que tratam diretamente do debate de Rousseau com o jusnaturalismo teriam sido suprimidas em *Do Contrato social*. Isso porque, na primeira versão, o filósofo precisava marcar a razão da ruptura com essa tradição, ao passo que, na versão final, sua posição já estava marcada e consolidada, por isso ele teria preferido dar lugar ao direito político, deixando a ruptura em segundo plano. Sendo assim, embora Derathé tenha visto o argumento essencial do capítulo em questão em *Do Contrato social*, Rousseau não o teria transferido (BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 231, nota 2). Essa supressão, de um lado, simbolizaria o rompimento de Rousseau com o direito natural entendido segundo a antropologia jusnaturalista representada por Grotius e Pufendorf, diz ele: “se entendemos desse modo os atributos da sociabilidade, da racionalidade e da moralidade conferidos ao homem pela antropologia jusnaturalista, a ruptura é muito radical” (id., *ibid.*, p. 244). Por isso, Bernardi não vê direito natural racional em Rousseau a partir da natureza, como Derathé e Benhabib.

²⁶ DIDEROT, Denis. Verbete “Direito natural”. In: *Encyclopédia*, v. 4, p. 106. O direito natural defendido por Diderot se fundamenta na vontade geral, pois cabe a ela “fixar os limites de todos os deveres. Tens o mais sagrado direito natural a tudo o que não for contestado pela espécie inteira. É ela que te esclarecerá sobre a natureza de teus pensamentos e desejos. Tudo o que conceberes e meditares será bom, grande, elevado e sublime se for do interesse geral e comum” (id., p. 105). Esse assunto será retomado no capítulo seguinte, no qual falaremos da particularidade da vontade geral no pensamento de Rousseau.

natural, é a definição da lei civil que permite a Rousseau construir a ideia do direito natural raciocinado.”²⁷

Para Bernardi, Rousseau teria instituído uma lei (ou máxima) fundamental, que consiste em cada um preferir em tudo o bem de todos, máxima em que todas as leis serão fundamentadas. O fundamento do direito político, então, não estaria no direito que promana de Deus ou da natureza, o que seria impossível conhecer. Nas palavras do comentador: “a preferência assim entendida é a expressão mais geral da matéria da vontade geral, assim como a obrigação a obedecer às leis é a expressão mais geral da sua forma.”²⁸ Além disso, a vontade geral, baseando-se na máxima fundamental, também fixaria limites a si mesma. Portanto, as leis civis legítimas e justas são aquelas alicerçadas na lei fundamental.

Assim, essa seria a base da justiça do ponto de vista geral, e até mesmo do ponto de vista universal. Antes, é preciso observar que geral e universal, nesse contexto, são termos distintos. O primeiro está relacionado à vontade geral, que, no exercício da atividade política, determina o bem comum aplicável aos membros do mesmo corpo político, o qual é particular tomando o conjunto dos membros doutros Estados (ou doutros corpos políticos). É o que lemos nesta passagem d’*Economia Política*: “é importante perceber que essa regra de justiça, certa em relação a todos os cidadãos, pode ser faltosa para com os estrangeiros e a razão disso é evidente: é que a vontade de cada Estado, embora seja geral em relação a seus membros, não o é em relação a outros Estados; tornou-se para eles uma vontade particular e individual.”²⁹ O segundo diz respeito à humanidade, a qual, politicamente, não se beneficia do conteúdo da vontade geral dum Estado particular.

Se Bernardi defende a possibilidade de haver justiça universal, não estaria aproximando Rousseau da ideia diderotiana de uma vontade geral universal, refutada no *Manuscrito de Genebra I*, 2? Não. Seu comentário sobre a concepção de justiça universal se apoia sobre um direito natural raciocinado diferente. De fato, a vontade geral é particular para membros doutros Estados, trata-se, noutras palavras, de uma vontade que se produz politicamente. É por ela que uma determinada sociedade pode, baseando-se na máxima fundamental, estatuir leis justas. Não se trata então de uma vontade cujo conteúdo

²⁷ BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 234.

²⁸ BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 237.

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’économie politique*, tome 3, p. 245.

é aplicável à toda a humanidade. Contudo, isso não excluiria uma possível justiça universal, diz ele. Seria possível pensar sobre o justo e o injusto universalmente através da moral, e não através da política, na medida em que se universaliza a máxima fundamental. Ou seja, pela moral seria possível universalizar o princípio da lei fundamental aplicando-a para o estrangeiro (aquele que não é do mesmo corpo político a que pertencemos).

Nesse sentido, a obrigação política difere da obrigação moral. A primeira só nos constrange a considerar nossos concidadãos. Já o dever moral constrange cada ser humano a dar também preferência ao estrangeiro. Não tendo mais o medo que se tinha no estado de natureza, somos levados pela razão a agir para com os outros homens da mesma forma que agimos para com os nossos concidadãos. É desse ato que resultaria a regra do direito natural raciocinado, diferente do direito natural aplicável ao homem do estado de natureza, que se fundamenta no sentimento natural de piedade, que constantemente é sufocada pelo amor de nós mesmos.³⁰ A virtude, então, consistiria em ser capaz de vencer a tendência natural de sempre preferirmo-nos. Portanto, conclui o comentador, Rousseau estaria pensando sobre as condições que nos tornam capazes de aceder à ideia de humanidade.

Parece que a ideia do direito natural raciocinado defendida por Bernardi é plausível e sustentável, já que o próprio Rousseau diz em *Economia política* que “[...] dessas mesmas distinções [o particularismo da vontade geral em relação a outros Estados] aplicadas a cada sociedade política e a seus membros decorrem as regras mais universais e as mais certas pelas quais podemos julgar um bom ou mau governo e, em geral, a moralidade de todas as ações humanas.”³¹ Ademais, como já foi dito, o filósofo também admite que a razão restabelece as regras do direito natural mediante outros fundamentos, os quais, para Bernardi, não podem ser qualidades naturais, mas sim constructos a partir da ideia de preferência em tudo ao bem de todos, o que é uma elaboração racional.

³⁰ “[...] Por natureza, somos inclinados à piedade (repugnância natural de fazer sofrer e de ver o outro sofrer). Mas esse sentimento, no estado de natureza, é contrariado pelo medo de sofrer em consequência dos atos do outro. O hábito da existência social inibe esse medo de sofrer e nos faz sentir tudo o que devemos à vida em sociedade. A razão nos permite estender esse sentimento para aqueles com quem vivemos efetivamente, fazendo-o incidir sobre todos os homens como partícipes, ao menos idealmente, de nossa existência” (BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 240).

³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*, tome 3, p. 245.

No entanto, parece ser possível ir um pouco além. Só a máxima fundamental não bastaria para que se tenha um direito em acordo com a exigência de quem o ser humano é. A máxima de preferência ao bem de todos e a virtude podem ser atropeladas pelo princípio de amor-próprio, que pode mover o homem a fazer o uso instrumentalizado da razão. Nesse sentido, é preciso fundamentar o direito e formular leis em quem o homem é (e instruir os homens a assimilarem racionalmente tais leis, como veremos no próximo capítulo), segundo a ideia de preferência ao bem de todos.

Consequentemente, entende-se, nesta tese, que o reestabelecimento racional dos fundamentos do direito natural não estaria completamente desvinculado de qualidades naturais do homem que a antropologia do filósofo evidencia, como defende Derathé. Goldschmidt também apresenta essa interpretação. Em “Rousseau et le droit”, ele afirma que o direito natural, desde o *Discours sur l'inégalité*, lança os fundamentos de uma antropologia e de uma moral, e o direito político tem por tarefa concluir e realizar um e outro.”³²

Ora, a crítica que Rousseau faz à alienação, base do direito político do *Segundo Discurso*, considerado injusto e ilegítimo, como vimos no capítulo II desta pesquisa, seria sustentada por sua concepção antropológica. Retomemos esse assunto, lendo esta longa passagem da referida obra:

Pufendorf diz que, assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, também pode-se despojar-se da liberdade em proveito de alguém. Isso é, parece-me, um raciocínio muito errado, pois, primeiramente, o bem que alieno me torna coisa inteiramente estranha e cujo abuso me é indiferente, mas importo-me que não se abuse de minha liberdade e não posso sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar instrumento do crime. Ademais, o direito de propriedade, sendo apenas de convenção e instituição humana, todo o homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; mas não acontece o mesmo com os *dons essenciais* da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é ao menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se. Subtraindo-se de uma, degrada-se o ser, subtraindo-se de outra, aniquila-se quanto existe em si mesmo, e, como nenhum bem temporal pode compensar uma e outra, seria ofender ao mesmo tempo a natureza e a razão renunciar-lhes a qualquer preço que for. Mas, ainda que se pudesse alienar a liberdade como a seus bens, a diferença seria muito grande para os filhos que só gozam dos bens do pai pela transmissão de seu direito, ao passo que, sendo a liberdade um dom que advém da natureza na qualidade de homem, seus pais não têm nenhum direito de despojá-los dela. De modo que, assim como foi preciso violentar a natureza para estabelecer a escravidão, foi preciso mudá-la para perpetuar esse direito, e os juriconsultos

³² GOLDSCHMIDT, Victor. “Rousseau et le droit”. In: *Écrits: études de Philosophie moderne*, 1984, p. 135.

que pronunciaram gravemente que o filho de um escravo nasceria escravo decidiram, noutros termos, que um homem não nasceria homem.³³

Esse mesmo assunto é retomado depois em *Do Contrato social* (II, 4). Nessa obra, Rousseau dirá que os pactuantes devem sua existência ao Estado, isto é, à vontade geral, que é soberana. Mas o filósofo coloca limites ao Estado e justificaria o direito de resistência baseando-se em qualidades naturais:

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se, pois, de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens.³⁴

Tanto no *Segundo Discurso* quanto em *Do Contrato social*, encontrar-se-ia a ideia do direito natural justificado pela sua concepção antropológica. Pode-se alienar a propriedade, dado ser uma aquisição humana, mas a vida e a liberdade são inalienáveis porque não são aquisições humanas.

Ora, se os dons naturais são inalienáveis, eles não deveriam ser o fundamento do direito político? A filosofia política de Rousseau não permite equivaler o homem do estado de natureza (seja o puro estado de natureza, seja o de guerra) ao da sociedade civil *Do Contrato social*, porquanto essa é convencional e a instituição do direito político é da responsabilidade da vontade dos contratantes. No entanto, erigir o direito político sobre as qualidades naturais não tornaria as leis estatuídas pela vontade geral não apenas legais, mas também legítimas e justas? Parece que sim, uma vez que seria preciso pensar a sociedade política como o lugar de não-dominação do homem, pois esse é o espírito do contrato³⁵, e leis formuladas com base em quem o homem é seriam capazes de possibilitar isso – conceber a política como lugar de não-dominação.

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 183-184; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 230-231. Itálico é nosso. Ver PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens* IV, ix, §§ 1-4; id. *Devoirs de l'homme et du citoyen* II, v, § 5. Ver também Capítulo II desta tese.

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 4, p. 373; *Do Contrato social*, 1999, p. 39.

³⁵ Luc Foisneau mostra acertadamente o espírito do contrato rousseauiano: “o objetivo da associação não consiste em assegurar a paz civil ao preço da dominação brutal, mas em resolver coletivamente os problemas que se põem à república, aí incluídos os problemas de segurança coletiva. Se a administração pública é desviada de sua finalidade primeira para servir os interesses de grupos particulares, esse desvio, que estabelece ou confirma uma desigualdade de fato, é contrário ao espírito da associação a qual reside no reconhecimento não somente de uma igualdade de direito, como se diz geralmente, mas ainda de um direito à igualdade entre seus

É preciso, então, investigar como isso seria possível, porque, em primeiro lugar, como já foi observado, o direito natural que a razão restabelecerá será distinto daquele defendido pelos jusnaturalistas, já que, para Rousseau, não há nenhuma regra natural de justiça que os homens apenas tratariam de descobrir através da razão; tampouco seria aquele defendido por Robert Derathé, porquanto não haveria uma lei natural (ou da razão) aplicável ao homem social, bem como não haveria uma espécie de justiça “natural”. Os próprios homens seriam criadores das regras de sociabilidade conformes à qualidade do homem; em segundo lugar, os homens civis, de acordo com Rousseau, não estariam reunidos em sociedade, mas unidos num corpo, o que teria exigido sua desnaturação. E o filósofo parece reformular sua concepção antropológica pela razão. Isto é, restabelece a identidade do ser humano social racionalmente a partir de quem é por natureza.

II. 2. A transformação do homem social em homem político

Se, antropologicamente, o homem rousseauiano é um ser que também se constitui historicamente, como é possível pensar um direito natural a partir de suas qualidades naturais? Frente à pergunta, faz-se necessário voltar à antropologia, focando no que o homem se tornou, a fim de traçar o caminho para pensar o direito natural que a razão restabelece com outros fundamentos.

O homem sofreu uma mudança gradual a ponto de se tornar um ser diferente do natural, ou seja, um ser egoísta cujas paixões interessadas se sobrepõem aos princípios primitivos do direito natural. A instituição política capaz de tornar possível a coexistência de homens egoístas os desnaturaria³⁶ para, ao receberem uma nova identidade, poderem perseguir o bem comum.

Sobre a desnaturação do homem, é preciso voltar ao *Emílio*.

membros. Rousseau critica fundamentalmente Hobbes e Grotius por não terem compreendido o espírito do contrato social, que não é o de assegurar o direito à paz de todos ao preço da dominação de fato de alguns, mas o de desenvolver o espírito público através de uma “troca vantajosa” da independência de cada um por uma igual participação de todos nos benefícios da existência política” (FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*, 2009, p. 146).

³⁶ Essa desnaturação se refere precisamente à aquisição da identidade coletiva. Nesse contexto, o termo está sendo usado no sentido de tornar o homem um ser sócio-político.

No livro I, lemos que o homem social “é apenas uma unidade fraccionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social.”³⁷ Isso mostra uma mudança considerável nele em relação ao natural, que é uma unidade numérica inteira, isto é, “o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante.”³⁸ Sendo o homem naturalmente uma unidade absoluta, é preciso desnaturá-lo para se tornar uma unidade fraccionária e “as boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transportar o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular não acredite mais ser uno, e sim parte da unidade, que só é mais sensível no todo.”³⁹

Salinas Fortes, em *Paradoxo do espetáculo*, emprega termos da geografia física para denominar e elucidar metaforicamente essa mudança: teria nascido o movimento de translação no sistema social. Ou melhor, o homem não mais faria apenas o movimento de rotação, mas também constituiria um outro movimento: “um movimento de translação em torno de outrem. Orbitar em torno de um espectador define o laço social e o *sistema* social se constitui como um conjunto complexo de movimentos de translação espetacular ao redor do outro.”⁴⁰

Essa desnaturação, isto é, esse orbitar em torno do outro, é apresentada em *Do Contrato social*, primeiramente, sob a ideia de alienação. Não se trata da alienação nos termos de Samuel Pufendorf e Hugo Grotius (transferir os direitos ao soberano, que difere do povo). Antes consiste em alienar todos os direitos naturais à sociedade política para ganhar uma nova identidade, a saber, o eu comum, por meio do qual é possível tornar-se cidadão. Dito doutro modo, unidades numéricas absolutas se entregam à comunidade para que, cada qual “dando-se por inteiro, a condição seja igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os outros”. Portanto,

Fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 249.

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 249.

³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 249.

⁴⁰ SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, 1997, p. 53.

pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã.⁴¹

A desnaturação do homem não consistiria simplesmente em dar-lhe o eu comum. Mais do que isso, consistiria em criar um corpo político cujas partes constituintes formariam uma união insolúvel: “[...] *cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder [puissance] sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.*”⁴²

Convém observar que o corpo político é análogo ao corpo humano. Assim como esse último é composto de diversas partes que constituem o todo, o corpo político não é senão união das unidades fraccionárias de homens (desnaturados) que compõem o todo. Porém, essa analogia não se dá a partir do corpo do homem puramente natural (físico), mas sim a partir do físico-espiritual, aquele que é portador de uma vontade livre em atividade. No *Segundo Discurso* e no *Emílio* lemos que o homem não é um ser reduzido apenas ao funcionamento mecânico. Antes, é portador de liberdade, uma das faculdades pela qual ele se diferencia qualitativamente do animal, por meio da qual poderá agir política e moralmente. Da mesma forma, o corpo político não é constituído apenas de órgãos, mas também é portador de uma vontade livre – a vontade geral – que é a causa determinante do seu movimento livre.⁴³ Isso quer dizer que o corpo político já nasce portador de vontade livre. Ou seja, já nasce com a liberdade para participar ativamente na política a fim de fazer leis, às quais, livremente, sujeitar-se-á.

Feita a observação, retomemos o argumento. A desnaturação do homem não parece corresponder à alienação das qualidades naturais (nesse caso, a vida, a liberdade e

⁴¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 6, p. 361; *Do Contrato social*, 1999, p. 21.

⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 6, p. 361. Itálico é da edição; *Do Contrato social*, 1999, p. 22. Para Rousseau, deixar o modo de vida natural redundar na perda de alguma vantagem, como a independência absoluta, mas, por outro lado, o homem conquista outras vantagens, como a instituição do direito (id., *ibid.*, I, 8, p. 364; 1999, pp. 25-26), vale dizer, a igualdade, a liberdade e a segurança. Por isso, diz ele, será “[...] falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer renúncia verdadeira, que sua situação, por efeito desse contrato, torna-se realmente preferível àquela que antes existia, e que, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de uma maneira incerta de ser e precária por outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar o outro pela segurança própria, e de sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível” (id., *ibid.*, II, 4, p. 375; 1999, p. 42).

⁴³ Ao falar sobre o poder executivo, em *Do Contrato social* III, Rousseau afirma ser a vontade do corpo político (a vontade geral) a faculdade determinante de sua ação, enquanto ao poder executivo cabe a tarefa de executar o ato determinado (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 1, p. 394; *Do Contrato social*, 1999, p. 71).

a igualdade), mas sim a dos direitos naturais, como indicam as passagens citadas anteriormente. Há ainda uma outra passagem *Do Contrato social* em que Rousseau enfatiza a recusa da ideia de alienação, criticando Grotius. Afirma ele:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e remover toda liberdade da sua vontade é remover toda moralidade de suas ações. Enfim, é vã e contraditória a convenção que estipula, de uma parte, uma autoridade absoluta e, de outra, uma obediência sem limites.⁴⁴

É vã e contraditória a convenção que exige submissão “cega” porque, como diz no *Segundo Discurso*, os homens não se deram chefes para serem dominados, mas para defender sua liberdade, já que é essa faculdade que qualifica suas ações, bem como muda o estatuto da ação, passando-a a ser propriamente humana, dado ser passível de decisão e de obrigação, o que está vedado aos animais. Mais do que isso, o homem poderá resistir ao soberano quando sua vida e liberdade estiverem ameaçadas.

Também a desnaturação do homem não significa a perda da piedade. Como logo veremos a seguir, a união de forças após a desnaturação teria sido possível graças a esse princípio natural de elo entre os homens.

Essas considerações, contudo, não significariam pôr de lado as aquisições do homem ao longo do processo da saída do estado de natureza. Aliás, o homem social e civil só é capaz de instituir o direito político porque adquiriu a razão. Com isso, quer-se dizer que Rousseau reflete sobre os princípios do direito político considerando quem o homem é, bem como em quem se tornou: um ser com faculdades adquiridas e no qual nasceram paixões egoístas. Noutras palavras, a sociedade política *Do Contrato social* não exigiria a subtração dos três princípios naturais (liberdade, piedade e igualdade) que considero a base do direito nem das capacidades e paixões egoístas adquiridas, pois isso redundaria na degradação de seu ser. Mas essas qualidades foram reformuladas racionalmente para se adequarem à vida propriamente humana. O que quer dizer que o homem-animal aprendeu racionalmente a ser propriamente homem. O abandono do estado em que era estúpido e limitado para ser homem inteligente seria resultado de um exercício racional, ou seja, de um aprendizado que se deu racionalmente a partir do modo pelo qual o homem é compreendido desde o estado primitivo. Portanto, haveria um

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 4, p. 356; *Do Contrato social*, 1999, p. 15.

trabalho racional para restaurar o que o homem-animal teria primitivamente e/ou potencialmente.

Esse homem deverá viver sob as regras construídas por ele. Por isso, Rousseau buscará criar uma regra de administração legítima, conforme ao poder ser para o homem, é o que lemos no “Exórdio” *Do Contrato social*: “quero indagar se pode existir na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nessa investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas.”⁴⁵

A filosofia política que o genebrino proporá não basear-se-á nos fatos, que, para ele, forçosamente “legitimam” violências cometidas contra o homem. Conhecendo-o, Rousseau estabelecerá uma ordem política convencional conforme ao poder ser. Eis, então, a empreitada do filósofo em *Do Contrato social*.

III. Uma espécie do direito natural

A empreitada de Rousseau em *Do Contrato social* (I, 6) consiste em “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo e permanece assim tão livre quanto antes.”⁴⁶

Para instituir uma sociedade dessa natureza, parece que o primeiro ato solene da vontade geral consiste em lançar o fundamento legítimo do direito político sobre o qual erigir-se-á a constituição. Tal ato da vontade soberana reformularia os princípios do direito natural. A hipótese desta tese consiste em defender que essa reformulação incide sobre qualidades naturais restabelecidas racionalmente em conformidade com a identidade do homem propriamente dito, isto é, do ser que deixou de ser homem-animal.

Alguns intérpretes de Rousseau já haviam suposto algo nessa direção, isto é, encontraram o(s) fundamento(s) do direito na liberdade e/ou noutras qualidades humanas naturais. Michèle Duchet defende serem a vontade e a liberdade o fundamento da

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, p. 351; *Do Contrato social*, 1999, p. 7.

⁴⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 6, p. 360; *Do Contrato social*, 1999, pp. 20-21.

sociedade em Rousseau.⁴⁷ Jean Starobinski diz que a sociedade política legítima seria aquela que se assenta sobre a vontade humana. Nas suas palavras,

Rousseau [...] dissociou a noção clássica do direito natural. A lei natural não era um direito, mas era espontaneamente seguida pelo homem natural (que desapareceu); longe de ser contrário à lei natural, o direito civil ideal a restabelece sobre outras bases: razão, reflexão, vontade esclarecida. Porque o homem é naturalmente bom, todo o edifício do direito pode ser construído tão somente sobre a vontade humana.⁴⁸

E Luís Roberto Salinas Fortes também apresenta mais ou menos a mesma interpretação: “É uma conciliação entre o interesse e a justiça que determina as condições de legitimidade: será legítima a associação que respeite a liberdade [...]”, isso porque, continua o comentador, “o indivíduo é livre por natureza e não pode renunciar à sua liberdade sem se degradar.”⁴⁹ A hipótese desta tese segue esse raciocínio com a diferença de considerar a combinação destas qualidades naturais restabelecidas segundo quem o homem social é: a igualdade, a piedade e a liberdade, aliadas à razão.

A razão, embora não sendo uma qualidade natural, é ela que tratará de erigir o direito político com base na antropologia, podendo, assim, proporcionar aos agentes políticos livres, iguais e piedosos a formulação (e não o descobrimento) e o julgamento criteriosos da constituição e das leis que estatuirão para o bem de todos os membros. Noutras palavras, defende-se haver uma espécie do direito natural em Rousseau, na medida em que a razão formularia princípios do direito político tomando essas qualidades como o fundamento.

III. 1. Igualdade e direito

No “Exórdio” do *Segundo Discurso* lemos que perguntar se os homens que mandam ou possuem mais recursos necessariamente valem mais do que aqueles que obedecem, e se a força física ou a do espírito encontram-se nos indivíduos na proporção do poder e da riqueza “seria uma boa questão para tratar entre escravos ouvidos por seus

⁴⁷ DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumieres: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, 1977, p. 308.

⁴⁸ STAROBINSKI, Jean. Ensaio sobre “O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade”. In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*, 2011, p. 404.

⁴⁹ SALINAS FORTES, L. R. *Da teoria à prática*, 1976, p. 78.

senhores.”⁵⁰ Nessa passagem, o filósofo ironiza a ideia de escravo e senhor por natureza, que remonta a Aristóteles e, de certa forma, seguida por seus ditos “discípulos modernos.”⁵¹ Isso porque ele não apenas recusa haver diferença qualitativa entre os seres humanos, mas também reconhece que a desigualdade sócio-política vigente entre eles é obra de suas próprias mãos, e não da natureza. Tal desigualdade teve início quando a natureza foi violentada e, por conseguinte, submetida à lei do homem.

Se instituísimos a desigualdade, a ordem política não deveria concebê-la como natural e, conseqüentemente, perpetuá-la, mas instituir o direito pautando-o na igualdade. Vejamos esta passagem *Do Contrato social* (I, 9):

Terminarei este capítulo e este livro [I, 9] por uma observação que deve servir de base a todo o sistema social: em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental, ao contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 131-132; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 159-160.

⁵¹ Um dos “discípulos modernos” de Aristóteles que Rousseau tem em vista é Grotius, para quem é possível defender a desigualdade de natureza entre os homens: “assim como um pastor é de natureza superior àquela de seu rebanho, também os pastores de homens, que são seus chefes, possuem natureza superior à de seus povos. Dessa forma raciocinava, relata Fílon, o imperador Calígula, concluindo bem, dessa analogia, que os reis eram deuses, ou que os povos eram bestas. O raciocínio de Calígula remonta ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens não são naturalmente iguais, mas uns nascem para a escravidão e outros para a dominação” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 2, p. 353; *Do Contrato social*, 1999, p. 11). Em *Le droit de la guerre et de la paix*, lemos seu argumento sobre a diferença de natureza entre os homens e, por conseguinte, da alienação que Rousseau critica. Ele não nega a igualdade natural dos homens. De direito, diz-nos, todos os homens são naturalmente soberanos para dirigir suas vidas, isto é, são árbitros de suas ações. Mas entende que, de fato, alguns não são capazes de assim proceder, pois a natureza não opera de modo perfeito: ela dota alguns de uma natureza superior e outros, de inferior (GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, II, 3. § viii). Assim sendo, os primeiros devem comandar os últimos. Analogamente, no estado civil, a fonte da soberania é o próprio povo, uma vez que, naturalmente, cada homem é soberano de si. Entretanto, a soberania não poderia residir nele. Antes, ela deve ser alienada àquele(s) que a natureza conferiu a capacidade superior de, poderíamos dizer, conhecer e formular as verdades da reta razão para conduzir a sociedade ao fim de sua instituição, que é o bem comum (id., I, iv, § 2, n.º. 1). Rousseau refutará essa teoria nos primeiros quatro capítulos do livro I *Do Contrato social*. Para ele, Grotius não passa de um discípulo moderno de Aristóteles, na medida em que sua teoria defende haver, por natureza, homens superiores para comandar os inferiores, assim como teria feito Aristóteles. Rousseau baseia-se na complexa passagem em que o filósofo antigo diz haver escravo e homens livres por natureza. Nas suas palavras: “Aquele que, por natureza [*physis*], sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de ser humano, for um objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autónoma” (*Pol*, I, 4, 1254 a 13 ss.). Grifo nosso.

ser desiguais em força ou em *gênio*, todos tornam-se iguais por convenção e de direito.⁵²

Quando lemos essa passagem, até um certo ponto, parece estarmos lendo Jaucourt, que, no Verbete “Igualdade natural”, concebe a igualdade natural como o princípio e o fundamento da liberdade, pois, argumenta ele, a igualdade está fundada na constituição humana, “comum a todos os homens, que nascem, crescem, subsistem e morrem da mesma forma.”⁵³ Mais do que isso, ele estabelece “o princípio incontestável da igualdade natural como o fundamento de todos os deveres da caridade, da humanidade e de justiça, aos quais os homens são obrigados uns em relação aos outros”; foi “a violação desse princípio que estabeleceu a escravidão política e civil.”⁵⁴

Rousseau não discordaria de Jaucourt, já que também concebe os homens como qualitativamente iguais. No entanto, parece que a igualdade não é o fundamento da liberdade para ele, nem seria o princípio de obrigação. Porque ela não é absoluta, bem como, por si só, não teria a função de nos obrigar a ajudar o outro.

Se o genebrino considera seus predecessores juristas “discípulos modernos” de Aristóteles, dado admitirem haver diferença qualitativa entre os homens, disso não seguir-se-ia um completo afastamento dessa teoria de matriz aristotélica. Obviamente, o genebrino não defende haver homens de natureza superior a outros, portanto, não pode ser considerado discípulo de Aristóteles. Parece, contudo, ter assistido a algumas aulas do filósofo antigo, porquanto, para ele, a desigualdade natural (que seria de grau e não de natureza) não consiste apenas na diferença de altura, de força, de idade etc., mas também na diferença de qualidades do espírito ou da alma. Convém ler esta passagem: “concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma que eu chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza, e consiste na diferença de idade, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma [...]”⁵⁵. Por exemplo, genialidade é uma capacidade que se enquadra na categoria da desigualdade natural, pelo menos a passagem *Do Contrato social* (I, 9) citada anteriormente aponta para isso. Seguindo essa linha de raciocínio, Salinas Fortes, em *Da teoria à prática*, chama a

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 9, p. 367; *Do Contrato social*, 1999, pp. 29-30.

⁵³ JAUCOURT, Louis de. Verbete “Igualdade natural”. In: *Enciclopédia*, v. 4, p. 201.

⁵⁴ JAUCOURT, Louis de. Verbete “Igualdade natural”. In: *Enciclopédia*, v. 4, pp. 201-202.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 131; *Segundo Discurso*, 1999, p. 159.

atenção para o fato de haver em Rousseau uma certa desigualdade de grau quanto ao desenvolvimento das faculdades. Diz ele, “de direito é dado a todos os homens o acesso à razão. Mas, de fato, este acesso se faz de maneira mais ou menos perfeita.”⁵⁶

Isso mostraria que a desigualdade natural e a desproporção no desenvolvimento das faculdades possibilitaram, de certa forma, a desigualdade não natural. Esta passagem parece apontar para isso:

As coisas teriam permanecido iguais nesse estado [primórdio do agrupamento humano] se os talentos tivessem sido iguais, e se, por exemplo, o emprego do ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exata medida. Mas a proporção, que nada mantinha, foi logo rompida; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava melhor partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar o trabalho, o lavrador tinha mais necessidade de ferro ou o ferreiro, mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade de viver. É assim que a *desigualdade natural* insensivelmente se desenvolve com a desigualdade de combinação, e que as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, na mesma proporção, começam a influir na sorte dos particulares.⁵⁷

Embora a desigualdade natural não seja a causa necessária da desigualdade sócio-política entre os homens e entre as sociedades particulares, já que essa é uma instituição estritamente humana, parece que ela ofereceu condições para seu nascimento, conforme a citação supra nos mostra.⁵⁸

Entretanto, se a desigualdade natural, de certa forma, tornou-se instrumento para a desigualdade sócio-política, disso não seguir-se-ia que não possa servir de fundamento ao direito político segundo os moldes *Do Contrato social*. A igualdade formal, da qual o genebrino fala nessa obra (I, 9), parece ser o efeito da igualdade qualitativa dos homens. Com isso, quer-se dizer que a desigualdade de grau não poderia servir de empecilho para que a igualdade, uma das qualidades naturais, fosse restabelecida à luz de quem o homem social é para servir de fundamento ao direito a fim de os cidadãos serem formalmente iguais, bem como terem condições iguais de oportunidades.

⁵⁶ SALINAS FORTES, L. R. *Da teoria à prática*, 1976, p. 101.

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 174. Itálico é nosso; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 216-217.

⁵⁸ Essa passagem não comprometeria a proposta central do *Segundo Discurso*, que consiste em refutar a tradição que entende ser natural a desigualdade sócio-política. Como diz acertadamente Jean-Fabien Spitz, se não tivesse havido a instituição da propriedade privada, “as desigualdades naturais jamais poderiam se transformar em relações de dependência, nem em oposição entre ricos e pobres” (SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*, 1995, p. 359).

A igualdade é importante para a filosofia política de Rousseau, já que ela torna possível *pensar* uma sociedade política não pautada na relação de dominação entre os ditos inferiores e superiores por natureza, mas ela por si só não seria suficiente para determinar a ação política. Se, para Jaucourt, a igualdade é a condição *sine qua non* dessas atividades, a combinação dos três princípios (piedade, igualdade e liberdade) oriundos da antropologia que cumpriria essa função em Rousseau.

III. 2. Piedade e direito

É importante fundamentar o direito na piedade porque, primeiramente, seria ela a força motriz que leva o homem, nos termos de Salinas Fortes, a “orbitar em torno do outro”. Teria sido, então, o princípio que moveu o homem a se aproximar do outro a fim de unir forças com ele para criar um modo de vida diferente do puramente natural e daquele do estado de guerra. Sem a piedade, talvez os homens não teriam se aproximado, ou melhor, talvez teriam permanecido no estado de guerra, o que poderia levar ao perecimento da espécie humana, conforme lemos em *Do Contrato social* (I, 6). Porque a razão e a reflexão, que deram à luz e fortificaram o amor-próprio⁵⁹, permitiriam nada menos que a promoção desse sentimento no estado pré-contratual, sentimento que, por sua vez, só provoca neles o egoísmo, traduzido como princípio de desunião. Isso significa dizer que, ainda que a piedade tenha sido sufocada no estado de guerra, como foi mostrado no capítulo anterior, haveria uma dose ínfima dela que tornou possível a aproximação dos homens para criar a sociedade política em vista da conservação. Pode-se dizer que é ela que nos obriga a buscar coletivamente condições de preservação da nossa espécie.

Em segundo lugar, a piedade seria o princípio que torna possível pensar juridicamente a solidariedade na filosofia política de Rousseau, já que é ela que causa em nós repugnância ao ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, sobretudo nossos semelhantes⁶⁰ e nos transporta para o lugar do sofredor em vista de oferecer-lhe ajuda. Quer-se dizer que o direito que se pauta na piedade pode nos constranger juridicamente a

⁵⁹ “[...] É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece; é ela que faz o homem recolher-se em si mesmo; é ela que o separa de tudo o que o incomoda e o aflige (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 156; *Segundo Discurso*, 1999, p. 192).

⁶⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, “Prefácio”, 1999, p. 154.

manter laços humanos, de solidariedade com nossos semelhantes (sejam eles nossos concidadãos ou não). Assim sendo, esse direito não apenas nos impediria de aniquilar o outro, mas, sobretudo, obrigar-nos-ia a olhar para ele como portador da dignidade humana, portanto, merecedor de solidariedade quando se encontra necessitado e, principalmente, quando sua vida está sob ameaça.

Por isso, dever-se-ia fazer um trabalho de restabelecimento racional da piedade no estado civil para criar nos seres humanos uma obrigação jurídica de promover a dignidade humana em nossos semelhantes.⁶¹

III. 3. Liberdade e direito

A liberdade também seria uma das faculdades que fundamenta o direito. Embora não esteja operante no homem-animal, está potencialmente nele. É sua atualização (graças aos obstáculos) que tornou possível distinguir o homem do animal, É preciso lembrar que tanto no *Segundo Discurso* como no *Emílio* o mecanicismo (e o materialismo também) é limitado pela liberdade, que é a faculdade que move a vontade humana para escolher ou rejeitar algo sem determinação de um agente externo. Ademais, é a capacidade que qualifica a ação do homem, bem como a do corpo político, enquanto tal.

Para isso, a vontade livre deve se associar à inteligência para que o homem possa fazer escolhas segundo a determinação de seus juízos. Sobre isso, Rousseau diz o seguinte no *Emílio*: “[...] ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente, escolhe mal. Qual é, então, a causa que determina a sua vontade? É o juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É sua faculdade inteligente, é sua potência de julgar; a causa determinante está nele mesmo.”⁶² O homem pode julgar suas ações, escolher ou rejeitá-las por ser portador tanto de vontade livre como de inteligência. O mesmo deve acontecer no campo da política. Os homens civis livres devem ser capazes de determinar o conteúdo das leis, refletir sobre ele para examinar cuidadosamente se não vão de encontro à qualidade humana e se é do interesse público, e só então deverão fixá-lo em forma de lei para o benefício de todos. Se o juízo for errôneo, ou seja, se não for pautado numa base sólida (na qualidade humana pensada sob o ponto de vista antropológico), haverá consequências nefastas para eles ou o bem comum poderá ser comprometido.

⁶¹ O restabelecimento da piedade será analisado no próximo capítulo.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, p. 586.

Mas se a liberdade é um dom natural, isto é, se sua atualização não teria sido uma instituição humana, precisamos entender em que sentido ela fundamentaria o direito político em Rousseau, uma vez que o homem civil se desnatura e dá a si uma identidade coletiva.

No Capítulo I desta pesquisa, vimos três tipos de liberdade em Rousseau, a saber: a liberdade natural, a política e a moral. As três formas de compreendê-la seriam exigidas na sociedade política.

1) Antes de falar exatamente da liberdade natural na sociedade do contrato, é preciso esclarecer uma coisa: se o homem do puro estado de natureza não é livre, em que medida é possível dizer que o homem é naturalmente livre e que a liberdade natural não seria indispensável na sociedade política? Essa questão é pertinente. Realmente, o homem primitivo (o homem-animal) não é livre. Trata-se de um ser sujeito aos ditames da natureza tal como os demais animais, ser que, digamos, se confunde com a própria natureza. Mas disso não seguir-se-ia a negação da liberdade natural do homem, como já vimos. Deve-se lembrar que esse ser não era homem propriamente falando, como lemos em *Do Contrato social* (I, 8). Ele é homem quando a liberdade nele em potência é atualizada e, associada à perfectibilidade, tornou possível o início da vida propriamente humana. Assim sendo, a vida humana se deu com a liberdade, o que tornou possível a inauguração de um modo de viver não sujeito plenamente aos ditames da natureza.

Nesse contexto, a liberdade está sendo compreendida como natural porque sua atualização se deu graças aos obstáculos, e não graças a uma escolha livre do próprio ser humano. O que significa dizer que não é uma instituição humana. Mas se reconhece que a compreensão do homem como um agente livre já não é natural.

A liberdade, compreendida como natural, não deveria ser renunciada no estado civil. Como já foi observado, é através dela que Rousseau limita a ação do Estado em *Do Contrato social* (II, 4). Ou seja, lemos nessa passagem que o Estado não seria plenamente absoluto, já que o homem-cidadão é portador de liberdade, que é a capacidade através da qual poder-se-ia resistir ao Estado quando convém, isto é, quando se encontram ameaçadas a vida e a própria liberdade. Ora, é o que lemos nesta crítica ao pacto do *Segundo Discurso*, passagem outrora citada:

Como efeito, por que se deram [os cidadãos] superiores senão para que esses os defendessem contra a opressão e protegessem seus bens, suas liberdades e suas vidas que são, por assim dizer, os elementos constitutivos do seu ser? [...] Portanto, é incontestável, e constitui a máxima fundamental de todo o direito

político, que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem escravizados.⁶³

É justamente a liberdade natural que está em questão aqui. A relação dos agentes sócio-políticos não deveria se estabelecer com base na privação da liberdade natural, já que o homem é naturalmente livre.

2) Não obstante, Rousseau busca enquadrar a vontade livre nos moldes da sociabilidade para que seja preservada dentro da esfera do direito. Convém recorrer mais uma vez ao pacto do *Segundo Discurso* para elucidar essa questão. Quando o soberano desse pacto, por uso errôneo do direito, privou os cidadãos de sua liberdade natural (nem sequer foi formulada a liberdade política), alguns homens teriam recuperado sua liberdade natural fora do direito estabelecido para resistir-lhe, o que quer dizer que teriam agido ilegalmente. Para evitar isso, seria preciso que essa liberdade fosse formulada racionalmente conforme à compreensão do ser humano com um agente livre e garantida por lei, o que só poderá ser possível se se fizer uso da liberdade política e moral.

A formulação da liberdade política e moral, então, seria a condição para que o homem-cidadão participasse da atividade política a fim de garantir que ele, na qualidade de agente sócio-político, não fosse dominado, mas, antes, que fosse senhor de si dentro do corpo político. Como senhor de si, ele poderá tanto decidir, juntamente com seu concidadão, regras capazes de reger sua condição humana na sociedade como obedecer a tais regras que ele mesmo, na qualidade de soberano, erige sobre si. Leiamos estas passagens:

[...] O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito a tudo quanto deseja e pode alcançar, o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar a respeito dessas compensações, é preciso distinguir a liberdade natural, que encontra limites apenas nas forças do indivíduo, da liberdade civil, que se limita pela vontade geral [...]

Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que a si mesmo se prescreveu é liberdade.⁶⁴

⁶³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, pp. 180-181; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 225-226.

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, I, 8, pp. 364-365; *Do Contrato social*, 1999, p. 26.

Embora o conceito de liberdade ganhe o estatuto político e moral, não perde, contudo, seu significado essencial: agir sem determinação alheia, ou seja, não ser determinado ou dominado por uma vontade externa. Porque as leis às quais o cidadão-súdito se sujeita não provêm de uma vontade alheia, mas da própria vontade do corpo político, isto é, da vontade geral, que estatui leis segundo o interesse público. Desse modo, o homem-cidadão é senhor de si, na medida em que é autônomo tanto para escolher, sendo responsável por suas ações, como para exercer a atividade política juntamente com outrem, formando, assim, um corpo político soberano que conduz o Estado segundo o bem comum.

Desses princípios do direito podemos extrair duas consequências:

Em primeiro lugar, ser livre, piedoso, igual e racional seriam a condição fundamental para a criação do direito político e o exercício da atividade política. Em *Do Contrato social* (I, 3), o filósofo dirá que a força não produz nenhum direito, porquanto se obedece a ela por medo e não por uma escolha livre e racional (a razão escolhendo com base em quem o homem é). De igual modo, um direito não pautado na igualdade e na piedade poderá criar instituições jurídicas reprodutoras tanto da desigualdade e da miséria entre os cidadãos como da indiferença diante do sofrimento e do perecimento do necessitado e/ou do fraco. O direito, então, só se faz mediante a combinação dessas qualidades para que não se proceda na sociedade política da mesma forma que a natureza: eliminar os homens menos bem constituídos, isto é, fazer uma espécie de seleção natural.⁶⁵

Disso seguir-se-ia que a sociedade política em que a liberdade natural fosse subtraída do homem e, conseqüentemente, não fosse formulada a liberdade política e moral, bem como subtraída a igualdade e sufocada a piedade, poderia até ser legal, como foi a do *Segundo Discurso* em seus primórdios, mas não seria legítima. Em decorrência disso, as leis seriam injustas, já que, não havendo o gozo e o exercício dessas qualidades o direito seria estabelecido mediante o uso de força. Ora, focando principalmente na liberdade, um direito que se baseia na determinação alheia é um direito ilegítimo ou precário. Esse não é o caso do direito legítimo e justo, que, fundamentado também na liberdade e na razão, proporcionaria aos membros a participação na atividade política a fim de buscar meios de manter tanto a vida conjunta em sociedade como os de perseguir o bem comum. Sem a liberdade e a razão, isso seria impossível aos cidadãos, pois

⁶⁵ Sobre isso, ver o tópico II. 3. “O homem espiritual: liberdade e perfectibilidade”, pp. 40-41.

correriam o perigo de ser escravizados, ou até mesmo destruídos, sem praticamente poder resistir, já que estariam paralisados.

Dito doutro modo, o aspecto principal da filosofia política de Rousseau consiste justamente em destacar que o pacto social, que tolhe a liberdade, a igualdade e a piedade não faz senão instituir e “legitimar” a desigualdade sócio-política, podendo até mesmo “legitimar” a escravidão, que equivale à objetificação⁶⁶ do ser humano e redução da sua humanidade à condição pior que a animal, bem como pode abrir possibilidade para a destruição da sua vida. Isso quer dizer que esse tipo de pacto pode remover do homem a dignidade, bem como pode até mesmo proporcionar seu aniquilamento.

Desse modo, para evitar que o homem seja instrumentalizado, o filósofo abandonaria o sistema político adotado no pacto do *Segundo Discurso*, propondo um outro em que o próprio povo será soberano para criar e instituir meios político-jurídicos de coexistência. Portanto, se Rousseau critica Grotius e Pufendorf por terem defendido e justificado a dominação do ser humano, podendo então ele servir de instrumento para outrem, é justamente porque para ele o homem goza da dignidade, isto é, da humanidade e, como tal, não pode ser objetificado.

Em segundo lugar, os princípios do direito seriam a condição fundamental para uma ação moral, seja para com nosso concidadão, seja para com o estranho. No *Emílio*, Rousseau enaltece a ação do homem capaz de escolher o que é bom (agir em conformidade com a dignidade humana), a despeito das paixões que o impulsionam a satisfazê-las sem se importar com as consequências. Porque não apenas age virtuosamente⁶⁷, mas sobretudo em conformidade com o direito.

Diante disso é que se entende haver direito natural no pensamento político de Rousseau. Mas não tratar-se-ia de um direito natural tradicional – aquele que a razão apenas trata de descobrir os princípios da sociabilidade. Na verdade, tratar-se-ia duma espécie do direito natural, dado que o homem social, que é racional, formularia o conteúdo da lei atentando para quem o homem é: um ser livre e portador de igualdade e piedade.

⁶⁶ Segundo Jean-Fabien Spitz, é a liberdade que tira do homem o status de objeto (SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*, 1995, p. 171). Pode-se também acrescentar as duas outras qualidades – a piedade e a igualdade –, porque a primeira nos obriga a conservarmos e ajudarmos o nosso semelhante como um ser que é digno disso e a segunda nos coloca na mesma condição humana. A nossa relação com o objeto não ocorre do mesmo modo. Podemos até conservá-lo, mas não o fazemos por obrigatoriedade, bem como não gozamos da mesma condição com ele.

⁶⁷ Virtude, dirá Rousseau, pertence a um ser fraco por natureza, mas forte pela vontade livre (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, V, p. 817).

Desse modo, a noção de liberdade reformulada, sendo assim adequada à identidade coletiva, e as de piedade e igualdade permitem ao homem-cidadão autônomo tanto buscar racionalmente o valor de suas ações e leis, que vão ao encontro da dignidade humana, quanto instituir o conteúdo do bem comum.

Vale observar que esse direito natural racional não é a criação de uma cláusula pétrea. É através da ideia de igualdade, piedade e liberdade como o fundamento do direito político justo que se instituirá essa cláusula. Ou seja, partindo disso, a vontade geral erigirá a cláusula pétrea sobre essas qualidades, tendo-as, assim, como o fundamento do direito político.

IV. O sistema republicano: o lugar do homem civil rousseauiano

Lemos em *Do Contrato social* (II, 6) que república é todo o Estado legítimo regido por leis, isto é, todo o Estado dirigido soberanamente pela vontade geral (o soberano), independentemente da forma de governo que adotar.⁶⁸

A vida social não consiste apenas em fazer uso das capacidades humanas para a manutenção da existência individual. Também exige agir juntamente com o outro, isto é, consiste em fazer política para manter a existência e o bem-estar do corpo. Exige, noutras palavras, uma responsabilidade republicana, isto é, uma responsabilidade mútua dos contratantes com o bem público e com a justiça igual para todos. Esse é o espírito republicano.

A justiça pode ser perseguida, primeiramente, pela busca do bem comum. O justo e o injusto, para Rousseau, não são um dado natural, mas sim convencional. São os contratantes, no gozo da liberdade, da piedade e da igualdade, que devem deliberar sobre o que é justo, tomando a dignidade humana como critério, e dirigir o corpo político segundo o que é justo. Justiça é, então, aquilo que não degrada o ser do homem e que é bom para todos.

⁶⁸ “Chamo de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração, porque só assim o interesse público governa e a coisa pública é algo. Todo o governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 6, pp. 379-380; *Do Contrato social*, 1999, p. 48). Nesta outra passagem lemos o seguinte: “[...] Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes” (id., *ibid.*, I, 6, pp. 361-362; 1999, p. 22).

Mas a busca do bem comum não se manifesta prontamente, isto é, os interesses particulares não se unificam de imediato. Se Rousseau recusa a ideia da reta razão, é justamente porque, para ele, a razão não é um elemento capaz de unificar os interesses dos homens (nesse caso, dos contratantes), tornando o bem comum de acesso imediato a todos. Antes, trata-se de um exercício (a educação será um instrumento para isso, como veremos no capítulo seguinte) que os contratantes farão para colocar o interesse do corpo acima do particular. A filosofia política de Rousseau coloca um desafio ao homem civil republicano, na medida em que ele, juntamente com o outro, obriga a si mesmo a buscar medidas comuns para manter a existência do corpo. Essa obrigação não vem de um movimento externo, mas da própria vontade livre. Como soberano, o homem civil é movido a participar na instituição do conteúdo do bem comum e, como súdito, obriga-se a obedecer a regras instituídas para a manutenção do corpo. Essa obrigação, na verdade, é um dever que cada membro do corpo político tem para com o todo. O cidadão livre erige sobre si o dever de manter o espírito republicano. Noutras palavras, os cidadãos têm o dever mútuo de buscar sempre colocar o bem comum em primeiro lugar, ainda que seja às custas do interesse particular.

Em segundo lugar, a justiça pode ser perseguida pela manutenção da supremacia da lei.

No ato constituinte em que o corpo político lançará o pilar do direito em conformidade com quem o homem é e se tornou, o soberano passará a estatuir leis de acordo com suas bases. O que é importante observar nesse ponto é o império da lei. Ela deverá, sem exceção, reger todos os membros da sociedade. Ou seja, nenhum integrante do corpo político deve estar acima ou fora do alcance da lei. Todos os cidadãos, indistintamente, estão sob o seu império. Por isso, em *Do Contrato social* II, 6, no capítulo intitulado “Da lei”, vemos que ela é considerada uma instância suprema que se expressa pela generalização. Dito doutro modo, a lei é de caráter geral, o que significa dizer que não é feita para um indivíduo e/ou grupo(s) particular(es). Por isso, ela é abstrata, ou seja, é desprovida de quaisquer discriminações individuais, e universal, porque abrange a totalidade da vontade do corpo político. Portanto, toda proposição ou ordenamento emitida por um homem e/ou um grupo não tem valor de lei. Pode ser apenas uma manifestação da vontade particular ou um decreto.

As leis devem ser estatuídas em conformidade com a constituição e ser o manifesto expresso do bem comum. O império da lei então, de certa forma, tem também a finalidade de tornar supremo o bem comum na sociedade republicana. Porque a

expressão desse bem em forma de lei é uma maneira de elevá-lo acima de quaisquer interesses particulares e, por conseguinte, conceder-lhe caráter geral.

É interessante notar, até onde se percebe, a inovação de Rousseau em relação ao império da lei e do bem comum. Enquanto a tradição precedente pensava ambas as coisas (a lei e o bem comum) como uma questão jurídica, isto é, cabia ao soberano (que difere do corpo político) determinar o conteúdo do bem comum e estatuir leis que o expressassem, Rousseau os torna não apenas jurídicos, mas sobretudo políticos. A instituição das leis em conformidade com o bem comum é, antes de tudo, um ato político e, depois, jurídico, na medida em que os cidadãos são responsáveis por estabelecer coletivamente o conteúdo do bem comum e buscar mecanismos capazes de efetivá-los através de leis.

Em terceiro lugar, pode-se perseguir a justiça por meio da preservação da igualdade. Apesar de Rousseau se dedicar mais à exposição da igualdade de direito e mostrar, como já vimos, que a igualdade civil não consiste na proporção de bens⁶⁹, ele não abandona a ideia de igualdade factual.

Não bastar-se-ia apenas a igualdade de direito para promover justiça num Estado republicano. Rousseau também veria a necessidade de instituir, como mostra Luc Foisneau, “direito à igualdade”. Ou seja, todos deveriam ter o direito a condições favoráveis para a promoção da igualdade de fato entre eles.⁷⁰ No *Emílio*, lemos que a igualdade de direito é quimérica e vã quando seus meios destinados a combater a desigualdade são, às vezes, a força que pode favorecê-la, isto é, quando as leis são feitas visando apenas os interesses dos poderosos.⁷¹

Isso leva novamente à reflexão sobre a relação entre a política e a economia, assunto já abordado no Capítulo II. Para que, numa sociedade, haja uma distribuição

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 11, p. 391; *Do Contrato social*, 1999, p. 62. Ver também as páginas 71-72 desta tese.

⁷⁰ FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania*, 2009, p. 146. Jean-Fabien Spitz é da mesma opinião. Segundo ele, Marx critica a ideia de igualdade, “mostrando como uma sociedade que pretende libertar os indivíduos lhes garantindo seus direitos os torna, ao contrário, escravos, fazendo deles peças de um mecanismo que não está ao seu alcance e privando-os de toda capacidade de senhorear coletivamente seu destino” (SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*, 1995, p. 80). Essa crítica, para ele, não incidiria sobre a igualdade pensada por Rousseau, porque este não apenas pensa a igualdade de natureza, através da qual é possível pensar igualdade de direito, mas também a igualdade equitativa, na perspectiva republicana, e não na liberal (ver também id. *ibid.*, pp. 81-82; 200-205).

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 524-525.

equitativa de sua produção e de seus bens, deve-se criar uma política capaz de buscar condições para tal, a fim de haver promoção da igualdade de fato. A ideia de promoção de riqueza individual às custas da *desumanização*, isto é, da redução do ser dos outros, não deveria prevalecer numa sociedade republicana. Desse modo, o filósofo reivindicaria, como já foi dito, a sobreposição de uma política bem fundamentada capaz de corrigir as consequências nefastas resultantes do interesse econômico individual (ou grupal) que torna os fracos miseráveis, como evidencia a política vigente no pacto do *Segundo Discurso*.

Em *Do contrato social*, Rousseau reflete sobre um direito político justo, buscando “aliar o que o direito permite com o que o interesse prescreve”. Trata-se, contudo, de um direito que não só está circunscrito às suas próprias fronteiras, mas, sobretudo, ao campo político. Os contratantes, no gozo da liberdade, da igualdade e da piedade estão revestidos de autoridade para deliberar e criar mecanismos de coexistência legítimos para estabelecer e manter uma sociedade justa. Ou seja, é na relação política que eles poderão criar um direito justo pautado nessas qualidades. Por isso, a preocupação do filósofo consiste em estabelecer os princípios que poderiam servir de base para toda a sociedade política que pretende perseguir a justiça para todos os seus membros.

A questão que se pode colocar é: os princípios do direito político rousseauiano têm validade universal ou são tão somente particulares, e, portanto, como diz Leo Strauss, não são sólidos, já que cabe à vontade geral formulá-los como lhe apraz? Esse assunto será examinado no próximo capítulo.

Capítulo IV

IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DE PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA DE ROUSSEAU

A tese de Leo Strauss segundo a qual o direito político rousseauiano carece de critério para se pensar a justiça, já que Rousseau teria atribuído à vontade geral o poder absoluto de estatuir leis, segundo sua própria compreensão do justo e injusto, tem a seguinte consequência: as bases da ação da vontade geral não garantem necessariamente justiça, por isso cada sociedade civil deve se estruturar sobre as bases do costume e da nação para ser humana (ou, digamos, justa). Adepto do direito natural, Strauss tenta encontrar na “natureza” uma possível justiça (particular) para a sociedade rousseauiana. Vejamos isso expresso em suas próprias palavras:

A nação pré-política é mais natural do que a sociedade civil, visto que as causas naturais são mais eficazes na sua produção do que a gênese da sociedade civil, que é produzida pelo contrato. A nação está mais próxima do estado de natureza original do que a sociedade civil; portanto, ela é superior à sociedade civil em aspectos importantes. A sociedade civil estará mais próxima do estado de natureza no nível da humanidade (ou será mais saudável) quando se estruturar sobre as bases quase naturais da nacionalidade ou tiver uma individualidade nacional. O costume ou a coesão nacional é, para a sociedade civil, uma raiz mais profunda do que o cálculo, o interesse particular e, portanto, do que o contrato social. O costume nacional e a ‘filosofia’ nacional são a matriz da razão. Disso se segue que o passado, especialmente o passado remoto, de uma nação tende a se tornar muito mais digno do que quaisquer aspirações cosmopolitas. Se a humanidade do homem é adquirida pela causalidade acidental, tal humanidade será radicalmente diferente de nação para nação e de época para época.¹

Parece que a filosofia política de Rousseau se ocupa especialmente com reflexões sobre princípios gerais de uma boa sociabilidade, e não com esse particularismo rigoroso que Strauss apresenta. Sua reflexão sobre o direito político legítimo e justo, visto no capítulo precedente, é um exemplo disso. O direito legítimo e justo seria aquele que é capaz de contemplar quem o homem é natural e socialmente, ou seja, é aquele cujos

¹ STRAUSS, Leo. “A crise do direito natural moderno: Rousseau”. In: *Direito natural e história*, 2014, 351.

princípios devem (ou deveriam) ser convenientes a ele, contemplando tanto seus direitos quanto seus deveres. Essa preocupação com princípios gerais também é vista na sua teoria educacional. Leiamos esta passagem:

A segunda consideração [as considerações estão relacionadas ao projeto do livro. A primeira diz respeito a isto: que a educação nele proposta seja conveniente ao homem e bem adaptada ao seu coração] depende de relações dadas em certas situações: relações acidentais à coisa, que, por conseguinte, não são necessárias e podem variar ao infinito. Assim, tal educação pode ser realizável na Suíça e não na França; tal outra pode sê-lo entre os burgueses, e tal outra entre os grandes. A maior ou menor facilidade de execução depende de mil circunstâncias, impossíveis de determinar a não ser numa aplicação particular do método a esse ou àquele país, a essa ou àquela condição. Ora, todas essas aplicações não sendo essenciais a meu objeto, não entram em meu plano. Outros poderão, se quiserem, ocupar-se delas, cada um para o país ou o Estado que tiver em vista. Basta-me que em toda parte onde nascerem homens possa-se fazer deles o que eu proponho, tenha-se feito o que há de melhor, tanto para eles mesmos quanto para os outros.²

A pergunta que se pode fazer é a seguinte: se a preocupação filosófica de Rousseau é com princípios gerais, ele deixa completamente de lado casos particulares? Ou melhor, sendo o interesse aqui o direito político, reformula-se a questão com precisão: a preocupação do filósofo com princípios gerais do direito está completamente separada da reflexão sobre sua aplicação prática a casos particulares? Parece que não. Não obstante esse assunto não ser o cerne de sua filosofia política, parece ocupar-se também com ele para que sociedades particulares possam ser justas.

Entretanto, como veremos, tal preocupação não estaria exatamente relacionada à sua implementação a casos particulares (ou, como quer Strauss, a humanidades particulares), mas sim com critérios gerais de particularização, critérios através dos quais poder-se-á efetivar princípios universais do direito, que são válidos para toda a sociedade humana que tem como pretensão a realização da justiça.

Rousseau ocupar-se-ia com implicações práticas do direito justo não apenas porque foi solicitado (por Polônia e Córsega) a pensar sobre o assunto, mas também porque uma das bases de sua reflexão filosófica consiste em examinar minuciosamente quem é o ser humano e a causa da diferença entre os seres humanos que os teriam levado a criar distintos modos de viver.

Considerando essas duas preocupações – preocupação com princípios gerais do direito político e preocupação com suas implicações práticas –, neste capítulo investigar-

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*, tome 4, "Préface", p. 6.

se-á o modo como o filósofo compreende a causa da diferença entre os homens e seu efeito nas sociedades políticas particulares. Mas não só. Pretende-se, sobretudo, examinar se (e como) é possível aplicar princípios do direito político justo, examinados no capítulo anterior, a essas sociedades.

I. Formação das sociedades particulares

Em “Jean-Jacques Rousseau: Fondateur des sciences de l’homme”, Lévi-Strauss atribui a Rousseau a criação da etnologia.

Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Em primeiro lugar, de maneira prática, ao escrever o *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, coloca o problema da relação entre a natureza e a cultura, e é o primeiro tratado sobre a etnologia geral; em seguida, sobre o plano teórico, distingue, com clareza e concisão admiráveis, o objeto próprio da etnologia daquele do moralista e do historiador.³

Ainda segundo o etnólogo, Rousseau negaria a determinação “biológica” dos homens e, por isso, estabelece limites fronteiriços entre a natureza e a cultura. Desse modo, pôs-se a investigar não apenas as características naturais comuns aos homens, mas também a adulteração do estado original e a aquisição de outras novas características em contextos particulares, o que tornou os homens diferentes entre si. Ademais, teria investigado com rigor a influência do ambiente sobre a diferenciação dos homens, sem tomar o homem europeu como o ponto de referência da investigação, mas sim o hipotético homem natural.

Ora, para um leitor familiarizado apenas com *Do Contrato social*, principalmente com os dois primeiros livros, nos quais são estabelecidos os princípios gerais do direito, a interpretação de Lévi-Strauss pode soar estranha, ou até mesmo contraditória. Pois esses princípios parecem ir de encontro à etnologia, um campo do conhecimento dedicado a investigar o modo de viver peculiar e particular dos povos, sem, necessariamente, preocupar-se com princípios gerais do direito.

No entanto, se se examinar algumas passagens dos dois últimos livros *Do Contrato social*, a parte II do *Segundo Discurso*, o capítulo 9 do *Ensaio* e o fragmento *L’Influence des climats sur la civilisation*, partes dessas obras nas quais Rousseau

³ LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau: Fondateur des sciences de l’homme”, 1962, p. 2.

apresenta ao seu leitor o quadro da diversidade humana, Lévi-Strauss teria razão. O trabalho etnológico de Rousseau ocorreria devido ao seu interesse em compreender o que os homens compartilham entre si e o porquê da diferença que influencia no modo particular de se organizar em sociedade.

A investigação de Rousseau sobre esse assunto se dá de duas maneiras. A diversidade do habitat seria o motor que teria provocado (i) a criação de distintos modos de organização social e (ii) a formação de sociedades políticas particulares.

I. 1. O quadro da diversidade humana e as invenções

Para Rousseau, no puro estado de natureza, os homens e as bestas gozam da mesma condição: a animal. Contudo, aqueles transpuseram-na e construíram um modo de viver especificamente humano graças à liberdade e à perfectibilidade, faculdades que todos os homens portam e por meio das quais eles são capazes de criar artifícios para si. Entretanto, essa superação não ocorreu do mesmo modo e na mesma proporção entre os seres humanos, porque eles se depararam com distintos obstáculos em seus habitats, aos quais responderam de maneira diferente, o que abriu as portas para a inauguração da diferença entre eles. Noutros termos, os diversos obstáculos encontrados nos habitats e as diferentes respostas que os homens lhes deram tornaram possível a pintura da diversidade humana.

No fragmento *L'Influence des climats sur la civilisation*, o filósofo mostra como os variados climas exercem influência sobre o modo de viver dos homens no espaço e no tempo. Os climas afetam não apenas o espaço natural, isto é, a própria natureza, mas também a vida dos homens. Tendo eles de enfrentar obstáculos impostos pelos climas, as respostas que procuram dar modificam tanto a si próprios (vão se moldando às exigências do habitat à medida que passam por obstáculos, o que possibilita o desenvolvimento das qualidades do espírito) como à sua relação com a natureza e, por conseguinte, a instituição de um modo de viver propriamente humano, o qual é constituído segundo a exigência de cada contexto particular.

Aqui, pretende-se examinar como as respostas dos homens a obstáculos enfrentados em seus habitats particulares forçaram (i) o desenvolvimento da razão segundo o contexto particular de cada povo, isto é, segundo as condições naturais e circunstanciais enfrentadas, (ii) a revolução técnica e (iii) a revolução social. Ou seja, pretende-se examinar como as respostas aos obstáculos variaram segundo as exigências

das necessidades que cada agrupamento de homens precisou enfrentar, o que tornou possível tanto a progressão do espírito humano em graus diferenciados como as revoluções e formação de sociedades e civilizações específicas.

Para examinar o primeiro tópico, não voltar-se-á ao ponto sobre o modo como a razão se desenvolve no homem segundo a concepção antropológica do filósofo, uma vez que isso já foi analisado no Capítulo I. Pretende-se apenas retomar essa questão sob a perspectiva do desenvolvimento da razão dentro de um contexto específico, que é o ponto que interessa neste capítulo.

Antes de tudo, é preciso lembrar que, para Rousseau, a razão não é inata, como pensam, por exemplo, filósofos da tradição jusnaturalista, como Hugo Grotius e Samuel Pufendorf. O homem só possui condições (liberdade e perfectibilidade) para desenvolver a capacidade racional (e as demais faculdades também) instados pelos obstáculos. Isso significa dizer que o homem poderia nunca ter sido racional.

Esse ponto é fundamental para a compreensão da formação de sociedades particulares. Respostas dos homens aos obstáculos não são dadas de modo igual, pois dependem do grau de dificuldades enfrentadas em seus habitats. De um lado, se um habitat oferecer mais obstáculos, o esforço que se fará para responder-lhes provocará o desenvolvimento da razão num nível mais elevado. De outro, um habitat menos duro não favorece muito a elevação da razão, pois, exigindo o habitat pouco esforço do homem, seu desenvolvimento encontra limites. A elevação da razão estaria, então, condicionada a respostas às necessidades naturais, ou melhor, ao esforço que se aplica para buscar meios de suprir a escassez ou a dureza natural. Noutras palavras, o desenvolvimento da razão é proporcional ao grau de dificuldades que se tem de enfrentar.

Voltemos ao fragmento *L'Influence des climats sur la civilisation* para ver como isso é abordado. Nele lemos que a resposta dos homens aos obstáculos depende da intensidade com que são afetados negativa ou positivamente pela ação dos climas. À medida que eles se deparam mais com o clima árido, mais sua razão é instigada a se desenvolver, possibilitando-lhes dar melhores respostas à situação que lhes é imposta. É por isso que se pode dizer que o processo do desenvolvimento da razão ocorre dentro de um contexto específico, isto é, dá-se efetivamente na história e segundo o grau de

dificuldades locais. Assim sendo, o cultivo da razão depende do enfrentamento dos obstáculos naturais e circunstanciais distribuídos desigualmente entre os homens.⁴

O modo como Rousseau entende a razão reforça seu caráter histórico. Como vimos no Capítulo I, a razão consiste em estabelecer a ligação entre coisas e seres sensíveis isolados, tornando-os gerais. Ou seja, não é uma capacidade com conteúdo universal dado que indivíduos particulares acessarão, mas sim uma capacidade que se adquire dentro da realidade particular de cada povo e por meio da qual é possível unificar e generalizar coisas e fatos isolados. Com efeito, quanto mais obstáculos mais se aperfeiçoa a capacidade de ligar as coisas e os fatos para responder aos obstáculos da “melhor” forma possível. Isso faz com que alguns homens se “aperfeiçoem” mais e criem mais mecanismos para superar seus obstáculos, o que, de forma não necessária, deu lugar à revolução técnica, que é o nosso segundo ponto.

Ainda em *L’Influence des climats sur la civilisation*, e também no *Ensaio*, vemos que a distribuição desigual dos obstáculos fez com que os homens mais afetados por eles desenvolvessem respostas mais complexas, o que acabou por provocar uma revolução técnica.⁵ A mesma ideia é expressa nesta passagem do *Segundo Discurso*:

[...] Eu mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se com o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde vimo-las germinar, crescer e elevar-se até ao céu entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurotas; observaria que, em geral, os povos do Norte são mais industriosos que aqueles do Sul, porque podem menos se privar do ser, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, dando aos espíritos a fertilidade que recusa à terra.⁶

Poucos recursos naturais no Hemisfério Norte (Rousseau pensa sobretudo na Europa) teriam forçado mais a capacidade de se aperfeiçoar de seus habitantes: o solo árido, a escassez de recursos naturais e o clima frio forçou à criação de recursos que contribuíssem para a manutenção da vida.

⁴ Para mais detalhe sobre o desenvolvimento histórico da razão, ver RADICA, Gabrielle. *L’Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, 2006, pp. 60-80.

⁵ O *Ensaio* nos mostra que fatores ambientais teriam contribuído para a formação das línguas e das sociedades particulares e, por conseguinte, de modos de viver variados, sendo uns mais distantes da natureza e outros mais próximos dela. Ver ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur les origines de les langues*, tome 5, cap. 9, pp. 399-400.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tomo 3, pp. 143-144, *Segundo Discurso*, 1999, pp. 175-176.

A revolução técnica, por sua vez, teria favorecido as transformações sociais, que é o terceiro ponto. A revolução técnica proporcionou a agricultura. Mas não só. Ela foi a chave para o sedentarismo. Ou seja, a técnica abriu as portas para a instituição da propriedade e o nascimento de agrupamentos. É assim que a vida nômade deu lugar à fixação dos homens em diversas regiões. Essa fixação teria ocorrido segundo o critério de “familiaridade”, isto é, segundo o clima, a alimentação, etc. comuns. Formaram, assim, sociedades particulares ligadas por costumes.⁷ Cada uma dessas sociedades nascentes organizou-se conforme as necessidades, que passam a somar as psicológicas (orgulho, ser desejado, almejar estar no centro etc.), uma vez que, à medida que o homem progredia e se industrializava, tornou-se capaz de criar necessidades psicológicas, aquelas que são fruto da imaginação.⁸

As revoluções técnica e social então tornaram possível a condução das coisas para uma nova ordem: a organização social. O ser outrora solitário e dependente da natureza passou a ser um ser social que pode interferir na natureza de acordo com suas necessidades. Essa organização social se constitui de modo distinto entre os homens, uma vez que ocorre segundo as necessidades de cada povo. Nesse contexto, pode-se dizer que as causas das revoluções são naturais, conforme se lê ainda no fragmento *L’Influence des climats sur la civilisation*. Tais causas, portanto, explicariam tanto a diferença entre os seres humanos como o distanciamento entre si. Se os solos e os climas fossem iguais, talvez o quadro dos homens seria uniforme.⁹

⁷ “[...] Os homens até aqui errantes na floresta, tendo tomado uma base mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diversos grupos e, enfim, formam em cada região uma nação particular unida por costumes e características, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo tipo de vida e alimentos e pela influência comum do clima” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tomo 3, p. 169; *Segundo Discurso*, 1999, p. 210).

⁸ Sobre esse assunto, ver Capítulo II, pp. 67-68.

⁹ “Se a terra fosse igualmente fértil, talvez os homens não teriam jamais se aproximado. Mas a necessidade, mãe da indústria, forçou-os a se tornarem úteis uns aos outros a fim de o serem a si mesmos. É por essas comunicações, primeiramente forçadas, [mas] depois voluntárias, que seus espíritos se desenvolveram [...]. Tremores de terra, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios, mudando subitamente com a face da terra o curso que tomavam as sociedades humanas, combinaram de uma maneira nova e essas combinações, cujas primeiras causas eram físicas e naturais, tornaram, com o tempo, as causas morais que mudam o estado das coisas [...]” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *L’Influence des climats sur la civilisation*, tomo 3, pp. 532-533).

Convém observar que não se trata de atribuir à natureza a capacidade humana de se industrializar, muito menos naturalizar as instituições sociais e a política, pois isso, como temos mostrado, foi possível graças às faculdades do espírito humano. Entende-se que o homem conseguiu responder aos obstáculos e, por conseguinte, fazer revoluções e criar civilizações porque é portador em potência das faculdades do espírito (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, tome 3, pp. 141-142; *Segundo Discurso*, 1999, pp. 172-173). Ver o tópico II. 3 do

Homens reunidos em sociedades criaram usos e costumes peculiares enraizados, isto é, formaram uma “segunda natureza”, que não se constitui de modo igual entre eles. Ou seja, se os homens primitivos são portadores de uma só identidade, os homens sociais formam hábitos e costumes enraizados que modificaram a identidade primitiva, dando lugar à identidade variada. Esse quadro da diversidade humana parece dar razão à interpretação de Lévi-Strauss. A preocupação de Rousseau com diferenças entre os homens é expressamente manifesta em sua reflexão.

I. 2. Sociedades políticas particulares

A instituição da política nas sociedades particulares ocorreu de forma distinta pelo mesmo motivo: diferentes necessidades dos seres humanos exigiram respostas políticas diferentes. Isso faz Rousseau abrir mão da ideia de uma sociedade humana universal. Como já foi indicado, no *Manuscrito de Genebra* (I, 2) ele recusa tanto a ideia de uma sociabilidade natural baseada numa razão que prescreve aos homens os valores da justiça¹⁰, ideia sustentada pelos jusnaturalistas Grotius e Pufendorf, como, principalmente, a ideia de uma sociedade geral do gênero humano defendida no artigo “Direito natural” da *Enciclopédia*, de autoria de Diderot.

Nesse artigo, Diderot supõe haver uma espécie de ligação universal entre os homens que, de acordo com Céline Spector, fundamentar-se-ia na concepção do “gênero humano como entidade dotada de uma vontade (a vontade geral) susceptível de prescrever aos indivíduos as normas de justiça, seus deveres recíprocos.”¹¹ Só é possível conceber a ideia de uma justiça válida universalmente, dirá Diderot, a partir da vontade geral, que é em cada homem “um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem direito de exigir.”¹² Porque, dada a falibilidade das

Capítulo I. Aqui, procura-se apenas mostrar que, para Rousseau, as necessidades provocadas por fenômenos naturais exerceram influência sobre a diversidade humana.

¹⁰ Rousseau dirá o seguinte na *Carta a d’Alembert*: “É que a razão humana não tem medida comum bem determinada e é injusto para todo homem oferecer aos outros a sua como regra” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d’Alembert*, p. 58).

Sobre o debate de Rousseau com os jusnaturalistas Grotius e Pufendorf acerca de justiça natural, ver o Capítulo III, tópico II.

¹¹ SPECTOR, Céline. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 147.

¹² DIDEROT, Denis. “Direito natural”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, vol. 4, p. 105.

vontades particulares, só pode ser da prerrogativa da vontade geral formular racionalmente o que é válido para os homens: “o bem de todos é sua [da vontade geral] paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará.”¹³ Os verdadeiros direitos inalienáveis são, na verdade, os da humanidade, pois o seu conteúdo fundamentar-se-ia no sagrado e incontestável direito natural. Assim sendo, nenhuma vontade particular saberia melhor fixar os limites das ações dos homens mais que a vontade geral.

Ora, a vontade geral compreendida no sentido universal é um problema para Rousseau, porquanto é impossível conceber uma vontade assim tanto para o homem do estado de natureza como para o do civil. Em primeiro lugar, isso não dever-se-ia apenas ao fato de o homem do estado de natureza ser solitário e apolítico, mas também porque, para Rousseau, justiça não é um atributo natural. A natureza não prescreve leis que mostram ao homem o que é justo e injusto. Se os homens desse estado não se aniquilaram em suas interações ocasionais, devem isso tão somente à piedade, o sentimento natural que lhes constrange a zelar pela conservação dos seres sensíveis, mas sobretudo pela dos membros da sua espécie. A ausência de justiça não se restringe ao estado de solidão. Mesmo no estado de natureza pré-político também não há justiça. Aliás, o homem desse estado não só carece de justiça, mas a piedade se encontra nele sufocada, o que fá-lo ver seu semelhante como um perigo, um potencial inimigo. Isso mostra que a ordem (a não destruição dos homens) desfrutada pelos homens no estado de natureza anterior ao estado pré-político não resulta de uma vontade geral. É tão somente fruto da piedade, cuja sufocação provocou desordem.

Em segundo lugar, a solução para a degradação da ordem natural consistiu em criar uma instituição artificial capaz de instituir uma nova ordem, qual seja: a política. No entanto, a política não tratará de estabelecer uma sociedade do gênero humano. Antes, ela se dá nas sociedades particulares formadas por cada agrupamento de homens. São eles que formarão um corpo político (ou Estado) cuja vontade é soberana para defender seus próprios interesses, e não para defender o gênero humano. Isso porque um determinado corpo político não faz contrato com o gênero humano, mas sim com determinados homens particulares. Na *Economia política*, Rousseau afirma não haver nenhum laço político que

¹³ DIDEROT, Denis. “Direito natural”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, vol. 4, pp. 104-105.

ligue os homens de diferentes corpos, ou, no seu próprio vocabulário, os Estados encontram-se no estado de natureza, já que não há nenhuma união política entre eles.¹⁴

Por isso, lemos ainda no *Manuscrito de Genebra* (I, 2) que a expressão “gênero humano” é vã, pois oferece apenas uma ideia de coletividade sem uma união real. Se existisse a sociedade geral do gênero humano, dirá Rousseau, ela teria (i) qualidades próprias; (ii) uma língua universal dada pela natureza; (iii) um *sensorium commune* que serviria de correspondência a todos os homens.¹⁵ Ora, pensa o filósofo, nada disso existe. Só há homens particulares unidos em determinados corpos em busca de respostas às suas necessidades e à satisfação de seus interesses. Portanto, é no contexto particular dos homens que é possível pensar a vontade geral de uma determinada sociedade política, que será encarregada de estatuir leis segundo sua realidade.¹⁶

Há dois textos de Rousseau – o *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações* – nos quais é possível ler suas orientações a dois corpos políticos diferentes, o que pode ilustrar bem a particularização da vontade geral.

No *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau busca explorar a realidade concreta da ilha a fim de dar aos corsos (ou à vontade geral da Córsega) uma constituição capaz de lhes assegurar leis de acordo com suas particularidades. Essa tarefa se concentra basicamente na observação das características particulares da ilha. É a partir disso que ele lhes dá algumas orientações, das quais explorar-se-á apenas uma: a Córsega deveria aproveitar sua terra fértil para investir na agricultura, e não no comércio. Essa orientação é completamente política. A ilha estava sob constante opressão estrangeira de genoveses,

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sur l'Économie politique*, tome 3, p. 245.

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Manuscrit de Genève*, tome 3, p. 284. *Sensorium commune* teria aqui o sentido de unificar as percepções de diversas ordens, sobretudo as sócio-políticas, dos homens em diversas sociedades.

¹⁶ Esta passagem da *Carta a d'Alembert* elucida bem essa questão: “O homem é uno confesso-o; mas, o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais procurar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou em tal país: assim, as peças de Menandro, feitas para o teatro de Atenas, estavam deslocadas no de Roma; desse modo, os combates de gladiadores, que, sob a República, animavam a coragem e o valor dos romanos, sob os imperadores não inspiravam ao populacho de Roma mais do que o amor do sangue e a crueldade: com o mesmo objeto, oferecido ao mesmo povo em diferentes épocas, ele aprendeu primeiro a desprezar sua vida e, depois, a brincar com a de outrem.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert*, tome 1, p. 66-8).

alemães e franceses.¹⁷ O investimento em agricultura seria uma forma de se tornarem autossuficientes, podendo assim não depender do estrangeiro, pois tal dependência enfraquece qualquer nação, sobretudo a Córsega que tem uma relação assimétrica com nações estrangeiras. Os produtos cultivados por eles seriam trocados na própria ilha para assim fortalecer o corpo político.

Já as *Considerações* foram escritas para orientar o governo da Polônia. Embora ambas partilhem alguns elementos históricos – assim como a Córsega, a Polônia havia sofrido a interferência da Rússia em sua política¹⁸ –, a Polônia parece apresentar mais complexidade política do que a Córsega. A primeira característica que se deve considerar é a forma do governo vigente na Polônia. Sabe-se que, no plano teórico, a soberania reside na vontade geral, a potência legisladora que não deve (ou deveria) ser representada.¹⁹ No entanto, na Polônia, a soberania não residia no povo, mas sim nos seus representantes.²⁰ Rousseau não propõe uma revolução para adequar a política da Polônia aos princípios gerais do direito político estabelecido em *Do Contrato social*, isto é, à ideia de que a soberania reside tão somente na vontade geral. Pelo contrário, a representação é mantida. Os deputados – os representantes do povo – encarnariam a vontade geral e seriam eles responsáveis por perseguir o bem comum. Por isso eles são enviados à Dieta (Câmara dos

¹⁷ Sobre o contexto histórico da Córsega, para a qual Rousseau escreve, ver “Introdução” ao “Projeto para a constituição da Córsega”, de Sven Stelling Michaud, no tomo 3 da edição de La Pléiade.

¹⁸ Ver a rica e crítica “Introdução” de Charles Edwyn Vaughan às *Considerações* que se encontra na edição *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. II.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 15.

²⁰ Rousseau é um crítico da representação e isso se deve ao modo como concebe a soberania, que reside na vontade geral. “A soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode ser alienada, e que o soberano, que é apenas um ser coletivo, não pode ser representado senão por ele mesmo. O poder pode bem ser transmitido, mas não a vontade” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 1, p. 368; *Do Contrato social*, 1999, p. 33). Disso se segue que o povo soberano deve ocupar assembleia legislativa para estatuir leis às quais submeter-se-ão na qualidade de súditos, sob a regência do governo executivo. Por isso, dirá Rousseau que o povo inglês, por adotar o sistema representativo, não é livre, apesar de pensar sê-lo; “só é livre durante a eleição dos membros do Parlamento. Uma vez eleitos, ele não é mais nada” (id. *ibid.* II, 15, p. 430; 1999, p. 114), posto que seus representantes são autorizados a agir em seu nome, isto é, a fazer o que eles deveriam fazer por si próprios em prol do bem comum. Nas *Considerações*, cap. VII, Rousseau diz que o povo inglês é estúpido na medida em que institui o sistema representativo e confere aos deputados o poder supremo, sem, contudo, limitá-los. Desse modo, a representação não coaduna com a soberania, pois, além de exigir a transferência da vontade (que não deveria ser transferida) aos representantes, também põe em risco a liberdade de seus membros e a perseguição do bem comum.

Núncios ou Representantes), não para expressar suas vontades particulares, mas para expressar a vontade geral.²¹

Rousseau dedica-se a investigar a causa da diversidade humana, dado que os costumes e hábitos dos homens desnaturados se constituem diversamente, assim como as leis e os mecanismos, que mantêm bem ou mal seu funcionamento, comportam inúmeras variedades entre as nações. Pode-se dizer então que a investigação sobre a diversidade humana tem, não necessariamente, consequências políticas. Ora, sendo os homens políticos diferentes, não há então leis universais válidas para eles. Cabe a cada corpo político instituí-las segundo suas demandas.

II. Sociedades particulares e princípios gerais do direito político

Rousseau não investiga o direito de cada fronteira, mas reconhece sua necessidade. Em alguns capítulos do livro II d'*Do Contrato social*, vemos o reconhecimento da singularidade das sociedades políticas e a necessidade de o direito acompanhar a realidade exigida por cada uma. Precisamente, nos capítulos intitulados “Do legislador” e “Do povo”, o filósofo diz que o legislador deve ser como um arquiteto perspicaz para reconhecer a demanda de cada solo político.

Apesar de a reflexão de Rousseau sobre o direito político incidir principalmente sobre princípios gerais do direito, e não exatamente sobre a sua particularização, parece que o filósofo inclui na sua reflexão critérios (observar bem o solo político para elaborar leis apropriadas ao corpo político²²) para uma boa aplicação particular desses princípios, o que significaria dizer que ambas as preocupações não se excluem na sua filosofia política. Assim sendo, pode haver implicações práticas do último sobre o primeiro.

Embora não se pretenda aqui examinar os livros III e IV *Do Contrato social*, convém destacar que neles o filósofo faz uma reflexão geral sobre as particularidades das sociedades, na medida em que mostra como os climas e eventos históricos podem

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, pp. 979-980. A orientação dada se deve à compreensão do contexto histórico particular da Polônia: o país fragilizado pela interferência da Rússia estava sensível a quaisquer mudanças radicais. Uma orientação dessa natureza poderia fragilizá-lo ainda mais. Por isso, procurou orientar o povo polonês a reformar sua política de acordo com o contexto vivido naquele momento em vista da preservação do corpo político.

²² O capítulo “Do legislador” nos mostra também que o legislador precisa “descobrir as melhores regras que convêm às nações” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 7, p. 381; *Do Contrato social*, 1999, p. 49). Ou seja, ele deveria observar bem o solo particular de um Estado e estatuir leis que lhe são apropriadas segundo princípios do direito político justo.

interferir no funcionamento interno de uma sociedade política. Depois, no *Projeto de constituição para a Córsega* e nas *Considerações*, esse assunto é retomado com especificidade.

Considerando a hipótese de não exclusão dos dois direitos, convém retomar os pontos fundamentais para o estabelecimento de uma sociedade política bem ordenada e justa já vistos no capítulo anterior, mas, agora, sob a ótica da prática.

II. 1. Liberdade e igualdade

Se se buscar em que consiste precisamente o maior bem de todos, que deve ser o fim de todo o sistema de legislação, ver-se-á que se reduz a estes dois objetos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque toda dependência particular é força removida do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.²³

Todo o direito político particular, ao menos aquele cuja pretensão é perseguir a justiça, não deveria abrir mão da liberdade (está em questão sobretudo a liberdade política) e da igualdade.

Sobre a liberdade, vejamos. O exercício da soberania está condicionado à liberdade política. Isso porque indivíduos não livres para atuar no âmbito público não podem exercer a soberania, dado tratar-se de uma atividade exercida por indivíduos autônomos, capazes de deliberar em assembleia assuntos relacionados à vida em sociedade, buscando regras justas para regê-la e às quais escolherão se sujeitar. Quando essa condição é recusada aos associados, isto é, quando a liberdade é removida de suas ações, vê-se o nascimento de políticas despóticas que podem escravizar o povo, degradando o seu ser. Para evitar isso, toda a sociedade particular, na prática, deveria fundamentar seu direito na liberdade.

Talvez se possa objetar que na Polônia não havia liberdade política para o povo, já que a vontade geral polonesa não residia exatamente nele, mas em seus representantes, e Rousseau não contestou isso. Tal objeção é válida. A questão da liberdade política em Rousseau é, de certa forma, complexa, sobretudo quando se trata da passagem da teoria à prática. O fato de o filósofo não orientar a Polônia a renunciar à constituição anterior para radicalmente instituir uma nova mostra justamente essa dificuldade. Pelo bem da

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 11, p. 391; *Do Contrato social*, 1999, p. 62.

Polônia, convinha manter o povo representado, o que significaria dizer que, de certa forma, o povo está desprovido da liberdade política.

No entanto, mesmo tendo feito essa orientação por causa de um bem maior, que é a preservação da saúde do corpo (uma mudança brusca poderia levar a consequências desastrosas, como profundas tensões ou até mesmo uma guerra civil), Rousseau adverte os poloneses sobre a necessidade de lutar pela liberdade política a fim de não deixarem as coisas como estão.

Vós ameis a liberdade, sois dignos dela; vós a defendestes contra um agressor poderoso e artiloso, que, fingindo vos apresentar os laços da amizade, vos impôs os grilhões da servidão. Agora, cansados das perturbações de vossa pátria, suspirais pela tranquilidade. Creio ser muito fácil obtê-la; mas conservá-la com a liberdade, eis o que me parece difícil. E no seio desta anarquia, que vos é odiosa, que se formaram essas almas patriotas que vos garantiram do jugo. Elas dormiam em um repouso letárgico; a tempestade despertou-as. Após terem quebrado as algemas que lhes destinavam, sentem o peso da fadiga. Gostariam de aliar a paz do despotismo às doçuras da liberdade. Tenho medo de que queiram coisas contraditórias. O repouso e a liberdade parecem-me incompatíveis; é preciso optar.²⁴

A Polônia não deveria se contentar apenas com o fim do jugo estrangeiro (da Rússia), mas também conquistar a liberdade no âmbito interno. Dever-se-ia pensar um direito político que levasse em consideração a liberdade de seus membros, condição indispensável para o exercício da soberania presente em *Do Contrato social*.

Mais do que isso, Rousseau não deixa de defender a liberdade, mesmo quando ocorre de o povo não conseguir conquistá-la através do exercício da soberania. Essa defesa se manifestaria de três modos. Em primeiro lugar, entende que os representantes do povo devem estatuir leis que expressem a vontade do povo, leis essas que não devem (ou deveriam) ir de encontro à sua liberdade; em segundo lugar, critica a aquisição de bens como condição para se tornar cidadão. Diz ele, se os bens são condição para quase tudo, os homens então não seriam nada? Um homem que tem pouca ou nenhuma terra deixa de ser livre e nobre?: “sua pobreza apenas é um crime tão grave a ponto de fazê-lo perder o seu direito de cidadão?”²⁵; em terceiro lugar, a liberdade dos poloneses poderia ser preservada através da troca periódica dos representantes, porquanto isso pode evitar abusos e usurpação dos poderes legislativo e executivo. O perigo maior contra a liberdade estaria em aprovar leis favoráveis à hereditariedade da coroa polonesa. Isso,

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, pp. 954-955. *Considerações*, p. 24-25.

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, p. 1002; *Considerações*, p. 72.

sim, poderia tirar a liberdade do povo para sempre, pois não é seguro impor limites ao rei por meio de leis. Os limites legais poderão ser usurpados e, por conseguinte, permitir ascensão de uma família ao trono, o que enfraqueceria a legislação.²⁶

De igual modo, Rousseau não renunciaria à ideia de igualdade dos homens civis na passagem da teoria à prática. Em *Do Contrato social*, III, é criticada a desigualdade não natural que a aristocracia hereditária tende a instituir. Nas *Considerações*, lemos orientações relacionadas ao gozo da igualdade pelos cidadãos poloneses. Uma delas consiste em limitar o poder do rei pela Câmara dos Núncios para proporcionar o gozo da igualdade de direito. O rei não deveria exercer um poder ilimitado para que sua vontade não viesse a confundir-se com (ou a prevalecer sobre) a vontade do povo, cujo interesse é o bem comum. E, continua o filósofo, “para manter a igualdade, princípio da constituição, nada deve ser hereditário além da nobreza.”²⁷ Ademais, Rousseau não se limita a abordar apenas a igualdade de direito nas *Considerações*. Também mostra a necessidade de a Polônia lutar pela igualdade de fato. Nas suas palavras, “é preciso que a legislação tenda sempre a diminuir a grande desigualdade de fortuna e de poder que põe muita distância entre os senhores e os simples nobres e que um progresso natural tende sempre a aumentar.”²⁸

Ainda que o poder legislativo da Polônia esteja nas mãos dos deputados, na qualidade de representantes do povo, e não propriamente na vontade geral, como deveria ser, os representantes do povo devem legislar em vista do interesse público, buscando estatuir leis que promovam a igualdade formal e a de fato.

O sistema legislativo deve estatuir as leis tendo a liberdade e a igualdade (e a piedade também, como ainda veremos) como o sustentáculo. É ele o mediador entre os princípios gerais e sua adequação numa determinada sociedade particular. Ou seja, o

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, pp. 991-992; *Considerações*, pp. 62-63. Um pouco mais adiante, é dito que na Polônia sempre houve uma tendência para transmitir a coroa real de pai para filho (ou para um parente próximo) sem eleição. Se os poloneses a efetivarem, cedo ou tarde terão a infelicidade de contar com uma coroa genuinamente hereditária, o que poderá torná-los escravos da família real. Deveriam prever essa possibilidade recusando a monarquia hereditária para salvar a liberdade e o Estado (id. *ibid.*, p. 992-993).

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, pp. 993-994; *Considerações*, pp. 63-64.

²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, p. 1002; *Considerações*, p. 72.

sistema legislativo de cada Estado deve fazer leis segundo princípios gerais do direito para que esse não venha a produzir leis que degradarão o ser do homem. Contudo, sua efetivação na prática requer um outro poder, qual seja, o poder executivo. Como veremos na parte final deste capítulo, é esse poder que tratará da efetivação da lei na vida dos indivíduos particulares, podendo, assim, aplicar princípios gerais do direito à vida dos particulares.

II. 2. O bem comum e a supremacia da lei

A soberania reside no povo. Disso se segue pertencer-lhe o direito de exercê-la, deliberando publicamente sobre assuntos de interesse comum. Isso, de acordo com o pensamento do filósofo, evitaria a criação de um sistema jurídico-político favorável a uma elite em detrimento do povo. Talvez isso não signifique exatamente a impossibilidade de surgir e haver uma elite, mas certamente quer dizer que se deve perseguir o bem comum e a justiça para todos. O que está em questão, então, não seria a existência de grupos ou classes na sociedade, mas sim o uso do espaço público para criar leis conformes ao interesse comum, porquanto esse é o laço que une os diferentes interesses individuais dos membros. Sendo então o bem comum o laço que une os interesses individuais, abandoná-lo provocaria a desunião das partes do corpo político e, conseqüentemente, levaria a uma desordem sócio-política, pois cada membro retomaria sua individualidade natural a fim de buscar por si mesmo a satisfação de seus interesses.

As *Considerações* retomam esse ponto mostrando sua importância para um corpo político que deseja saúde. No capítulo I, constata-se desordem social e autodestruição causadas pela desunião do povo polonês, o que teria dado lugar à perseguição do interesse particular por cada membro. Para sair desse quadro, que só provoca doença ao corpo político, a Polônia é orientada a corrigir os abusos da sua constituição. E a principal correção consiste em restaurar o bem comum. Sem isso, o corpo seguiria desunido e se destruindo.

O bem comum é o liame do corpo político, porém, é desprovido de conteúdo. É na prática que a vontade geral deve dar-lhe conteúdo expresso na forma da lei, que é imperativa. Ela deverá, sem exceção, reger todos os membros dum corpo político em vista do bem comum. O que está por trás disso é a concepção republicana rousseuniana, a qual não se limita à teoria, mas se estende também à prática. Por exemplo, a Polônia é orientada a corrigir os abusos de suas leis justamente pela necessidade de adaptá-las à

exigência republicana. Seus problemas jamais seriam resolvidos se as leis não forem colocadas acima de todos os membros do corpo político e em vista do bem comum. Sem isso, os poloneses “[...] estejam certos de que onde acreditarem fazer reinar as leis serão os homens que reinarão.”²⁹ A boa constituição é aquela que defende a supremacia da lei sobre todos sem quaisquer distinções.

Rousseau não teria renunciado aos princípios fundamentais do direito político proposto em *Do Contrato social* e à compreensão da política como lugar de não-dominação. As *Considerações* mostram como o filósofo faz a passagem da teoria à prática. O contexto particular da Polônia é levado em consideração na análise de sua constituição, mas, como foi colocado, os abusos e mudanças não deixam de ser apontados, bem como foram dadas orientações segundo princípios do direito justo.

Não haveria renúncia a isso porque o principal problema da filosofia política de Rousseau consiste em responder à tradição filosófica que não iguala politicamente os homens, quando, na verdade, eles são iguais e livres para regerem sua condição humana.

É por essa razão que ele advertiu os corsos a instituírem uma política em que não viriam a ser escravos ou a se escravizar, assim como insistiu com os poloneses a lutarem para conquistar as máximas do direito político, como expresso em *Do Contrato social*, e a não se contentarem apenas com a libertação da dominação russa, dado que a perda dessas máximas se traduz numa política de dominação.

Não seria exagero dizer que o pedido feito a Rousseau para dar orientações políticas aos povos da Polônia e da Córsega não abalou as bases de sua teoria do direito. Entretanto, o filósofo tem ciência da dificuldade de os poderes legislativo e executivo implementar os princípios desse direito na realidade prática, tendo em conta a formação da razão em contextos particulares e inúmeros vícios enraizados nas sociedades e nos indivíduos, o que pode levá-los a se desviarem da finalidade do pacto: o bem comum, que só pode ser alcançado se se sustentar o direito na combinação de liberdade, igualdade e piedade. Por isso, lançaria mão da educação como instrumento de efetivação desses princípios, pois é preciso instruir racionalmente o povo para assimilá-los a fim de expressá-los em forma de leis e aplicá-los na vida dos cidadãos. Ou seja, é preciso instruir os homens-cidadãos para a vida pública a fim de estarem em condições de perseguir e efetivar tais princípios. Sem isso, esses princípios e as leis podem ser ilusórios.³⁰

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, p. 955; *Considerações*, p. 25.

³⁰ “Dirigi neste espírito [espírito patriótico] a educação, os usos, os costumes, os hábitos; desenvolveis neles este levedo que ainda não se evaporou graças a máximas corrompidas, a

III. Educação política e moral em Rousseau

Nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedoso, é preciso que a criança saiba que há seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que sentiu, e outras como a podendo sentir também. De fato, como nos comoveremos até a piedade, a não ser transportando-nos para fora de nós e nos identificando com o animal sofredor, abandonando, por assim dizer, nosso ser para assumir o dele? Nós só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. Assim, ninguém se torna sensível, a não ser quando sua imaginação se anima e começa a transportá-la para fora de si.³¹

Martha Nussbaum, em *El cultivo de la humanidad*, precisamente no capítulo “La imaginación narrativa”, defende a necessidade de formar através da arte a imaginação cívica, imaginação por meio da qual podemos olhar para o outro como um ser com quem partilhamos tanto a debilidade e necessidades humanas como capacidades similares de êxito.³² A posse de conhecimento não basta para uma boa civilidade, é preciso também aprendermos a nos imaginar no lugar do outro. Nussbaum então mobiliza o conceito de piedade de Rousseau para defender sua concepção de cidadania do mundo.³³ Esse tema evidentemente está ausente do *corpus* rousseauiano, mas a articulação do conceito de piedade com o de educação capaz de promover a imaginação cívica parece fazer parte das preocupações políticas de Rousseau. Por isso, pretende-se examinar aqui o conceito de piedade rousseauiano, tomando-o como a base de uma educação cívica capaz de tornar

instituições gastas, a uma filosofia egoísta que prega e que mata. A nação datará seu segundo nascimento da crise terrível de que sai; e vendo o que fizeram seus membros ainda indisciplinados, ela esperará muito e obterá mais ainda de uma instituição bem ponderada; ela quererá bem, respeitará leis que lisonjearão seu nobre orgulho, que a tornarão, que a manterão feliz e livre, arrancando de seu seio as paixões que as iludem, ela nutrirá as que as fazem amar; finalmente, renovando-se por assim dizer por si mesma, ela retomará nesta nova idade todo o vigor de uma nação nascente. Mas, sem estas precauções, não espereis nada das vossas leis.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, pp. 969-970; *Considerações*, p. 40).

³¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, p. 505; *Emílio*, 1973, p. 245.

³² NUSSBAUM, Martha. “La imaginación narrativa”. In: *El cultivo de la humanidad*, 2001, p. 125.

³³ Nussbaum entende por “cidadania do mundo” a capacidade de transpor os limites sociais, religiosos, políticos e jurídicos fronteiriços para se relacionar moralmente com o estranho, isto é, com o indivíduo que não pertence ao nosso corpo político. Desse modo, “o objetivo de produzir cidadãos do mundo se opõe profundamente ao espírito da política de fomento da identidade grupal, segundo a qual a afiliação primária de alguém é ao próprio grupo local, quer seja religioso, quer seja étnico ou baseado na sexualidade ou no gênero.” Cf. NUSSBAUM, Martha. *La imaginación narrativa*. In: *El cultivo de la humanidad*, 2001, p. 145.

possível a implementação dos princípios gerais do direito político, que incluem a própria piedade, compreendida como solidariedade. Mas não só. Pretende-se também examinar a possibilidade de uma educação moral baseada nela.

Para Rousseau, o homem social tornou-se egoísta, mau e vê seu semelhante como potencial inimigo, o que o faz blindar-se e concentrar-se apenas em si mesmo. As paixões interessadas adquiridas durante o processo de desnaturação produziram nele um movimento autocentrado que o faz olhar apenas para si, não se importando com seu semelhante. É aqui que Rousseau vê a educação como antídoto para esse mal social. O homem social deverá ser constrangido, isto é, deve-se obrigá-lo juridicamente a se moldar ao corpo político, em vista de constituir uma união saudável. Para isso, é preciso instruí-lo: “Quereis que a vontade geral seja realizada? Fazeis com que todas as vontades particulares a ela se relacionem. E como a virtude não é senão essa conformidade da vontade particular à vontade geral, dizendo o mesmo em outras palavras: fazeis reinar a virtude.”³⁴

III. 1. Educação republicana

Na contramão de Hobbes, para quem, como mostra Yara Frateschi, a educação dos desejos não seria possível, porque “o desejo consiste nos sentimentos de prazer e desprazer em relação às coisas que percebemos, sentimentos esses que decorrem do movimento do objeto externo, o qual nos afeta, ajudando ou prejudicando nosso movimento vital”³⁵, Rousseau supõe a possibilidade de educar os desejos, ou melhor, as paixões interessadas adquiridas. E essa suposição é possível graças à sua concepção antropológica. O homem rousseauiano é portador inato do amor de si (princípio de autoconservação) e da piedade (princípio de conservação da espécie), e não de paixões egoístas, como pensa Hobbes. E mais: as paixões interessadas não decorreriam do movimento do objeto externo. Antes, trata-se de um movimento interno provocado pelo

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sur l'Économie politique*, tome 3, p. 252.

³⁵ FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, 2008, p. 133. E mais: “Desse modo, não cabe ao homem político hobbesiano (o soberano) educar os cidadãos para a virtude, restando-lhe apenas a tarefa de conduzir (externamente) os seus desejos na direção do cumprimento do pacto. Não se trata de educar homens para que passem a desejar conforme a razão, mas sim de fazer com que, pela ameaça de punição e pela promessa de recompensa, eles não desejem descumprir o pacto” (FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, 2008, pp. 133-134. Itálico é da autora).

amor-próprio (amor egoísta), que é o amor de si transformado. É certo que não só o amor de si passou por transformações a ponto de tornar-se amor-próprio, a piedade também passou pelo mesmo processo, de tal forma que seu movimento foi reduzido, ou seja, a piedade foi sufocada. Assim sendo, o homem passa a contar apenas com o movimento egoísta. Mas, ao que parece, a piedade pode ser restaurada por meio da educação, para conter o movimento egoísta na vida do homem social. Ademais, para criar juridicamente a obrigação de socorrermos nosso semelhante em sofrimento e/ou em perigo de vida.

A restauração da piedade não aconteceria automaticamente. É preciso que o legislador faça o trabalho de base, convencendo os cidadãos sobre a necessidade de se ajustar ao corpo político. O que estaria em questão é o convencimento racional dos membros do corpo político sobre o significado da vida em sociedade, que se traduz na primazia do bem comum sobre interesses particulares. Eles são seres racionais capazes de aprender a erigir sobre si regras republicanas³⁶, às quais, livremente, submeter-se-ão. Mas isso só poderá ser feito por meio de uma política capaz de criar condições de formação de um corpo político saudável e bem ordenado.

Como já foi adiantado, essa educação consistiria na redução da força do movimento do amor-próprio, raiz do egoísmo, restaurando a piedade. Ou seja, é preciso saber sobre o princípio natural de elo entre os homens que fora sufocado pelo amor-próprio e como restaurá-lo para diminuir o movimento das paixões interessadas. E esse movimento impulsivo só poderá ser reduzido se a razão humana for capaz de compreender que, originalmente, o seu semelhante não era seu potencial inimigo, uma vez que o amor de si o movia apenas para conservar-se e a piedade, para contê-lo, conservando a espécie (e os demais seres sensíveis também).

O movimento da piedade estaria diretamente relacionado ao direito à vida, que não se dá aleatoriamente nem está necessariamente condicionada à razão. Como vimos no Capítulo I, o direito à vida é natural. “Com efeito, parece que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, é menos porque ele é um ser racional e mais porque é um ser sensível.”³⁷ A obrigação de preservar a vida de seu semelhante se justifica

³⁶ Lembremos que a razão é capaz de generalizar discursivamente ideias simples, reunindo-as em categorias de gêneros e espécie. Isso quer dizer que, embora seja histórica, ela tem a capacidade de formular ideias complexas a partir das simples e dar-lhes sentido comum segundo suas propriedades, isto é, segundo sua semelhança ou dessemelhança. Noutras palavras, a razão é capaz de formular máximas de justiça que estejam em conformidade com a dignidade humana.

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, “Préface”, tome 3, p. 126; *Segundo Discurso*, 1999, p. 155.

naturalmente pela piedade, na medida em que ela nos move a preservar a nossa espécie. Portanto, o fundamento do direito à vida não tem uma dependência necessária com as faculdades do espírito.

Desse modo, os cidadãos devem ser instruídos sobre a necessidade de restaurar o movimento de preservação da vida do outro, isto é, da vida do corpo para juntos perseguirem o bem comum.³⁸ No entanto, a educação cívica não limitar-se-ia a esse direito fundamental, porém elementar, isto é, ao direito à vida partilhado com os animais. Porque a vida propriamente humana está para além da condição animal. O homem social é portador de faculdades que o qualificam enquanto tal conferindo-lhe dignidade e deveres.³⁹ Por isso, a educação cívica não apenas restauraria a piedade em vista de preservação da vida. Mas também promoveria um modo de viver compatível com a qualidade humana. Dito doutro modo, duas coisas são importantes para a educação do corpo político. Em primeiro lugar, ele deve estar ciente do direito natural ao gozo da vida (entendida no sentido de existência física), direito partilhado com os outros seres sensíveis. Em segundo lugar, a vida humana social não se restringe à preservação da sua existência física. Dever-se-ia buscar instituir um modo de viver capaz de proporcionar qualidade de vida conforme à dignidade humana.

Se se restabelecer a piedade nos cidadãos, eles poderão desenvolver a virtude política para proporcionar saúde ao corpo. Porque a virtude consiste na capacidade de aprender a sacrificar, quando é o caso, o interesse particular em prol do bem comum⁴⁰, ou seja, é a capacidade de o ser humano reinar sobre si, de governar seus atos prejudiciais à vida em sociedade. No *Emílio* é dito que a educação cívica em vista da promoção da virtude política “[...] significa, em outras palavras, excitar nele a bondade, a humanidade, a comiserção, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que agradam

³⁸ Sobre isso, Salinas Fortes diz o seguinte: “[...] para que a vontade geral se imponha soberanamente, não basta que ela seja declarada através da legislação e seja executada por um corpo administrativo. Condições necessárias, mas não suficientes. É necessário, além disso, que os próprios indivíduos componentes do corpo político na sua totalidade sejam de alguma maneira conformados, formados, dispostos. É necessário que a ‘natureza’ de cada indivíduo venha a ser suprida pela mediação da educação, que não apenas informa o entendimento, mas conforma as vontades individuais de maneira a fazê-las aptas a produzir a comunidade” (SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, 1997, p. 118).

³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome 3, p. 176; *Segundo Discurso*, 1999, p. 219; id. *Du Contract social*, tome 3, I, 4, p. 356; *Do Contrato social*, 1999, p. 15.

⁴⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, V, pp. 700-701; 857.

naturalmente aos homens, e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis [...].⁴¹ Mas a piedade não será restaurada apenas para promover a virtude. Como vimos no Capítulo III, ela, combinada com a igualdade e a liberdade, deveria ser a base do direito para criar obrigação jurídica de promover solidariedade. Assim sendo, a obrigação seria assegurada juridicamente, o que não a tornaria dependente da virtude.

É oportuno fazer duas observações sobre a educação rousseauiana. Em primeiro lugar, sabe-se que a piedade consiste em conservar a espécie, mas não há sociedade da espécie humana para o filósofo. Como relacionar a piedade com um corpo político? Parece que a divisão da espécie em várias sociedades não impede a implementação de uma educação capaz de restaurar esse sentimento que pode reduzir o movimento egoísta adquirido, dado que a piedade pode nos constringer a conservar o membro da nossa espécie integrante do nosso corpo político. Mas não apenas: cada Estado deveria criar uma obrigação jurídica de solidariedade que se aplica também ao estranho. Os Estados, então, poderiam criar meios jurídicos de os cidadãos sentirem repugnância ao ver sofrer ou perecer o semelhante.

Em segundo lugar, a promoção de uma educação que visa restaurar a piedade nos cidadãos não significaria almejar o retorno ao estado de natureza ou uma identificação do homem civil com o natural. Também não significaria fundamentar a educação na natureza. Significaria apenas restaurar racionalmente esse princípio sufocado no homem para fundamentar a educação de modo que os homens ajam para além da cega ação da natureza, que elimina aqueles que são menos bem constituídos. Ou seja, não há conteúdo pronto para essa educação. É a razão que deverá aprender sobre quem é o homem e em quem se tornou a fim de buscar meios para restabelecer a piedade (restabelecimento que se dará por meio da arte, como veremos logo em seguida), ajustando os efeitos dos cidadãos às exigências do seu corpo político.

III. 2. A festa cívica republicana e opinião pública

O primeiro ponto para a educação cívica em vista da restauração racional da piedade está relacionado à festa pública. Mas, antes, convém destacar que há dois tipos de festa pública em Rousseau. O primeiro é a festa descrita no *Segundo Discurso*, aquela

⁴¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, p. 505; *Emílio*, p. 246.

decorrida nos primeiros momentos do agrupamento dos homens e por meio da qual brotaram neles a ideia de comparação entre si. Starobinski diz o seguinte sobre essa festa: “a festa primitiva que Rousseau descreve aqui [no *Segundo Discurso*] é a ocasião de uma troca de olhares, que faz nascer a consciência da diferença individual: assim surge o desejo orgulhoso de ser preferido, a comparação que só nos torna atentos aos outros para superá-los ou prejudicá-los.”⁴² Já a segunda, a festa cívica da *Carta a D’Alembert*, consiste no cultivo da consciência coletiva. Ou seja, é a festa da constituição da consciência da coletividade nos cidadãos e da preservação mútua do corpo político (ou do ser humano), visando, assim, promover uma coexistência saudável entre os membros. É essa última festa que interessa aqui, já que se trata do cultivo da consciência de pertencimento a um corpo político.

A promoção da festa pública seria por meio do espetáculo. Na *Carta a D’Alembert*, há uma preocupação com o efeito pedagógico do espetáculo sobre os espectadores. O espetáculo não deveria servir meramente para entreter e agradar ao público, como afirmam alguns pensadores, mas para formar cidadãos.

É um erro, dizia o grave Muralt, esperar que se mostrem fielmente as verdadeiras relações entre as coisas, pois, em geral, o poeta só pode alterar essas relações para acomodá-las ao gosto do povo. No cômico, ele as diminui e as coloca abaixo do homem; no trágico, ele as estende para torná-las heroicas, e coloca-as acima da humanidade. Assim, elas nunca estão à sua medida, e sempre vemos no teatro seres diferentes de nossos semelhantes.⁴³

Essa crítica não dever-se-ia ao espetáculo em si mesmo, mas, como diz Salinas Fortes, à “natureza da ação específica dos espetáculos do ponto de vista do seu conteúdo, por enquanto, ou seja, do ponto de vista dos espetáculos enquanto representação de ações imaginárias diante de um espectador passivo.”⁴⁴ Duas coisas estão em questão nessa crítica: (i) o agrado do público, que, digamos, reforçaria o amor-próprio nele e (ii) a sua passividade diante da encenação. O conteúdo do espetáculo deveria produzir efeito positivo nos seres humanos, não reforçando neles sentimentos egoístas, e, para isso ter seu efeito prático, o espetáculo deveria produzir a reflexão na vida do povo:

[...] não adotemos de modo algum esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro obscuro; que as mantêm

⁴² STAROBINKI, Jean. In: *Œuvres complètes*, tome 3, 1959, p. 1344.

⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à D’Alembert*, tome 1, p. 13.

⁴⁴ FORTES SALINAS, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, 1997, pp. 158-159.

medrosas e imóveis no silêncio e na inação; que só oferecem aos olhos paredes, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, essas não são vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que é preciso reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade [...]

Mas quais serão, enfim, os objetos desses espetáculos? O que aí se mostrará? Nada, se se quiser. Com a liberdade, por toda a parte onde reina a afluência, o bem-estar reina também. Plantai no meio duma praça uma estaca coroada de flores, reuni nela o povo, e tereis uma festa. Fazei melhor ainda: daí os espectadores em espetáculo, tornai-os eles próprios atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que todos estejam mais unidos.⁴⁵

O espetáculo proposto por Rousseau é aquele em que o ator é também espectador. Essa dupla função promoveria não apenas uma consciência coletiva, mas também o exercício da capacidade imaginativa de colocar-se no lugar do outro através da representação. Nesse sentido, é um espetáculo que visa criar um antídoto contra ações narcisistas, isto é, ações do personagem autocentrado e incapaz de, minimamente, representar o outro saudavelmente.⁴⁶

O segundo ponto dessa educação está relacionado aos usos e costumes e à opinião. Ora, como adiantado, Rousseau reconhece a constituição histórica desses comportamentos, o que quer dizer que não são naturais. Mas consolidam-se, enraízam-se a ponto de aparentarem naturais. Leiamos esta passagem *Do Contrato social*:

A essas três espécies de leis [leis políticas, civis e penais] acrescenta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem sobre o mármore, nem

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à D'Alembert*, tome 1, pp. 233-234.

⁴⁶ O problema de Narciso consiste justamente na incapacidade de se colocar piedosamente no lugar do outro e o seu amor-próprio careceria de freio, seria, na verdade, um princípio movente patológico. Por isso, o narcisismo é maléfico para qualquer organização sócio-política, mas, sobretudo, para o corpo político segundo o modelo de Rousseau, e uma sociedade de narcisistas não poderia subsistir. Para melhor compreendermos esse comportamento, vejamos essa brilhante análise de Salinas Fortes sobre os efeitos negativos da vida de Narciso. Nas suas palavras, “ora, a problemática de Narciso permite configurar com exatidão a figura assumida pela perversão própria a essa capacidade de se pôr no lugar do outro, pois Narciso é aquele que, na realidade, como já vimos, é incapaz de se pôr efetivamente no lugar do outro, a não ser de maneira artificial e perversa” (SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo*, 1997, p. 172).

“Ha dois sentidos, com efeito, para essa operação de transposição para um lugar outro! O homem do amor-de-si e da *pitié* põe-se *imaginariamente* no lugar do outro, mantendo-se na realidade em seu lugar próprio. Ao contrário, Narciso é aquele que *usurpa* o lugar do outro, que, ao invés de se transportar empaticamente em direção ao Outro, mantendo a alteridade, visa no limite a supressão da alteridade, fazendo do Outro mera projeção de si mesmo.” (id., *ibid.*).

“O narcisista é aquele que usurpa os lugares, que tira o outro de dentro de si mesmo e cuja imaginação patológica é incapaz de levá-lo para fora do seu próprio círculo, impedindo-o de medir os seus limites e constituindo-se no princípio da destruição de toda vida comunitária efetiva.” (id., p. 173).

sobre o bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Falo dos usos, dos costumes e, sobretudo, da opinião, essa parte desconhecida de nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece se limitar a regulamentações particulares, que não são senão o arco [*cintre*] da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave inabalável.⁴⁷

Mas os usos, costumes e a opinião formados pelos povos podem estar, em níveis diferentes, pintados de paixões egoístas e, conseqüentemente, contrários ao interesse comum. Diante disso, pode-se perguntar: como é possível desenraizar usos, costumes e opiniões contrários ao interesse comum?

Nas *Considerações*, Rousseau orienta o governo polonês a não adotar a proibição como meio para desenraizá-los. Porque toda proibição é vã e inepta se, primeiro, os cidadãos não forem instruídos para compreenderem a necessidade de renunciar a tudo aquilo que é nefasto à sociabilidade. Ou seja, deve-se promover uma reflexão sobre as práticas costumeiras capazes de adoecer o corpo a fim de os cidadãos entenderem seus perigos para a vida social e vierem a renunciar-lhes livremente. Deve-se, portanto, promover uma educação pública racional em vista do interesse comum. Assim, pode-se promover nos espíritos uma formação nacional para orientar seus gostos e opiniões, de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão e por necessidade.⁴⁸

Convém reforçar dois pontos sobre a educação cívica pensada por Rousseau:

Primeiramente, essa educação não consistiria na imposição de usos e costumes de determinado(s) grupo(s) particular(es) aos demais. Sua filosofia política busca justamente evitar isso através da ideia da soberania da vontade geral. Nesse sentido, pode-se dizer que essa educação consiste apenas em fazer os cidadãos compreenderem a necessidade de perseguir, acima de tudo, o bem comum e a justiça. Isso quer dizer que não se trata de imputação de pautas educacionais que não são de interesse comum do corpo. Querer tal imposição não seria senão uma prática tirânica.

Em segundo lugar, essa educação tratar-se-ia apenas de criar mecanismos para reduzir o movimento do amor-próprio a fim de tornar os cidadãos capazes de ver seus

⁴⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, II, 12, p. 394; *Do contrato social*, 1999, p. 66.

⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, p. 961.

concidadãos como partes do corpo, partes dignas de conservação para o bem de todos, o que inclui, quando preciso, a renúncia a interesses particulares que divergem do (e podem prejudicar o) interesse público. Noutras palavras, o que está em questão nessa educação é a “humanização” dos membros do corpo político. Assim sendo, toda a opinião, todos os usos e costumes que não contribuem para a restauração da piedade em vista da humanização dos homens-cidadãos não entrariam na pauta da educação cívica.

Como se pode ver, a função pedagógica da festa pública consiste em formar o elo entre membros do corpo político e servir de antídoto para efeitos nocivos do comportamento narcisista nele. Numa sociedade em que isso é formado, poder-se-á tanto encontrar melhores condições para promover a saúde do corpo como para perseguir o bem comum. E mais, poder-se-á promover a igualdade equitativa e o gozo da liberdade, na medida em que saber-se-á transpor-se para o lugar do outro, não apenas para conhecer seus sofrimentos, mas também para se unir a ele em busca de melhores condições de vida coletiva.

III. 3. Educação moral de Emílio⁴⁹

A educação vista até agora está mais dirigida a membros de um determinado corpo político. O que significa que ela não se aplica necessariamente a todo ser humano, isto é, não é universal. Isso diferencia Rousseau de Martha Nussbaum, que, como vimos, pensa uma educação cívica sob o ponto de vista universal. O que parece estar por trás do raciocínio de Rousseau é a ideia da inexistência de um vínculo jurídico-político entre os Estados, uma vez que os membros de um determinado corpo político estão em estado de natureza em relação aos demais corpos. Por isso, é preciso que todo o homem faça parte de um corpo político. Aquele que está fora de um, dirá ele nas *Considerações*, “é pior que

⁴⁹ Considerar-se-á apenas a educação de Emílio, deixando de lado a de Sofia, porque ela é educada para a vida privada. Rousseau dirá que ela não seria portadora da razão teórica, bem como não pode ser educada para a vida pública: o que é bom para Sofia não é buscado por ela mesma, mas por outros (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, V, p. 730), pois a sua razão é apenas prática, aquela por meio da qual é possível encontrar um fim para o conhecimento, mas jamais pode levar ao seu descobrimento (id. *ibid.* pp. 720, 736). Já Emílio possui tanto a razão teórica como é educado política e moralmente para compreender e, por conseguinte, cumprir seus deveres para com a humanidade.

Este trabalho não segue o raciocínio do filósofo genebrino sobre esse assunto. Apesar de a educação republicana que se tem em vista aqui se basear em sua reflexão, ela é pensada para o ser humano, o que quer dizer que engloba tanto o homem como a mulher.

um morto.”⁵⁰ Isso porque quem não está ligado a um corpo não tem existência política, ele continua, então, no estado de natureza e, parece, pode-se fazer qualquer coisa com ele, dado não estar sob nenhuma jurisdição política. Esse argumento colocaria dificuldade para se pensar sobre os casos de apátridas, e até mesmo de estrangeiros numa sociedade.

No texto *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, no qual é julgado o projeto da paz perpétua do abade de Saint-Pierre, essa dificuldade parece ser reforçada. Para o filósofo, a ideia de uma paz universal entre os povos (trata-se especificamente dos povos da Europa) e a anulação do estado de natureza entre eles é um projeto de boas intenções. Seria louvável ver homens reunidos amando-se. Contudo, isso não passa de uma ilusão. Trata-se de um projeto vindo de um coração humano no qual o zelo torna tudo fácil, quando, na verdade, não é. Não seria possível defender a paz perpétua, porque os povos formam diversos corpos políticos particulares. Ou seja, se não há um corpo político universal, não pode haver uma união política entre os povos. No entanto, isso não significaria negar haver um elo entre os homens. Moralmente, seria possível remediar os possíveis efeitos nocivos da relação humana, podendo, assim, corrigir essa falta de ligação jurídico-política entre os Estados.

É também a piedade que nos daria um elo moral. A educação de um corpo político não limitar-se-ia a constranger os cidadãos a imaginar-se no lugar do concidadão, mas também a fazer o mesmo para com outros seres humanos, aqueles não pertencem ao nosso corpo, porque são eles membros da nossa espécie. Se se restaurar a piedade sufocada no homem, ele poderá olhar não apenas para seu concidadão, mas também para homens com os quais não há nenhum elo político. Assim sendo, a relação entre membros de diversos corpos políticos (ou que não pertencem a nenhum corpo) não é política, mas sim moral.

A educação de Emílio pode servir de ilustração à relação não política entre os seres humanos. Seu desenvolvimento racional é acompanhado de uma educação moral por meio da qual é capaz de cumprir seus deveres para com a humanidade. Ou seja, é instigado a refletir sobre o ser do homem e a se colocar no lugar do outro, independentemente do corpo político em que está inserido. Isso quer dizer que sua capacidade de ligar fatos (a capacidade racional) contempla a compreensão tanto de si mesmo quanto do outro como membros da mesma espécie⁵¹, bem como portadores da dignidade humana. Por isso, é capaz de agir livremente para dominar suas paixões e ser

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations*, tome 3, p. 966; *Considerações*, p. 36

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, pp. 547-548.

virtuoso. Na verdade, Emílio é um exemplo de virtude. Antes de aprender a governar suas paixões, sua liberdade era aparente, ou seja, era escravo de suas paixões, na medida em que era dominado por elas. Porém, sua educação racional tornou possível o exercício do domínio das paixões de modo que o violento movimento do amor-próprio foi reduzido e ele tornou-se capaz de cumprir seus deveres humanos, porque “o exercício das virtudes sociais leva ao fundo dos corações o amor à humanidade.”⁵²

Talvez uma boa elucidação do domínio das paixões por Emílio seja a passagem em que renunciara a seu compromisso com sua namorada Sofia para cumprir deveres humanos. Emílio prometera visitá-la, mas, ao deparar-se com uma família em perigo, escolheu descumprir seu compromisso particular para ajudar a família e salvar suas vidas. Tendo Sofia ficado descontente com o descumprimento da promessa ouve o seguinte: “Sofia, és o árbitro da minha sorte, tu o sabes. Podes fazer-me morrer de dor, mas não esperes fazer-me esquecer dos direitos da humanidade. Eles me são mais sagrados do que os teus, nunca renunciar-lhes-ei por ti.”⁵³ Não havia nenhuma lei positiva (nem lei natural) que obrigasse Emílio a renunciar ao encontro com Sofia para salvar vidas. Assim agiu movido pelo constrangimento proporcionado pela piedade acesa em seu coração e que produziu nele virtudes. Os deveres que a piedade nos constrange a cumprir deveriam estar acima das nossas paixões interessadas, que podem prejudicar a nossa espécie. Tendo Emílio compreendido isso, diz que, se um dia for escrever um livro, “não será para cortejar os poderosos, mas para estabelecer os direitos da humanidade.”⁵⁴

Desse modo, é possível agir moralmente com todo o ser humano, seja ele nosso concidadão ou não.

IV. O limite da educação e a potência executiva

Sem a educação, as leis podem ser ilusórias. Mas Rousseau sabe que ela por si só não bastaria para a efetivação da lei e a promoção da justiça.

Embora ele admita a possibilidade de educar o caráter dos cidadãos em vista do bem comum, a educação é apenas um instrumento para a aquisição da virtude, o que quer

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, IV, p. 543.

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 3, V, pp. 812-813.

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 3, V, p. 837; ver também p. 820.

dizer que ela não garante sua aquisição plena, porque ela não pode anular no homem o movimento do amor-próprio e as paixões interessadas que ele produz, apenas pode reduzir sua carga e, por conseguinte, seu efeito. Noutras palavras, o homem cujo caráter é educado poderá adquirir virtude, sim, e agir virtuosamente, mas continua sendo o ser que passou por inúmeras transformações e aquisições de paixões que o tornaram diferente do seu estado original. A educação, então, não seria garantia plena para a eficácia da lei. Poderá haver ações movidas por paixões cujas consequências poderão ser maléficas para a sociedade como um todo.⁵⁵

Diante da limitação da educação, é preciso o poder executivo, que é a instância governamental responsável pela eficácia da lei. Nas palavras de Rousseau, o governo é “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e a soberania para sua mútua correspondência, encarregado de executar as leis e manter a liberdade, tanto a civil quanto a política.”⁵⁶

O governo trata de questões particulares, ao contrário da vontade geral que trata de gerais. Mas é exigido dele (i) o uso da força para a efetivação da lei e sua aplicação igualitária aos particulares; (ii) igualmente, é exigido dele a criação de condições propícias para sua eficácia. As instituições governamentais tratarão de promover condições para manter e efetivar tanto a liberdade como a igualdade de direito e de fato. Segundo Foisneau, isso quer dizer “que o governo não possui particularmente por função apenas aumentar o poder e a riqueza do Estado, mas fazer isso de modo que o poder econômico e social esteja de acordo, o melhor possível, com a vontade geral e o desejo de igualdade que ela exprime”.⁵⁷

Se o modo como Rousseau formula a ideia da vontade geral permite pensar a política como lugar de não-dominação, a concepção de um governo em vista da eficácia da lei, igualmente, permite concluir que o povo não pode ser subjogado por interesses particulares, sejam eles de uma elite econômica, política ou até mesmo religiosa, nem do próprio governo. Qualquer subjogação não pode ser qualificada de outra forma senão a de dominação, ou melhor, seria o uso ilegítimo da força de governança (ou de influência), o que contradiz completamente a finalidade e o interesse da vontade geral. Para evitar

⁵⁵ Nem toda ação sob paixão leva à infração da lei.

⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 1, p. 396; *Do Contrato social*, 1999, p. 72.

⁵⁷ FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania*, 2009, p. 142.

isso, Rousseau atribui à vontade soberana a função de conter o poder executivo quando ele abusa da força que lhe é conferida para conter o povo.⁵⁸

O governo pode fazer valer a lei no interesse da educação. O mesmo não acontece em relação a outros corpos políticos, uma vez que a ligação entre os homens civis de corpos políticos diferentes e entre Estados é apenas moral, isto é, não há nenhuma instância jurídico-política que rege e administra a relação entre eles, o que significa dizer que sua relação está livre do império da lei. Esse é o limite que o pensamento filosófico de Rousseau apresenta no âmbito da relação entre não-concidadãos.

Não obstante, os Estados poderiam obrigar juridicamente seus cidadãos (e instruí-los) a agir solidariamente com o estrangeiro. Noutras palavras, o limite da filosofia de Rousseau poderia ser transposto se cada Estado não considerasse a solidariedade com os estrangeiros apenas sob o ponto de vista da virtude, mas que os cidadãos fossem também obrigados juridicamente a agir solidariamente com os estrangeiros que sofrem ou estão em perigo.

Ademais, não obstante Rousseau não propor uma sociabilidade universal, talvez possamos recorrer às suas tímidas reflexões sobre a união federativa, em que esboça a ideia de federações para minimizar o estado de natureza entre os Estados. Vejamos esta passagem:

Além dessas confederações públicas [as ligas europeias], pode-se formar tacitamente outros meios aparentes e não menos reais pela união de interesses, pela relação de máximas, pela proximidade de tradições ou por outras circunstâncias que deixam subsistir relações comuns entre povos divididos. É assim que todas as potências da Europa formam entre elas um tipo de sistema que as une por uma religião, por um direito da gente, pelos costumes, pelas cartas, pelo comércio, e por um tipo de equilíbrio que é o efeito necessário de tudo isso e que, sem que alguém pense, de fato, em conservá-lo, não seria, contudo, tão fácil de rompê-lo como pensam muitas pessoas.⁵⁹

Assim, as confederações poderiam se pautar na solidariedade para proporcionar ao ser humano o gozo da dignidade humana, independentemente de qual corpo político ele pertence.

⁵⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract social*, tome 3, III, 1, p. 398; *Do Contrato social*, 1999, p. 74.

⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Extrait du projet de paix perpétuelle*, tome 3, p. 565.

A reflexão de Rousseau sobre a formação particular das sociedades políticas e a constituição histórica da razão parece negar o caráter geral do direito político estabelecido em *Do Contrato social*. Mas isso seria apenas aparência. Ele reflete sobre os princípios gerais do direito legítimo que podem ser aplicados às sociedades particulares, ao menos àquelas que pretendem perseguir a justiça. Isso seria possível porque uma razão saudável, isto é, não comprometida pelo narcisismo, mesmo sendo formada em cada contexto particular, seria capaz de conhecer o ser humano e, a partir disso, reconhecer sua qualidade humana e buscar regras de sociabilidade capazes de atender às exigências do seu ser a fim de não degradá-lo. É certo que essas regras são variegadas, mas podem se pautar em princípios do direito justo, que visam justamente preservar a dignidade humana, que não apresentar-se-ia de acordo com o contexto, como quer Strauss, aos quais todos os seres humanos em contextos particulares são portadores. São tais princípios que confeririam legitimidade ao direito político. Por isso, não dever-se-ia abrir mão deles. Sua negação não seria senão apelar à política de dominação e, por conseguinte, de degradação do ser humano.

Mas, para haver implementação de tais princípios, faz-se necessário uma boa educação e um governo para promover uma boa sociabilidade, na medida em que (i) através da educação buscar-se-á racionalmente mostrar aos cidadãos quem é o homem e a necessidade de conformar as vontades particulares contrárias ao bem comum, tendo em vista a preservação do corpo político, e (ii) o governo fará valer as leis estatuídas pela vontade geral em vista da manutenção da saúde dos homens unidos no corpo político.

CONCLUSÃO

O direito político rousseauiano é vazio de fundamento universal, diz Leo Strauss, por isso dependeria inteiramente da formulação que cada sociedade quer lhe dar. Pensa ele que um fundamento geral deve ter origem no direito natural, direito demolido por Rousseau, na medida em que conceberia o homem do estado de natureza como um ser livre de qualquer ordenamento natural e, ademais, também compreenderia a vontade geral (que é tão somente vontade de um determinado Estado) como soberana para definir o que é justo e injusto numa sociedade. Por isso, o direito de Rousseau é desprovido de critério universal para se pensar justiça.

Robert Derathé, na contramão de interpretações como essa, defende haver em Rousseau um fundamento natural do direito político. Haveria direito e/ou lei naturais, que, obviamente, não se aplicam ao homem irracional do puro estado de natureza, mas que deveriam servir de fundamento para o direito estabelecido pelos homens em sociedade. Ele, então, não vê uma separação categórica entre a natureza e o direito político.

Embora essas interpretações se oponham radicalmente, ambas parecem apresentar alguns excessos, seja para mais, seja para menos.

Leo Strauss excederia em sua interpretação por não dar devido peso à passagem *Do Contrato social* (I, 4) na qual nos é dito que todo o direito deve ser pensado à luz de quem o homem é: um ser livre. A liberdade qualifica o homem enquanto tal e, por isso, não pode renunciar-lhe. Em *Extrait du projet de paix perpétuelle*, texto em que o filósofo esboça e analisa as nascentes e tímidas confederações de povos europeus, ele diz o seguinte numa passagem do texto: “todos os povos dessa parte do mundo, bárbaros e desconhecidos uns dos outros, não tinham nada em comum a não ser sua *qualidade de homem* [...]”¹. Obviamente, Rousseau, aqui, não está atribuindo essa qualidade apenas a esses povos. É o contexto da passagem (nascimento das confederações europeias) que fê-lo referir-se apenas ao povo europeu. É a ideia *Do Contrato social* que estaria posta aqui. O ser humano é portador de uma qualidade que lhe é própria, a de ser livre.

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Extrait du projet de paix perpétuelle*, tome 3, p. 565. Itálico é nosso.

Strauss também não daria devido peso a estas qualidades naturais, qualidades restabelecidas racionalmente no homem social: igualdade e piedade. Rousseau critica a tradição filosófica que afirma haver, naturalmente, seres humanos superiores e inferiores, porque entende que, por natureza, os homens são material e qualitativamente iguais. Portanto, toda a sociedade política que pretenda ser justa deve se pautar na igualdade. De igual modo, sua concepção do homem como portador de piedade, capacidade que confere elo aos homens e os leva a sentir repugnância ao ver sofrer ou perecer seu semelhante oferece suporte para tomar essa capacidade como pilar do direito para que seja criada em nós a obrigação jurídica e moral de ser solidário com aqueles que sofrem ou estão em perigo.

A combinação da liberdade, da igualdade e da piedade seria o fundamento do direito justo, daquele que poderá assegurar a dignidade ao homem. Todo o direito legítimo e justo repousaria sobre esse fundamento. O direito baseado na força se converteria em um direito político de dominação e de degradação do ser do homem, isto é, de redução da condição humana à animal. Como vimos, o direito instituído no pacto do *Segundo Discurso* não é legítimo e justo exatamente porque ele não produziu condições da libertação do homem da escravidão, logo da degradação do seu ser.

Rousseau procura evitar esse tipo de direito recorrendo à antropologia para fundamentar aquele que ele considera justo e legítimo, o que quereria dizer que ele não teria, de certa forma, esvaziado o direito completamente do que é natural.

No entanto, isso não significaria dizer que ele tenha erigido o direito político sobre o direito natural e/ou lei naturais, como sustenta Robert Derathé. Ou seja, seu apelo à antropologia não deveria ser compreendido como um recurso a leis naturais que seriam a matriz, por assim dizer, do direito político.

Há três razões que sustentariam essa recusa. Em primeiro lugar, para Rousseau, não haveria lei natural. A natureza não teria prescrito nenhum preceito pelo qual o homem deverá se guiar na vida social. Quando Leo Strauss recusa haver critério universal de justiça no direito rousseauiano, ele está justamente pensando na inexistência de lei natural que possa servir de base para as ações dos homens civis. Em segundo lugar, ainda que se queira supor a existência de tal lei, ela não seria conhecível pelo homem (não só pelo homem do estado de natureza, como admite Derathé, mas também pelo social). Em terceiro lugar, o genebrino não quis apoiar o direito em supostos preceitos naturais inexistentes ou desconhecidos porque pode incorrer no mesmo erro da tradição jusnaturalista representada por Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, que é o de abrir

possíveis espaços de legitimação de práticas de dominação e de subjugação do homem, quando, na verdade, elas são apenas ações sociais e políticas, não tendo, portanto, nenhuma relação fundamental com a natureza.

Desse modo, até onde se verificou neste trabalho, Rousseau inaugura uma filosofia política que recusa e critica fortemente o recurso a supostos preceitos naturais para justificar a escravidão, quando tais ações resultam de um direito político assentado em bases errôneas. Não esqueçamos que o *Segundo Discurso* busca justamente negar quaisquer prescrições da natureza para legitimar a desigualdade entre os homens. Rousseau assume tal posição não apenas porque a natureza não prescreve leis nenhuma aos homens, mas também porque eles são capazes de buscar por si mesmos respostas a seus obstáculos. Assim sendo, o homem é o único responsável pela criação de meios de sociabilidade. A sociedade, portanto, é organizada segundo as leis que seus membros, racional e convencionalmente, criam para responder às exigências da vida coletiva.

Com isso quer-se dizer que o apelo de Rousseau à natureza não teria o peso que Derathé lhe atribui. Não haveria um rompimento completo com o que é natural, já que há recorrência à antropologia, que concebe o homem como um ser livre, piedoso e igual. Mas, sob o ponto de vista social, é preciso compreender que antropologia é reformulada racionalmente. A razão, faculdade que se constitui historicamente, deverá formular atributos do homem social à luz de quem o homem é potencial (portador de liberdade em potência) e primitivamente (portador de igualdade e piedade) e, a partir disso, reconhecer sua dignidade e, por conseguinte, instituir o direito segundo essa exigência, bem como conforme ao contexto particular. A razão seria capaz de fazer isso porque, como vimos, é a faculdade que torna geral ideias simples, podendo elevá-las ao nível da categorização genérica e específica. Noutras palavras, a razão pode, a partir da ideia de quem o homem é, estabelecer regras gerais de sociabilidade que não degradarão o seu ser.

Não dever-se-ia, portanto, dizer que o direito rousseauiano é desprovido de fundamento geral, assim como não seria justo atribuir-lhe um direito natural que não se afasta muito da referida tradição jusnaturalista, que o filósofo censura em sua reflexão filosófica. O que o genebrino quereria nos mostrar é a possibilidade de criar um direito que tem um fundamento geral sólido a partir do qual cada sociedade particular poderia erigir seu direito segundo a exigência de seu contexto.

Com isso, *compreende-se o direito natural rousseauiano como racional, aquele que a razão procurará estabelecer tendo em vista a liberdade, a igualdade e a piedade do homem*. Nesse sentido, este trabalho apresenta uma tese próxima à defendida por

Bruno Bernardi em *Sur le concept de droit naturel raisonné*, uma vez que mostra que, se é possível pensar o direito natural em Rousseau, esse direito seria tão somente raciocinado. No entanto, ambas as teses – a de Bernardi e a desta investigação – se distinguem quanto ao fundamento do direito político. Enquanto o comentador encontra o seu fundamento tão somente na criação racional da máxima que expressa a preferência do bem de todos em tudo², nesta investigação ele é encontrado na antropologia. Sem considerar isso, parece que a razão poderá ser incapaz de formular a máxima de preferência do bem de todos. Essa possível incapacidade não dever-se-ia apenas à sua constituição em contexto particular, mas sobretudo porque trata-se de uma faculdade que não tem a prerrogativa imediata de unificar os interesses particulares. Haveria a necessidade de adotar meios, como a educação, para que possa assimilar as exigências da vida coletiva e, por conseguinte, buscar mecanismos para fazer essa unificação. Mas, para chegar a esse ponto, far-se-ia necessário fundamentar o direito em quem o homem é, pois seria só a partir disso que se poderá instruir o homem-cidadão a preferir o bem de todos e, assim, instituir leis conformes a isso.

Desse modo, o fundamento do direito político rousseauiano deve ser compreendido à luz (i) do seu rompimento com o direito natural estabelecido pelos jusnaturalistas Hugo Grotius e Samuel Pufendorf, o que significa uma completa ruptura com a ideia de preceitos naturais que podem servir de base para as ações humanas; e (ii) da inauguração de um direito natural racional que encontrará alicerce na sua compreensão antropológica.

O direito natural racional aqui apresentado nos permite refletir sobre três coisas que não devem ser consideradas apenas como memória viva da filosofia política de Rousseau, mas também podem ser vistas como preocupações bastante contemporâneas. Vejamos:

A primeira está relacionada à finalidade do contrato social, que é o bem comum. A reflexão política de Rousseau visa pensar sobre o sistema republicano para os cidadãos do contrato. Estando unidos no corpo político, eles têm como finalidade a perseguição do bem comum. Contudo, ele é indefinido, isto é, não tem conteúdo. É a vontade geral de

² BERNARDI, Bruno. “Droit naturel raisonné”. In: *Manuscrit de Genève*, 2012, p. 237.

cada Estado que, no ato constituinte, deverá lhe dar segundo sua realidade. Mas disso não se segue que seu conteúdo seja aleatório. Há princípios sobre os quais dever-se-á baseá-lo.

O primeiro seria a igualdade, que se subdivide em três: a igualdade de natureza, a de direito e a de fato. A primeira concerne à natureza dos homens. Todos os homens são portadores da mesma natureza, isso significa dizer que a natureza não destinou alguns à condição de superior e outros, à de inferior, tendo os primeiros o direito de dominar ou governar os últimos. Disso se segue que a soberania reside naturalmente neles.

Sendo esse princípio natural, a saída do estado de natureza para o civil não alterou nada na natureza igual dos homens nem o contrato social poderá exigir a transferência voluntária desse direito a alguns, porquanto trata-se de um direito intransferível. A transferência deve ser feita, sim, mas ao corpo político, para que os cidadãos, como membro do corpo, continuem soberanos. E, no gozo da soberania, eles têm o direito de exercer o poder legislativo. É a igualdade de natureza, então, que permite a Rousseau refletir sobre um sistema republicano em que o poder legislativo ocorre de forma direta (no vocabulário atual, Rousseau instituiu democracia participativa), já que, em princípio, não haveria um grupo de privilegiados ao qual o direito natural de soberania deva ser transferido. Isso abriria as portas para a formulação da igualdade de direitos na sociedade, aquela que concebe todos os cidadãos como iguais formalmente. Essa igualdade é uma forma de não deixar certos cidadãos à margem dos acontecimentos políticos que decidirão sua condição de vida, na medida em que podem reivindicar legitimamente aquilo que lhes é garantido pela lei. Mas o filósofo parece ter em mente que essa igualdade formal por si só não basta para a promoção de justiça. Por isso, entenderia a necessidade de criar condições para que se possa instituir a igualdade de fato. A promoção dessa última igualdade só seria possível se a política se sobrepusesse à economia. Ou seja, se a atividade econômica não controlasse e regulasse e, portanto, determinasse a política. Porque será no exercício da política que os cidadãos buscarão condições para a promoção da igualdade factual.

O segundo princípio é a liberdade política, que pode ser compreendida como não-dominância. Se a liberdade natural torna o homem senhor de seus atos, na medida em que é a causa eficiente de suas ações, a liberdade política também tem mais ou menos o mesmo estatuto: tornar os cidadãos os únicos responsáveis por suas ações sócio-políticas, isto é, gozar da autonomia. É na condição de seres autônomos que eles poderão fazer leis às quais obrigar-se-ão a se sujeitar livremente.

Isso não significa fazer individualmente o que se quer no âmbito político, ou seja, impor ao campo político o desejo que as paixões interessadas nos impulsionam a satisfazer. Isso, para Rousseau, não seria liberdade, mas sim dependência do apetite, que é qualificada como escravidão. Liberdade política significa estar em condição de exercer atividade política. Ademais, ser livre para exercer a soberania é a forma de os cidadãos conjuntamente lutarem para criar mecanismos justos de sociabilidade. Numa sociedade em que os cidadãos não gozam dessa liberdade, corre-se o risco de as leis serem determinadas segundo a vontade do soberano – que diferirá do povo –, podendo, desse modo, tornar legal a sua vontade particular, o que, por sua vez, pode ser traduzido como legalização de injustiças.

O terceiro princípio diz respeito ao caráter geral da lei e a promoção da justiça. Como vimos, a lei deve ser geral e se aplicar a todos, sem exceção. Ela, então, é abstrata e expressa o bem comum. É o seu caráter geral que permitirá a promoção de justiça a todos os membros do corpo político, porquanto todos eles poderão gozar do bem comum, assim como todos estarão sob as ordenanças da lei.

Isso são as consequências dos princípios do direito político válido para toda a sociedade que pretenda ser justa, porque os cidadãos estatuirão leis de caráter geral e promoverão tanto a liberdade política como a igualdade de direito entre seus membros, bem como criarão condições para que esses possam gozar de igualdade de fato.

A segunda coisa que o direito natural racional de Rousseau permite pensar é o compromisso político-jurídico e/ou moral que se deve ter para com o outro, seja ele nosso concidadão, seja ele membro doutro Estado. Esse compromisso seria possível pelo laço de humanidade que o princípio natural de *piedade* cria em nós. Ou, noutras palavras, sendo a piedade o princípio natural por meio do qual somos capazes de conter o movimento do amor de si e do amor-próprio, ele pode nos constranger a conservar o outro, criando em nós o dever de preservar tanto o nosso corpo político como a nossa espécie.

Disso não se segue, contudo, que haja uma naturalização do compromisso que os seres humanos sociais devem ter uns para com os outros em vista da conservação mútua, porque ele resulta da busca e da construção de uma relação saudável entre eles. Ou seja, embora a piedade seja natural, ela tornou-se sufocada ao longo do processo de desnaturação. O desafio que se coloca ao homem civil é o de restaurá-la racionalmente para criar ligação tanto entre concidadãos como entre membros doutros Estados a fim de

criar neles o compromisso de se preservarem e de buscarem melhores condições para tal. Vejamos primeiro a ideia de compromisso entre os concidadãos.

É certo que o laço entre os membros de um determinado corpo político é criado na sua formação. Contudo, é sabido por nós que sua vontade particular pode muito resistir à determinação da potência legisladora – a vontade geral. Isso ocorreria quando não se age livre, piedosa e racionalmente, mas decide-se seguir as paixões, deixando, assim, de proceder em conformidade com a lei. Havendo ação dessa natureza, o governo (a potência executora da lei) pode agir, punindo o infrator. Isso por si parece bastar à vida em sociedade.

Mas Rousseau nos diz que a lei por si só é vã. O que quereria dizer que é preciso compreender a razão da sua formulação para sua eficácia. É aqui que entraria a necessidade de restaurar a piedade para lhe servir de base. Dever-se-á restaurar neles o movimento contrário ao movimento egoísta do amor-próprio para contê-lo a fim de criar nos concidadãos laço de humanidade, o qual, por sua vez, criará neles o dever político, jurídico e moral de não destruir o corpo, bem como o compromisso de buscar melhores condições para a promoção de uma vida coletiva saudável. E isso se dará pela educação. Essa teria como objetivo fazer os membros do corpo compreender que cada um deles é portador de dignidade e, por isso, deve ser preservado, e não destruído, como faz crer o movimento do amor-próprio. Assim sendo, a piedade restaurada racionalmente pela educação poderá promover uma relação saudável entre os concidadãos, relação essa que poderá fortificar ainda mais a união política, tornando-a indissolúvel e seus membros compromissados com o bem comum.

Mas a ação da piedade não deve se limitar à relação entre concidadãos. Ela deve se estender à espécie humana. Ou melhor, é preciso restaurar racionalmente a piedade em vista da preservação da espécie. Isso poderá tornar cada cidadão solidário com os seres humanos que não são nossos concidadãos, aqueles com os quais não formamos nenhuma relação jurídico-política, ajudando-o quando precisar. Assim, a restauração da piedade poderá gerar em nós ações solidárias com todo o ser humano, já que todos são portadores de dignidade. Com isso, quer-se dizer que, se os cidadãos forem instruídos a estender ação piedosa para além do seu Estado, eles (e até mesmo os próprios Estados) poderão criar e manter uma relação político-jurídica de auxílio, e não de destruição, com o estrangeiro. Por isso, Estados e seus membros devem se preocupar em instruir o cidadão para ser solidário tanto com seu concidadão como com o estrangeiro.

Mais uma vez, um princípio natural raciocinado seria tomado como base para criar uma ligação, um compromisso artificial entre os homens, buscando com isso instituir uma relação saudável entre eles. Não é o recurso ao direito natural tradicional que criaria esse vínculo, mas a uma reformulação racional de um princípio natural de elo entre os homens.

A terceira coisa que o direito natural racional de Rousseau pode nos proporcionar é uma reflexão sobre o direito do ser humano à vida. Esse é um direito que vale tanto para os concidadãos como para os cidadãos e/ou seres humanos (pode haver seres humanos que não são cidadãos. Os apátridas, por exemplo, não são cidadãos) que pertencem a outros Estados. Ou seja, trata-se de um direito humano universal.

Rousseau dirá que todo o ser sensível tem o direito à vida e esse direito é natural. Porque temos uma obrigação, ou melhor, somos naturalmente constrangidos pela piedade a preservar a vida de todo o ser sensível, sobretudo se é da nossa espécie.

Sabe-se que o homem deixou a condição natural no qual, digamos, essa espécie de obrigação não era um problema para ele, e transformou-se num ser egoísta, mau, capaz até mesmo de aniquilar o outro, o que, certamente, tornou essa obrigação frágil. Contudo, não é impossível conter esse movimento impulsivo autocentrado por meio da piedade e da razão. É certo que o homem social é mau, mas pode ser instruído tendo sua identidade primitiva (o direito à vida) como modelo de modo de vida que seja capaz de, piedosa e racionalmente, olhar para o outro como um ser que goza igualmente do direito à vida.³

A filosofia de Rousseau traz reflexões políticas muito atuais. Coloca diante de nós a necessidade de Estados e cidadãos avaliarem suas ações políticas internas. Os Estados que pretendem perseguir justiça deveriam se olhar e se perguntar se têm cumprido o dever que têm de promover a liberdade natural, moral e, sobretudo, a política e igualdade entre seus membros, bem como se o interesse comum tem sido sua finalidade, como deveria ser. Porque isso é a base de toda a sociedade que pretende ser justa. Ademais, os cidadãos de um Estado devem ser solidários uns para com os outros. Mas não só. Também devem

³ Convém lembrarmos que, segundo Rousseau, a vida propriamente humana consiste em “fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*, tome 4, I, p. 253). É essa vida ativa que o homem civil tem o direito de gozar.

ser capazes de olhar solidariamente de forma jurídica, com base na dignidade humana, para aqueles homens com os quais não é firmado nenhum vínculo político. Sociedades assim formadas poderão promover o bem-estar social entre os cidadãos, bem como entre a espécie humana, o que proporcionaria um modo de viver humano mais equilibrado.

BIBLIOGRAFIA

Principal

Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Ed. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, tome 1, 1959.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, tome 3, 1964.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, tome 4, 1969.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, tome 5, 1995.

_____. *Discours sur l'économie politique*. Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi. Paris: Vrin, 2002.

_____. *Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi. Paris: Vrin, 2012.

_____. *The Political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited from the original manuscript and authentic editions. Transl. with introductions and notes by Charles Edwyn Vaughan. Cambridge: University Press, 1915. 2 vols.

_____. “Do contrato social”. “Ensaio sobre a origem das línguas”. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. “Discurso sobre as ciências e as artes”. In: *Jean-Jacques Rousseau. Os Pensadores, XXIV*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª. edição revista. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, apresentação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Edição bilingüe. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *Do contrato social. Princípios do direito político*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Cronologia e Introdução de Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Demais autores

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho. Ed. Bilingue. Lisboa: Vega, 1998.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc. *Génie*. Paris: Pankoucke, 1778.

_____. *Second discours: Histoire et théorie de la terre*. In: *Œuvres complètes de Buffon*. Paris: F. D. Pillot, 1829.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Galilée, 1973.

_____. *Lógica*. Organizado e traduzido por Fernão de Oliveira Salles. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

_____. *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottman. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.

DIDEROT, Denis. “Anatomia”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 3. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

_____. “Direito natural”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 4. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

“FISIOLOGIA”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 3. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

GROTIUS, Hugo. *Droit de la guerre et de la paix*. Nouvelle rraduction ... par M. P. Pradier-Fodère. Paris: Librairie de Guillaumin et Cie, 1867.

Disponível em: <https://archive.org/stream/ledroitdelaguerr01grot#page/n3/mode/2up>

HOBBS, Thomas. *Leviathan ou the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*. 3ª ed. Ed. A. R. Waller. Cambridge: University Press, 1904.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

JAUCOURT, Louis de. “Igualdade natural”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 4. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

_____. “Lei natural (*Direito natural*)”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 4. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

CHAMBAUD, J-J Ménuret de. “Economia animal”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (Organizadores). Volume 3. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

LA METTRIE, Julien Offray de. *L'Homme machine*. In: *Œuvres Philosophiques de La Mettrie*. Tome 3. Berlim: Charles Tutot, 1796.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fisher. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. “Ensaio sobre a lei de natureza”. In: *Ensaio políticos*. Organizado e editado por Mark Goldie. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, introdução e notas de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. “L'Éducation phisique”. In: *Quelques pensées sur l'éducation*. Paris, Vrin, 1992.

MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.

MONTAIGNE, Michel de. “Do pedantismo”; “Da educação das crianças”; “Do hábito de vestir-se”. In: *Ensaio: livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTESQUIEU, Charles Louis. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*. Amsterdam: Pierre de Coup, 1734.

Disponível em <https://archive.org/stream/ledroitdelanatur01pufe#page/n7/mode/2up>

_____. *Devoirs de l'homme et du citoyen*. Amsterdam: Arstee & Merkus. Disponível em https://archive.org/details/bub_gb_unXpgRJJud0C/page/n1

Secundária

ALVES, João Lopes. “Rousseau: a razão da política”. In: *Rousseau, Hegel e Marx*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

_____. *Ética e Contrato Social*. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

BACHOFEN, Blaise. *Rousseau, politique et esthétique. Sur la lettre à d'Alembert*. Paris: École Normale Supérieure, 2011.

_____. “Rousseau: une économie politique républicaine?”. In: *Reveu Le Philosophoie*, Vrin, n° 39, p. 117-145, 2013/1.

Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-philosophoie-2013-1-page-117.htm>

BALIBAR, Étienne. “Ontological difference, anthropological difference, and equal liberty”. In: *European Journal of Philosophy*, Wiley Online Library, V. 28, 2020. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/ejop.12512>.

_____. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

BARTH, Hans. “Volonté générale et volonté particulière”. In: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*. Cambridge: Polity Press, 2011.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; BERNARDI, Bruno (orgs.). *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Hamarttan, 2003.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

_____. *Qu'est-ce qu'une décision politique?* Paris: Vrin, 2003.

_____. *Le principe d'obligation*. Paris: Vrin, 2007.

_____. “Sur le concept de droit naturel raisonné”. In: *Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

BESSONE, Magali; CALORI, François. “La souveraineté dans le Manuscrit de Genève”. In: *Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

BERNARDO, Isadora Prévide. *O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história*. 2012. Dissertação de mestrado (Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. [<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25042013-120804/pt-br.php>]

BURDEAU, Georges. “Le citoyen selon Rousseau”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

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

COHEN, Joshua. *A Free Community of Equals*. New York: Oxford University Press, 2010.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *La Démocratie sans 'Demos'*. Paris: Press Universitaires de France, 2011.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. “L'homme selon Rousseau”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

_____. *Le Rationalisme de Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Organizado por Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinge. Paris: H. Champion, 2006.

DONATELLI, Marisa. “Filosofia e medicina em La Mettrie”. In: *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 841-871, 2013.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*. Paris: Flammarion, 1977.

FOISNEAU, Luc. *Governo e soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre: Linus, 2009.

FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau, da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1974.

_____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. “O engano do povo inglês”. *Discurso*, São Paulo, v. 8, p. 117-136, 1978.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2008.

GILLIARD, François. “État de nature et liberté dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d’Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. 2^a ed. Paris: Vrin, 1983.

_____. “Rousseau et le droit”. In: *Écrits: études de Philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1984.

GOUHIER, Henri. “La religion du vicaire savoyard dans la cité du *Contract social*”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d’Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

_____. *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* 2^a ed. Paris: Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau: l’animal et l’homme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

_____. *Traité des animaux: Condillac*. Paris: Ellipses, 2004.

HUNT, Lynn. *Inventing Human Rights: a History*. New York: W. W. Norton and Company, 2007.

KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

La Mettrie – ou filosofia marginal do século XVIII. Francisco Verardi Bocca, Arthur Araújo (organizadores). Curitiba: CVR, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau: Fondateur des sciences de l'homme*. Genève, 1962.

MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Gallimard, 2007.

MANIN, Bernard. “Legitimidade e deliberação”. In: *Democracia deliberativa*. MELO, R.; WERLE, D. L. (orgs). São Paulo: Esfera Pública, 2007.

MARIN, Inara Luisa. “Uma atualização da teoria política de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 3, pp. 25-50, 2017.

MASTERS, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

_____. *Beyond Relativism: Science and Human Values*. Hanover, NH: University Press of New England, 1993.

MICHAUD, Ives. *Locke*. Paris: Quadrupé, 1986.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1995.

MOREL, Jean. “Les sources du Deuxième Discours”. In: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*. Genève: A la librairie Jullie, 1909.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. “Da saída do estado de natureza”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 3, pp. 69-75, 2017.

NASCIMENTO, Milton Meira. “Infortúnio e glória no Emílio de Rousseau - uma saga na escravidão”. In: *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre: Vozes, 1993.

_____. “Contrato social: entre a escala e o progresso”. In: *Discurso*, São Paulo, n. 17, pp. 119-129, 1988.

_____. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: EDUSP-Nova Stela, 1989.

_____. “Rousseau: da Servidão à liberdade”. In: *Os clássicos da política*. Organizado por Francisco Weffort. Vol. 1. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

NAY, Oliver. *Histoire des idées politiques*. 2ª ed. Paris: Armand Collin, 2016.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant – filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NUSSBAUM, Martha C. “La imaginación narrativa”. In: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la forma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós, 2001.

OKIN, Susan. *Is Multiculturalism Bad for Women?* New Jersey: Princeton University Press, 1999.

OLIVO, Gilles. “L’union de l’entendement et de la volonté générale”. In: *Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984.

PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: University Press, 1999.

RADICA, Gabrielle. *L’Histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.

ROCHA, André Menezes. “De Legibus de Cícero”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 19, 2, pp. 227-247, 2011.

SADH, Luiz Felipe Netto. “O contrato social em Samuel Pufendorf”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, n. 28, p. 143-163, 2009.

SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: UNESP, 2002.

SPECTOR, Céline. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. In: *Du Contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

SPLITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: Press Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. “La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d’Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

_____. *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.

STELLING-MICHAUD, Aven. “Rousseau et l’injustice sociale”. In: *Études sur le Contract Social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d’Études organisées à Dijon pour la Commémoration du 200^e Anniversaire du Contract Social*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões, rev. da trad. Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TREVISAN, Diego Kosbiau. “*Volonté générale* e a autonomia da vontade. A presença de Rousseau na origem político-jurídica da filosofia moral de Kant”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 3, pp. 129-142, 2017.

VILLEY, Michel. *Les droit et les droits de l’homme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.