

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

CONVENCIONALISMO E NATURALISMO EM ROUSSEAU

GOIÂNIA-GO

2013

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

CONVENCIONALISMO E NATURALISMO EM ROUSSEAU

GOIÂNIA-GO

2013

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

CONVENCIONALISMO E NATURALISMO EM ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado
apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em
Filosofia pela Universidade Federal
de Goiás.

Orientador: Professor Doutor José
Gonzalo Armijos Palacios.

GOIÂNIA-GO

2013

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

CONVENCIONALISMO E NATURALISMO EM ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

Orientador: Professor Doutor José Gonzalo Armijos Palacios.

Aprovada pela Banca Examinadora em 17 de Setembro de 2013.

Dr. José Gonzalo Armijos Palacios (UFG)
(Orientador)

Dr. Renato Moscateli (UFG)
(Membro)

Dr. Cláudio Araújo Reis (UnB)
(Membro)

À Faculdade de Filosofia da
UFG, que me fez professor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador de graduação e mestrado, Professor Gonzalo Armijos. Sua confiança e estímulo me fortalecem.

À Professora Helena Esser, sempre solícita, que me acolheu no seu grupo de estudos. Sua dedicação e entusiasmo no estudo de Rousseau me instigam.

Ao Professor Renato Moscateli, pela gentileza e presteza com as quais me auxiliou. Suas contribuições foram fundamentais.

Ao Professor Hans Christian Klotz, que gentilmente presidiu a banca do meu exame de qualificação.

À Marlene de Oliveira, servidora da UFG, que trata os alunos com zelo e carinho.

Ao meu avô José Maria, pelo exemplo de simplicidade e alegria. À minha tia Lígia, que me proporcionou uma moradia enquanto eu escrevia esta dissertação. À minha avó Zilda e à minha bisavó Lizarda, pelo carinho com o qual me tratam. Essa vizinhança especial me acolheu durante o Mestrado.

Ao meu pai Dorival, minha mãe Thatiany e minha irmã Giovanna, pelo amor que me sustenta.

À minha namorada Fabiana Franco, pelos oito anos de companhia.

Aos colegas rousseauístas, com os quais dialoguei e debati com entusiasmo nos ambientes acadêmicos. Essa convivência tornou meu trabalho como pesquisador menos solitário!

Aos poucos que apóiam o meu sonho de ser professor. Agradeço também aos que me desestimulam a seguir a carreira acadêmica, pois seus esforços me servem para testar a convicção que tenho no meu sonho.

À UFG, pelos auxílios financeiros para participar de eventos acadêmicos e à CAPES, pela bolsa de Mestrado.

Prefiro ser o conquistador
do meu sonho medíocre a
ser o rei de um sonho
alheio.

Heitor Pagliaro

SUMÁRIO

Resumo.....	09
Abstract.....	10
Introdução.....	11
1 O Estado de Natureza.....	23
1.1 A Liberdade e a Igualdade.....	32
1.2 O Amor de si e a Piedade.....	47
1.3 O Potencial Natural para a Razão.....	56
2 Rousseau e o Jusnaturalismo.....	62
2.1 O Direito como Convenção.....	67
2.2 A Natureza como Ordem.....	74
3 A Concepção de Direito de Rousseau.....	85
3.1 Convencionalismo e Naturalismo.....	95
Considerações Finais.....	101
Referências Bibliográficas.....	104

RESUMO

Este trabalho investiga a concepção de direito em Rousseau, buscando analisar se o autor é jusnaturalista ou convencionalista. Alguns comentadores, como Robert Derathé, afirmam ser Rousseau jusnaturalista, enquanto que outros, como Charles Vaughan, dizem ser convencionalista. Este trabalho avalia criticamente algumas posições, procurando ver se essa distinção é excludente ou se Rousseau pode ser lido, de alguma forma, mantendo pontos fundamentais dessas duas posições.

PALAVRAS-CHAVE: Convencionalismo; Naturalismo; Direito.

ABSTRACT

This dissertation investigates the concept of law in Rousseau, analyzing if he defends the idea of natural law or if he is a conventionalist. Some commentators, like Robert Derathé, conceive Rousseau as a naturalist, as opposed to others, like Charles Vaughan, who think that he is a conventionalist. Here we will critically assess those positions and try to see if they exclude each other or if Rousseau can be read, somehow, as defending fundamental aspects of those two positions.

KEYWORDS: Conventionalism; Naturalism; Law.

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é investigar se Jean-Jacques Rousseau defendeu ou rejeitou teses jusnaturalistas no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.¹

Genebrino, nascido em 1712 e falecido em 1778, Rousseau não chegou a presenciar a Revolução Francesa, embora parte de suas ideias tenha influenciado alguns revolucionários. Ele escreveu obras cuja importância é reconhecida para a história da filosofia, sobretudo na área da política e da educação, embora também tenha publicado romances e composto obras musicais. Tendo em vista o objetivo deste trabalho, a presente pesquisa se debruça sobre as ideias políticas defendidas por Rousseau, principalmente sobre sua concepção de direito.

Embora as questões políticas mais estudadas em Rousseau sejam a liberdade, a igualdade, o republicanismo, o legislador, o contrato social, a vontade geral e o estado de natureza, as suas ideias sobre o fundamento do direito já foram objeto de debate entre os comentaristas que, em alguns casos, apresentaram posições divergentes. Nesse ponto, alguns estudiosos do pensamento de Rousseau se destacaram no debate exegético: Charles Edwyn Vaughan², Robert Derathé, Leo Strauss e Yves Vargas³, embora outros tenham abordado esse tema, ainda que de forma incidental, tais como Edgard José Jorge Filho e Ricardo Monteagudo. Basicamente, cada um destes comentaristas se posicionou quanto à questão de Rousseau ser um autor *jusnaturalista* ou *convencionalista*. Defendendo uma leitura jusnaturalista se

¹ Outras obras de Rousseau também são analisadas neste trabalho (ver página 15).

² Vaughan publicou, em dois volumes, um conjunto de obras políticas de Rousseau, acrescentando suas próprias notas de rodapé, uma longa introdução geral sobre Rousseau e pequenas introduções específicas para cada obra do genebrino. Por isso, Vaughan é uma referência para os estudiosos de Rousseau. Ademais, sabe-se que Vaughan publicou outra obra em 1925 (*Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*), que não é utilizada neste trabalho, pois, lamentavelmente, não foi possível obter seu acesso.

³ Este autor é professor na França e apresentou uma conferência no Brasil, cujo texto foi posteriormente publicado em forma de artigo, intitulado *Rousseau et le Droit Naturel*.

encontram Derathé, Monteagudo e Edgard Filho, enquanto Vaughan e Strauss sustentaram uma interpretação convencionalista.

Os comentadores do primeiro grupo se preocuparam em fundamentar suas posições com bons argumentos, o que normalmente não acontece quando os autores que escrevem sobre Rousseau o rotulam como jusnaturalista. Esta alegação soa estranha, mas é verdade e há inúmeras evidências que a comprovam. Rousseau é comumente considerado como um jusnaturalista e esta é uma ideia conhecida e repetida como se fosse óbvia, como se isso devesse ser pacificamente aceito pelos leitores de Rousseau e como se não houvesse necessidade de provar isso ou, pelo menos, de apontar no texto de Rousseau onde ele defendeu esta posição. Há, inclusive, autores que elaboraram críticas ao jusnaturalismo rousseauiano – supondo uma adesão de Rousseau à tese do direito natural –, como Jellinek (em *La Déclaration des Droits de L’Homme et de Citoyen*), conforme observou Eduardo Ferraz: “a visão de um Rousseau liberal e defensor dos direitos naturais foi especialmente alimentada ao longo do século XIX, recebendo a crítica de positivistas jurídicos como Jellinek”.⁴ Não é difícil encontrar textos que mencionam Hobbes, Locke e Rousseau como os jusnaturalistas modernos, colocando-os na mesma categoria, na maioria das vezes sem explicar que categoria é esta e por que cada um a integra.

Isso acontece frequentemente, no Brasil, nos textos introdutórios de filosofia política para os cursos universitários da área das ciências sociais aplicadas, como o curso de direito. Os cursos de graduação em direito no Brasil têm, na sua grade curricular, várias disciplinas de ciências humanas, tais como filosofia e sociologia, que são ministradas – via de regra – apenas em um semestre, na intenção de que o aluno tenha um contato inicial com alguns temas, assimilando apenas noções introdutórias. Em função do curto prazo das disciplinas, no lugar da leitura direta das obras clássicas, é habitual o uso de manuais ou resumos que sintetizam as ideias principais de cada filósofo. É desta maneira que normalmente os alunos do curso de direito e de outros cursos das ciências sociais aplicadas entram em contato com a filosofia. Este

⁴ FERRAZ, Eduardo Luís Leite. *Rousseau e o Evangelho dos Direitos do Homem*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 2011, p. 13.

hábito tende a sacrificar a interpretação rigorosa dos filósofos. De forma geral, os juristas brasileiros prestam pouca atenção à filosofia jurídica, se comparada com a atenção que dão às disciplinas de cunho prático. Dentre os poucos autores nacionais que se destacam na área da filosofia do direito, há o professor Miguel Reale, cuja obra *Lições Preliminares de Direito* traz em seu texto:

Quer sirva ao pessimismo de Hobbes para legitimar a doutrina da monarquia absoluta, ou a Rousseau para conceber uma democracia radical, fundada na doutrina otimista da bondade natural dos homens; ou, então, para inspirar solenes Declarações de Direito dos indivíduos e dos povos, o certo é que o Direito Natural espelha as esperanças e as exigências da espécie humana, jamais conformada com as asperezas da lei positiva, no processo dramático da história.⁵

Este é um exemplo do que foi alegado acima. Reale afirmou que a doutrina do direito natural serviu para Rousseau conceber teoricamente uma democracia radical. É possível notar que o autor não se preocupou em explicar por que ou em que sentido Rousseau é jusnaturalista. Novamente, em outra extensa obra (*Filosofia do Direito*), Reale assumiu (em nota de rodapé) um jusnaturalismo rousseauiano sem maiores explicações:

Como se deve ter notado, denominamos *jusnaturalismo* o conjunto de teorias modernas da Escola do Direito Natural (Grócio, Hobbes, Locke, Thomasius, Pufendorf, Rousseau, etc), reservando a denominação de *clássico* ao Direito Natural ligado à tradição aristotélica, estóico-romana e tomista.⁶

O mesmo acontece em um artigo do professor Eduardo Bittar, no qual ele associou Rousseau à doutrina do direito natural, como se pode notar no seguinte trecho:

⁵ REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 312.

⁶ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 16. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 482.

A doutrina jusnaturalista dos direitos [...] pode se identificar com diversos nomes, pensadores e tendências diversas, como Locke (individualismo – propriedade - sociedade civil como salvaguarda da paz), Rousseau (contratualismo – direitos naturais – desigualdade entre homens – direitos civis como extensão dos direitos naturais).⁷

O sociólogo Antônio Andrioli iniciou um artigo com as seguintes palavras: “Rousseau é um dos principais pensadores da concepção jusnaturalista”.⁸ Neste artigo, o fato de Rousseau ser jusnaturalista é apenas admitido, mas não explicado. É vasta a quantidade de exemplos nos quais isso acontece. É claro que defender uma hipótese de leitura sobre um filósofo não é um problema, mas afirmar coisas sobre um autor sem a respectiva fundamentação é uma falha. Parece que atribuir a Rousseau o rótulo de jusnaturalista se tornou um lugar-comum, como se fosse uma questão definitivamente resolvida pelos intérpretes, que dispensasse maiores explicações.

Todavia, identificar a concepção de direito em Rousseau não é uma tarefa trivial. Quando se lê o *Segundo Discurso*, percebe-se que não é fácil compreender a questão do fundamento do direito. Nesta obra, em nenhum momento Rousseau defendeu diretamente e com clareza uma adesão às teses jusnaturalistas. Portanto, categorizá-lo como adepto do direito natural implicaria a assunção de uma hipótese de leitura cuja fundamentação é, por várias razões, problemática. O que acontece nos casos dos comentadores citados acima⁹ é que essa hipótese de leitura foi assumida sem a respectiva fundamentação.

É essa questão que este trabalho pretende enfrentar no pensamento de Rousseau. A análise do *Segundo Discurso* (1755) é

⁷ BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O Jusnaturalismo e a Filosofia Moderna dos Direitos: reflexão sobre o cenário filosófico da formação dos direitos humanos. *Panóptica*, ed. 13, 2008. Disponível em <www.panoptica.org>.

⁸ ANDRIOLI, Antônio Inácio. A Democracia Direta em Rousseau. *Espaço Acadêmico*, ano II, n. 22. Maringá: UEM, 2003. Disponível em <www.espacoacademico.com.br>.

⁹ Miguel Reale, Eduardo Bittar e Antônio Andrioli.

fundamental para a investigação da questão proposta, pois é nele que o autor descreveu minuciosamente o estado de natureza. Outra obra fundamental para esta investigação é o *Contrato Social* (1757), pois nesta o autor pensou sobre as condições de legitimidade das leis civis, levando em conta a natureza humana, conforme escreveu no primeiro parágrafo: “quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”.¹⁰ Embora o estudo dessas duas obras seja essencial para enfrentar o objetivo desta investigação, é necessário o estudo de outras obras, tais como a *Economia Política* (1755), o *Manuscrito de Genebra* (1761), os *Princípios do Direito da Guerra* (publicação póstuma) e, inclusive, o *Emílio* (1757), tendo em vista que o tema do fundamento do direito perpassa várias obras políticas do autor.

Um grande desafio para o intérprete de Rousseau é determinar se o autor foi totalmente coerente em relação ao conjunto de sua obra ou se houve alguma mudança de posicionamento. Apesar de muitos exegetas tentarem, a qualquer custo, impor uma coerência à filosofia do autor que se estuda, uma leitura fiel é aquela que aponta uma incoerência quando ela existe, mesmo que de forma velada. Não é uma tarefa fácil tentar compreender a concepção de direito de Rousseau levando em conta o conjunto de sua obra, pois realmente há trechos nos quais parece que o autor escreve como um jusnaturalista (ao menos utiliza termos que remetem às ideias do direito natural), e há outros trechos nos quais ele parece pensar como um convencionalista. Por isso, a definição da concepção de direito em Rousseau não pode ser feita através da simples *coleta* de trechos que evidenciem uma ou outra posição. Rousseau parece ter oferecido uma pista, quando indicou que a investigação sobre esse assunto deve começar pela análise da natureza humana.

Primeiramente, é preciso definir o que se entende por jusnaturalismo. São consideradas jusnaturalistas as teses que defendem a existência de direitos como dados naturais, anteriores à experiência, universais e atemporais. Assim, os direitos naturais se distinguem dos direitos

¹⁰ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 51. (Coleção Os Pensadores).

convencionados pelos homens, sendo que tal distinção ilustra a clássica oposição entre o que é *por natureza* e o que é *por convenção humana*. As teses convencionalistas defendem que os direitos são artefatos, artifícios humanos, são arbitrados pelos homens. Esta distinção é geral e não se pretende que esta classificação dicotômica contemple todas as concepções de direito existentes na história da filosofia. Ferrater Mora explicou bem essa distinção:

O contraste entre 'o que é por natureza' e 'o que é por convenção' foi estudado pelos sofistas (depois, por Platão e outros autores) para distinguir entre aquilo que tem um modo de ser que lhe é próprio e que cumpre conhecer tal como efetiva e 'naturalmente' é e aquilo cujo ser ou modo de ser foi determinado de acordo com um propósito (humano). Assim, por exemplo, discutiu-se se os vocábulos da linguagem, especialmente os nomes, são 'naturais' ou 'convencionais'. Também se discutiu – e continuou-se discutindo até ao presente – se as 'leis', enquanto 'leis de uma sociedade', ou a 'constituição' (de uma comunidade), derivam de um modo, ou modos, de ser anteriores, ou se são resultado de um pacto ou 'contrato social'. Em todas essas discussões, a noção de 'ser por natureza' era próxima da noção de 'ter algo próprio de si e por si'.¹¹

Por ser esclarecedor, convém mencionar outro trecho, ainda na mesma obra, no qual Ferrater Mora explicou a ligação entre a lei natural e a justiça, mencionando o pensamento de Hugo Grotius (1583-1645) como exemplo:

Esta [lei natural] comporta seu próprio fundamento. É a teoria do jusnaturalismo, desenvolvida, entre outros, por Grotius. Para esse autor, a justiça está fundada na lei natural. Distingue-se também entre lei natural e lei positiva. Esta última é a lei, ou série de leis, que rege uma sociedade, ou que uma sociedade adota em sua estrutura jurídica. Grotius mantém que, se a justiça está

¹¹ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 496.

fundada na lei natural, as leis positivas só são justas na medida em que estão em conformidade com aquela lei.¹²

O jusnaturalismo não implica a ausência da ideia de contrato, pois este é necessário para dar validade positiva aos direitos naturais. Os contratos dão operabilidade às leis naturais. Para os jusnaturalistas, o direito civil, em seu aspecto formal, é um contrato cujo conteúdo deve guardar conformidade com os direitos naturais para que seja justo, como Ferrater Mora explicou no trecho mencionado acima.

O professor Luiz Felipe Sahd destacou uma semelhança entre os jusnaturalistas modernos, generalizando, de certa forma, o pensamento de vários autores da época, conforme se lê: “as doutrinas do direito natural moderno estavam de acordo num ponto: na existência de um ideal de justiça anterior ao Estado e independente da vontade arbitrária dos homens”.¹³ Não obstante, as teses jusnaturalistas modernas também tinham outro aspecto: eram de cunho racional.¹⁴ Cassirer, em *A Filosofia do Iluminismo*, observou – generalizando – que as doutrinas jusnaturalistas da época do iluminismo eram racionais, em oposição à ideia do direito divino e do direito como artifício:

[O] direito natural sustenta como tese suprema a existência de um direito que sobreleva todo poder humano ou divino e que é dele independente. O conteúdo da ideia do direito como tal não tem sua fonte no domínio do poder e da vontade, mas no da razão pura. Nenhum ato de autoridade pode mudar ou retirar seja o que for ao que essa razão concebe como “existente”, ao que é dado em sua pura essência. A lei em seu sentido primeiro e originário, no sentido de *lex naturalis*, jamais se resolve numa soma de atos arbitrários. Ela não é a totalidade do que foi ordenado e

¹² *Idem*, p. 398.

¹³ SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Teorias da Lei Natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, vol. 30, n. 2, p. 219-234. São Paulo: UNESP, 2007.

¹⁴ Sobretudo na Idade Média, as teses jusnaturalistas eram, predominantemente, de cunho teológico: os direitos eram considerados naturais na medida em que eram a expressão da vontade divina. Esta é uma característica geral que não define todos os autores jusnaturalistas medievais. Da mesma forma, o cunho racionalista não define, a rigor, todos os jusnaturalistas modernos. Locke, por exemplo, entende que as leis naturais são racionais, mas também expressam a vontade divina.

estatuído: é o “estatuante” originário, *ordo ordinans* e não *ordo ordinatus*.¹⁵

Isso significa que as leis naturais eram consideradas como máximas da razão, sendo esta o meio pelo qual uma lei natural pode ser discernida, na medida em que a razão é a expressão da natureza. Assim, para se considerar que as leis naturais tenham validade universal e eterna, é necessário supor que a razão seja sempre a mesma entre todos os homens. Nesse sentido, afirmar a existência de leis naturais *racionalmente apreensíveis* implica a consideração de uma concepção de natureza como uma ordem permanente e eterna, da qual a razão é parte integrante. A necessidade de supor a natureza como uma ordem decorre da *permanência* e da *atemporalidade* das leis naturais, pois no caos parece impossível a existência de leis (regularidades).

A questão da possibilidade do discernimento das leis naturais deve ser objeto de preocupação dos defensores de teses jusnaturalistas, pois de nada valeriam leis incompreensíveis aos homens. Enquanto as teorias teológicas¹⁶ apelaram para a *revelação* como forma de conhecimento das leis divinas, as teorias racionalistas exaltaram a razão como via de conhecimento das leis naturais.

Nesse sentido, pode-se dizer que John Locke (1632-1704) é um autor jusnaturalista, para quem o homem em estado de natureza pode consultar a razão e assim saber os seus deveres de não prejudicar os demais, conforme está claro no trecho a seguir:

O estado de natureza é governado pela lei de Natureza, que se impõe a todos: a razão, que é esta lei, ensina a todos os homens que desejam consultá-la que, sendo iguais e independentes, ninguém deve prejudicar o outro

¹⁵ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. 2. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994, p. 322-323.

¹⁶ Santo Agostinho e São Tomás de Aquino são exemplos de filósofos que defenderam teses jusnaturalistas de ordem divina.

no que diz respeito a sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens¹⁷

Samuel Pufendorf (1632-1694) também pode ser considerado um autor jusnaturalista moderno, pois para ele os homens em estado de natureza têm a razão como guia, através da qual podem conhecer as leis da natureza, entendidas pelo autor como máximas da razão, conforme se lê na sua obra *Of the Law of Nature and Nations*:

[D]evemos observar com atenção que não estamos falando sobre o estado natural de um mero animal, governado apenas pelos impulsos e pelas inclinações de suas sensações, mas de um animal cuja mais nobre parte é a razão, soberana e controladora das demais faculdades, e que, mesmo no estado de natureza, tem uma medida comum, reta e permanente, chamada natureza das coisas, que, por si só, instrui os homens sobre os preceitos gerais da vida, e os ditames da lei natural.¹⁸

Rousseau realmente foi influenciado pelos pensadores da escola do direito natural, como Pufendorf e Hugo Grotius. Não só no *Segundo Discurso*, mas também no *Contrato Social*, há diversas referências às ideias defendidas por esses autores. Todavia, é preciso delimitar o alcance dessas influências no pensamento de Rousseau, a fim de se saber se o genebrino pode ser considerado ou não um autor jusnaturalista.

¹⁷ LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 271. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: "The state of nature has a law of Nature to govern it, which obliges every on: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in this life, health, liberty, or possessions".

¹⁸ PUFENDORF. *Of the Law of Nature and Nations*. Trad. Basil Kennett. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005, p. 113. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: "we must likewise take special care to observe, that we are not disputing about the natural state of a meer animal, governed by the sole impulse and inclination of the sensitive soul, but of an animal whole noblest and chiefest part is reason, the sovereign and controller of all other faculties, and which, even in natural state, has a common, a firm, and uniform measure to go by, namely, the nature of the things, which, lastly, is very free and ready in offering itself, so far as to instruct us in the general precepts of living, and the dictates of natural law".

Embora tenha um caráter exegético e se destine a interpretar um autor, o presente trabalho é um exercício teórico de reflexão sobre o fundamento das leis, que é um assunto central para a filosofia política, cuja importância é notória atualmente, porque os Estados contemporâneos são extremamente juridicizados.¹⁹ Sendo assim, é deveras importante refletir sobre o fundamento das leis, na medida em que estas compõem o arcabouço jurídico que confere legitimidade ao Estado. Até mesmo alguns juristas, como Hans Kelsen, reconhecem que a ausência de reflexão acerca dos fundamentos das leis pode conduzir a uma legitimação acrítica da ordem coercitiva do Estado.²⁰

Ainda que o discurso jusnaturalista não esteja presente diretamente nos ordenamentos jurídicos dos Estados atualmente, é possível notar sua influência na questão dos direitos humanos, como afirmou a professora Maria Eliane Menezes de Farias: “basta ler os discursos dos diversos delegados à ONU para se ter uma idéia de quanto as noções jusnaturalistas são utilizadas”.²¹ De fato, a partir das revoluções burguesas²², intensificou-se a tendência de invocar direitos em sentido universal, sustentando tal universalidade com argumentos jusnaturalistas, como outrora já foi observado:

A filosofia jusnaturalista foi utilizada como fundamentação filosófica dessas declarações e aparece expressamente, como se pode ler no preâmbulo da Declaração francesa de 1789: ‘Os representantes do povo francês (...) resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem’. Ademais, no artigo segundo: ‘O fim de toda associação política é a conservação dos Direitos naturais e imprescritíveis do homem’. Claro que em diversas sociedades da Antiguidade já se protegiam a vida, a liberdade, a dignidade humana, entre outros direitos. Mas, saliente-se: nem sempre esses direitos

¹⁹ Entende-se por juridicização a regulamentação jurídica das relações sociais. O alto grau de juridicização dos Estados contemporâneos pode ser percebido pela expressão largamente utilizada pelos intelectuais para denominar aqueles: *Estados constitucionais*.

²⁰ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 2. ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 75.

²¹ FARIAS, Maria Eliane Menezes de. As Ideologias e o direito: enfim, o que é direito? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Introdução Crítica ao Direito*. 4. ed. Brasília: UnB, 1993, p. 16. (Série o Direito Achado na Rua, Vol. 1).

²² Revolução Americana, Revolução Gloriosa e, sobretudo, Revolução Francesa.

foram invocados à luz da teoria do Direito Natural, nem em sentido universal.²³

Além de o direito natural estar expresso em vários documentos jurídicos das revoluções burguesas, até hoje os discursos de direitos humanos preservam uma tendência universalista (própria do jusnaturalismo), conforme observou Costas Douzinas em *The End of Human Rights*:

A Declaração de Direitos francesa deu início a uma tendência ao proclamar esses direitos como “naturais, inalienáveis e sagrados”. Essa tendência foi seguida pela Declaração Americana de Independência, conforme a qual “todos os homens nascem iguais, dotados pelo Criador de direitos inalienáveis”, uma declaração repetida textualmente no Artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.²⁴

A Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) não pode ter sofrido influência da Declaração francesa (1789), pois esta foi posterior àquela.²⁵ Todavia, Douzinas acertou ao apontar a semelhança entre elas, na medida em que tratam os direitos como *naturais*.

Destarte, no presente trabalho é assinalada não só uma relevância teórica e exegética, mas também uma importância atual, tendo em vista que as questões do fundamento do direito e do jusnaturalismo estão presentes na política internacional, sobretudo no que diz respeito aos direitos humanos. Estes não são objeto da presente pesquisa, mas certamente motivaram a reflexão filosófica sobre o tema proposto.

²³ PAGLIARO, Heitor de Carvalho. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. *Revista da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, vol. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011.

²⁴ DOUZINAS, Costas. *The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart, 2000, p. 13. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “The French Declaration of Rights started a trend by proclaiming these rights as “natural, inalienable and sacred”. It was followed by the American Declaration of Independence, according to which ‘all men are created equal, [and] are endowed by their Creator with unalienable Rights’, a statement repeated verbatim by Article 1 of the 1948 Universal Declaration of Human Rights”.

²⁵ Este erro cronológico cometido por Douzinas foi observado por Renato Moscateli, embora não esteja publicado.

No Primeiro Capítulo é feita uma análise do estado de natureza em Rousseau, buscando explicar os conceitos referentes ao estado de natureza e demonstrar como eles se relacionam (ao invés de abordá-los isoladamente).

No Segundo Capítulo são abordadas as críticas que Rousseau fez ao pensamento jusnaturalista e também é ressaltada a importância da alusão ao estado de natureza para o pensamento político contratualista. No item 2.1 é investigada a ideia de direito como convenção na filosofia grega antiga, a fim de se mostrar que ela não foi inventada na Modernidade – embora os modernos tenham dado um tratamento particular à ideia da convenção como fundamento do poder político. Por fim, no item 2.2, é analisada a concepção de natureza de Rousseau e é aventada uma hipótese de leitura sobre os termos *lei natural* e *direito natural* no *Segundo Discurso*.

No Terceiro Capítulo são analisados e criticados vários posicionamentos exegéticos assumidos pelos comentadores sobre Rousseau ser jusnaturalista ou convencionalista. Para que esta pesquisa não se limitasse a ser uma leitura das leituras de Rousseau, assumimos um posicionamento sobre a questão principal e também levantamos uma hipótese sobre a concepção de direito do filósofo genebrino.

1 O ESTADO DE NATUREZA

O objetivo deste capítulo é analisar o estado de natureza, conforme descrito por Rousseau no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, também conhecido como *Segundo Discurso*. A tarefa de compreender a natureza humana se justifica pelo fato de o próprio autor ter afirmado, nessa obra, que é necessário primeiro conhecer o homem natural, para depois definir se há uma lei que ele porventura tenha recebido da natureza ou se há uma lei cuja conveniência se justifica pela sua conformidade com a natureza humana. Isso está claro nesta passagem: “Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição”.²⁶

No *Segundo Discurso*, Rousseau buscou responder o famoso problema filosófico proposto pela Academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural. Como o autor considera que o problema da lei natural se confunde com o problema da natureza humana²⁷, para resolver a questão proposta ele buscou conhecer o homem como a natureza o fez, procurando, para isso, discriminar o que tem nele de natural e de social.²⁸ A seguinte pergunta foi feita por ele logo no Prefácio da obra: “quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?”²⁹ Neste trecho, é nítida a preocupação do autor com o método que poderia trilhar para buscar tal conhecimento.

²⁶ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 47. (Coleção Os Pensadores).

²⁷ No início do *Segundo Discurso* Rousseau expôs uma dúvida sobre a questão do direito (se é natural ou convencional) e decidiu investigar a natureza humana para tentar descobrir qual é o direito natural ou qual é o direito que melhor convém ao homem tendo em vista a sua natureza. Sobre essa questão, ver página 66 dessa dissertação.

²⁸ No Prefácio do *Segundo Discurso* se lê: “Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz o Sr. Burlamaqui, a ideia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente ideias relativas à natureza do homem”. (*Idem*, p. 45).

²⁹ *Idem*, p. 45.

A necessidade de distinção entre o homem (social) que Rousseau teve à sua vista na sua época e o homem natural (o qual não pôde conhecer empiricamente) denunciaria sua hipótese, ainda que não a tivesse assumido logo no início do *Segundo Discurso*: o homem já não é mais o mesmo e suas características sociais ofuscaram seus traços naturais, dificultando a visão do que ainda resta de natural no homem em sociedade. Segundo o autor, na sua época os homens mais próximos do estado de natureza eram os caraíbas da Venezuela, que são mencionados por ele duas vezes no *Segundo Discurso*.³⁰ Nas suas próprias palavras: “os caraíbas (...) são o povo que até agora menos se distanciou do estado de natureza”.³¹

Tal hipótese guarda uma relação com o método escolhido pelo autor para se buscar o conhecimento do homem natural. Como este não estava às vistas do autor, uma vez que, segundo ele, em sua época não havia mais nenhum exemplar do homem natural, era impossível a observação empírica, então Rousseau se serviu de um método conjectural.³² Através deste, ele supôs como seria o estado de natureza. Nas suas próprias palavras: “que meus leitores não pensem que ouse iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas”.³³

O próprio autor instruiu o leitor para que não considerasse suas pesquisas como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos. Em palavras rousseaunianas: “isso faz com que somente possamos formar conjecturas toleráveis”.³⁴ É fundamentalmente importante frisar o método conjectural do autor, porque um leitor desavisado pode facilmente se esquecer disso durante a leitura do *Segundo Discurso*, tendo em vista a competente eloquência de Rousseau, que frequentemente faz com que o texto pareça uma

³⁰ É conhecido o fascínio que os nativos americanos exerceram sobre os estudiosos europeus.

³¹ *Idem*, p. 80.

³² Para que se compreenda a concepção de estado de natureza em Rousseau é essencial refletir sobre os métodos empregados pelo filósofo para buscar esse conhecimento. Rousseau criticou fortemente os métodos utilizados por outros filósofos para se chegar ao conhecimento do estado de natureza e do direito natural, então isso significa que o *método* foi algo importante para o pensamento do genebrino, por isso é estudado com atenção neste trabalho.

³³ *Idem*, p. 44.

³⁴ *Idem*, p. 70.

narrativa histórica.³⁵ Este método de se fazer história conjectural ficou famoso (muitos anos depois) em função da obra *A Cidade Antiga*, do historiador francês Fustel de Coulanges (1830-1889).³⁶ Em um trecho desta, pode-se ler:

[T]al como se apresenta em cada época, o homem é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada um destes períodos lhe legou.³⁷

Coulanges pensou que em um homem haveria resquícios culturais de outras épocas. Partindo desta premissa, seu método foi observar o homem de determinado momento histórico e, a partir dessa contemplação, traçar conjecturas sobre como poderiam ter sido os homens das épocas anteriores. É claro que há diferenças entre os métodos de Coulanges e Rousseau. Todavia, eles convergem em dois pontos: primeiro porque não propõem uma verdade histórica faticamente comprovável, mas conjecturas; segundo porque, assim como Coulanges acreditava que num homem há vestígios culturais de seus antepassados, Rousseau pensava que no homem social ainda subsistiam algumas características do homem natural, por mais ofuscadas que estivessem.

Espera-se que um filósofo pretenda que sua conjectura seja verdadeira ou, pelo menos, que venha a ser confirmada. Todavia, à primeira vista se poderia questionar se uma proposição conjectural tem a capacidade de ser verdadeira, na medida em que se trata apenas de uma hipótese. Algumas ideias de Karl Popper (1902-1994) sobre a filosofia da ciência podem contribuir para a reflexão sobre as conjecturas. Este autor pensa que a ciência é essencialmente conjectural, no sentido de que as teorias científicas são

³⁵ A rigor, trata-se de uma narrativa histórica, porém, uma narrativa hipotética. Leo Strauss afirmou que, de fato, Rousseau narrou uma história dos homens: “O *Segundo Discurso* pretende ser uma história do homem”. (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 225).

³⁶ Coulanges não se valeu apenas da imaginação para fazer história, mas também se referiu a diversos dados concretos aos quais ele teve acesso. Não obstante, em alguns momentos, as narrativas históricas de Coulanges não contêm verdades faticamente comprováveis, assim como as conjecturas de Rousseau sobre o estado de natureza.

³⁷ COULANGES, Fustel de. de. *A Cidade Antiga*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 14.

hipóteses que poderão ser corroboradas ou falsificadas pelas observações (experiências empíricas). Nesse sentido, ao se fundar em conjeturas, Popper diria que a teoria de Rousseau não perde seu caráter científico, senão o evidencia. Segundo o filósofo austríaco, o conhecimento científico não provém de modo indutivo das experiências empíricas (não é o resultado de observações), mas é uma proposição conjetural que precisa da observação para poder ser corroborado. Esta é a via pela qual a ciência pode testar suas teorias, como pode ser lido abaixo:

As teorias científicas não eram uma composição de observações, mas sim invenções – conjeturas apresentadas ousadamente, para serem eliminadas no caso de não se ajustarem às observações (as quais raramente eram acidentais, sendo coligidas, de modo geral, com o propósito definido de testar uma teoria procurando, se possível, refutá-la).³⁸

Dessa forma, se Popper tem razão, a natureza das teorias é ser conjetural, de modo que a observação empírica exerce um papel fundamental no momento da corroboração. Popper pensou que algumas teorias podem ser testadas enquanto outras não. Um exemplo no qual há possibilidade de verificação, segundo ele, seria a teoria da gravitação de Einstein. Por outro lado, é impossível testar as teorias astrológicas, na medida em que, por serem muito vagas, dificilmente *falham* e pode-se, com a maior facilidade, verificá-las, pois qualquer fato pode ser interpretado como confirmando ou verificando as previsões astrológicas.³⁹ Segundo o autor:

[P]ara escapar à falsificação, destruíram a ‘testabilidade’ de sua teoria. É um truque típico do adivinhador fazer

³⁸ POPPER, Karl. *Conjeturas e Refutações (o progresso do conhecimento científico)*. Brasília: UnB: 1980, p. 76

³⁹ Além disso, Popper mencionou também algumas teorias psicanalíticas, pelas quais praticamente qualquer fato pode ser explicado. Ele chegou a comparar essas teorias não testáveis (não passíveis de falsificação, justamente por serem verificáveis de qualquer maneira) com os mitos: “essas teorias descrevem fatos, mas à maneira dos mitos: sugerem fatos (...) interessantes, mas não de maneira testável”. (*Idem*, p. 67).

predições tão vagas que dificilmente falham: elas se tornam irrefutáveis".⁴⁰

Pensando assim, uma conjectura pode ser rejeitada quando testada. Quanto mais resistem aos testes e às tentativas de falsificação, mais científicas elas são. Todavia, as hipóteses de Rousseau não podem ser verificadas, isso significa que não existem fatos acessíveis que possam ser tomados como referência para confirmar a sua veracidade ou atestar a sua falsidade. O filósofo genebrino reconheceu isso ao admitir a ausência de amparo fático para a comprovação de suas conjecturas e propôs ao leitor um afastamento dos fatos:

Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais.⁴¹

Embora Popper estivesse fundamentalmente interessado nas ciências naturais, suas ideias são instigantes quando pensadas em relação a Rousseau. Ao se considerar que uma conjectura inverificável permanecerá eternamente na condição de uma hipótese sem confirmação, pode surgir a seguinte pergunta: o que poderia levar alguém a considerar como verdadeira uma conjectura que não pode ser verificada?⁴² Rousseau pareceu antever este questionamento e antecipou sua defesa, embora tenha sido menos convincente do que retórico:

[A]lém dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam

⁴⁰ *Idem*, p. 67.

⁴¹ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 52. (Coleção Os Pensadores).

⁴² Este trabalho não abordará profundamente a questão das conjecturas em Rousseau. Todavia, ela foi comentada à vista da sua importância no *Segundo Discurso* (reconhecida pelo próprio autor).

extrair da natureza das coisas e os únicos meios que possamos ter para descobrir a verdade, as conseqüências que eu quero deduzir das minhas conjeturas, por isso não serão conjeturais.⁴³

Embora soe retórica a afirmação de que suas conjeturas são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas, importa compreender que Rousseau pretendia que de suas conjeturas fossem deduzidas conseqüências que, para ele, não seriam conjeturais. Em outras palavras: das conjeturas deduzir-se-iam verdades. Não só das conjeturas de Rousseau poderiam ser deduzidas verdades. Um mito ou uma fábula, embora narre fatos alegóricos ou que não podem ser verificados, pode encerrar alguma verdade. Isso também foi reconhecido por Platão, na *República*, quando Sócrates estava conversando com Adimanto sobre as fábulas: “geralmente são falsas, embora encerrem algumas verdades”.⁴⁴ Embora Rousseau não tenha defendido seu *método conjetural inverificável* da maneira mais clara possível, ele pensou que sua teoria poderia contribuir para a reflexão sobre o problema teórico da desigualdade perante a lei natural.

A questão da desigualdade pode ser apreciada sob um ponto de vista prático. Todavia, Rousseau a abordou de um ponto de vista eminentemente teórico e filosófico, porque questionou seus fundamentos e a considerou em relação à ideia da lei natural. Apesar do interesse teórico, parece que Rousseau sugeriu (no final do Prefácio do *Segundo Discurso*) que seu trabalho pudesse ter alguma utilidade prática e que das suas conjeturas poderiam ser extraídas lições instrutivas para o homem, como se pode ler adiante:

[A]s pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipotética dos governos

⁴³ *Idem*, p. 84.

⁴⁴ PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 64. (Coleção Os Pensadores).

representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva.⁴⁵

O autor não explicou de que modo suas conjeturas poderiam ser úteis. Sobre esta questão da utilidade, é oportuno lembrar que há quem pense que Rousseau legou os ideais da Revolução Francesa. Todavia, nesta houve acontecimentos que foram contra algumas teses políticas defendidas pelo autor, embora seja possível identificar, nessa revolução, a presença de alguns ideais rousseauianos. Bernadette Siqueira Abrão, na obra *História da Filosofia*, parece ter tido razão quando afirmou que foram os revolucionários que se consideraram adeptos das teorias dos filósofos iluministas (especialmente Rousseau), mas não que estes pretenderam instigar alguma revolução com suas obras.⁴⁶ Nas palavras da autora:

[A] influência das Luzes sobre a Revolução Francesa é menos uma herança do que uma apropriação: são os revolucionários que se reivindicaram herdeiros das Luzes, a fim de justificar e legitimar suas práticas – que, por sinal, ramificam-se em várias direções.⁴⁷

Não obstante a intenção do autor de “afastar os fatos”, há diversos casos nos quais ele recorreu à observação empírica ou ao conhecimento histórico no intuito de reforçar seus argumentos. Um exemplo é quando Rousseau observou o fato de os animais perderem a robustez, coragem, vigor e força quando são domesticados, e disso deduziu que a domesticação degenera o animal.⁴⁸ Quanto a esse fenômeno, o autor não pretendeu que isso

⁴⁵ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 48. (Coleção Os Pensadores).

⁴⁶ Embora os filósofos, algumas vezes, não pretendam motivar nenhuma revolução social e política, não se pode negar o fato de que suas ideias podem provocar uma revolução teórica, ou seja, uma alteração na forma de se pensar algo.

⁴⁷ ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 290. (Coleção os Pensadores).

⁴⁸ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 62. (Coleção Os Pensadores).

tivesse ocorrido apenas em um caso concreto específico, mas da sua constatação ele deduziu algo fatal e inevitável para todos os casos semelhantes (o que sugeriria uma lei natural, embora ele não tenha falado disso especificamente). Rousseau utilizou essa ideia para fazer uma analogia com o homem, no intuito de convencer o leitor de que a sociabilidade também degenera o homem.

O emprego discursivo do recurso à experiência histórica é recorrente nas obras de Rousseau, como, por exemplo, quando ele defendeu que os progressos do espírito (razão) ocorrem conforme as necessidades que cada homem ou povo tem, e suas paixões o impelem a satisfazê-las. Neste caso, o autor recorreu à história e mencionou o Egito antigo, cujo progresso se deu à volta do Rio Nilo; a Grécia, que se desenvolveu entre as areias e rochedos da Ática; e os povos do norte, que são mais industriosos pelo fato de suas terras serem menos férteis.⁴⁹ Da mesma maneira, no *Contrato Social*, Rousseau mencionou feitos de Sólon, Numa e Sêrvio, no Capítulo 3 do Livro Primeiro. Tal recurso argumentativo empregado por Rousseau é clássico na filosofia política, sendo nítido também nos textos de Aristóteles e Maquiavel, que o utilizaram amplamente. Para que esta afirmação não fique sem evidências, é de bom grado apresentar ao menos um exemplo de cada autor.

Maquiavel, na obra *A Arte da Guerra*, defendeu ser fácil convencer uma ou poucas pessoas a fazer algo. Porém, difícil seria convencer um exército inteiro e, para tanto, o príncipe deveria ser um bom orador, além de recorrer às crenças religiosas e ao juramento militar. Depois de ter afirmado isso, o autor mencionou diversos casos concretos, utilizando-os como evidências para verificar a sua tese. Por exemplo: “lede a vida de Alexandre, o Grande, que vereis com que freqüência ele foi obrigado a fazer discursos bombásticos para os soldados”.⁵⁰ Adiante, o autor mencionou outro fato histórico: “Sertório sabia bem disso; costumava consultar um camponês que, segundo ele, fora enviado pelos deuses para lhe garantir a vitória”.⁵¹ Ainda não

⁴⁹ *Idem*, p. 66.

⁵⁰ MAQUIAVEL. *A Arte da Guerra*. Trad. Jussara Simões. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 118.

⁵¹ *Idem*, p. 119.

satisfeito, Maquiavel apresentou outro: “Nos tempos dos nossos ancestrais, quando estava em guerra com os ingleses, Carlos VII da França fingia receber orientação com relação a tudo de uma virgem enviada pelo céu”.⁵² Este caso específico serve de exemplo para demonstrar que Maquiavel também costumava recorrer à evidência dos fatos históricos para comprovar suas ideias, e isso ocorria não só na obra citada, mas também em outra clássica: *O Príncipe*.

Quando Aristóteles, na obra *Política*, pensou que a causa de todas as revoluções pode ser a regulamentação que a propriedade receba *por lei* em uma *polis*, fez alusão a fatos históricos também:

Alguns legisladores antigos perceberam claramente que a igualização das propriedades afeta fortemente a comunidade política; há, por exemplo, a legislação de Sólon, e outras cidades têm uma lei que impede os indivíduos de adquirirem toda a terra que desejem; há igualmente legislações que proíbem a venda de propriedades, como a vigente entre os lócios, segundo a qual uma pessoa não pode vendê-las a não ser que prove a ocorrência de um infortúnio manifesto; há também dispositivos legais para preservar as antigas delimitações de terras, e a revogação dessas restrições em Leucas tornou a constituição leucádia excessivamente democrática, pois em consequência dessa medida as funções públicas deixaram de ser exercidas segundo o critério anteriormente adotado de qualificação dos cidadãos pela extensão de suas propriedades.⁵³

É claro que há outros autores que também empregaram esta técnica argumentativa, mas como ela é nítida nesses dois autores, eles foram mencionados como exemplos ilustrativos, para que este recurso discursivo fique mais bem compreendido e para mostrar que Rousseau não foi o primeiro a utilizá-lo na filosofia política. Dessa forma, ficou entendido que o método conjectural, embora tenha sido fundamental para a descrição do estado de natureza, não excluiu o emprego do recurso à história, que por sua vez foi

⁵² *Idem*, p. 119.

⁵³ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, 1266b.

amplamente utilizado quando o autor se referia ao estado social. Este último caso pode ser facilmente constatado no *Contrato Social*, no qual as referências históricas visaram reforçar as ideias defendidas pelo autor, atribuindo a elas o *status* de evidentes (expressas na história). Além das conjeturas e das menções a dados históricos, Rousseau se valeu de observações da vida selvagem dos animais e de conhecimentos científicos⁵⁴ disponíveis em sua época – isso é nítido nas notas que o filósofo escreveu ao final do *Segundo Discurso*.

1.1 A LIBERDADE E A IGUALDADE

Rousseau reconheceu a importância e a dificuldade de se conhecer o homem natural. O Prefácio do *Segundo Discurso* é iniciado com a afirmação de que o conhecimento do homem é o mais útil de todos e o menos avançado, enaltecendo a inscrição do templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Não obstante ter assinalado seu interesse na busca por este conhecimento, Rousseau ponderou sobre as dificuldades que podem ser encontradas nessa busca, tendo em vista a sua hipótese segundo a qual não há mais nenhum caso de homens vivendo em estado de natureza.⁵⁵ Segundo ele: “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe”.⁵⁶

⁵⁴ Alguns autores (e as respectivas obras) mencionados expressamente por Rousseau são: Buffon (*Da Natureza do Homem*), Pierre Kolben (*Viagem ao Cabo da Boa Esperança*), Jean-Baptiste du Tertre (*História Geral das Antilhas Habitadas pelos Franceses*), Jean-Antonie Goutier (*Observações sobre a História Natural*).

⁵⁵ Segundo Rousseau, os caraíbas da Venezuela não viviam em estado de natureza, mas eram um dos povos que menos se distanciaram desse estado.

⁵⁶ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 44. (Coleção Os Pensadores).

No *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, o autor defendeu que os homens são, por natureza, iguais.⁵⁷ Um juízo de igualdade pressupõe uma comparação entre duas ou mais coisas, que podem ser *iguais em determinado aspecto* ou totalmente equivalentes (idênticas). É claro que o segundo caso está fora do que Rousseau pensou, pois ele admitiu haver diferenças entre os homens, sobretudo no que tange, por exemplo, à força física e aos talentos, de modo que os homens não são idênticos. Então, resta esclarecer o que Rousseau entendeu pela igualdade natural entre os homens, ou seja, a qual aspecto ele se referiu. O autor pensou que não há autoridade⁵⁸ natural entre os homens, isso significa que os homens não estão naturalmente submetidos a ninguém. Portanto, são iguais nesse sentido. Assim também pensou Derathé, como se pode ler:

Aliás, não devemos nos enganar sobre o sentido desse princípio da igualdade natural. Ele não significa, como pretendem seus adversários, que os homens nascem iguais em força ou em talento, o que seria negar a evidência, mas que a superioridade intelectual, física e até mesmo moral de um homem nem por isso lhe dá o direito de impor sua vontade aos outros ou de submetê-los à sua autoridade, pois cada um recebeu da natureza bastante razão para conduzir-se por si mesmo.⁵⁹

Pode acontecer, na prática, que um homem exerça domínio (sem comum acordo) sobre outro e isso significa que Rousseau admitiu, com sensatez, que é perfeitamente possível que o homem se conduza contrariamente à sua natureza.⁶⁰ Todavia, tal domínio fático não conferiria nenhum direito, limitando-se a ser uma situação *ex facto* e contrária à natureza – seria uma simples expressão de poder. A igualdade pode ser entendida como a igual liberdade que todos têm por natureza.

⁵⁷ “[A] igualdade que a natureza estabeleceu”. (*Idem*, p. 33).

⁵⁸ Autoridade no sentido de poder *por direito*, em contraposição ao poder *de fato*.

⁵⁹ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 197.

⁶⁰ Como será abordado adiante (ver página 35 dessa dissertação), na liberdade natural está incluída a capacidade de resistência ao instinto, que em sentido amplo significa a capacidade de se opor à própria natureza.

Um leitor minucioso do *Segundo Discurso* poderia invocar o seguinte trecho (no qual Rousseau sugere que as mulheres deveriam obedecer os homens) com a intenção de apontar uma possível contradição com sua ideia de igualdade:

Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer.⁶¹

O foco deste trabalho não é investigar como Rousseau pensou a relação entre o homem e a mulher, embora a citação acima permita (se lida isoladamente, fora do contexto da obra que a contém) inferir que obedecer os homens seria um *dever* das mulheres, o que teria como consequência a dominação masculina.⁶² No entanto, nem no trecho citado, nem na obra que o contém, Rousseau se aprofundou no assunto ou, pelo menos, explicou *em virtude de quê* a mulher deveria obedecer (se por convenção, por natureza ou por qualquer outro motivo). Tal assunto foi meramente incidental, tendo em vista que, naquele momento da obra, a preocupação do autor era a distinção entre o amor físico e o amor moral. De qualquer forma, o princípio da igualdade é basilar na descrição de Rousseau do estado de natureza do homem. A ideia central é que nenhum ser humano possui autoridade natural sobre os demais.

Na obra *Emílio* o autor manteve sua noção de igualdade natural e a relacionou com a questão da independência. Segundo ele, as diferenças existentes entre os homens em estado de natureza não são relevantes a ponto de constituírem uma situação de dependência. Esta ocorre na sociedade, uma vez que um indivíduo não é capaz de produzir sozinho tudo o que necessita

⁶¹ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 44. (Coleção Os Pensadores).

⁶² Na dedicatória do *Segundo Discurso*, intitulada *À República de Genebra* Rousseau, afirmou, em relação às mulheres: “o destino de vosso sexo será sempre governar o nosso” (*Idem*, p. 41). Não se aprofundará na análise deste trecho, tendo em vista o caráter eloquente e retórico da dedicatória, mas Rousseau pareceu contraditório nesta questão.

para viver, dependendo assim dos demais para suprir suas necessidades.⁶³ Em estado de natureza todos têm praticamente as mesmas e poucas necessidades, que decorrem dos impulsos meramente instintivos, sendo tão iguais a ponto de bastarem a si mesmos. É o que se lê adiante:

No estado de natureza há uma igualdade de fato indestrutível e real, porque não é possível que neste estado seja tão grande a mera diferença de homem a homem, que constitua dependente um de outro. No estado civil há uma igualdade de direito, vã, fantástica, pelos mesmos meios destinados para mantê-la.⁶⁴

Quando o autor, logo no início da obra, colocou a igualdade como sendo natural entre os homens, ele já revelou indícios da resposta que daria ao problema proposto pela Academia de Dijon. No começo da obra, o leitor já sabe, pelo menos, que o autor não atribuirá à desigualdade uma origem natural, sendo esta uma das primeiras coisas que Rousseau deixou claro. Quase no final da primeira parte do livro, ele comentou que muitos autores cometeram o erro de considerar naturais as diferenças que, na verdade, são artificiais, fruto da vida em sociedade e, sobretudo, da diversidade existente entre os tipos de educação que o indivíduo pode receber.

No estado de natureza, Rousseau descreveu o homem como livre, entendendo por liberdade a capacidade de autodeterminação. Nesta está incluída a possibilidade de resistência ao instinto, segundo a qual o homem pode resistir aos próprios impulsos naturais (portanto, à própria natureza), aos quais pode até ceder, mas terá sido uma opção voluntária e autônoma. É difícil a criação de exemplos concretos para ilustrar ou tentar explicar melhor os conceitos filosóficos. Todavia, a seguinte situação hipotética pode auxiliar no entendimento da ideia de liberdade rousseauiana: um homem pode até ter sido acorrentado por outro contra sua vontade, mas ainda assim possui a sua capacidade para a liberdade, que está apenas sendo tolhida por um motivo

⁶³ Sobre a dependência mútua na sociedade, ver página 41 dessa dissertação.

⁶⁴ ROUSSEAU. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995, p. 45-46.

circunstancial e contingente.⁶⁵ Este tolhimento não decorre de sua própria natureza humana, mas de uma circunstância externa. Em todo caso, importa esclarecer que a natureza dotou o homem de capacidade de autodeterminação, mas isso não impede que ele sofra, eventualmente, limitações físicas momentâneas. *Livre* é uma condição natural do homem.

É claro que esta liberdade encontra limitação na própria condição fisiológica ou biológica do homem (que pode ser natural ou circunstancial) e isto é óbvio quando se constata que um homem não pode *por natureza* voar, respirar em baixo d'água ou ver caso tenha perdido irremediavelmente a visão. Dentro das possibilidades (naturais e circunstanciais) do seu corpo e espírito, o homem tem condição de se determinar como quiser, seja do ponto de vista volitivo ou físico. Essa é a ideia de liberdade em Rousseau, essencialmente ligada à autonomia e autodeterminação.

O exemplo oferecido acima (do homem acorrentado) evidencia só os aspectos físico e natural da liberdade, mas não ilustra a possibilidade de resistência à natureza, que está expressa no seguinte exemplo: um homem tem capacidade de fazer greve de fome frente a uma farta mesa de jantar ou, em outro caso, pode escolher não copular, embora sua libido esteja latejante.⁶⁶ Isso significa que no conceito de liberdade natural dos homens, Rousseau incluiu a capacidade de resistir à natureza. Os animais agem por instinto, enquanto os homens podem agir pela sua liberdade.

Nesse ponto fica claro que Rousseau considera que, diferentemente dos homens, os animais não têm condições de romper com a ordem natural e isso significa que, de alguma forma, a ordem natural é permanente e constante, ao menos em relação aos animais. A capacidade de romper com a própria natureza cria para os homens a possibilidade do artifício.

Assim, enquanto o animal escolhe ou rejeita por um ato instintivo, o homem o faz através de sua liberdade. Este também sofre influência do

⁶⁵ A rigor, este exemplo mostra um caso no qual a liberdade encontrou restrições nas circunstâncias externas e não na natureza humana.

⁶⁶ O que pode fazer o homem resistir ao instinto são as necessidades artificiais, que supõe o desenvolvimento da razão. Isso significa que o homem selvagem (desprovido do exercício da razão e de consciência moral) não teria motivos para resistir à fome ou à libido. Essas questões serão mais desenvolvidas na página 38 dessa dissertação.

instinto, mas pode determinar-se independentemente dele. Para o homem, tanto obedecer quanto resistir à natureza é um ato de liberdade, enquanto os animais necessariamente a obedecem. Nas próprias palavras do autor:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma.⁶⁷

Há um trecho na obra, no qual o autor aparentemente afirma que o homem não teria a possibilidade de resistir ao impulso sexual, o qual é chamado pelo autor de “amor físico”:

[A] imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.⁶⁸

A despeito da aparente contradição, Rousseau não pretendeu defender a impossibilidade de resistência ao instinto sexual para todos os homens, mas apenas em relação aos homens *em sua condição originária*. Nesse trecho ele escrevia sobre amor físico e explicava que o homem selvagem sentia apenas esse tipo de amor e não o moral e que, para a satisfação dos impulsos decorrentes daquele amor, qualquer indivíduo do sexo oposto serviria.⁶⁹ Isso porque, uma vez ausente a ideia do gosto, da preferência e ausente outro interesse além do meramente físico, qualquer um do sexo oposto lhe conviria, pois apenas o temperamento recebido da natureza

⁶⁷ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 64. (Coleção Os Pensadores).

⁶⁸ *Idem*, p. 80.

⁶⁹ Para Rousseau, o impulso sexual instintivo que leva um sexo a unir-se com o oposto é o amor físico (o único que era possível ser sentido pelo homem selvagem). Por outro lado, o amor moral é aquele caracterizado pela permanência do sentimento, próprio do homem social e o único capaz de conduzir ao ciúme.

(ímpeto sexual) exerce um papel no seu agir. Por um lado, o selvagem não tinha liberdade e racionalidade desenvolvida a ponto de possibilitar uma conduta diferente da impelida pelos impulsos naturais, então não tinha capacidade nem motivos para dar preferência a uma conduta antinatural. Por outro lado, quando o homem passa a pensar e agir racionalmente, adquire capacidade de resistir ao ímpeto sexual, ao qual pode até se entregar, mas terá sido por uma decisão livremente tomada.

Quais motivos poderiam levar o homem a exercer sua capacidade de resistir ao instinto? A resistência ao instinto pode ser impelida por necessidades artificiais. Estas são definidas (por negação) como as não naturais. Para Rousseau, a existência destas pressupõe o desenvolvimento da razão humana.⁷⁰ Isso está claro no seguinte trecho:

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas.⁷¹

Como o homem natural é um animal que quase não reflete, não tem mais necessidades do que as inspiradas por seus impulsos naturais. Ele só poderia sentir falta – e buscar a respectiva satisfação – do que o seu próprio instinto lhe estimulasse. Para que se entenda que a resistência à natureza requer necessidades artificiais que podem ser criadas pela reflexão, convém lembrar do conhecido caso de Mahatma Ghandi, que usou a própria greve de fome como forma de protesto político. É claro que, durante tais greves, seu corpo sentia a necessidade instintiva de alimentação, que se manifestava pela fome. Todavia, através da reflexão Ghandi podia resistir ao apetite e decidir não comer. Sendo assim, não fosse a existência de necessidades artificiais (no

⁷⁰ Rousseau defende que a razão no estado de natureza existe apenas em potencial, enquanto que na sociedade ela está desenvolvida (ver item 1.3 dessa dissertação).

⁷¹ *Idem*, p. 66.

caso, o protesto político), é provável que Ghandi não tivesse tido motivos para resistir aos impulsos naturais.

O desenvolvimento da razão proporcionou ao homem a criação de diversas necessidades artificiais. Nem todas as necessidades artificiais implicam a resistência ao instinto. Hoje, no Brasil, é uma opinião comum que *ter um celular* é uma necessidade, mas tal objeto era simplesmente inexistente há poucas décadas. A criação do celular requereu certa atividade reflexiva por parte de seus criadores e desenvolvedores e isso serve de exemplo para mostrar como o uso da razão pode possibilitar o surgimento de novas necessidades no homem. Nem todo produto criado se torna objeto de uma necessidade humana, mas é evidente que alguns sim (como os celulares).⁷² Quando se observa o homem contemporâneo, percebe-se a infinidade de necessidades que cada um possui na sociedade, sendo difícil entender a origem de cada uma, o motivo de sua existência e sendo praticamente impossível a satisfação de todas elas. O próprio autor observou o fato de existir, na sociedade, uma multiplicação das necessidades e apontou nisto uma das causas da infelicidade humana:

[N]uma vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las.⁷³

⁷² Os celulares são considerados como *necessários* por grande parte das pessoas atualmente. Todavia, obviamente, não se trata de uma necessidade vital (como a alimentação e o sono), mas de um produto que foi incorporado ao cotidiano das pessoas, que o consideram como necessário em função de sua utilidade.

⁷³ *Idem*, p. 91,

A condição do homem em estado de natureza é a de possuir apenas as necessidades que decorrem da sua própria natureza, à qual pode se opor através de sua liberdade. Poder-se-ia dizer que o homem natural oferece pouca resistência à sua própria natureza, pois não tem muitos motivos para isso.⁷⁴ As preocupações do selvagem eram poucas e simples: a caça, a defesa, o sexo e o repouso – todas elas naturais. Conforme as próprias palavras do autor: “essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras”.⁷⁵ Por sensações puras Rousseau quis dizer naturais. Ademais, é preciso entender que esta limitação se dá não só em função da falta de possibilidade, mas também da falta de motivos que o impelisse o homem selvagem a agir conforme outras necessidades senão as naturais.

Conforme foi ilustrado acima⁷⁶ no exemplo de Gandhi, a resistência à própria natureza pressupõe o uso da razão, pois a oposição ao instinto é movida por necessidades artificiais que só podem existir com a razão. A natureza deu ao homem somente as necessidades animais ligadas à alimentação, reprodução e conservação de si. Todas as outras necessidades são artificiais e decorrentes do desenvolvimento da razão. Por outro lado, a razão é estimulada quando as necessidades (naturais ou artificiais) são tão difíceis de serem satisfeitas que demandam a adoção de meios complexos para sua satisfação. Por exemplo: no estado de natureza o homem pode facilmente se alimentar de uma fruta, mas para se alimentar de animal superior

⁷⁴ Na sua condição originária, a liberdade de se opor à natureza é pouco exercida pelo homem, pois este não tem muitos motivos para isso, uma vez que é impelido a satisfazer basicamente as suas necessidades naturais. Sua liberdade passa a ser mais exercida *pari passu* ao desenvolvimento da razão, ou seja, na medida em que o homem passa a agir racionalmente, passa também a exercer mais a sua liberdade – no sentido de resistência ao instinto. É importante compreender que há diferenças entre os homens dos diferentes momentos do estado de natureza (por exemplo: o homem nascente é diferente do que vive no estágio tribal). O desenvolvimento do homem e de seus potenciais não se dá de forma abrupta, mas gradual. Rousseau reconhece que há um desenvolvimento e uma transformação gradual do homem dentro do estado de natureza. Pensando assim, não há apenas dois homens (o natural e o social), mas há diferentes momentos dentro do próprio estado de natureza. Inicialmente o homem possui a liberdade enquanto potência e passa a utilizá-la na medida em que começa a agir racionalmente.

⁷⁵ *Idem*, p. 88.

⁷⁶ Na página 38 dessa dissertação.

em força física, precisa recorrer à astúcia (usar, de alguma forma, a razão).⁷⁷ Tanto as necessidades naturais (por exemplo: fome e repouso) quanto as artificiais podem ser complexas, dependendo das circunstâncias. O desejo de riqueza material que um homem pode ter na sociedade pode ser um exemplo de necessidade, cuja satisfação é comumente complexa e demanda bastante uso da razão.

Uma das justificativas para a tese do *solitarismo* do estado de natureza é justamente a existência de poucas necessidades, que poderiam ser satisfeitas sem o auxílio de ninguém. Atualmente é improvável pensar que um homem possa satisfazer todas suas necessidades vivendo solitariamente, tendo em vista que a quase totalidade dos objetos que normalmente julga necessários para viver não é nem pode ser produzida por ele próprio. Suas vestes, seus aparelhos eletrônicos, sua comida, seu carro, seus óculos, seus remédios são todos produzidos pelas demais pessoas na sociedade e são bens cuja origem é, muitas vezes, desconhecida, tamanha a dependência mútua. Já o homem natural não possuía muitas outras necessidades além da alimentação, do repouso e da cópula. Desta forma, uma sociabilidade originária não poderia ser defendida por Rousseau em função da *dependência mútua*, uma vez que esta não existia. Rousseau rejeitou a clássica tese da sociabilidade originária⁷⁸, mas isso não significa necessariamente que a sociabilidade dependa exclusivamente de artifícios e seja totalmente artificial.

Rousseau sequer pensou que a socialização é uma coisa somente boa, pelo contrário, ele se esforçou bastante para mostrar os males por ela trazidos, como se pode ler nesta passagem: “a maioria de nossos males é obra

⁷⁷ O homem *originário* possuía a razão em potencial, então não desenvolvia artifícios no sentido de superar sua inferioridade física em relação aos outros animais. O exemplo foi mencionado com a intenção de mostrar que não só a satisfação de necessidades artificiais pode ser complexa e requerer meios artificiosos, mas também a das naturais.

⁷⁸ Aristóteles foi um dos que defendeu que a sociedade é natural, conforme está expresso em seu texto: “a cidade é uma criação natural, e (...) o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade”. (ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, 1253a).

nossa e (...) teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”.⁷⁹

A liberdade, a razão e a perfectibilidade⁸⁰ são características imanentes do homem, que compõem a sua natureza e que tornaram possível a sua socialização, muito embora não teriam sido capazes de, sozinhas, conduzir o homem do estado de natureza ao estado social.⁸¹ Rousseau pensou que fatores contingenciais e externos ao homem concorreram para criar neste a necessidade de exercer suas faculdades naturais e conduzi-lo a se afastar do seu estado originário. Pode-se ler em um trecho do *Segundo Discurso*: “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve todas as outras”.⁸² Para Rousseau, o homem teria permanecido adstrito à sua condição originária caso não tivessem ocorrido algumas circunstâncias externas ao homem e independentes dele. Segundo o autor, o homem “certamente saiu dele [estado de natureza] por qualquer acaso funesto”.⁸³ Rousseau imagina quais acasos podem ter sido estes: terremotos, inundações, revoluções do globo ou quaisquer outros fatos naturais que, enfim, geraram modificações geográficas que forçaram os homens a viver juntos.⁸⁴ A convivência foi forçada por fatores naturais (externos). Assim, no sentido de que fatores internos à natureza do homem tornaram possível a socialização, é possível dizer que o potencial para a sociabilidade seja natural, o que não

⁷⁹ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 61. (Coleção Os Pensadores).

⁸⁰ A perfectibilidade é a capacidade que o homem tem de usar sua liberdade a seu favor, conhecendo o seu meio e desenvolvendo habilidades. Esse conceito é analisado na página 57 deste trabalho.

⁸¹ A liberdade permitiu ao homem sair do estado originário posto pela natureza. A perfectibilidade propiciou a possibilidade de tal saída. O desenvolvimento da razão foi fundamental para a saída do homem do estado de natureza, pois constitui um guia de ação que substitui o amor de si e a piedade naturais.

⁸² *Idem*, p. 65.

⁸³ *Idem*, p. 93.

⁸⁴ Quando Rousseau afirmou que “revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente” (*Idem*, p. 91), o leitor contemporâneo pode pensar que o autor fazia referência à teoria da deriva continental, segundo a qual a formação dos continentes (grandes ilhas) se deu através da separação de terras promovida pela movimentação das placas tectônicas. Todavia, esta teoria foi criada por Alfred Wegener, no século XX, na obra *The Origin of Continents and Oceans* (1915). Como Rousseau escreveu sobre isso apenas incidentalmente e rapidamente, não é possível saber se ele antecipou esta teoria ou não. Todavia, esse caso sugere que, não dispondo de um conhecimento científico na sua época, Rousseau traçou conjeturas que, futuramente, foram corroboradas pela ciência.

implica que seja originário, pois a condição dos indivíduos é de independência no estado de natureza. É o que ele conclui quase no final da primeira parte do *Segundo Discurso*:

[A] perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas (...) sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva.

Para se socializar, o homem precisou se afastar de sua condição originária, o que pressupõe a manifestação da perfectibilidade e o desenvolvimento da liberdade e da razão. Rousseau empregou o termo *desnaturação*⁸⁵ para designar o afastamento da condição primitiva. Esta é possível graças à liberdade natural, cujo exercício é estimulado por fatores externos, contingenciais e independentes do homem. Embora Rousseau tenha utilizado o termo *desnaturação*, é importante compreender que o distanciamento da condição originária não significa somente uma paulatina substituição do natural pelo artificial ou a *destruição* do que era natural, mas justamente o desenvolvimento do que era natural, a realização de potencialidades humanas naturais. Neste caso, o que é “destruído” – ou melhor, abandonado – é a condição originária, o *status quo ante*, e isso é possível graças à natureza do homem. Portanto, tal afastamento da situação primitiva não aniquila nem *desnatura*, senão evidencia e sublinha a própria natureza humana.⁸⁶

Pode-se indagar se, ao ter dotado os homens de faculdades que (quando desenvolvidas) possibilitariam a sociabilidade, a natureza tinha o propósito de que eles se socializassem. Para quê serviriam tais faculdades, senão para serem utilizadas? Nesse sentido, por mais verossímil que seja

⁸⁵ Rousseau utilizou este termo no *Contrato Social* e no *Emílio*.

⁸⁶ De certo modo, o desenvolvimento do homem e seu afastamento da condição originária implicam a adoção de características não naturais. A socialização do homem se dá, ao mesmo tempo, pelo artifício e pelo desenvolvimento da sua própria natureza.

pensar que a natureza *queria* que o homem se socializasse, Rousseau escreveu que o homem foi feito para sempre permanecer no estado tribal (um intermédio entre a condição originária solitária e o estado social). Isso pode ser lido na seguinte passagem:

O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para permanecer nele sempre, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, muitos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.⁸⁷

Todavia, este argumento de Rousseau é problemático, porque ele avalia positivamente este momento⁸⁸, dizendo que foi a época mais feliz e duradoura⁸⁹, e disso deduz que a natureza fez o homem para permanecer nele. Ora, o fato de ser feliz ou infeliz, duradouro ou efêmero, não prova nada sobre a intenção da natureza. Que um momento seja feliz ou duradouro não implica necessariamente que seja objeto de uma intenção da natureza. Ademais, esse critério da *felicidade* não é seguro para estabelecer o que é e o que não é *natural*, pois a proposição “isso é feliz” pressupõe um juízo que é relativo ao julgador, carecendo de objetividade. Nesse sentido, Rousseau empregou um critério subjetivo e relativo que não tem potencial para designar, com

⁸⁷ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 175. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours; que cet état est la véritable jeunesse du monde; et que tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu et, en effect, vers la decrepitude de l'espèce”.

⁸⁸ Este momento ao qual Rousseau se refere, é a “posição média” entre o estado de natureza originário e o estado social.

⁸⁹ “Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já tivesse sofrido alguma alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando um meio termo entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e duradoura”. (*Idem*, p. 175. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Ainsi, quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable”).

objetividade, a naturalidade de algo. Nesse ponto, Rousseau incorreu no mesmo erro que alegou terem cometido outros filósofos. Ele rechaçou⁹⁰ os autores que confundiram o *vantajoso* com o *natural*, mas recaiu no mesmo erro metodológico, confundindo o *feliz* com o *natural*.⁹¹ O erro foi semelhante na medida em que foi defendida uma equivalência equivocada entre dois termos que, na verdade, designam coisas diferentes.

Em outras palavras, o que é natural é natural *em si*. Então, se uma coisa é natural, ela é natural *em si*. Se alguém acha que essa coisa é duradoura ou que é motivo de felicidade, isso não muda nem define a *naturalidade* da coisa. Isto é, a naturalidade das coisas não pode ser aferida por juízos de felicidade ou por avaliações de durabilidade. Um juízo de felicidade afere se um momento é feliz ou não-feliz, mas não afere se ele é objeto da intenção da natureza. Parece que Rousseau incorreu nesse erro, como foi demonstrado no parágrafo anterior.

Contudo, para pensar se na natureza há alguma intenção, seria necessário entender, primeiramente, a concepção de natureza de Rousseau. No *Segundo Discurso* ele não abordou diretamente esta questão. Todavia, ele pareceu defender uma posição criacionista, segundo a qual Deus teria criado a natureza. Então, se existir uma “vontade” expressa na natureza, não seria a vontade desta (criação), mas de Deus (criador). Em um trecho Rousseau afirmou:

[O]ra, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer.⁹²

⁹⁰ Ver página 64 dessa dissertação.

⁹¹ O *feliz* é relativo a quem julga, por isso não é um critério seguro para designar com objetividade o que é *natural*. O que é natural, ou seja, próprio da natureza, deve ser como tal independentemente dos diferentes possíveis juízos sobre a sua *felicidade*. Enfim, o *feliz* designa o que tem felicidade e não o que é natural.

⁹² ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 48. (Coleção Os Pensadores).

Se Deus criou a natureza, resta saber se ele continua intervindo nela ou se o destino da criação segue sem a sua interferência. Há um trecho do *Segundo Discurso* no qual Rousseau afirmou que pretende imaginar qual teria sido o destino dos homens caso não houvesse mais interferência divina após a criação: “que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. Eis o que me perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso”.⁹³ Rousseau pareceu sugerir que existe uma providência divina na natureza, ou seja, que o criador controla de certa forma o desenvolvimento da criação, embora essa interpretação seja mais uma possível hipótese de leitura sobre Rousseau do que um posicionamento assumido pelo autor. Todavia, em inúmeros trechos do *Segundo Discurso*, o autor retomou a ideia de que há uma intenção na natureza (que pode induzir o leitor a pensar que tal intenção foi a do criador). São os quatro trechos adiante. Este é o primeiro: “se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza”.⁹⁴ O segundo: “como se a natureza quisesse”.⁹⁵ Já o terceiro: “deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem”.⁹⁶ E o quarto é o seguinte: “podendo-se até imaginar que a natureza tomara precauções para esconder-nos esse segredo fatal”.⁹⁷ Em cada uma destas passagens Rousseau escrevia sobre um assunto diverso. As alusões a uma suposta intenção da natureza podem ser interpretadas como retórica ou recurso estilístico. Todavia, elas chamam à atenção em virtude de aparecerem repetidas vezes no texto de Rousseau. Esses trechos, se interpretados literalmente, sugerem que pode haver uma vontade na natureza, que fez com que todas as coisas fossem do jeito que são. Isso leva a crer que a criação não foi casual, mas ordenada.⁹⁸ Todavia, a hipótese da criação da natureza como uma ordem não implica necessariamente a existência de um propósito, pois

⁹³ *Idem*, p. 53.

⁹⁴ *Idem*, p. 61.

⁹⁵ *Idem*, p. 66.

⁹⁶ *Idem*, p. 75.

⁹⁷ *Idem*, p. 94.

⁹⁸ A questão da natureza como uma *ordem* será retomada e melhor abordada no item 2.2 deste trabalho.

Rousseau é insistente em reforçar a ideia da liberdade do homem como capacidade de autodeterminação. Caso houvesse um propósito, ou seja, caso a natureza, providencialmente, conduzisse o homem a um determinado fim, as ideias da autodeterminação e da perfectibilidade humanas cairiam por terra. Ademais, a hipótese da existência de um propósito da natureza seria contraditória à ideia de que a *casualidade* atuou nos acontecimentos que impeliram os homens a conviverem.⁹⁹

1.2 O AMOR DE SI E A PIEDADE

Outros aspectos são fundamentalmente importantes para a compreensão do estado de natureza rousseauiano. O autor supôs que no ser humano há dois sentimentos naturais: o amor de si e a piedade. O primeiro impele o homem à autoconservação (visando sua sobrevivência e seu bem-estar). No estado de natureza, o amor de si exerce um papel importante no agir humano, uma vez que nele o homem selvagem reflete pouco ou quase nada, pois sua razão ainda não está muito desenvolvida.¹⁰⁰ Embora careça de uma razão desenvolvida, o homem natural possui sensibilidade, através da qual o amor de si é exercido.

Quando o homem natural se depara com uma situação de risco, seu ímpeto de autoconservação pode impeli-lo ao confronto ou à fuga, dependendo da situação, pois o amor de si não implica a intrepidez do homem natural, que se afasta de qualquer circunstância da qual não consiga distinguir o benefício que dela se possa esperar. Nicholas Dent asseverou que o homem natural não é um animal combativo, no seguinte trecho: “sem possuir inclinação

⁹⁹ Sobre o papel do *acaso* no processo de socialização do homem, ver página 42 dessa dissertação.

¹⁰⁰ Sobre a teoria da consciência em Rousseau, ver item 1.3 dessa dissertação.

para o combate, o homem natural teme o estranho e o desconhecido, e passa a maior parte do seu tempo dormindo”.¹⁰¹

No entanto, como a vida na natureza é praticamente uniforme, não sujeita o homem a bruscas mudanças e a consequência disso é que ele normalmente consegue identificar as situações nas quais lhe é conveniente fugir e as outras nas quais pode confrontar. Sobre isso, o autor pondera que, em relação aos animais mais fortes fisicamente, o homem só pode vencê-los se os sobrepujar em destreza e astúcia – aqui é possível perceber a distinção que o autor faz entre as faculdades do corpo (força física) e as do espírito (astúcia).

As faculdades do espírito precisaram se desenvolver para conferir ao homem astúcia e artifícios suficientes para superar sua desvantagem física em relação aos demais animais. Isso quer dizer que as necessidades estimulam o desenvolvimento do artifício, como Rousseau escreveu no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*: “A indústria humana desenvolve-se segundo as necessidades que determinam o seu aparecimento”.¹⁰² Esta obra foi publicada após a morte de Rousseau e é desconhecida a data na qual foi escrita, embora Vaughan tenha sugerido a sua anterioridade em relação ao *Segundo Discurso*, no qual Rousseau escreveu: “Quanto mais se esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria”.¹⁰³ Percebe-se que no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* Rousseau ligou o aperfeiçoamento da indústria às necessidades e, no *Segundo Discurso*, ao desenvolvimento da razão.

O aperfeiçoamento da indústria e o progresso das faculdades do espírito possibilitaram ao homem a consciência da sua superioridade em face dos outros animais. O reconhecimento desta superioridade propiciou o primeiro sentimento de orgulho. Segundo Rousseau:

¹⁰¹ DENT, Nicholas. *Rousseau*. London: Routledge, 2005, p. 61. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “not inclined to be combative, natural man is fearful of the strange and unknow, and spends much of his time asleep”.

¹⁰² ROUSSEAU. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 291. (Coleção Os Pensadores).

¹⁰³ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 90. (Coleção Os Pensadores).

[O] primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.¹⁰⁴

Este reconhecimento de si só pôde se dar diante do reconhecimento dos demais e de uma operação mental de comparação, que pressupõe outra operação de distinção – por isso este reconhecimento requer o desenvolvimento da razão.¹⁰⁵ A partir disso, cada um pôde, gradualmente, reconhecer que os demais homens eram semelhantes (num primitivo sentimento de pertencimento a uma espécie) e, com o tempo, começou a julgar útil a ajuda destes em casos nos quais o interesse fosse comum.¹⁰⁶ Tal situação proporcionou as condições para o surgimento da noção de compromissos mútuos, que duravam conforme a utilidade que a relação com o outro lhe conferia.¹⁰⁷ Ricardo Monteagudo explicou bem esta união entre os homens no estado de natureza: “assim, cada indivíduo uniu suas forças com as dos outros indivíduos, formando juntos, pela soma, uma força maior do que os obstáculos”.¹⁰⁸ Com o passar do tempo e a partir dessa união de forças, os homens tiveram condições de se tornar sedentários e isso possibilitou a convivência ou, pelo menos, a frequentação mútua. Acostumados a se reverem, passaram a adquirir ideias a respeito dos outros e de si mesmos, como se lê no seguinte trecho: “acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de

¹⁰⁴ *Idem*, p. 89.

¹⁰⁵ Não se trata da razão ilustrada, mas de um conhecimento sensitivo que possibilita o homem julgar a partir da comparação entre sensações (ver página 54 dessa dissertação).

¹⁰⁶ E, é claro, reconhecer também os casos nos quais os demais oferecem mais risco do que benefício.

¹⁰⁷ Embora Rousseau não tenha defendido isso expressamente, parece que a ideia de um contrato apareceu pela primeira vez na cabeça dos homens ligada à ideia de utilidade. A utilidade funda o contrato, que perdura enquanto aquela perdurar. Semelhantemente, Hobbes defende que a razão e as paixões atuam para levar os homens à convenção. Para o autor do *Leviatã*, o homem deseja usufruir o que tem, e a razão mostra-lhe o caminho.

¹⁰⁸ MONTEAGUDO, Ricardo. Contrato, Moral e Política em Rousseau. *Dissertatio*, vol. 31, p. 63-76. Pelotas: UFPel, 2010, p. 65.

beleza, que produzem sentimentos de preferência”.¹⁰⁹ *Insensiblement*, no texto original de Rousseau em francês, foi traduzido aqui como *insensivelmente*. É importante observar que no contexto da obra, *insensiblement* significa não só imperceptivelmente, mas também gradualmente. Rousseau quis demonstrar que a adoção de sentimentos de preferências não foi buscada pelos homens, mas foi tão somente uma consequência da convivência mútua e da comparação. É por isso que, pouco a pouco, os homens foram adquirindo preferências, sem que necessariamente percebessem isso.

Dessa forma, Rousseau explicou que os homens começaram a perceber uns aos outros e a se preocupar sobre como estariam sendo percebidos por eles. Nas palavras do autor: “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço”.¹¹⁰ O filósofo parece falar da gênese da vaidade nesta passagem, mas o que importa é que nesta circunstâncias o amor de si pode se degenerar em amor próprio. Por este, o autor entende um sentimento de egoísmo que faz com que o homem se preocupe mais consigo do que com os demais. Conforme Rousseau:

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no home dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte de honra.¹¹¹

Enquanto o amor de si impele à autoconservação (sua sobrevivência e bem-estar), o amor próprio incita à conservação do que pode

¹⁰⁹ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 92. (Coleção Os Pensadores).

¹¹⁰ *Idem*, p. 90.

¹¹¹ *Idem*, p. 146-147.

ser chamado de honra. Se, no estado de natureza, o homem se preocupava com a própria existência e em nada se importava com os demais (pois vivia solitariamente), na sociedade ele se preocupa com a consideração que os outros têm por ele. E, nesse caso, acaba vivendo em função dos outros, ao passo que vivia apenas em função de si mesmo no estado de natureza. Conforme Rousseau: “é a razão que engendra o amor próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo”.¹¹²

Além do amor de si, a piedade é outro sentimento natural. Trata-se de uma repulsa ao sofrimento alheio, uma comiseração. Enquanto o amor de si incita o homem a determinadas condutas tendo em vista a si próprio, a piedade o impele a ação em função de um sentimento que experimenta a respeito dos outros. A piedade natural não faz do homem um ser altruísta que presta socorro ou se prontifica em ajudar o outro, mas apenas influencia o homem no sentido de não prejudicar os demais gratuitamente.¹¹³ Nesse sentido a piedade impele negativamente o agir humano, no sentido de que impele o homem a não agir.

Ao ver o sofrimento alheio, o ser humano sente grande desconforto e enorme aflição. Talvez, nesse sentido, poder-se-ia dizer que, pela piedade, o homem é impelido não em função dos demais, mas em função de si, do seu próprio sentimento que experimenta ao presenciar o infortúnio dos outros. Para Rousseau, o homem natural não prejudica gratuitamente outrem, conforme se lê no *Segundo Discurso*:

[O homem natural] jamais fará mal a outro homem, nem a qualquer ser sensível, exceto na hipótese legítima onde esteja em jogo a sua própria conservação, caso no qual ele será impelido a dar preferência a si mesmo.¹¹⁴

¹¹² *Idem*, p. 78.

¹¹³ Nesse sentido, a piedade natural impele a conduta humana de maneira negativa, ou seja, incentiva o homem a não causar sofrimento para os demais. Todavia, isso não implica necessariamente que o homem agirá no sentido de prestar socorro (como um altruísta que se prontificasse a ajudar os demais que sofrem).

¹¹⁴ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 138. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “il ne fera jamais du mal à un autre homme, ni même aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où, sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même”.

Podendo ser descrito com alguma objetividade pela filosofia, este sentimento pode ser mais bem compreendido com o auxílio da literatura, que por ser uma forma diferente de expressão do espírito, pode oferecer outro ponto de vista, permitindo uma maior imersão no significado da comiseração. É o caso de um trecho de Milan Kundera, na obra *A Insustentável Leveza do Ser*: “mesmo nossa própria dor não é tão pesada quanto a dor co-sentida com outro, por outro, no lugar de outro, multiplicada pela imaginação, prolongada por centenas de ecos”.¹¹⁵ É claro que este autor não falava sobre Rousseau, mas é visível como esta descrição da dor co-sentida pode auxiliar na compreensão da piedade natural rousseauiana.

O amor de si e a piedade compõem a condição humana originária. “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza”.¹¹⁶ Aqui o autor se referiu ao homem selvagem (cuja liberdade existia apenas como potência), que, de forma geral, não tinha tantas necessidades que o impelisse a agir em conformidade a outro guia senão o instinto, como já foi explicado algumas vezes neste trabalho.¹¹⁷ O homem selvagem seguia a natureza. Como as paixões eram tranquilas, o amor de si e a piedade funcionavam como um guia natural para o agir dos homens, conforme se lê:

[E]la [a piedade] nos faz socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz.¹¹⁸

¹¹⁵ KUNDERA, Milan. *A Insustentável Leveza do Ser*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 42.

¹¹⁶ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 75. (Coleção Os Pensadores).

¹¹⁷ O homem natural, na condição originária, agia instintivamente como um animal, pois não tinha muitos motivos (nem razão desenvolvida) para agir de outra forma. Todavia, na medida em que o homem passou a se afastar da sua condição original, passou a exercer cada vez mais sua liberdade.

¹¹⁸ *Idem*, p. 79.

Embora Rousseau tenha admitido¹¹⁹ que a piedade natural não é reflexiva, é difícil aceitar que ela vigiera sem o exercício do pensamento, por vários motivos. Primeiro, porque é necessário o reconhecimento da situação de sofrimento alheio e, para isso, é imprescindível que o homem não apenas saiba o que é o sofrimento, mas que também consiga identificá-lo nos outros. Para identificar se aquilo que se vê implica o sofrimento ou não, é indispensável que, mentalmente, coloque-se na situação do outro, reconheça-se no lugar do outro. Rousseau reconheceu que o homem selvagem, embora sem razão plenamente desenvolvida, tinha capacidade de fazer essas operações mentais de imaginação, comparação e identificação: “a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre”.¹²⁰ Segundo, porque como ele não pode “sentir” a dor alheia, senão imaginá-la, pressupõe-se que ele faça uma operação mental de comparação daquela situação à qual assiste com as que já experimentou em sua vida.

Rousseau não poderia ter afirmado que a piedade era dependente da razão, pois isso implicaria a impossibilidade da aplicação deste conceito no estado de natureza, uma vez que neste a razão não está desenvolvida, mas apenas em potencial. É provável que daí tenha se originado a necessidade de explicar a piedade sem nela imiscuir a razão.

Admitir que a piedade funciona independentemente da reflexão implica a admissão da existência de uma ideia inata de sofrimento. Todavia, Rousseau acredita que não há nada que está na mente de um homem que não tenha passado antes pelos sentidos. “Todo animal tem ideias, visto que tem sentidos”.¹²¹ Tal concepção é semelhante à defendida por Hobbes, como se pode ler no seguinte trecho do *Leviatã*: “não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.¹²² Para Rousseau, até os animais pensam (embora minimamente), diferenciando-se dos homens apenas pela intensidade. Dessa forma, é necessário que alguém tenha vivenciado

¹¹⁹ “[T]al o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir”. (*Idem*, p. 77).

¹²⁰ *Idem*, p. 78.

¹²¹ *Idem*, p. 64.

¹²² HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 31. (Coleção Os Pensadores).

experiências de sofrimento para que carregue na memória uma ideia do que seja sofrer. Quando uma pessoa se depara com outra que está vivenciando algo e a primeira imagina que sofreria se estivesse no lugar da segunda, reconhece de imediato uma situação de sofrimento alheio e, pela piedade natural, experimenta um enorme desconforto. Para sentir piedade em relação ao outro é imprescindível uma operação mental, a de identificação. Portanto, a piedade não é totalmente irreflexiva e o próprio autor admitiu que o homem natural tinha condições de fazer comparações, quando ele disse: “o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação”.¹²³

Todavia, é importante compreender que a piedade exige apenas operações mentais simples, ligadas às percepções sensitivas. A piedade não necessita das luzes esclarecidas de uma razão reflexiva, nem de profundas meditações, mas de um tipo de conhecimento mais primitivo, que homem natural e mesmo os animais são capazes de ter. O funcionamento da piedade natural não requer homens filósofos. Dessa forma, é possível distinguir a razão desenvolvida (própria do estado social) de um conhecimento mais elementar, ligado às sensações provindas dos sentidos (próprio do estado de natureza). Essa distinção é necessária, pois Rousseau defendeu a existência da piedade natural nos animais. Dessa forma, para considerar válida a piedade natural em relação aos animais não é necessário supor que os animais tivessem razão, mas apenas considerar que eles são capazes de (assim como os homens) associar ideias oriundas das percepções dos sentidos. Nesse sentido, Rousseau escreveu:

Falo da piedade, disposição (...) tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de

¹²³ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 60. (Coleção Os Pensadores).

sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona.¹²⁴

Nesta passagem é possível notar que Rousseau defendeu a naturalidade da piedade e fez referência à observação do comportamento dos animais, oferecendo estes exemplos na intenção de confirmar dedutivamente sua tese. É importante observar que no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, Rousseau reconheceu que a piedade natural supõe alguma experiência e algum tipo de conhecimento, conforme está expresso no seguinte trecho:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofreremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.¹²⁵

É perceptível a preocupação do filósofo com a independência ou não da piedade em relação a algum tipo de pensamento, pois ele utilizou um parágrafo inteiro no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* para descrever, de várias formas, a sua ideia, a fim de deixá-la clara para o leitor. Não obstante, conforme foi demonstrado acima, no *Segundo Discurso* já existem elementos que permitem que o leitor perceba que a piedade não opera exclusivamente por via do sentimento.

¹²⁴ *Idem*, p. 77.

¹²⁵ ROUSSEAU. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 291. (Coleção Os Pensadores).

O desenvolvimento da razão degenera a piedade natural, de modo que, para o homem, a comiseração passa a depender de uma reflexão que não é mais simplesmente aquela consternação face ao sofrimento alheio, mas um raciocínio baseado em interesses egoístas, como por exemplo: *não faze a outrem o que não desejas que façam a ti*, ao qual Rousseau chama de “justiça raciocinada”. Esta é vista pelo autor como um móvel de ação menos eficiente do que o sentimento natural de piedade, no sentido de que não tem tanta força para impelir os homens à ação comiserativa. Sua rejeição à comiseração raciocinada é tão grande que ele chega ao ponto de dizer – retoricamente – que se a conservação do gênero humano dependesse das virtudes aprendidas pelo raciocínio, a humanidade não existiria mais! Segundo ele, na sociedade a piedade não é suficiente para manter a harmonia da convivência, pois “quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las”.¹²⁶

1.3 O POTENCIAL NATURAL PARA A RAZÃO

Rousseau pensou que o homem nascente tem um potencial natural para a racionalidade, ou seja, nasce dotado de razão, porém esta é originariamente *em potencial*. Sendo assim, o homem natural não possui sua razão plenamente desenvolvida, mas isso não significa que ele seja totalmente desprovido de todos os tipos luzes (o que inviabilizaria o exercício da piedade). O autor afirmou que havia luzes próprias do estado de natureza¹²⁷: “o homem selvagem (...) não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado”.¹²⁸ Os progressos da razão aconteceram *pari passu* ao seu exercício,

¹²⁶ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 79. (Coleção Os Pensadores).

¹²⁷ Ver página 54 dessa dissertação.

¹²⁸ *Idem*, p. 81.

como se pode ler: “deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem”.¹²⁹

Circunstâncias externas ao homem concorreram para o progresso da sua razão. Errante nas florestas, o homem era levado a enfrentar os desafios relativos à satisfação de suas necessidades naturais. O autor ilustrou tais desafios com exemplos, tais como a altura das árvores que impediam o alcance dos frutos; o perigo oferecido pela ferocidade de certos animais; a utilização de ferramentas ou armas para superar as limitações físicas; a busca de proteção contra as intempéries; e eventuais confrontos com seus semelhantes. O enfrentamento destes desafios culminou no desenvolvimento de habilidades, destrezas e técnicas, estimulando o desenvolvimento não só das faculdades do corpo, mas do espírito também. Segundo o autor, os progressos foram ocorrendo gradualmente e a razão era exercida e exigida à medida deste desenvolvimento.¹³⁰ Uma das grandes revoluções causadas pelo desenvolvimento do homem natural foi o sedentarismo. É provável que este pressuponha alguma habilidade de produção alimentícia (domesticação de animais ou cultivo de alimentos), pois ninguém habitaria permanentemente algum lugar próximo do qual não existissem alimentos. O interesse na produção de alimentos pressupõe certa intensidade de atividade reflexiva, na medida em que implica alguma capacidade de previsão. Preocupa-se com o cultivo e com o estoque quem prevê a fome. Portanto, o uso da razão é ao mesmo tempo *desenvolvido* na invenção de meios produtivos e *pressuposto*, em vista da *previsão*, que antecede logicamente a necessidade de produção.¹³¹ Um dos motivos do nomadismo era, logicamente, a necessidade de alimento – por mais abundante que fosse a natureza, em algum momento poderiam acabar os alimentos de determinado local, forçando o homem a buscá-los em outros locais. Segundo o autor, o sedentarismo implicou na perda de vigor,

¹²⁹ *Idem*, p. 75.

¹³⁰ Todavia, é oportuno salientar que o desenvolvimento de novas habilidades se deu, também, em função de um concurso fortuito de causas naturais que provocaram uma alteração nas condições ambientais (ver página 42 dessa dissertação).

¹³¹ O homem selvagem não tinha previdência: “para eles não existia a previdência, e longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã”. (*Idem*, p. 90).

ferocidade, aptidão ao combate, enfim, na fragilidade física – o mesmo efeito que a domesticação tem nos animais. Ademais, o autor defendeu que o sedentarismo implicou o estabelecimento e a distinção das famílias, além de ter introduzido a propriedade, “da qual nasceram talvez brigas e combates”.¹³²

O sedentarismo não conduziu o homem diretamente à convivência. Enquanto se contentava com tarefas que podia realizar sozinho, reinava a independência. Porém, a partir do momento no qual o homem começou a realizar empreendimentos que necessitavam da ajuda dos demais, iniciou-se a convivência. É claro que para isso ocorrer foram necessários muitos desdobramentos anteriores, como, por exemplo, o desenvolvimento da razão, o surgimento de novas necessidades e as respectivas paixões.¹³³ Quando o homem deixou de conseguir suprir sozinho as suas necessidades, buscou a convivência. A dependência mútua pode ter estimulado a socialização, mas tal dependência não foi dada pela natureza e só passou a existir depois que o homem se afastou de sua condição originária e começou a considerar *conveniente* o outro para a execução de algumas ações conjuntas.¹³⁴

A capacidade de desenvolver novas habilidades e artifícios é proporcionada pela perfectibilidade, que foi considerada por Rousseau como uma faculdade natural do homem. Ela pode ser caracterizada pela adaptabilidade ou simplesmente pela capacidade de aperfeiçoamento. Dent explicou que pela perfectibilidade o homem tem a possibilidade de aprender sobre seu ambiente e desenvolver habilidades para empregá-las em seu próprio benefício, conforme se lê:

[E]le [homem] tem a capacidade de aprender sobre o seu ambiente e adquirir novas habilidades que lhe permitem usar a liberdade ao seu próprio favor. Essa capacidade é chamada por Rousseau de perfectibilidade. Entretanto, inicialmente, há poucos motivos para essa capacidade realmente ser efetivada.¹³⁵

¹³² *Idem*, p. 90.

¹³³ Para Rousseau, as paixões são sentimentos que impelem o homem a satisfazer determinadas necessidades (sejam elas naturais ou artificiais).

¹³⁴ Ver página 49 dessa dissertação.

¹³⁵ DENT, Nicholas J. H. *Rousseau*. London: Routledge, 2005, p. 61. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “He [the man] has (...) the capacity to learn about his environment and to

A perfectibilidade não proporciona necessariamente um desenvolvimento *para melhor*, pois por ela o homem pode também retroagir – essa ambivalência não define uma concepção de história do autor, mas ao menos exclui a possibilidade de uma concepção linear¹³⁶, segundo a qual o homem seguiria sempre se aperfeiçoando. Pode-se dizer que a perfectibilidade constitui a possibilidade de exercício da liberdade natural, na medida em que permite que o homem conceba a existência de uma alternativa ao curso de ação que decorreria do atendimento ao impulso natural. Por isso, a perfectibilidade é uma faculdade que deflagra o desenvolvimento de outras. A perfectibilidade constitui a possibilidade da manifestação da liberdade, que por sua vez requer e desenvolve a razão.¹³⁷ Conforme Rousseau:

Essa faculdade [a perfectibilidade], distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.¹³⁸

Pode-se notar a opinião que Rousseau tinha a respeito da razão. Isso é intrigante na medida em que ele foi contemporâneo do Iluminismo, que foi um movimento marcado pelo culto à razão. Segundo Bernadette Siqueira Abrão:

acquire new skills to enable him the better to make use of it [his free will] for his own benefit which Rousseau calls man's 'perfectibility'. However, to begin with there is little occasion for these capabilities actually to be employed".

¹³⁶ Strauss comentou que uma concepção progressiva da história supõe o conhecimento do propósito da história e não é possível identificar isso em Rousseau. Nas palavras de Strauss: "o processo histórico não pode ser reconhecido como progressivo sem um conhecimento prévio do fim ou propósito do processo". (STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 234).

¹³⁷ Este trecho condensa o que ficou evidente nas páginas anteriores: como podem se relacionar a liberdade natural, a perfectibilidade e a razão, no estado de natureza.

¹³⁸ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 65. (Coleção Os Pensadores).

Iluminar, ilustrar, esclarecer, fornecer as luzes: a Luz, metáfora da razão desde Platão, torna-se no século XVIII – o Século das Luzes – a grande palavra de ordem. Na Inglaterra, na Itália, na França e na Alemanha, proliferam ideias em seu nome, que, se não se agrupam em um só movimento, têm a mesma intenção: combater o seu oposto, as trevas e o obscurantismo, seja ele filosófico, religioso, moral ou político.¹³⁹

Embora Rousseau tenha vivido nesta época de florescimento filosófico iluminista, na sua obra é clara uma posição contrária à exaltação da razão.¹⁴⁰ Sua preferência pela piedade natural à comisseração raciocinada é um exemplo disso, na medida em que ele considera que a razão não é um guia tão seguro e salutar quanto o sentimento natural da piedade. Outro exemplo é o das inúmeras comodidades que o desenvolvimento da razão trouxe para o homem, que se transformaram em necessidades, cuja satisfação não traz tantos benefícios quanto os prejuízos que traria a sua carência.

Rousseau chegou ao ponto de, expressamente, rotular como *funestas* as luzes do homem civil.¹⁴¹ É nítido o ponto de vista do autor segundo o qual a razão é uma via de degeneração do ser humano, quando ele chega a afirmar que o animal que pensa se afasta da sua própria natureza. Em outro momento, inclusive, o filósofo indagou se o progresso das luzes compensa os males que ele gera. Não pode ser esquecido o trecho no qual ele afirmou: “nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu”.¹⁴² A posição contrária à exaltação da razão é central no pensamento de Rousseau. Todavia, há outros momentos nos quais o genebrino exalta a razão,

¹³⁹ ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 249. (Coleção Os Pensadores).

¹⁴⁰ A posição contrária à exaltação da razão é nítida no pensamento de Rousseau. Todavia, há momentos nos quais Rousseau exalta a razão.

¹⁴¹ “Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil”. (ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 93).

¹⁴² *Idem*, p. 74-75.

como no *Contrato Social*, quando ele qualifica a liberdade civil como superior à liberdade natural, pois esta faz o homem dependente de seus ímpetos, enquanto aquela torna o homem senhor de si. Outro elogio à razão se encontra no capítulo VIII do Livro Primeiro do *Contrato Social*¹⁴³, quando o autor aborda a passagem do estado de natureza para o civil, ressaltando as mudanças notáveis que esta passagem determina no homem.

Até agora foi analisado o estado de natureza, conforme descrito por Rousseau no *Segundo Discurso*, tendo sido focadas as questões sobre a liberdade, a igualdade, o amor de si, a piedade, a perfectibilidade, a razão, o *solitarismo*, as necessidades e as paixões. Todas estas questões integram a concepção de natureza humana de Rousseau. Ainda que possam ser explicadas isoladamente, elas são conceitualmente imbricadas no estado de natureza e neste capítulo tentou-se não apenas explicá-las, mas mostrar de que modo elas podem se relacionar.¹⁴⁴

¹⁴³ “Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem”. (ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 77. Coleção Os Pensadores).

¹⁴⁴ Esta tarefa de relacionar as questões próprias do estado de natureza é complexa e exige uma atividade interpretativa do leitor de Rousseau, tendo em vista que tal relação é apenas subjacente ao texto do autor, sendo, por vezes, uma decorrência ou uma implicação do desenvolvimento de alguns conceitos.

2 ROUSSEAU E O JUSNATURALISMO

Rousseau dispensou muita importância para as doutrinas jusnaturalistas, tanto que utilizou várias páginas do *Segundo Discurso* para refletir sobre elas. O filósofo criticou os autores jusnaturalistas dizendo que entre eles há uma enorme discordância quanto à definição do direito natural e que suas definições se aproximam apenas no que tange à dificuldade de se compreendê-las. Esta crítica direcionada aos autores – que não são especificados por Rousseau – parece ser uma crítica generalizada à própria tese jusnaturalista, no sentido de que se houvesse direitos naturais, estes deveriam ser discernidos espontaneamente pela razão (por esta ser uma expressão da natureza) e seria um contrassenso uma explicação complexa de um direito que deveria ser assimilado espontaneamente pela razão. Por outro lado, Rousseau sugeriu que a grande discrepância entre os autores seria um indício de que nenhum deles estaria falando do verdadeiro direito natural. Ora, a discordância entre as posições jusnaturalistas de diversos autores não prova nada sobre a existência ou não do direito natural, tampouco prova que todos estejam errados. Assim como a discordância entre várias doutrinas religiosas não é uma prova de que Deus não exista, a discordância entre autores jusnaturalistas não é uma evidência de que todos afirmam coisas falsas.

Não obstante, parece que esta crítica de Rousseau aponta para uma questão interessante, pois ela pretende mostrar que muitos teóricos jusnaturalistas definem de forma tão complicada o direito natural que seria improvável conhecer e obedecer à lei natural “sem ser grande pensador e profundo metafísico”.¹⁴⁵ Isso poderia conduzir a uma hipótese segundo a qual o direito natural requereria filósofos para sua compreensão e aplicação. Pensando assim, se a sociedade tivesse sido fundada com base nesse direito natural, seria necessário supor filósofos pré-sociais, que tivessem discernido

¹⁴⁵ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 46. (Coleção Os Pensadores).

esse direito, para que a sociedade pudesse ter sido fundada com base neste.¹⁴⁶ Isso, segundo Rousseau, seria confundir o homem social com o natural, ao atribuir a este características que só aquele poderia ter.

Com isso, o autor acusou de erro os filósofos que, ao terem pretendido descrever o homem natural, na verdade olharam para o homem social. Esse posicionamento do autor é recorrente, havendo vários trechos nos quais ele o reitera, como por exemplo: “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”.¹⁴⁷ Em outro momento ele escreveu: “seria cometer a falta daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transportam para ele as idéias pertencentes à sociedade”.¹⁴⁸ Pode-se notar o mesmo no seguinte trecho:

Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim, todas as que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente, e de vantagens cuja idéia só podem ter depois de sair do estado de natureza.¹⁴⁹

Além de ter repetido várias vezes no *Segundo Discurso*, Rousseau reafirmou essa ideia nos *Princípios do Direito de Guerra*:

Eu já disse e não custa repetir: o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Dessa forma, Rousseau faz uma crítica aos jusnaturalistas que defendem a hipótese de que os homens naturais se uniram e fizeram um pacto para preservar seus direitos naturais, pois, para ele, no estado de natureza os homens não tinham sequer a sua razão desenvolvida e, conseqüentemente, não poderiam discernir um direito tão complexo quanto o descrito pelos autores criticados por ele.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 52.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 69.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 46.

¹⁵⁰ ROUSSEAU. Princípios do Direito da Guerra. Trad. Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, vol. 34, n. 1, p. 149-172. Marília: UNESP, 2011, p. 158.

Ao se ler o *Segundo Discurso* é possível perceber a atenção que o autor dispensou a sua crítica às falsas descrições do estado de natureza. Um dos principais autores aos quais essa crítica é dirigida é Hobbes. Este pensou que os homens naturalmente são vaidosos e podem prejudicar os demais, em relação aos quais vivem em *estado de guerra*. Rousseau se esforçou bastante para defender que a maioria dos vícios (como a vaidade) é fruto da sociedade e dos desenvolvimentos sucessivos do homem, retirando da natureza qualquer responsabilidade pelas mazelas humanas. Não é o caso de dizer que os homens selvagens fossem *bons*, uma vez que o estado de natureza é amoral *em função* do solitarismo. Não obstante, pode-se dizer que, para Rousseau, o homem natural não tem muitos motivos para prejudicar gratuitamente os demais e não padece dos vícios sociais. Rousseau parece ter reputado como boa a ordem natural (e não os homens em si), no sentido de ser bem ajustada, harmoniosa.

Parece que Rousseau pretendeu atribuir aos próprios homens a responsabilidade pelos seus vícios e pela sua corrupção. As explicações (de outros autores) que atribuem a origem desses problemas às causas externas e independentes do homem acabam por sublinhar a inevitabilidade da existência desses problemas, na medida em que não cabe ao homem determinar os desígnios de Deus ou da natureza.¹⁵¹ Nesse sentido, Rousseau se empenhou para explicar o homem a partir dele mesmo, sem imiscuir nessa explicação nenhum fatalismo, de modo que, na história hipotética narrada no *Segundo Discurso*, o homem se corrompeu livremente, ou seja, não foi necessariamente conduzido a isso, embora circunstâncias externas tenham propiciado tal corrupção.

O filósofo genebrino também ressaltou sua rejeição a qualquer método de definição de direitos naturais que partisse da eleição de regras de convivência sobre as quais fosse proveitoso que os homens concordassem entre si sobre sua necessidade, na medida em que se trataria de “um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por

¹⁵¹ Entre os fatores externos e independentes do homem inclui-se, além dos desígnios de Deus ou da natureza, o acaso, em face do qual o homem – obviamente – também não exerce controle.

conveniências arbitrárias”.¹⁵² Através deste método, chegar-se-ia a um direito arbitrado pelo homem, mas não a um direito natural, e este foi um erro que, segundo ele, alguns autores já cometeram. Assim, Rousseau criticou os autores que confundem o *vantajoso* com o *natural*¹⁵³, como pode ser lido no seguinte trecho:

Começa-se por procurar regras sobre as quais, para proveito comum, conviria que os homens concordassem entre si, e depois dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham, resultaria de sua prática universal.¹⁵⁴

No *Contrato Social*, o filósofo se esforçou para deixar claro que ainda que existisse uma justiça divina, os homens não conseguiriam internalizar seus ditames. Rousseau também ponderou que ainda que se cogitasse a existência de uma justiça universal emanada da razão, faltaria a sanção natural e seria duvidoso que todos cumpririam suas regras. Dessa forma, Rousseau asseverou a necessidade das convenções. Nas palavras do autor:

Toda a justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis. Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; (...) São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo.¹⁵⁵

¹⁵² ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 47. (Coleção Os Pensadores).

¹⁵³ Rousseau incorreu em um erro semelhante (ver página 44 dessa dissertação).

¹⁵⁴ *Idem*, p. 46.

¹⁵⁵ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 105-106. (Coleção Os Pensadores).

Depois de ter criticado certas concepções de direito natural¹⁵⁶, o leitor poderia esperar que Rousseau apresentasse a sua ou a que considerasse correta, mas isto não aconteceu no *Segundo Discurso*. Após tecer estas críticas, Rousseau afirmou que somente após conhecer o homem natural será possível identificar qual é sua lei natural ou qual é a lei que melhor lhe convém, tendo em vista sua natureza. Este momento do *Segundo Discurso* parece um convite instigante ao leitor para que conheça (leia) a descrição rousseauiana do estado de natureza. Tal distinção entre a lei conveniente e a lei natural gera uma expectativa para o leitor, no sentido de que este pode esperar que Rousseau vá, ao final da obra, decidir-se pelo fundamento das leis (natureza ou conveniência) –, o que resolveria o problema proposto nesta pesquisa. No entanto, o autor não retomou esta questão a fim de concluí-la.

Sendo assim, resta ao leitor a possibilidade de fazer uma interpretação das ideias desenvolvidas no *Segundo Discurso* para tentar descobrir se, de forma subjacente, está presente alguma adesão ou rejeição às teses jusnaturalistas. A relevância e a complexidade de tal empresa justificam a elaboração da presente pesquisa, que envolve uma tentativa de desvendar um posicionamento de Rousseau que não foi apresentado expressamente.

Rousseau não apresentou, no *Segundo Discurso*, uma definição clara e concisa do que entende por direito. É o que afirmou Dent, na obra *Dicionário Rousseau*:

Em lugar nenhum Rousseau dá uma explicação exata do que considera ser um direito, nem uma descrição dos direitos que acredita as pessoas terem (seja em estado natural ou em estado civil) e por que os têm. No entanto,

¹⁵⁶ No trecho citado logo acima não são apresentados argumentos favoráveis à convenção, mas é exposto um pensamento contrário ao jusnaturalismo. Supondo uma dicotomia (direito natural e direito convencional), Rousseau rejeitou a primeira alternativa, de modo que a segunda foi *a que restou*. Assim, ao menos na passagem citada, a necessidade das convenções não foi uma ideia defendida diretamente, mas ressaltada por oposição. Esta estratégia argumentativa foi comentada por Schopenhauer, que a rotulou de *alternativa forçada*. Segundo ele: “para que o adversário aceite uma tese, devemos apresentar-lhe também a contrária e deixar que ele escolha, ressaltando essa oposição com estridência, de modo que ele, se não quiser ser contraditório, tenha de se decidir pela nossa tese que, em comparação à outra, se mostra muito mais provável”. (SCHOPENHAUER, Arthur. *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão*. Trad. Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 145).

o seu pensamento sobre indivíduos e sociedade está impregnado da idéia de direitos.¹⁵⁷

Embora Dent tenha razão, é possível, através do estudo da filosofia rousseuniana, buscar definir ou analisar a concepção de direito que, conquanto não esteja apresentada com precisão, ao menos subjaz em sua filosofia. Como já foi dito, o que se pretende no presente trabalho é investigar se Rousseau defendeu ou rejeitou teses jusnaturalistas, tendo como base o *Segundo Discurso*. Diante da proposta, espera-se que esta investigação conduza a resultados que permitam compreender a concepção de direito de Rousseau, na intenção de que este estudo possa fornecer ou ao menos ensaiar uma hipótese de leitura sobre o autor, que apresente uma posição sobre o problema de ele *ser ou não um autor jusnaturalista*.

2.1 O DIREITO COMO CONVENÇÃO

Vários filósofos políticos modernos – Hobbes, Locke, Grotius, Pufendorf, Rousseau – aludiram ao estado de natureza como uma hipótese que poderia fornecer elementos para se pensar não só a gênese, mas também o fundamento do Estado. A descrição do estado natural servira, do ponto de vista interno à filosofia rousseuniana, como substrato para as ideias que foram desenvolvidas no *Contrato Social*, como ele próprio afirmou nas *Confissões*: “Tudo que existe de ousado no Contrato social já existia no Discurso sobre a desigualdade”.¹⁵⁸ Para se compreender a importância de alguma coisa é

¹⁵⁷ DENT, Nicholas J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, p. 104.

¹⁵⁸ ROUSSEAU. *Les Confessions*. Paris: Charpentier, 1843, p. 422. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Tout ce qu'il y a de hardi dans le Contrat social était auparavant dans le Discours sur l'Inégalité”.

necessário que primeiro se conheça tal coisa, por isso o estudo do estado de natureza foi feito no Primeiro Capítulo deste trabalho e agora será abordada a importância da alusão ao estado de natureza para o desenvolvimento do pensamento político de Rousseau.

Duas ideias caras aos filósofos políticos modernos foram a da liberdade e a da igualdade do estado de natureza. Cada um descreveu este estado à sua maneira. Porém, o que há de comum é que a liberdade e a igualdade ocupavam um papel importantíssimo no pensamento dos autores – embora pudessem ser conceitos diferentes para cada filósofo. Merece atenção o fato de que a referência à liberdade e à igualdade não foi uma novidade introduzida por Rousseau, nem pelos modernos. Estas ideias aparecem frequentemente juntas na filosofia e remontam à Antiguidade clássica, como será mostrado adiante.

Platão adotou uma noção de liberdade que pode ser aplicada tanto à cidade quanto ao indivíduo. Este é livre se não for escravo, enquanto que aquela será livre na medida em que não estiver subjugada por outra, ou seja, em linguagem contemporânea: o Estado livre é o soberano, que tem capacidade de autodeterminação política. Platão teve em alta conta a noção de liberdade do homem, tanto que para ele a escravidão é pior do que a morte: “homens [...] devem ser livres e recear a escravidão bem mais do que a morte”.¹⁵⁹ Esta afirmação de Platão é semelhante à que Rousseau fez na segunda parte do *Segundo Discurso*: “o homem (...) prefere a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação”.¹⁶⁰ Em outro momento da *República*, o autor apresentou outra ideia de liberdade, segundo a qual pode ser chamado de senhor-de-si aquele que consegue, através da razão, dominar suas paixões. Isso não significa que o homem seja livre apenas enquanto esteja se opondo às paixões, mas que é livre enquanto sua razão ainda é capaz de resistir ao ímpeto dos desejos. A liberdade é caracterizada aqui como

¹⁵⁹ PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 76.

¹⁶⁰ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 104. (Coleção Os Pensadores).

uma capacidade. Esta concepção é muito semelhante à ideia de liberdade natural em Rousseau.¹⁶¹

Em Aristóteles, a liberdade e a igualdade aparecem juntas na *Política*, como se pode ler aqui: “a autoridade do chefe de família é do tipo monárquico, pois cada família é governada por um chefe, enquanto a autoridade política é exercida sobre homens livres e iguais”.¹⁶² A liberdade é entendida por ele como o oposto da escravidão. Ele considera que os cidadãos são naturalmente iguais enquanto tal e, por isso, devem alternar-se no exercício do poder. Frise-se: os cidadãos, e não os homens (porque os escravos não eram cidadãos). Esta noção de igualdade fica clara no seguinte trecho, no qual ambas as ideias aparecem juntas novamente:

Mesmo entre homens livres e iguais, este princípio tem de ser mantido, pois todos não podem mandar ao mesmo tempo, mas devem revezar-se ao fim de cada ano, ou segundo outra cronologia ou critério, desta maneira todos realmente governam, da mesma forma que todos os sapateiros seriam também se sapateiros e carpinteiros se alternassem nas profissões, em vez de as mesmas pessoas serem permanentemente sapateiros e carpinteiros.¹⁶³

Hobbes também tratou da liberdade e da igualdade. Para ele os homens são iguais em faculdades, sejam elas do corpo ou do espírito. Semelhantemente a Rousseau, o autor do *Leviatã* defendeu que as diferenças naturais que podem ser encontradas entre os homens não são relevantes a ponto de se tornarem fundamentos de direitos. Estas diferenças não autorizam ninguém a (baseando-se nelas) reivindicar autoridade sobre os demais. Para ele, no que diz respeito às faculdades do espírito, os homens são mais iguais do que no que tange às do corpo. Já a liberdade, na concepção hobbesiana, limita-se à ausência de obstáculos para o agir humano. “[P]or liberdade

¹⁶¹ Ver item 1.1 do presente trabalho.

¹⁶² ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, 1255b.

¹⁶³ *Idem*, 1261b.

entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos”.¹⁶⁴

Ainda que não sejam idênticas (e nem poderiam ser), há algumas semelhanças entre as concepções de liberdade e igualdade dos autores mencionados acima e a de Rousseau. Tais proximidades sugerem alguma influência que Rousseau possa ter recebido. Todavia, este trabalho não se dedicará a esta investigação, que mereceria ser o objeto central de outra pesquisa. Desta forma, a menção que foi feita a estes autores serviu para tornar evidente que a associação das ideias de liberdade e igualdade é clássica na filosofia política, embora tenha sido fundamental para os modernos. Os convencionalistas e os jusnaturalistas¹⁶⁵ modernos enaltecem veementemente estas ideias e as desenvolveram com afinco. Os modernos não se limitaram a “repetir” os antigos, pois o papel da liberdade e da igualdade na filosofia moderna ocupa um papel central e indispensável para a fundamentação da ideia do contrato como fundador da sociedade e do poder político legítimo. A liberdade e a igualdade, para os modernos, foram pensadas também no estado de natureza, enquanto os gregos citados a pensaram somente na sociedade. Essas duas ideias foram necessárias para a fundamentação da legitimidade do contrato social. Quando se considera que os homens nascem livres, iguais e independentes, qualquer poder *por direito* só pode surgir de convenções e a legitimidade destas repousa no consentimento, na livre adesão de cada contratante – talvez seja nesse ponto que os modernos se distingam dos antigos¹⁶⁶. É isso que comentou Derathé:

¹⁶⁴ HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 113. (Coleção Os Pensadores).

¹⁶⁵ É importante compreender que o contrato e o direito natural não são ideias necessariamente excludentes. Defender a ideia de direito civil como um contrato não implica necessariamente uma rejeição ao jusnaturalismo. Os adeptos do direito natural reconhecem a necessidade de um contrato para dar validade positiva ao direito natural. Nesse sentido, um contrato pode se fundar em uma convenção humana ou em um direito natural. Por isso, *contratualista* não é sinônimo de *convencionalista*. Vários filósofos políticos modernos pensaram no contrato como expressão do direito civil, mas o que os diferencia é a questão do fundamento do contrato. Nesse sentido, na história da filosofia, é comum acontecer de o mesmo autor ser rotulado de contratualista por alguém e de jusnaturalista por outrem. A classificação de um filósofo em uma ou outra categoria pode depender do critério levado em conta pelo intérprete.

¹⁶⁶ Essa distinção não é analisada pormenorizadamente na presente pesquisa.

Sendo assim, se ninguém é por natureza submetido à autoridade de outrem, é evidente que o direito de comandar, a soberania ou o *imperium*, só podem nascer de uma convenção ou contrato pelo qual os indivíduos se despojam, em favor de um homem ou de uma assembléia, do direito natural que eles têm de dispor plenamente de sua liberdade e de suas forças. A única autoridade legítima é aquela que se baseia no consentimento daqueles que a ela estão submetidos. Qualquer outra autoridade é um abuso, uma coerção e se reduz ao direito, ou mais precisamente, à lei do mais forte.¹⁶⁷

Derathé acrescenta que é neste ponto que Rousseau é herdeiro do pensamento de Pufendorf e de Burlamaqui. A liberdade e a igualdade são pressupostas num estado de não associação política, para depois serem consideradas como elementos fornecedores de legitimidade à própria associação política.

Embora a ideia do direito como uma convenção tenha sido desenvolvida com afincos na modernidade, ela não foi uma *invenção* dos modernos. A fim de não deixar essa afirmação sem evidências e para mostrar que a concepção de direito como convenção já estava presente na filosofia antiga grega, serão mencionados e comentados, brevemente, alguns trechos de textos de Hesíodo e de Platão. Não é o caso de defender que Rousseau tenha sido diretamente influenciado por estes autores gregos, ainda que isso seja provável – o que mereceria um estudo mais aprofundado. Trata-se apenas de situar o convencionalismo na história da filosofia, mostrando que suas ideias remontam à Antiguidade, apesar de serem comumente associadas aos modernos, tendo em vista a importância dada por estes à ideia da convenção como fundamento do direito.

¹⁶⁷ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Vrin, 1995, p. 129. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “S’il en est ainsi, si nul n’est par nature soumis à l’autorité d’autrui, il est évident que le droit de commander, la souveraineté ou l’imperium ne peut naître que d’une convention ou d’un contrat par lequel les particuliers se dépouillent, en faveur d’un homme ou d’une assemblée du droit naturel qu’ils ont de disposer pleinement de leur liberté et de leurs forces. La seule autorité légitime est celle qui est fondée sur le consentement de ceux qui y sont soumis. Toute autre autorité n’est qu’un abus, une contrainte et se ramène au droit ou plus exactement à la loi du plus fort”.

Gonzalo Armijos Palacios observou que vários temas políticos discutidos pelos filósofos modernos já haviam sido propostos na Antiguidade por Platão, sobretudo a questão do naturalismo e convencionalismo como duas hipóteses sobre o fundamento do direito:

Os assuntos discutidos por Platão são, essencialmente, os mesmos que foram analisados por Aristóteles na sua *Política* e que reapareceriam na Renascença, na modernidade e na época contemporânea: divisão do trabalho, propriedade, comunhão de bens, igualdade, liberdade e classes. (...) Além disso, permeiam no texto questões mais abstratas que depois dariam lugar a correntes como o convencionalismo, naturalismo.¹⁶⁸

No seguinte trecho da *República* de Platão, o personagem Glauco, dialogando com Sócrates sobre a natureza da justiça, retoma a argumentação de Trasímaco e afirma:

Os homens afirmam que é bom cometer a injustiça e mau sofrê-la, mas que há mais mal em sofrê-la do que bem em cometê-la. Por isso, quando mutuamente a cometem e a sofrem e experimentam as duas situações, os que não podem evitar um nem escolher o outro julgam útil entender-se para não voltarem a cometer nem a sofrer a injustiça. Daí se originam as leis e as convenções e considerou-se legítimo e justo o que prescrevia a lei. É esta a origem e a essência da justiça. (...) É esta, Sócrates, a natureza da justiça e sua origem, segunda a opinião comum.¹⁶⁹

Da leitura do trecho acima se percebe que a noção convencionalista de direito já estava presente nos debates gregos e isto é indiscutível, pois se trata de um dado histórico, está escrito com clareza na obra platônica. Inclusive, parece que nem foi Platão quem pensou isso pela primeira vez, pois, supondo a existência real deste diálogo (tal como narrado

¹⁶⁸ ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. *A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. Philósophos*, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010, p. 39.

¹⁶⁹ PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 43.

pelo autor), pode-se perceber que Glauco se refere às ideias convencionalistas como se estas fossem populares, ou seja, já difundidas. Isso é claro nos trechos: “os homens afirmam”; “segundo a opinião comum”; e “sinto-me embaraçado, Sócrates, pois tenho os ouvidos cheios de argumentos de Trasímaco e mil outros”.¹⁷⁰ Note-se como Glauco termina esta frase: mil outros. Tudo isso revela que Glauco não atribuiu a si mesmo a originalidade da ideia. Pelo contrário, Platão fez questão de deixar claro que esta era uma opinião corrente na época.

Gonzalo Armijos, analisando a *República*, percebeu que quando Trasímaco entendeu a justiça como o a conveniência do mais forte, estabeleceu uma distinção entre justiça convencionalizada e natural. Se justiça é a conveniência dos poderes instituídos, ou seja, se cada governo pode determinar seu critério de justiça, não há *uma* ideia de justiça, mas vários fenômenos de justiça. Conforme Gonzalo Armijos: “desde que cada tipo de governo estabelece regras de justiça diferentes, não haveria nada que fosse justo ou injusto por natureza”.¹⁷¹

A ideia do direito como convenção implica uma concepção de justiça elaborada pelos próprios homens. Este tipo de justiça encontra referência na obra de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*:

E também vós, ó reis, considerai vós mesmos
esta Justiça, pois muito próximos estão os imortais
e entre os homens observam quanto lesam uns aos outros
com tortas sentenças, negligenciando o olhar divino
E trinta mil são sobre a terra multinutriz
os gênios de Zeus, guardiões dos homens mortais;
são eles que vigiam sentenças e obras malsãs,
vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.¹⁷²

Esta passagem faz referência a uma noção de justiça que, em oposição à divina, foi convencionalizada entre homens, no sentido de que foi

¹⁷⁰ *Idem*, p. 42.

¹⁷¹ ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. *Philosophos*, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010, p. 40.

¹⁷² HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 41.

estabelecida, engenhada. O fato de ter sido determinada pelos homens não significa, necessariamente, que há uma noção de convenção, acordo ou contrato, mas apenas que foi criada por homens, de tal modo que não é um dado natural ou divino, mas um artifício humano. Mesmo que Hesíodo não tenha falado propriamente do convencionalismo, em sua obra há uma referência clara e expressa a uma ideia de justiça arbitrada pelos homens, que, de uma forma ou de outra, está na base do contratualismo.¹⁷³

2.2 A NATUREZA COMO ORDEM

Como o próprio Rousseau escreveu, o conhecimento da natureza do homem pode elucidar a questão do fundamento do direito. Por isso, é apropriado que se reflita sobre a sua concepção de natureza. Esta questão será abordada, embora não como tema central, pois Rousseau mesmo afirmou – concordando com Burlamaqui – que a ideia do direito natural é relativa à ideia da natureza humana. Isso significa que, para abordar a questão do direito natural, Rousseau remeteu a discussão à natureza humana.

A descrição dessa ordem natural humana é o que compõe, basicamente, a primeira parte do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* e é o que foi analisado no Primeiro Capítulo da presente pesquisa.

O autor pensou na natureza como uma ordem e não como algo fortuito ou caótico. Por isso, pode-se dizer *ordem natural*, que é a ordem da natureza. O fato de a natureza ser uma ordem não implica a inexistência do acaso. Ele admitiu a existência de acontecimentos fortuitos, aos quais, inclusive, atribuiu um papel importante no que tange aos fatores que

¹⁷³ Embora não estejam publicadas, as ideias deste parágrafo, sobre Hesíodo e o contratualismo, foram apresentadas pelo professor José Gonzalo Armijos Palacios nas suas aulas e nas suas conferências.

contribuíram para a sociabilidade do homem.¹⁷⁴ Sendo uma ordem, seria possível a existência de regularidades na natureza. Estas poderiam ser identificadas e expressas em proposições que seriam as *leis naturais*, ou seja, as expressões das relações gerais estabelecidas pela natureza. Uma lei natural seria, nesse sentido, uma expressão da ordem.¹⁷⁵ Rousseau afirmou que era neste sentido que os juristas romanos entendiam a lei natural:

[O]s juristas romanos submetem todos os outros animais à mesma lei natural, por atribuírem esse nome antes à lei, que a natureza impõe a si mesma, do que à que prescreve, ou melhor, por causa da acepção particular que esses juristas dão à palavra lei que, segundo parece, só empregaram, nessa ocasião, como expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados visando à sua conservação comum.¹⁷⁶

Parece ser neste sentido que Rousseau empregou o termo *lei natural*. O seguinte trecho é um exemplo disso: “o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto necessário seu auxílio, tornando-se depois disso iguais”.¹⁷⁷ Aqui o autor não se referiu a uma lei prescritiva provinda de uma suposta jurisdição natural, mas se referiu a uma regularidade própria da ordem natural, “que a natureza impõe a si mesma”.¹⁷⁸ Rousseau empregou o termo *lei natural* como a lei correspondente à *physis* (Natureza). Dessa forma, percebe-se que o autor não utilizou o termo no sentido jurídico ou jusnaturalista. Dessa “lei de natureza” não decorre nenhum dever ou direito para ninguém.

Essa hipótese também foi defendida por Yves Vargas, como se pode ler:

¹⁷⁴ Ver item 1.3 dessa dissertação.

¹⁷⁵ Não se trata do uso da palavra lei na acepção jurídica (como prescrição), mas como enunciação da ordem estabelecida pela natureza.

¹⁷⁶ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 46. (Coleção Os Pensadores).

¹⁷⁷ *Idem*, p. 104-105.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 46.

Em muitos casos, a expressão “Lei natural” designa a ordem da natureza, diga-se, as leis físicas do movimento, dos seres vivos. Há de fato uma ordem natural, desejada por Deus, isto acontece sem dúvidas porque Deus ama a ordem, mas essa ordem natural não tem forma jurídica.¹⁷⁹

No *Emílio* é possível identificar o emprego do termo *lei natural* no mesmo sentido. Rousseau, inclusive, ressaltou o caráter permanente da ordem natural quando atribuiu o predicado *invariável* à lei de natureza, como se pode ler no seguinte trecho no qual o filósofo abordava uma questão sobre a relação entre o homem e a mulher:

[E]m conseqüência de uma lei invariável da natureza que dando à mulher maior facilidade de excitar os desejos do homem que a este a de satisfazê-los, faz depender o homem, apesar de tudo, da boa vontade da mulher.¹⁸⁰

O homem integra a ordem natural, pelo que se pode dizer que há uma natureza humana, que é uma e não outra, ou seja, o homem tem uma constituição própria – física e espiritual – que o caracteriza. Apesar de haver diferenças – de várias ordens – entre os homens, existe uma natureza que lhes é comum, há uma ordem que é sempre a mesma. Isso está claro no trecho: “o espetáculo da natureza (...) é sempre a mesma ordem”.¹⁸¹ Esta ideia da imutabilidade da ordem natural também foi frisada por Ricardo Monteagudo, no seu artigo intitulado *Direito Natural e Política em Rousseau*, quando ele comparou o estado de natureza com o estado social, ressaltando o caráter

¹⁷⁹ VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit Naturel. *Trans/Form/Ação*. vol. 31, n. 1, p. 25-52. Marília: UNESP, 2008. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Dans de nombreux cas, l'expression Loi naturelle désigne l'ordre de la nature, c'est-à-dire les lois physiques du mouvement, des êtres vivants. Il y a bien un ordre de la nature, voulu par Dieu, cela n'est pas douteux puisque Dieu aime l'ordre, mais cet ordre naturel n'a aucune forme juridique”.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 426.

¹⁸¹ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 66-67. (Coleção Os Pensadores).

permanente do primeiro e o aspecto artificial e contingente do segundo, conforme se lê: “a ordem natural e a ordem social interagem mas se excluem mutuamente, pois uma é imutável e a outra é convencional, depende de liberdade e de acordo”.¹⁸²

Caso se considere Rousseau como um filósofo jusnaturalista, logo surgiria a seguinte pergunta: se ele defende a existência de direitos dados pela natureza, quais seriam? A primeira coisa que, intuitivamente, poderia vir à mente do leitor de Rousseau seria a liberdade e a igualdade, tendo em vista a atenção e a importância que o autor dispensou a ambas, conforme se nota no seguinte trecho do *Contrato Social*:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade.¹⁸³

Como foi visto no capítulo anterior, em nenhum momento Rousseau se referiu a elas em um sentido jurídico, como direitos. Não se trata de prescrições de condutas feitas pela natureza e endereçadas aos homens, mas tão somente de características da natureza humana.

Liberdade e igualdade, no estado de natureza, caracterizam a condição na qual o homem nasce, trata-se de uma imposição natural. Rousseau não falou de nenhum direito à igualdade ou à liberdade, porventura garantido ou estabelecido pela natureza. São apenas atributos da natureza humana. Caso um homem viole a condição de *igual* do outro, ele estará realizando uma conduta *contrária à natureza* – possibilidade que Rousseau admite, com razão. É possível que homens celebrem uma convenção *contra a natureza*. Essa conduta não configuraria a violação de um direito, mas simplesmente a desconformidade com a ordem. Ao rejeitar a ideia de liberdade

¹⁸² MONTEAGUDO, Ricardo. Direito Natural e Política em Rousseau. *ethic@*, vol. 10, n. 1, p. 27-41. Florianópolis: UFSC, 2011.

¹⁸³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 127. (Coleção Os Pensadores).

e de igualdade como direitos naturais no sentido prescritivo, Rousseau rompeu com o jusnaturalismo moderno, tendo apresentado uma nova concepção de estado de natureza. Isso foi reconhecido por Strauss:

[C]om a doutrina do estado de natureza de Rousseau, o direito natural moderno atinge a sua fase crítica. Ao analisá-lo meticolosamente, Rousseau foi colocado perante a necessidade de o abandonar por completo. Se o estado de natureza é sub-humano, é absurdo regressar ao estado de natureza com o objetivo de aí encontrar a norma para o homem.¹⁸⁴

Rousseau encerrou o Prefácio do *Segundo Discurso* afirmando a existência de faculdades naturais, dentre as quais certamente a liberdade está incluída.¹⁸⁵ Dent ressaltou que a liberdade é uma condição natural do homem: “ele não é uma criatura completamente de impulsos e instintos inflexíveis, mas tem a capacidade de controlar os impulsos imediatos do apetite, que é uma forma primitiva de vontade livre”.¹⁸⁶

Em outro momento, Rousseau tratou a liberdade como um bem essencial da natureza e afirmou que violá-la implicaria uma ofensa às leis da natureza, ou seja, uma desconformidade com a ordem natural. É o que se lê a seguir:

[O]s bens essenciais da natureza (...) a vida e a liberdade. (...) destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio e como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza (...) renunciar a elas a qualquer preço.¹⁸⁷

¹⁸⁴ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 233.

¹⁸⁵ “[O]ra, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a (...) separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer”. (ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 48. Coleção Os Pensadores).

¹⁸⁶ DENT, Nicholas J. H. *Rousseau*. London: Routledge, 2005, p. 61. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “he is not entirely a creature of impulse and rigid instincts; he has the capacity to regulate the immediate impulse of appetite, a rudimentary form of free will”.

¹⁸⁷ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 106-107.

Além de ter se referido à liberdade como um bem essencial da natureza e como uma faculdade natural, Rousseau também a tratou como um dom advindo da natureza: “sendo a liberdade um dom que lhes advém da natureza pela qualidade de homem”.¹⁸⁸ Alguns comentadores entendem, de forma equivocada, os bens, faculdades e dons naturais como *direitos*, o que implicaria um direito natural à liberdade. Isso é tornar Rousseau um jusnaturalista, como fez Ricardo Monteagudo:

Há regras que não são naturais, portanto só podem ser convencionais. Isso não significa, contudo, que, segundo Rousseau, podemos esquecer o direito natural, pois a lei natural é imperativa, não pode ser ignorada ou desrespeitada impunemente, e o mesmo não acontece com as leis convencionais. A causa é simples: a natureza tem um poder irrestrito sobre seus bens.¹⁸⁹

Todavia, Rousseau não empregou o termo *direito* para categorizar a liberdade. Para se pensar em Rousseau como um jusnaturalista, para quem a liberdade e a igualdade fossem direitos naturais, seria necessário inferir uma jurisdição natural da ordem natural. No entanto, este passo teórico não foi dado por Rousseau e uma interpretação como esta criaria um Rousseau que não é o do *Segundo Discurso*. Que o homem tenha sua vida e sua liberdade é uma coisa muito diferente de ele ter direito à vida e à liberdade. Ora, nem tudo que é natural é um direito. O homem ser perfectível é diferente de o homem ter direito de se aperfeiçoar. O homem ser igual é diferente de o homem ter direito à igualdade. O homem é naturalmente de um modo, mas isso não implica que ele tenha um direito natural de ser assim. Caso se considere válida esta inferência, várias coisas poderiam ser consideradas direitos, pelo simples fato de serem naturais ou comporem a ordem da natureza, como as doenças, a

¹⁸⁸ *Idem*, p. 107.

¹⁸⁹ MONTEAGUDO, Ricardo. Direito Natural e Política em Rousseau. *ethic@*, vol. 10, n. 1, p. 27-41. Florianópolis: UFSC, 2011.

morte e a dor.¹⁹⁰ O problema desse passo teórico que visa deduzir a juridicidade da naturalidade foi observado por José Gonzalo Armijos Palácios: “o problema está em que podemos muito bem questionar esse passo argumentativo de um plano para outro, do plano dos dons físicos, naturais, para o plano dos *direitos* sociais”.¹⁹¹ Esse passo argumentativo, pensou Gonzalo Armijos, muitas vezes é apenas afirmado, mas não provado.¹⁹²

O homem *ser como é* se trata simplesmente de um fato (natural), mas não de um direito, inclusive porque, para Rousseau, o fato (mesmo que natural) não gera direito e isso ficou claro quando ele criticou Grotius no *Contrato Social*, acusando-o de confundir a esfera fática com a esfera jurídica: “sua [de Grotius] maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato. Poder-se-ia recorrer a método mais conseqüente, não, porém, mais favorável aos tiranos”.¹⁹³

Outra inferência que poderia ser feita para se considerar Rousseau um jusnaturalista seria deduzir a naturalidade de uma lei da sua utilidade comum, coisa que o próprio autor rejeitou¹⁹⁴, como já foi mencionado acima. Yves Vargas também pensa assim:

Rousseau declarou que esta prova não tem valor nenhum, porque o fato de as leis humanas serem úteis aos homens não prova que elas são naturais, as convenções arbitrárias também podem ser úteis, a felicidade pode vir tanto da natureza quanto do artifício.¹⁹⁵

¹⁹⁰ A dor do parto, por exemplo, é natural, pois dar a luz é um fato natural. Caso se considere válida esta inferência do natural para o jurídico, a dor do parto seria um direito da mulher. Isso mostra que esta tese pode conduzir a conclusões absurdas.

¹⁹¹ ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. *A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. Philósophos*, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010, p. 49.

¹⁹² Rousseau rejeitou esse passo teórico. Isso é evidente quando ele criticou Grotius (ver o parágrafo seguinte).

¹⁹³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 56. (Coleção Os Pensadores).

¹⁹⁴ Ver página 64 dessa dissertação.

¹⁹⁵ VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit Naturel. *Trans/Form/Ação*, vol. 31, n. 1 p. 25-52. Marília: UNESP, 2008. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Rousseau déclare que cette démonstration ne vaut rien, car le fait que les lois humaines sont utiles aux hommes ne prouve en rien qu'elles soient naturelles, des conventions arbitraires peuvent être tout aussi utiles, le bonheur peut venir de la nature comme il peut venir de l'artifice”.

Caso se considere que Rousseau não é um jusnaturalista, como explicar no seu texto o emprego dos termos *lei natural* e *direito natural*? Esta é uma tarefa difícil, pois o intérprete precisaria de, além de supor e fundamentar uma hipótese de leitura, verificar se em todas as vezes os termos foram empregados no mesmo sentido por Rousseau. Acima, foi defendida uma hipótese sobre o sentido de *lei natural*. Abaixo, é levantada uma hipótese sobre o uso do termo *direito natural*.

Se de um lado Rousseau empregou o termo *lei natural* para designar uma proposição expressiva da ordem natural, de outro lado ele utilizou o termo *direito natural* para designar as possibilidades conferidas ao homem pela natureza. Esta fez o homem com uma determinada constituição, conferindo-lhe algumas faculdades que delimitam suas possibilidades naturais. Por estas, Rousseau entende o direito natural. Assim, pode-se dizer que o homem não tem o direito natural de voar, ou seja, esta não é uma possibilidade conferida pela natureza, não é algo próprio da sua condição natural. É o que Derathé também observou:

[O] direito de comandar, a soberania ou o *imperium*, só podem nascer de uma convenção ou contrato pelo qual os indivíduos se despojam, em favor de um homem ou de uma assembléia, do direito natural que eles têm de dispor plenamente de sua liberdade e de suas forças.¹⁹⁶

Neste trecho, Derathé empregou o termo direito natural para se referir às possibilidades proporcionadas pela condição natural do homem, dentre elas a capacidade de dispor da sua liberdade e das suas forças. Percebe-se que Derathé não empregou direito natural no sentido jusnaturalista (como regras prescritivas naturais), mas como concessões naturais. No trecho citado, Derathé se referiu a uma passagem do *Contrato Social*, na qual é possível notar que Rousseau afirmou que o homem natural tinha um *direito* a

¹⁹⁶ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Vrin, 1995, p. 129. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “le droit de commander, la souveraineté ou l’imperium ne peut naitre que d’une convention ou d’un contrat par lequel les particuliers se dépouillent, en faveur d’un homme ou d’une assemblée du droit naturel qu’ils ont de disposer pleinement de leur liberté et de leurs forces”.

tudo o que pudesse alcançar, ou seja, tinha possibilidades naturais limitadas apenas em face de sua condição natural: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar”.¹⁹⁷

Rousseau não empregou o termo direito natural no sentido de um ordenamento prescritivo. Pensando assim, ao realizar o pacto social o homem abdica da condição de *limitado apenas pela natureza* e cria uma nova condição na qual ele deve agir em face das convenções.¹⁹⁸ No estado de natureza o agir humano é influenciado pelos seus apetites e pelos sentimentos do amor de si e da piedade. Por outro lado, enquanto submetido às leis civis, o homem pode consultar sua razão para agir tendo em vista as leis. Por isso Rousseau defendeu que a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, sobretudo no que diz respeito à sua liberdade. É nesse ponto que surge a distinção entre a liberdade natural e a liberdade civil.¹⁹⁹

Quando Rousseau afirmou que do amor de si e da piedade decorrem todas as regras do direito natural, ele não estava falando de regras racionais e prescritivas, dadas pela natureza, às quais o homem poderia obedecer ou não. O amor de si e a piedade são sentimentos que podem condicionar a conduta humana, por isso funcionam como um guia para o homem no estado de natureza. Trata-se de sentimentos que impelem a ação humana, balizando, em certa medida, a conduta dos homens. Sendo assim, o amor de si e a piedade compõem a condição humana e as possibilidades naturais. O amor de si e a piedade conduziam o homem selvagem. Na sociedade esses dois sentimentos ainda exercem influência no homem, mas não determinam fatalmente a sua conduta, pois na sociedade o homem pode agir racionalmente, resistindo aos impulsos naturais.

¹⁹⁷ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 77. (Coleção Os Pensadores).

¹⁹⁸ Dizer que o homem nascente é *limitado apenas pela natureza* significa afirmar que ele só encontra limites na própria condição natural, enquanto que na sociedade o homem tem as leis como limites artificiais. No estado civil, não se pode dizer que o homem é limitado pelas leis, pois elas podem ser infringidas. Todavia, na sociedade os homens *devem* pautar sua conduta em relação às leis. Isso significa que no estado social há limites artificiais que não havia no estado de natureza.

¹⁹⁹ Não será abordada essa distinção entre liberdade civil e liberdade natural.

Rousseau quis mostrar que, apesar de não ter a sua razão plenamente desenvolvida, o homem natural possuía referências para o seu agir, que repousavam no sentimento e não na razão (por não possuí-la como ato). É como se os sentimentos guiassem os homens no estado de natureza enquanto a razão devesse guiar o homem na sociedade.

O amor de si e a piedade são referências naturais para as condutas humanas e são suficientes para a vida no estado de natureza. Rousseau frisou essa suficiência, no sentido de ela bastar para manter certa harmonia entre os seres no estado de natureza: “a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie”.²⁰⁰ Essa suficiência no estado de natureza acaba por ressaltar, por oposição, a insuficiência no estado social.

Enquanto esses dois sentimentos naturais bastam para proporcionar harmonia no estado de natureza, a razão é necessária para o estabelecimento da ordem social, passando a ocupar um papel central em relação ao agir humano. Rousseau afirmou: “quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las”.²⁰¹ Aqui o filósofo está se referindo às leis civis, criadas pelos homens para conter as paixões, que são mais violentas na sociedade – sociedade que, por outro lado, as desenvolveu. Estas leis requerem, acima de tudo, a razão, tanto para serem criadas, quanto para serem obedecidas e é por isso que a razão deve ser o principal guia de conduta do homem social. Assim, na sociedade, não é um dado natural (o amor de si ou a piedade) que orienta as condutas, mas um artifício: as leis civis. Na sociedade o amor de si e a piedade não desaparecem, mas são, de certo modo, ofuscados por outras características sociais adquiridas pelo homem.

Dessa forma, na sua descrição do estado de natureza, Rousseau não defendeu a existência de normas prescritivas *dadas* (em sentido jusnaturalista), mas defendeu a existência de uma condição natural à qual o

²⁰⁰ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 78-79. (Coleção Os Pensadores).

²⁰¹ *Idem*, p. 79.

homem está submetido, caracterizando-a pela liberdade, pela igualdade e pelos sentimentos naturais do amor de si e da piedade.

3 A CONCEPÇÃO DE DIREITO DE ROUSSEAU

Como já foi afirmado neste trabalho, para se identificar a concepção de direito de Rousseau é necessário verificar se na sua obra existe uma adesão ou rejeição às teses jusnaturalistas. Essa tarefa consiste, basicamente, em analisar o estado de natureza, tal como descrito no *Segundo Discurso*, e verificar se nele está presente a ideia do direito natural – como regras prescritivas dadas pela natureza. Iniciada no Segundo Capítulo, essa investigação é desenvolvida neste capítulo, no qual também são analisadas as leituras que alguns comentadores fizeram sobre a questão do direito em Rousseau.

Não faria sentido a existência de direitos no estado de natureza, tendo em vista que neste os homens são solitários, independentes e guiados suficientemente pelos instintos, não havendo relações comuns entre eles, senão fortuitas. A violação de um direito requer a alteridade, o direito de um homem só pode ser violado pelos demais.²⁰² É nesse sentido que Vaughan defendeu que a tese do solitarismo reduz ao absurdo a ideia de direito natural. Este comentador salientou a condição originária de isolamento do homem natural: “O estado primitivo e natural não é o de sociedade, mas o de solidão e isolamento”.²⁰³ A consequência desse isolamento seria a amoralidade, como Vaughan afirmou: “o homem é completamente desprovido de tudo o que constitui o senso moral. E isso só pode implicar a sua incapacidade de reconhecimento de qualquer obrigação moral”.²⁰⁴

²⁰² Como outrora já foi pensado: “de que adiantaria a tutela de direitos para o indivíduo que vivesse sozinho, fora da sociedade? A violação de um direito cabe, exclusivamente, ao *outro*. Sem o *outro*, não há que se falar em ofensa a direitos. Aí reside a dimensão básica da alteridade no Direito. Por fim, logicamente, só existe direito, quando há a possibilidade de sua violação”. (PAGLIARO, Heitor de Carvalho. *A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. Revista da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, vol. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011, p. 36-37).

²⁰³ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 51. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “the primitive, the 'natural,' state of man is a state not of society, but of solitude and isolation”.

²⁰⁴ *Idem*, p. 43. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “man is entirely lacking in all that constitutes the moral sense. And that can only mean that he is incapable of recognizing any moral obligation”.

Vaughan reconheceu que o estado de isolamento exclui a possibilidade de reconhecimento (pelo homem) de obrigações morais, de modo que seria absurdo pensar que a natureza tivesse *dado* direitos a homens que não convivem. Pode-se dizer que este é um argumento antropológico contra a hipótese de Rousseau ser um autor jusnaturalista. Derathé reconheceu este argumento de Vaughan e acrescentou outro, segundo o qual os homens em estado de natureza não teriam condições de discernir uma lei racional, pois neste estado a razão não está desenvolvida, mas apenas em potência. Nas palavras de Derathé: “nesse estado de isolamento, que é o verdadeiro estado de natureza, o homem não poderia, então, ter a menor idéia de uma lei cujos preceitos confundem-se com as máximas da reta razão”.²⁰⁵

No capítulo da sua obra dedicado a este problema, Derathé *dialogou* com Vaughan, dando-lhe crédito em alguns pontos e discordando em relação a outros. Derathé partiu da mesma observação de Vaughan, mas chegou a uma conclusão diferente, como se explicará a seguir. Vaughan afirmou o seguinte: “supor que no estado de natureza ela operava, ou poderia por alguma possibilidade operar, como um guia de conduta – e é isso que Locke manifestamente entende por Lei de natureza – é um erro fatal”.²⁰⁶ Derathé concordou que no estado de natureza o direito natural carece de *operabilidade*, mas, para ele, isso não implica a sua inexistência. Este foi o passo dado por Derathé e sua discordância em relação à Vaughan.

Para defender a existência do direito natural no estado de natureza, Derathé fez uma distinção entre *existência* e *discernimento* do direito natural. Segundo ele: “a lei natural ou ‘lei da razão’ não poderia ser anterior às leis civis, mas isso não impede que ela lhes seja *superior*”.²⁰⁷ Conforme Derathé, quando a razão já está desenvolvida, na sociedade, o homem tem condições de conhecer os preceitos do direito natural. Este, então, serve de referência

²⁰⁵ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 247.

²⁰⁶ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 17. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “but to suppose that in the state of nature it [the natural law] operated, or could by any possibility have operated, as a guide to conduct – and that is manifestly what Locke means by the Law of nature – is a fatal error”.

²⁰⁷ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p 248.

para as leis civis: “a lei civil não deve ordenar nada que seja contrário à lei natural”.²⁰⁸ Para fundamentar esse posicionamento, Derathé precisou recorrer à outra distinção entre dois tipos de direito natural: o propriamente dito e o raciocinado. O primeiro seria relativo ao estado de natureza e realizável através dos sentimentos (*secundum motus sensualitis*), enquanto o segundo seria relativo ao estado social e operável por via da razão (*secundum motus rationis*). Para sustentar essa leitura, Derathé encontrou mais evidências no *Manuscrito de Genebra* do que propriamente no *Segundo Discurso*. De fato, há um trecho no *Manuscrito de Genebra* no qual Rousseau fez essa distinção entre dois tipos de direito natural:

[S]omos levados, tanto pela natureza quanto pelo hábito, a nos comportar em relação aos outros homens quase como se fossem nossos concidadãos; e dessa disposição, reduzida em atos, nascem as regras do direito natural racional, diferente do direito natural propriamente dito, que por sua vez está fundado em um sentimento verdadeiro, mas vago e muitas vezes sufocado pelo amor próprio.²⁰⁹

Segundo esta interpretação de Derathé, haveria um direito natural anterior à razão e outro restabelecido pela razão.²¹⁰ Todavia, este posicionamento “sofisticado” de Derathé apresenta alguns problemas. Um deles é que ele confundiu o direito natural propriamente dito (relativo ao estado de natureza) com o instinto e a bondade, como está claro no seguinte trecho:

Ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual ele se aplica. No estado de natureza, ele

²⁰⁸ *Idem*, p. 249.

²⁰⁹ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 494. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “nous sommes portés à la fois par la nature, par l’habitude, par la raison, à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens; et de cette disposition, réduite en actes, naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n’est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l’amour de nous-mêmes”.

²¹⁰ Derathé frisou que o primeiro a ressaltar essa distinção foi Gurvitch, na obra *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, em 1922.

era apenas instinto e bondade, no estado civil ele torna-se justiça e razão.²¹¹

Ora, no *Segundo Discurso* Rousseau não defendeu que direito natural fosse instinto e bondade, tampouco estas duas coisas se confundem com direito natural. É equivocado afirmar que os homens no estado de natureza sejam bons²¹², pois nesse estado eles não têm noções de bem ou mal, mas estão submetidos a uma condição natural na qual não são impelidos a prejudicar gratuitamente os demais. Contudo, isso não se deve a uma postura moral, tampouco a um direito natural, mas a uma condição natural do homem. Não obstante, Rousseau explicou essa transição (mencionada por Derathé na passagem citada acima) do estado de natureza ao estado civil no seguinte trecho do *Contrato Social*:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça, dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem (...) vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações.²¹³

Neste trecho, Rousseau não afirmou – como pretendeu Derathé – que o direito natural se transforma de instinto à razão, mas que o homem no estado de natureza agia tendo em vista o seu instinto e, por outro lado, no

²¹¹ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 253.

²¹² Conforme o professor Renato Moscateli observou na banca de defesa desta dissertação, Rousseau pareceu qualificar como boa a *ordem natural*, então a bondade do homem selvagem não decorre de uma virtude moral, mas da vida conforme essa *ordem natural*. É assim que se deve entender a afirmação do *Segundo Discurso* de que, no estado de natureza, só se pode falar em vícios e virtudes em um sentido físico, de maneira que os vícios seriam as qualidades capazes de prejudicar a conservação dos indivíduos, e as virtudes seriam aquelas que contribuem para a preservação deles. Portanto, nessa perspectiva, os mais virtuosos seriam os homens que menos resistissem aos impulsos da natureza.

²¹³ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 77. (Coleção Os Pensadores).

estado civil ele consulta a razão para agir. Assim, na sociedade o homem pode e *deve* determinar sua conduta em relação às leis civis.

Outro problema da hipótese de leitura jusnaturalista de Rousseau defendida por Derathé é que ele apontou no *sentimento* o fundamento do direito natural propriamente dito (diante da impossibilidade de existência e operabilidade de um direito natural raciocinado no estado de natureza). Se o direito natural atua pelo sentimento, a piedade seria expressão do direito natural. Todavia, é duvidoso que a piedade natural seja completamente independente do exercício do pensamento, como o próprio Rousseau reconheceu no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*.²¹⁴ Na medida em que a piedade natural depende, ainda que minimamente, de operações mentais, cai por terra a ideia de um direito natural realizável exclusivamente pelo sentimento no estado de natureza. Para se considerar a piedade natural como um princípio do qual emanam regras naturais anteriores à experiência e independentes da razão, seria preciso supor valores naturais que orientassem a piedade. Isso implicaria a assunção de uma moralidade natural – leitura assumida por Derathé²¹⁵ – e na existência de valores anteriores à experiência: duas coisas que Rousseau não defendeu.

É oportuno salientar que Edgard José Jorge Filho, sem recorrer à distinção ressaltada por Derathé, defendeu uma posição jusnaturalista de Rousseau, segundo a qual o direito natural se funda no sentimento:

Se as condições para uma regra ser lei natural são a prescritividade e a imediatidade do seu reconhecimento, então é preciso substituir a razão ‘aperfeiçoada’, incerta e hesitante, por outra faculdade, apta a reconhecer imediatamente o comando da lei. Tal faculdade é, para

²¹⁴ “A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transpondo-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofreremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos. Figuremo-nos quanto de conhecimento adquiridos supõe tal transposição. Como eu poderia imaginar males dos quais não formo ideia alguma?” (ROUSSEAU. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 287-288. Coleção Os Pensadores).

²¹⁵ “Mas a sociedade, com as paixões que ela engendra, torna insuficiente essa moral natural feita de bondade ou de piedade, e deve substituí-la ou, ao menos, acrescentar-lhe uma moral racional, ou moral da lei” (DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 251).

nosso autor, o sentimento: eis a chave para a saída do impasse.²¹⁶

Conforme o trecho citado, é possível perceber que Edgard Filho defendeu uma interpretação de Rousseau segundo a qual o direito natural fala pela voz do sentimento e, assim, é imediato e prescritivo, dispensando as luzes da razão. Ainda no mesmo artigo, o comentador chegou ao ponto de defender a possibilidade de uma moralidade natural no estado de natureza rousseauiano.²¹⁷

Yves Vargas defendeu uma leitura antijusnaturalista de Rousseau ao observar que não seria possível que o direito natural fosse fundador da sociedade, já que o seu discernimento depende de luzes que só existem no estado social:

[A] lei natural somente pode ser conhecida na medida em que o homem for dotado de razão. Mas esta não é um dom imediato da natureza e se forma apenas com as relações sociais. Se o conhecimento da lei natural supõe a existência da sociedade, esta não pode se fundar na lei natural.²¹⁸

A teoria da consciência de Rousseau, segundo a qual a condição originária do homem natural é a de possuir a razão apenas em potência, elimina a possibilidade de um direito natural racional, pois carente de razão, o homem natural não poderia discernir os ditames dessa lei natural. Esse é um dos pontos que evidencia a ruptura de Rousseau com a corrente de pensamento do direito natural moderno. Vaughan observou que um dos

²¹⁶ JORGE FILHO, Edgard José. Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau. *Síntese*, vol. 21, n. 65, p. 183-205. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1994, p. 185.

²¹⁷ A possibilidade da moralidade natural em Rousseau, defendida por este comentador, não será abordada no presente trabalho por não constituir seu foco.

²¹⁸ VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit Naturel. *Trans/Form/Ação*. Vol. 31, n. 1, p. 25-52. Marília: UNESP, 2008. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “la Loi naturelle ne peut être connue que pour autant que l'homme soit doué de raison. Or, la raison n'est pas un don immédiat de la nature, mais elle se forme dans le rapport social. Si la connaissance de la Loi naturelle suppose la société, la société ne peut donc être fondée sur elle”.

méritos do *Segundo Discurso* foi abandonar a ideia jusnaturalista de lei natural, conforme o seguinte trecho:

Esse foi, portanto, um dos serviços prestados por Rousseau no segundo Discurso, abandonar a ideia de Lei natural, tão cara à Academia de Dijon, completamente deixada de lado, e tratar o homem primitivo como uma criatura puramente impulsiva e instintiva.²¹⁹

No *Segundo Discurso*, Rousseau afirmou que os modernos têm uma concepção de lei natural como “regra prescrita a um ser moral, isto é, livre, inteligente e considerado na sua relação com os demais”.²²⁰ No estado de natureza rousseauiano, afora a liberdade, as outras condições não estão presentes e deste modo conclui-se que neste estado não pode haver direitos naturais (no sentido moderno).²²¹ Primeiro, porque nele não há relações comuns, senão fortuitas, pois o homem é solitário, independente, bastando-se a si mesmo. Segundo, porque o estado de natureza é amoral, conforme o autor afirmou: “não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes”.²²²

Vaughan se posicionou no sentido de que Rousseau rejeitou as ideias jusnaturalistas e isso é visível no seguinte trecho, no qual Vaughan compara Locke com Rousseau:

A pedra angular da teoria de Locke é a assunção da ‘Lei natural’ – uma lei que admite deveres em face dos outros – ‘conhecida por todos os homens’ no estado de natureza. Rousseau não tem essa ilusão. Ele sabe que a

²¹⁹ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 18. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “It is, therefore, one of the services rendered by Rousseau in the second Discourse that he leaves the idea of natural Law, so dear to the Academy of Dijon, entirely on one side and treats primitive man as the creature purely of impulse and of instinct”.

²²⁰ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 46. (Coleção Os Pensadores).

²²¹ Isso demonstra um rompimento de Rousseau com a Modernidade, ou melhor, com o que ele entendia ser a ideia de direito natural para os modernos.

²²² *Idem*, p. 75

noção de dever é necessariamente algo gradualmente construído; supor isso como uma ‘ideia inata’ nos homens é inconsistente não apenas em Locke, mas em si mesmo; isso é um absurdo em relação a um homem primitivo, mesmo tal como descrito por Locke, mas principalmente como ele deve ter sido realmente. Por essas razões, Rousseau deixou completamente de lado a ideia de Lei natural. É notória sua ausência no *Segundo Discurso*. No primeiro rascunho do *Contrato Social*, que provavelmente remonta a uma data pouco antes ou pouco depois do *Segundo Discurso*, ela é explicitamente deixada de lado. O capítulo no qual o autor destrói esse artigo de fé é um monumento de consciência especulativa.²²³

Enquanto a ideia de *Lei natural* foi deixada de lado no *Segundo Discurso* (como Vaughan comentou), no Capítulo 1 do Livro I do *Contrato Social* foi afirmado com clareza que as convenções são o fundamento do direito: “direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções”.²²⁴ Isso quer dizer que na natureza essencial do homem não há direitos naturais no sentido jusnaturalista. Todos os direitos são convencioneados, estabelecidos pelos homens. Trata-se de uma concepção convencionalista de direito. Enquanto os jusnaturalistas caracterizam o direito pela universalidade, atemporalidade e imutabilidade, os convencionalistas frisam seu aspecto particular, contingente e relativo. Esse caráter relativista da concepção convencionalista de direito de Rousseau é ressaltado na *Economia Política*, no seguinte trecho:

²²³ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 16. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “The corner-stone of Locke’s theory is the assumption of a ‘natural Law’ - a law of admitted duty to others – ‘known and read of all men’ in the state of nature. Rousseau is under no such illusion. He sees that the sense of duty must necessarily be a thing of slow growth; that to suppose it implanted as an ‘innate idea’ in the breast of man was not only inconsistent in Locke, but wholly unreasonable in itself; that for primitive man, even as he is conceived by Locke, much more as he must have been in reality, it is nothing short of an absurdity. For these reasons, he sweeps away the idea of natural Law, root and branch. It is conspicuously absent from the *Discours sur l’inégalité*. In the first draft of the *Contrat social*, which in all probability goes back to a date shortly before, or shortly after, the *Discours*, it is explicitly thrown aside. The chapter in which he demolishes this article of the faith is a monument of speculative insight”.

²²⁴ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 54. (Coleção Os Pensadores).

O corpo político é um ser moral que tem uma vontade; e a vontade geral, que sempre tende à conservação e ao bem estar e todos e de cada parte, e é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a este e a eles, a regra do justo e do injusto.²²⁵

No *Contrato Social* é evidente a posição convencionalista de Rousseau. O corpo soberano e suas leis são criados por atos humanos, ou seja, não são *dados naturais*. O filósofo, inclusive, asseverou a ausência de deveres no estado de natureza:

No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei.²²⁶

As leis da sociedade se fundam em convenções e são legitimadas pela vontade geral, que é a vontade de cada membro enquanto integrante do poder soberano. Tal vontade, que legitima as leis, não encontra raiz em algo *dado* pela natureza. É nítida a preocupação de Rousseau com a questão do fundamento do direito. Leo Strauss observou bem que uma das principais preocupações de Rousseau foi analisar se o direito se apóia em algo que é independente do artifício:

Rousseau não está inteiramente errado quando diz que todos os filósofos políticos sentiram a necessidade de regressar ao estado de natureza, isto é, à condição originária do homem; todos os filósofos políticos são forçados a refletir sobre a questão de saber se, e em que medida, as exigências da justiça se apóiam em algo

²²⁵ VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915, p. 241. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Le Corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est, pour tous les membres de l’État, par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l’injuste”.

²²⁶ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 106. (Coleção Os Pensadores).

que é independente das estipulações humanas. Rousseau não podia ter regressado à doutrina acadêmica do direito natural do seu tempo, a menos que pura e simplesmente adotasse a teologia natural tradicional em que essa doutrina se baseava de modo explícito ou implícito.²²⁷

De forma geral, na tradição exegética sobre Rousseau, os comentadores que enfrentaram o problema do autor *ser ou não um jusnaturalista* se limitaram a isso. Em outras palavras, os esforços dos comentadores foram no sentido de desenvolver argumentos para fundamentar uma determinada posição que buscasse definir se Rousseau é uma coisa ou outra. Em linhas gerais, foram apresentados alguns argumentos, neste trabalho, que sustentam uma interpretação *convencionalista* da filosofia rousseauiana. Todavia, a proposição “Rousseau é convencionalista” define apenas de forma geral sua concepção de direito. A presente investigação pretende avançar no debate exegético rousseauiano na medida em que tem uma proposta que não se limita a esta definição geral (que já foi feita por alguns autores, embora poucos), tendo em vista que vários filósofos são *convencionalistas*, então isso não basta para definir minuciosamente Rousseau, nem para distingui-lo dos demais.

Embora Rousseau tenha defendido que os direitos são convenções humanas, exclui isso toda e qualquer referência à natureza humana? A resposta desta pergunta aventa a hipótese de leitura que se pretende defender neste trabalho: *que Rousseau, sem ser jusnaturalista, defende que a natureza humana impõe limites ao que se pode convencionar como direito*. Não se quer dizer que a natureza *per se* imponha tais limites, mas que Rousseau pensa que ela deve servir como parâmetro para as leis, limitando, de certo modo, o relativismo de sua concepção de direito, na medida em que as leis humanas devem guardar conformidade com algo que é universal: a natureza humana.

Esta ideia foi *insinuada* por Alfred Cobban, mas não foi desenvolvida como tema central de suas investigações. É possível perceber

²²⁷ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 235.

isso no seguinte trecho: “Rousseau – e esse foi seu maior crime – não submete o Estado a nenhum tipo de lei *a priori*; os únicos limites que ele reconhece são os impostos pela própria natureza humana e pelas condições positivas do Estado”.²²⁸ Cobban, nesta obra – *Rousseau and the Modern State* – não deu maior importância para essa ideia, tendo se limitado a abordá-la no trecho mencionado.

3.1 CONVENCIONALISMO E NATURALISMO

Para Rousseau, não basta que algo simplesmente tenha sido convencionalizado para que gere direito, pois este, além de ter se fundado em uma convenção, *deve estar* em conformidade com a natureza humana. Rousseau dedicou alguns capítulos do *Contrato Social* para falar sobre alguns casos nos quais *não se pode* convencionalizar, ou melhor, nos quais uma convenção não geraria direito. Um exemplo é o caso do direito do mais forte, segundo o qual se transforma a “força em direito e a obediência em dever”.²²⁹ Por um lado o autor exclui a possibilidade desta convenção, por ser inerentemente absurda, o que fica claro neste trecho:

Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada.²³⁰

²²⁸ COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. Londres: George Allen, 1934, p. 149. Essa é uma tradução livre do seguinte trecho: “Rousseau – and this was his crime – submits the state to no *a priori* laws of any kind; the only limits he recognizes are those imposed by the very stuff of human nature itself and by the positive circumstances of the state”.

²²⁹ ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 59. (Coleção Os Pensadores).

²³⁰ *Idem*, p. 59-60.

Além do argumento lógico de que a imposição do mais forte não possui sentido jurídico, há outro motivo pelo qual Rousseau proscreeve essa possibilidade: isso feriria a ordem natural das coisas, pois o homem é naturalmente igual aos seus semelhantes no sentido de não estar submetido a nenhuma autoridade.

Da mesma maneira, uma convenção na qual houvesse renúncia da liberdade das partes seria contrária aos fins da natureza, pois implicaria a abdicação da qualidade de homem e a exclusão da moralidade das ações humanas, como se pode ler no *Contrato Social*:

Renunciar à natureza é renunciar à qualidade de homem (...). Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações.²³¹

Para Rousseau, a renúncia à liberdade tornaria amorais as ações humanas e isso conduziria ao desaparecimento de um dos elementos essenciais da ideia rousseauiana de direito: a moralidade dos que convencionam.

É importante observar que a natureza humana não é a única referência para as leis. Os costumes também são um elemento importante na concepção política de Rousseau e figuram, no *Contrato Social*, como um substrato no qual podem se amparar as leis civis. Rousseau, inclusive, pensou que as leis podem ser dispensadas quando os costumes garantem *per se* a efetivação das condutas que eram prescritas pelas leis. Destarte, o filósofo ressaltou a força dos costumes como referência para a conduta, atribuindo a eles maior eficácia do que a atribuída às leis. De outro lado, os costumes são, de certo modo, *fontes* das leis. Isso torna mais evidente o caráter artificioso das leis civis. Conforme Rousseau:

²³¹ *Idem*, p. 62.

[A] mais importante de todas [as leis], que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações 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. Refiro-me aos usos e costumes.²³²

É preciso perceber uma distinção entre convenção e direito. Todos os direitos são convenções, mas nem todas as convenções são legítimas. Em outras palavras: nem toda convenção gera direito, pois é perfeitamente possível que uma convenção, por exemplo, disponha que o fisicamente mais forte mandará no outro. Todavia, isso seria um absurdo para Rousseau, pois, dentre outros motivos, feriria a igualdade entre os homens, dotada pela natureza e segundo a qual ninguém tem autoridade natural sobre os demais. De forma geral, isso implica que uma convenção não obriga *por direito* pelo mero fato de ser uma convenção. O que determina que algo seja *direito* não é apenas a *forma convencional*, mas também sua conformidade com a natureza humana. Strauss, em *Direito Natural e História*, reconheceu que, de certo modo, a concepção de justiça de Rousseau se assenta na natureza humana, ou melhor, faz referência à ordem natural do homem: “Rousseau tenta basear a justiça no entendimento dos homens como eles são e não como devem ser”.

Há uma nítida preocupação de Rousseau com a conservação da ordem natural. É como se ele pretendesse que a ordem civil devesse “imitar”, de alguma maneira, a ordem natural²³³. Isso fica claro no *Contrato Social*:

O que torna a constituição de um Estado verdadeiramente sólida e duradoura é que sejam as conveniências de tal modo observadas, que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos pontos, e que estas só façam, por assim dizer, assegurar, acompanhar e ratificar aquelas.²³⁴

²³² *Idem*, p. 132.

²³³ Rousseau não pretendeu que a condição originária do homem fosse preservada, mas que os traços característicos de sua natureza fossem, de certa forma, conservados.

²³⁴ *Idem*, p. 129.

Arlei de Espíndola observou bem a questão da conservação da ordem natural em Rousseau:

É a perplexidade de Rousseau com a ruptura da ordem natural que justifica o pasmo que termina revelando no início do livro I do *Contrato social*: 'o homem nasce livre, e por toda a parte encontrasse a ferros'. Semelhante espanto nos faz lembrar daquelas reflexões desenvolvidas pelo filósofo nas últimas páginas do *Discurso sobre a desigualdade*.²³⁵

Como se pôde notar, nem tudo o que for convenicionado gera direito. A necessidade de conformidade com a natureza humana é uma exigência que Rousseau impõe às convenções. Isso não significa que os direitos provenham da natureza, mas que esta figura como referência balizadora das convenções.

Vaughan e Yves Vargas reconheceram o antijusnaturalismo rousseauiano, mas não enfrentaram a questão levantada pela hipótese²³⁶ de leitura proposta neste trabalho. Leo Strauss também se limitou a definir Rousseau como convencionalista, como se percebe nitidamente no seguinte trecho:

[T]ornou-se necessário desistir completamente da tentativa de encontrar o fundamento do direito na natureza, na natureza humana. E aparentemente, Rousseau indicou uma alternativa. Pois mostrara que o que caracteriza o humano não é o dom da natureza, mas o resultado do que o homem fez, ou foi forçado a fazer, de forma a superar ou a mudar a natureza humana: a humanidade do homem é produto do processo histórico.²³⁷

²³⁵ ESPÍNDOLA, Arlei de. Jean-Jacques Rousseau e os Fundamentos Teóricos do Poder Político Legítimo. *Dissertatio*, ed. 27-28, p. 67-88. Pelotas: UFPel, 2008, p. 73.

²³⁶ Ver página 94 dessa dissertação.

²³⁷ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 233.

Strauss não reconheceu nenhum traço *naturalista* na concepção de direito²³⁸ de Rousseau, ou seja, nenhuma referência à natureza. Isso está expresso quando ele atribuiu a Rousseau uma “tentativa de tornar a lei da razão radicalmente independente da natureza do homem”.²³⁹ O emprego da palavra *radicalmente* evidencia que Strauss admitiu uma posição totalmente convencionalista de Rousseau, admitindo uma independência total entre direito e natureza, diferentemente da hipótese de leitura proposta nessa dissertação.

O fato de um autor não ser jusnaturalista não significa necessariamente que ele não reconheça nenhuma ligação entre direito e natureza. Pensando assim, Rousseau não rompeu totalmente com as ideias da escola do direito natural. Cassirer reconheceu isso na obra *A Filosofia do Iluminismo*: “Rousseau separa-se nitidamente do direito natural, embora conserve com ele, é verdade, múltiplos contatos”.²⁴⁰ Ainda que tenha rejeitado a ideia da existência de direitos naturais como *prescrições dadas*, Rousseau preservou um dos traços característicos da escola do direito natural: pensar o direito em alusão à natureza. O genebrino não defendeu uma independência radical do direito em relação à natureza, afinal, muitas ideias desenvolvidas no *Segundo Discurso* (sobre a natureza humana) serviram de substrato para várias ideias políticas defendidas no *Contrato Social*. Derathé observou a mesma coisa, acrescentando que a concepção de Estado de Rousseau está vinculada às suas ideias sobre o estado de natureza, conforme o trecho a seguir: “o *Discurso sobre a desigualdade* serve de introdução ao *Contrato Social* e não deve separar-se dele”.²⁴¹ Logo adiante, na mesma obra, Derathé afirmou com eloquência:

²³⁸ Embora não tenha reconhecido traços naturalistas na concepção de *direito* de Rousseau, Strauss pensou que a concepção de *justiça* do genebrino alude à ordem natural, conforme já foi explicado nesta pesquisa (ver página 97). Esse entendimento de Strauss supõe uma diferença entre a noção de direito e de justiça em Rousseau.

²³⁹ *Idem*, p. 236.

²⁴⁰ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. 2. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994, p. 344.

²⁴¹ DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p. 201.

O primeiro livro do *Contrato Social* permanece indecifrável àquele que não tem no espírito a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* e o 'quadro do verdadeiro estado de natureza'.²⁴²

A tradição exegética sobre Rousseau se concentrou na tentativa de classificá-lo em uma das duas categorias (jusnaturalista ou convencionalista), de modo que cada comentador se esforçou para encontrar argumentos que sustentasse a adesão de Rousseau a uma categoria, e para excluir toda e qualquer referência que pudesse ligar Rousseau à outra categoria. A hipótese de leitura que se aventa neste trabalho não visa à criação de uma *terceira categoria* para denominar Rousseau, mas pretende mostrar que há traços essenciais de naturalismo na concepção de direito de Rousseau, sem que isso implique a assunção do rótulo de *jusnaturalista*. Assim, Rousseau é um convencionalista, cuja concepção de direito está fundamentalmente impregnada de ideias e referências sobre a natureza humana.

Para o filósofo genebrino, direito é um artefato, uma convenção humana, e como tal, relativo, particular e contingente. Todavia, para que uma convenção gere direito, também é necessária a sua conformidade com a natureza humana, que por sua vez é permanente (caracterizada, basicamente, pela liberdade e pela igualdade). Dessa forma, direitos são relativos, mas fazem referência a algo constante. Nesse sentido, convencionalismo e naturalismo convivem na filosofia rousseauniana, de maneira complementar, no concernente à sua concepção de direito. O autor não defende a existência de direitos naturais no sentido jusnaturalista. No entanto, ele não exclui da sua concepção de direito a referência à natureza humana.

²⁴² *Idem*, p. 202

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tentativa de identificar a concepção de direito de Rousseau partiu da constatação de que a tradição exegética sobre este autor adota uma classificação dicotômica, que distingue entre jusnaturalistas e convencionalistas as teses sobre o fundamento do direito. As classificações não encontravam sustento suficiente nas argumentações apresentadas pelos comentadores. Desse modo, pelo que tem sido argumentado no presente trabalho, penso ter demonstrado que as ideias rousseauianas sobre direito dificultam a sua categorização, na medida em que o pensamento do filósofo genebrino está permeado por referências ao artifício e ao natural, de modo que a sua concepção de direito não pode ser entendida sem a alusão a estas duas esferas. Embora o pensamento de Rousseau escape à tentativa de classificação dicotômica, não se pode dizer que ele apresenta uma terceira via. Para ele, direito é uma convenção e nesse sentido o autor é um convencionalista. No entanto, o direito não está totalmente inserido no plano do artifício, uma vez que deve estar em conformidade com dados naturais para que seja legítimo.

Quanto à sua origem, o direito é um artefato; quanto à sua legitimidade, deve guardar conformidade com a natureza humana. Dessa forma, o direito se situa em uma posição intermediária entre a convenção e a natureza. Pensando assim, os direitos são relativos, enquanto decorrentes de convenções, mas devem guardar uma relação com algo que não é contingente, mas permanente e universal: a natureza humana. Rousseau inseriu na sua concepção de direito traços de convencionalismo e de naturalismo, de relativismo e de universalidade.

As investigações foram iniciadas a partir de um ponto indicado por Rousseau no *Segundo Discurso*: para saber *qual é a lei natural* ou *qual é a lei artificial que convém à constituição natural do homem*²⁴³ é preciso, primeiro,

²⁴³ Se a lei fosse natural, seria dada e imutável. Como a lei é artificial, pode variar, na medida em que depende do engenho humano. Por isso Rousseau quis saber qual seria a lei artificial

conhecer a natureza humana. Isso justifica a necessidade da análise do estado de natureza feita no Primeiro Capítulo dessa dissertação, no qual se preferiu uma abordagem direta ao texto de Rousseau à abordagem dos comentadores, na tentativa de construir uma compreensão mais autônoma do *Segundo Discurso*.²⁴⁴

A análise do estado de natureza no Primeiro Capítulo foi essencial para o desenvolvimento dos pensamentos apresentados no Segundo Capítulo, especialmente em relação à hipótese de leitura da natureza em Rousseau como uma ordem, cuja expressão é possível pelas *leis naturais*. No Segundo Capítulo, buscou-se demonstrar como as ideias de liberdade e igualdade naturais foram importantes para o pensamento político de Rousseau, sobretudo no que diz respeito à ideia de direito como uma convenção. Reconhecendo que o convencionalismo não foi inventado na modernidade, tentou-se mostrar como ele foi empregado no pensamento de Rousseau, sem que implicasse a exclusão do naturalismo – essa é a hipótese de leitura defendida no Terceiro Capítulo. Neste, também foram abordadas as leituras que alguns comentadores fizeram a respeito da concepção de direito de Rousseau.

Ainda que Alfred Cobban tenha insinuado uma hipótese de leitura parecida com a que é proposta no presente trabalho, é importante esclarecer que esta investigação não partiu da leitura aventada por Cobban, pois este não a desenvolveu como objeto central de suas pesquisas. Por outro lado, não se alega a originalidade da hipótese de leitura defendida neste trabalho, pois, a rigor, para que o ineditismo fosse aventado seria preciso que se conhecessem realmente todos os outros trabalhos já produzidos sobre o assunto e que fossem comparados com o presente – o que, de fato, não foi feito aqui, e pelo volume da literatura sobre Rousseau, seria praticamente impossível. Foram abordados alguns comentadores, escolhidos pela relevância e reconhecimento

mais conveniente ao homem, tendo em vista sua constituição natural. As leis artificiais *podem ser* várias, mas a natureza humana é uma só. O genebrino iniciou o *Contrato Social* reconhecendo isso: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”. (ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 51. Coleção Os Pensadores).

²⁴⁴ O intuito de elaborar uma análise autônoma no Primeiro Capítulo foi inspirado pelas ideias apresentadas por José Gonzalo Armijos Palacios em *De Como Fazer Filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou ser Gênio*.

que têm na tradição exegética sobre Rousseau. Ao menos dentre os comentadores citados nesta pesquisa, nenhum defende especificamente a mesma hipótese proposta neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ANDRIOLI, Antônio Inácio. A Democracia Direta em Rousseau. *Espaço Acadêmico*, ano II, n. 22. Maringá: UEM, 2003. Disponível em <www.espacoacademico.com.br>.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. *Philosophos*, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010.

_____. *De Como Fazer Filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou ser Gênio*. Goiânia: UFG, 2002.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O Jusnaturalismo e a Filosofia Moderna dos Direitos: reflexão sobre o cenário filosófico da formação dos direitos humanos. *Panóptica*, edição 13, 2008. Disponível em <www.panoptica.org>.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. 2. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994.

COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. Londres: George Allen, 1934.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DENT, Nicholas J. H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____. *Rousseau*. London: Routledge, 2005.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Vrin, 1995

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

DOUZINAS, Costas. *The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart, 2000.

ESPÍNDOLA, Arlei de. Jean-Jacques Rousseau e os Fundamentos Teóricos do Poder Político Legítimo. *Dissertatio*, ed. 27-28, p. 67-88. Pelotas: UFPel, 2008.

FERRAZ, Eduardo Luís Leite. *Rousseau e o Evangelho dos Direitos do Homem*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 2011.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1990.

HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

KUNDERA, Milan. *A Insustentável Leveza do Ser*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

JORGE FILHO, Edgard José. Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau. *Síntese*, vol. 21, n. 65, p. 183-205. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1994.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 2. ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MAQUIAVEL. *A Arte da Guerra*. Trad. Jussara Simões. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

MONTEAGUDO, Ricardo. Contrato, Moral e Política em Rousseau. *Dissertatio*, vol. 31, p. 63-76. Pelotas: UFPel, 2010.

_____. Direito Natural e Política em Rousseau. *ethic@*, vol. 10, n. 1, p. 27-41. Florianópolis: UFSC, 2011.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PAGLIARO, Heitor. Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau. *Inquietude*, vol. 3, p. 108-121. Goiânia: UFG, 2012.

_____. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. *Revista da Procuradoria-Geral do Estado de Goiás*, vol. 26, p. 13-44. Goiânia: PGE-GO, 2011.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

POPPER, Karl. *Conjeturas e Refutações (o progresso do conhecimento científico)*. Brasília: UnB, 1980.

PUFENDORF, Samuel. *Of the Law of Nature and Nations*. Trad. Basil Kennett. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 16. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Emílio ou Da Educação*. 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Les Confessions*. Paris: Charpentier, 1843.

_____. Princípios do Direito da Guerra. Trad. Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, vol. 34, n. 1, p. 149-172. Marília: UNESP, 2011.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Teorias da Lei Natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, vol. 30, n. 2. Marília: UNESP, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão*. Trad. Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

FARIAS, Maria Eliane Menezes de. As Ideologias e o direito: enfim, o que é direito? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Introdução Crítica ao Direito*. 4. ed. Brasília: UnB, 1993. (Série o Direito Achado na Rua, Vol. 1).

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

VARGAS, Yves. Rousseau et le Droit Naturel. *Trans/Form/Ação*. Vol. 31, n. 1, p. 25-52. Marília: UNESP, 2008.

VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915.

_____. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Vol. 2. Cambridge: University Press, 1915.