

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA**

**DOS DEVERES À UNIÃO DAS VONTADES:  
Formação da sociedade política na interlocução entre Pufendorf e Rousseau**

**Guarulhos**

**2013**

**ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA**

**DOS DEVERES À UNIÃO DAS VONTADES:**

**Formação da sociedade política na interlocução entre Pufendorf e Rousseau**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de conhecimento: Política, Conhecimento e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles.

**Guarulhos**

**2013**

Lucena, André Queiroz de

Dos deveres à união das vontades: formação da sociedade política na interlocução entre Pufendorf e Rousseau / André Queiroz de Lucena. – Guarulhos, 2013.

191 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

Orientador: Edson Luis de Almeida Teles

Título em inglês: Duties to the union of wills: formation of political society in the dialogue between Pufendorf and Rousseau.

1. Filosofia. 2. Filosofia Política. 3. Rousseau e Pufendorf. I. Título.

ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA

**DOS DEVERES À UNIÃO DAS VONTADES:**

**Formação da sociedade política na interlocução entre Pufendorf e Rousseau**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Política Conhecimento e Sociedade.

Aprovado em:                    de                    de 2013

---

Orientador: Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles  
Instituição: UNIFESP – Guarulhos – São Paulo. SP.

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jacira de Freitas  
Instituição: UNIFESP - Guarulhos - São Paulo. SP.

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl  
Instituição: UFC- Fortaleza. CE

---

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo  
Instituição: UNESP - Marília. SP

*Em honra aos meus pais.*

## AGRADECIMENTOS

Aos temerosos, uma pergunta parece importante em agradecimentos e dedicatórias: o que é dedicado está à altura dos amigos e companheiros, merecedores justo de homenagem? Pois bem; que a desculpa antecipada se imponha. Coloque-se, então, caso honrá-los, o agradecimento à minha família, *Moisés, Deuseane, Marcel e Laura Fernanda*, e à companheira *Ivone da Silva Delfino*. Ao meu primeiro orientador, *Prof. Dr. Ricardo Monteagudo* (Unesp – Marília) e àquele desta pesquisa, que me acolheu na Unifesp, o estimado *Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles*. Agradeço, também, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Unifesp e ao Capes, pela concessão da Bolsa *DS*. Não esqueço de assegurar, enfim, gratidão à *Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jacira de Freitas* e aos colegas do grupo de estudos Rousseau (GER-Unifesp), pelo companheirismo, pela amizade e pelos ensinamentos. A estes, em especial, nova geração dos pesquisadores rousseauístas, com os quais desejo caminhar, consagro esta obra estudantil.

*“Sendo o país aquilo que se sabe, antes um ou outro conceito feito em casa, duas ou três imagens estropiadas e alguma encrenca sintática, do que lesar um público em formação”.*

(Paulo Eduardo Arantes)

## RESUMO

Este trabalho examina a formação da sociedade política na crítica de Rousseau ao jusnaturalista Samuel von Pufendorf. Enquanto o autor do *Le Droit de la Nature et des Gens* postula uma sociedade fundada nos mandatos da *recta ratio*, sociabilidade e cumprimento dos Deveres, Rousseau critica aqueles mandatos no que o faz reexaminar a natureza humana e as exigência da sociedade política. Daí, a oposição entre uma legitimidade baseada na alienação ao representante ou assembleia, e outra, formada pela vontade geral e liberdade do cidadão. Os temas implicam, portanto, em um e (ou) outro autor, na apresentação da teoria dos Seres Morais e dos princípios do direito político, do estado de natureza e das fórmulas contratuais.

**Palavras-Chaves:** Direito natural. Direito político. *Recta ratio*. Estado de natureza. Pacto Social. Representação.



## ABSTRACT

This work examines the formation of the political society in criticism of Rousseau to the jusnaturalist Samuel Von Pufendorf. While the author of *Le Droit La Nature et desgens* posits a society founded in the mandates of the *recta ratio*, sociability and the fulfilment of duties, Rosseau criticizes those terms that makes him review the human nature and the requirement of the political society. Hence, the opposition between a legitimacy based on the alienation to the representative or House. And another one, formed by the citizen general will and freedom. The topics imply, therefore, in either of the author, on presentation of moral beings theory, the political right principles, the nature state as well as the contractual formulas.

**Keywords:** Natural law. Political right. *Recta ratio*. Nature State. Social Pact. Representation.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 PUFENDORF E AS RAZÕES DO PODER .....</b>	<b>22</b>
2.1 OS SERES MORAIS E OS FUNDAMENTOS DO DEVER.....	22
2.2 LIBERDADE E ESTADO DE NATUREZA .....	43
2.3 DOS DEVERES E DA FORMAÇÃO DO CORPO POLÍTICO .....	64
<b>3 ROUSSEAU E OS PODERES DA VONTADE.....</b>	<b>97</b>
3.1 OS VERDADEIROS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO .....	97
3.2 ROUSSEAU E O ESTADO DE NATUREZA, A CRÍTICA DE PUFENDORF.....	118
3.3 A SOCIEDADE DO CONTRATO E A UNIÃO DAS VONTADES .....	143
<b>3 CONCLUSÃO.....</b>	<b>176</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>186</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho trata da formação da sociedade política na interlocução entre Rousseau e Pufendorf. Do jurista alemão, investiga-se o corpo político, fundado na capacidade racional e voluntária dos homens, capaz de erigir um mundo distinto da natureza, e exigente da observância dos deveres da sociabilidade e das convenções. Assim, Pufendorf considera a obediência ao soberano e a sujeição a um corpo político, fundados em contratos, como cumprimento das leis apreendidas pela razão e pela representação da vontade. Importa, para examiná-lo, considerar as fontes do Direito e dos Seres Morais, fundamentos da ação política dos homens; verificar a teoria desenvolvida sobre a condição humana, em seu estado natural, e a reivindicação de uma natureza sociável aos homens, confrontando-se, especialmente, com Hobbes e o seu estado de guerra. Enfim, o modo pelo qual, a partir das vontades particulares dos homens, pode-se pretender um corpo político, cuja união das vontades e soberania resulta da obediência e da sujeição dos cidadãos.

De Jean-Jacques Rousseau, verifica-se sua reflexão originada de uma crítica aos poderes da razão moderna a fim de, colocada a natureza humana em seu justo termo, indagar sobre os princípios do direito político. Examina-se como o contrato social nasce não de uma exigência racional – tal como concebia seu interlocutor, mas de uma necessidade humana, que eleva não sua natureza sociável, mas a liberdade<sup>1</sup>. Daí decorre uma crítica sobre os fundamentos da política, do pacto de sujeição e da representação. Indagar-se-ia das suas razões: a representação dissocia vontade coletiva (geral) e decisões do governo, tomadas por grupos e facções, cuja legalidade se passa por simulacros de coletividade política. Isto é um perigo para a unidade que o contrato busca (fundar) preservar? A crítica da representação supõe o perigo do homem, alheio às decisões, sentir-se estranho na coletividade na qual deveria agir, dando espaço a toda sorte de enganos e arbitrariedades. O exame do que é conveniente à natureza humana aponta, de fato, consequências distintas para as origens do corpo político: no lugar da sujeição, Rousseau exige associação.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 69-70.

Questiona-se, entretanto: “Qual o motivo para examinarmos a interlocução (crítica) entre Rousseau e Pufendorf?”<sup>2</sup>. Responde-se: “Se nos propomos aqui buscar as fontes do pensamento político de Rousseau, é incontestavelmente para Pufendorf (*Droit de la Nature et des Gens*) que devemos nos voltar” (HUBERT, *apud* DERATHÉ, 2009, p. 135). É necessário ressaltar que esta busca apresenta, a nosso ver, importante função metodológica: segundo Dreyfus-Bisac, “*Rousseau est célèbre, mas il n’est pas connu*”<sup>3</sup>. Ademais, lembra Salinas Fortes, o qual é o autor sobre o qual todos querem falar, mas poucos se dão ao trabalho de ler<sup>4</sup>. Daí a reivindicação do filósofo genebrino por tantas escolas diversas que, não raras vezes, evocam sem indagar para quê, para quem e contra o quê Rousseau escreve. Ao examinarmos um dos interlocutores da reflexão rousseauísta em nossa atividade de pesquisa, na qual este texto se constitui uma síntese dos seus primeiros passos, tentamos esclarecer algumas das suas questões.

\*\*\*

Circunscritos, deixemo-nos ser apresentados a Pufendorf. Vejamos, em primeiro lugar, o que escreve Barbeyrac no prefácio do *Droit de la Nature et des Gens*:

O ilustre Samuel Pufendorf, que adquiriu reputação imortal, ofereceu todos seus esforços para apagar dúvidas jamais esclarecidas. Segue o espírito e o método de Grotius: examinas as coisas em suas fontes, dando-nos esperança de haver chegado onde outros sequer começaram [...] Grotius viu o principio fundamental do Direito Natural [...] meu autor, ao contrário, estabelece e desenvolve distintamente as máximas fundamentais da lei natural e delas deduz, por um conjunto muito exato, os principais deveres do Homem e do cidadão (PUFENDORF, 1706, LXXIX, § 22, tradução nossa).

<sup>2</sup> Pode-se perguntar igualmente – como lembrava Salinas Fortes (1997) – sobre a utilidade de mais um trabalho sobre o autor genebrino, ou, ainda, pergunta não feita, se nasce das indagações de um rousseauísta ou pufendorfiniano. Responderia que sou um aprendiz de Rousseau que investiga Pufendorf.

<sup>3</sup> MACHADO, Lourival Gomes: *Homens e sociedade na teoria política de J.J. Rousseau*. São Paulo: USP, 1968. p. 63.

<sup>4</sup> Escreve Salinas, “Rousseau é, por excelência, o autor sobre o qual todo mundo se julga apto a discutir, sem se dar de fato ao trabalho de ler a sua obra. Quem fez esta observação, por volta de 1912, foi o filósofo francês Henri Bérgson (1859-1941). Ainda hoje, muito se discute acerca de Rousseau, como ocorreu em 1750, data da publicação do seu primeiro livro – Discurso sobre as ciências e as artes – e mais ainda depois que ele foi transformado no principal profeta dos revolucionários franceses do século XVIII, a começar pelo próprio Robespierre (1758-1794), chamado “O incorruptível”, que foi o grande líder da Revolução Francesa”. Desde então, Rousseau não cessou de provocar uma acalorada discussão. Associado definitivamente ao destino da Revolução Francesa, o filósofo desperta o ódio de alguns e a veneração de outros. Nessas condições, uma multidão de idéias preconcebidas dificulta o trabalho daqueles que se propõem a ir ao encontro dos seus textos” (FORTES, 1989, p. 08).

Diferente dos louvores de Barbeyrac, que, em seu prefácio, dá uma visão particular da história do direito, na qual Pufendorf adquire *reputação imortal*, encontramos nos séculos XVIII-XIX opiniões pouco lisonjeiras. Leibniz vê em nosso autor pouca consistência filosófica e nenhuma grandeza jurista; chama-o de “*pouco filósofo, mínimo jurisconsulto*” (*parum jurisconsultus, minime philosophus*)<sup>5</sup>. Outros o seguirão em novos termos. Lerminier, em certa *Introduction générale a L’histoire du Droit*, em 1835, encarna na obra de Pufendorf<sup>6</sup> o anacronismo alemão, meramente copista das tradições alheias, contrário ao ímpeto moderno de Inglaterra e França. O jurisconsulto ilustre de Barbeyrac, assinala Lerminier, escreve com a obra de “Grotius nas mãos”; suas exatidões e clarezas não vão além de “falhas tentativas de originalidade” e sua obra não passa de “uma compilação indigesta (*compilation indigeste*) e jamais penetrada de luz”; “algo de grande e insólito que não deixa de desenvolver uma imperturbável mediocridade (*imperturbable médiocrité*)” (LERMINIER, 1835, p. 143-144, tradução nossa).

Opiniões radicais, sem dúvida, que nos convidam a verificar posições intermediárias. Derathé, além de reforçar a diversidade de opiniões sobre o autor, lembra o prestígio de sua doutrina no século XVIII<sup>7</sup>. O *Droit de la Nature* e o *Les Devoirs* se apresentam como manuais seguros e úteis para conhecimento da matéria. Locke instrui: “Quando houver digerido bem os Deveres de Cícero, e uma pequena obra de Pufendorf intitulada *Deveres do Homem e do cidadão*, é o momento de ler o livro de Grotius, ou talvez *uma obra melhor*, a saber, a de Pufendorf, concernente ao direito natural e ao direito dos povos” (Locke, *apud* Derathé, p. 114, grifo nosso). O jovem Rousseau dirá no *Projeto para a educação de Saint-Marie*: “se acontecer de meu aluno continuar por muito tempo em minhas mãos, eu arriscaria dar-lhe algum conhecimento de moral e do direito natural com a leitura de Pufendorf e Grotius, pois é digno de um *honnête homme*, de um homem razoável, conhecer os princípios do bem e do mal” (idem, p. 115).

Por outro lado, assim, dois historiadores do direito resumem o legado de Pufendorf. Del Vecchio escreve: “É um dos mais célebres escritores da escola do direito natural; todavia, não se pode dizer que lhe tenha levado uma contribuição de grande originalidade. Suas obras: *Elementa jurisprudentiae universalis* (1660), *De jure Naturae et Gentium* (1672), *De officio hominis et civis* (1673), das quais a primeira constitui uma introdução, a segunda um

<sup>5</sup> *Lettre á Kástner, 21 de août 1709, apud LERMINIER. E. Introduction générale a L’histoire du Droit. Paris, Chamelot libraire-éditeur, 1835. p. 144.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 140-154.

<sup>7</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 128-136.

completo sistema, e a terceira, um compêndio do mesmo, não modificando substancialmente os princípios antes neles estabelecidos, mas representando, de certo modo, a fusão das teorias de Grócio e de Hobbes [...] Pufendorf é, porém, claro e distendido em suas deduções; e foi lido também por seu ecletismo, e dominou nas escolas, por muito tempo. Acham-se de certo modo resumidas, em suas obras, quase todas as doutrinas que constituem o patrimônio da escola do direito natural" (DEL VECCHIO, 2010, p. 82-3). Dufour complementa: “teórico do individualismo liberal ou suporte de um absolutismo monárquico? Jusnaturalista empirista ou sistemático do direito natural? Artífice da autonomia do direito natural ou escolástico tardio? [...]. Ao dissociar radicalmente as realidades morais das realidades físicas sobre o qual aquelas agem, Pufendorf se encontra como fundador da autonomia do mundo sócio-moral, em uma palavra, do mundo da cultura, ao referir-se ao mundo da natureza, (*se trouve fonder l'autonomie du monde sócio-moral, em um mot du monde de la culture, par rapport au monde de la nature*) emancipando, ao mesmo tempo, as ciências humanas da tutela mecanicista e imanente das ciências da natureza” (DUFOUR, 1991, p. 73-75, tradução nossa). Eclético, polêmico, ambíguo ou original: esta é a avaliação preliminar dada pelos comentadores sobre o autor da nossa interlocução.

\*\*\*

Mas o panorama da obra reclama examinarmos alguns postulados, cuja aceitação é convergente: Pufendorf e os jusnaturalistas – os especialistas no Direito Natural (*jus Naturae*) – incluindo Grotius, ocupam na história das ideias, o que se convencionou denominar escola do direito natural moderno.

Consideremos a natureza deste direito e, em rápido vislumbre, sua história. A aparente evidência do termo, com efeito, prestar-se-ia pouco caso não resumirmos sua importância. Em artigo de oportuna revisitação do tema, escreve Moreau<sup>8</sup>: ao evocar o direito natural, “estamos reclamando uma ordem independente das decisões humanas, as quais estas devem se conformar [...] exigência, que se sobrepõe tanto às instituições humanas e as leis estabelecidas; as domina e lhes serve de regra, e é considerada fundada sobre a natureza [...]”. (MOREAU, 1965, p. 143-144, tradução nossa). Direito e ordenação natural, notemos sempre,

---

<sup>8</sup> Trata-se do artigo “*Du Droit Naturel*”. MOREAU, Joseph. *Du droit naturel*. Les études philosophiques. *La Philosophie et le Droit*, Paris, n. 2, p. 143-156, avril/juin 1965.

não positivo ou criado pelo estabelecimento humano. Está acima daqueles que foram instituídos, e, melhor, serve-lhes de parâmetro; ideia recorrente nos jusnaturalistas modernos<sup>9</sup>.

O autor oferece, então, um sumário histórico do tema: “os primeiros pensadores gregos que refletiram metodicamente sobre as instituições da vida social, chamados sofistas, fizeram oposição entre a Lei e a Natureza. Por Lei, entendiam o que fosse admitido, resultante das convenções, da ordem estabelecida e dos costumes; sob a denominação de Natureza, opunham àquilo que era independente das instituições, das convenções e do arbítrio dos homens. Aparece, aqui, claramente, a noção do Direito Natural que, em sua oposição ao direito positivo, corresponde a uma exigência que se impõe sobre a consciência humana (*une exigence qui s'impose à la conscience humaine*) [...]; mas a expressão para designá-lo não é isenta de equívoco. Está ligada à ambiguidade da ideia de natureza, e é manifesta desde as primeiras reflexões dos pensadores gregos acerca da distinção entre a natureza e a lei. Em um diálogo de Platão, *O Górgias*, um orador político, Cálicas, no qual podemos reconhecer um ancestral de Nietzsche, denuncia a justiça igualitária, aquela desejada pelas democracias, a convenção sujeita aos votos da multidão. Ela resulta de uma conspiração de fracassados e

---

<sup>9</sup> Grotius, nos prolegômenos do *Direito da Guerra e da Paz*, faz repousar como fundamento do Direito tanto a ordem divina – que, ao estabelecê-lo, não pode alterá-lo – quanto à natureza sociável dos homens. “Dessa fonte [afirma Grotius], surgiu o direito civil”. Ora, aqueles postulados universais e inalteráveis devem também regular todo o direito civil. Adiante, nas preliminares para a reflexão sobre o direito de guerra, afirma: “Estou convencido, pelas considerações que acabo de expor, que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e na guerra” (GROTIUS, 2005, p. 42-51). Caso procuremos uma ênfase maior, no *Discurso sobre o que é Permitido pelas Leis*, Barbeyrac, tradutor e comentador de Pufendorf, expõe de modo sintomático ao direito natural, acerca da relação entre este direito e as leis positivas – variáveis e nem sempre observantes daquele direito universal. Retoma as teses consagradas de Cícero no *De República*, sobre a Lei constante, anterior às nações diante da qual os legisladores nunca poderão criar leis que a contrarie. O interessante – politicamente falando – é que apresenta na observância obrigatória das Leis Naturais – inscritas na mente humana – um freio ao próprio exercício do soberano. Diz Barbeyrac: “deve-se estar aberto o máximo possível às ideias de justiça e equidade, das quais cada um de nós traz dentro de si as sementes. Pois, no final, no instante em que as leis mais genuínas do soberano mais legítimo entrem em conflito, de algum modo que seja, com essas leis imutáveis escritas em nosso coração, está fora de questão buscar um meio-termo equilibrado, porque é absolutamente necessário, custe o que custar, desobedecer às primeiras, para não causar dano às últimas. A submissão dos homens ao governo civil não se estende e nunca poderia se estender, mesmo quando eles o quisessem, até o ponto em que o legislador humano fique em posição mais elevada do que Deus, o autor da natureza, o criador e supremo legislador dos homens” (PUFENDORF, 2007, p. 449). Pufendorf também afirma no *Droit de la Nature* que não podemos concluir que nenhuma sociedade subsista contrária à lei natural, isto é, que haja lei positiva divergente da natural e sublinha nos *Deveres do Homem e do cidadão*: “Como, portanto, nada deveria ser feito tema de uma Lei Civil, senão o que se relaciona ao Bem da nação que a decreta, então parecendo no mais alto grau útil, para a regularidade e tranquilidade de viver em uma comunidade em que o *Direito Natural em particular deve ser diligentemente observado por todas as pessoas*; cabe aos governantes supremos autenticar esse Direito com a força e a eficácia de uma Lei Civil” (idem, p. 328, grifo do autor). Por outro lado, as leis civis têm por tarefa, na medida do seu caráter histórico, particular e positivo, esclarecer a aplicação do direito natural: “Enquanto o direito natural ordena muitas coisas de um modo geral, de maneira indefinida, e deixa a aplicação delas ao foro íntimo de cada um; as Leis civis, tendo o cuidado da honra e tranquilidade da comunidade, prescrevem um tempo, maneira, local e outras circunstâncias adequadas para a devida execução dessas ações [...] E, quando alguma coisa é obscura no Direito Natural, as Leis civis a explicam” (ibidem, p. 330).

medíocres para constranger os grandes à justiça convencional, que é regra democrática. Opõe-se, portanto, à lei do mais forte, do mais inteligente, do indivíduo superior, nascido para comandar: esta é, de acordo com ele, a *justiça (o direito) segundo a natureza*. Mas esta distinção entre a natureza e a lei estabelecida é refletida de maneira oposta por outros pensadores da época. Segundo os sofistas Antífon ou Alcidas, todas as desigualdades sociais são convencionais: "*a natureza não distingue mestres ou escravos, gregos ou bárbaros. Todos os homens nascem livres e iguais*" (idem, p. 144, tradução nossa, grifo nosso).

Temos ideias importantes nesta gênese do direito natural: se é oposto e superior às leis positivas e dissociado das instituições humanas, exigirá esforços para descobrir quais os seus fundamentos. De fato, independentemente se, conforme antecipa Cálicas, a justiça segundo a natureza é a lei do mais forte, ou a *tabula rasa* das diferenças convencionais, é preciso detalhar a sua especificidade. Neste sentido, sublinha Moreau, "a natureza, no sentido físico do termo, nos oferece o espetáculo da desigualdade e da luta universal, nos faz assistir ao triunfo do mais forte; é o que Cálicas denomina de justiça segundo a natureza. Mas, a mesma expressão empregada por Sócrates, na *República*, designa, pelo contrário, o que é justo por natureza, a justiça em sua essência, a exigência racional ou ideal de justiça (*l'exigence rationnelle ou idée de la justice*). É, neste sentido, que é preciso entender a expressão do Direito Natural" (Ibidem, p. 145).

O complemento da reflexão na Antiguidade será dado pelos estoicos. Com estes, acrescenta Moreau, o direito natural "atinge sua definição perfeita; dissocia-se de toda influência naturalista e é definido expressamente como um exigência da razão, *cujá origem está em Deus*. É [para os estoicos] uma Lei, não instituída, mas, ao contrário, pura exigência racional. Lei propriamente dita (*vera lex*), de onde as leis humanas retiram seus fundamentos; é a reta razão (*recta ratio*), razão suprema iminente à natureza. É, com efeito, segundo os estoicos, a mesma lei e razão soberana que se revela na consciência humana, dirige o curso dos astros e esclarece os espíritos" (ibidem, p. 149, tradução nossa, grifo nosso).

*Exigência diretora, reta e racional*, infensa às variações do tempo e dos costumes. Os postulados encontram na reflexão de Cícero sua expressão clássica. A Lei Natural, nas páginas célebres da *República*, é "A verdadeira lei é a reta razão (*recta ratio*) em congruência com a natureza, universal, imutável, eterna, que, com suas ordens, impõe ao homem o cumprimento da obrigação e, com suas proibições, o protege do mal (...) não pode ser abolida, nem modificada em alguma de suas partes e nem ser derogada por inteiro; nenhuma resolução do Senado e nenhum escrutínio popular podem dispensar sua observância" (CÍCERO, 1994, p. 187-189). É sugestivo, enfim, que Barbeyrac, tradutor e comentador de



Pufendorf, ainda recorde estas palavras quando, em um discurso sobre as Leis, trata dos fundamentos do Direito<sup>10</sup> e, ademais, as referências aos autores da Antiguidade permaneçam nos jusnaturalistas modernos como objeto de crítica ou evocação de autoridade. Revelam que, ao tratarmos deste direito natural, estaremos nos referindo à atualização e ao exame desta ideia reguladora e universal (*diffusa in omnes*), verdadeira Lei (*vera lex*), constante e eterna (*constans e sempiterna*), cuja percepção não é nova, tampouco particular e frágil na história do pensamento<sup>11</sup>.

Como apreendê-la entretanto? E qual a particularidade *moderna* deste direito? As palavras de Cícero deram pistas e favorecem pensar sua nova problemática: difuso, eterno e constante, a Antiguidade entendeu o termo como integrante de uma cosmologia ordenadora do mundo que se revela *naturalmente* às consciências. Ora, sendo a modernidade filosófica, de Galileu à Descartes, esforços múltiplos de suspeita e experimentação, este direito clássico não permanecerá em posição delicada? Não será imperioso fazê-lo constituir-se adiante em direito natural *moderno*? Como descobri-lo, associado ao movimento de crítica desse novo tempo? De fato, a efetivação desta rica Modernidade – em seu *humanismo jurídico* que abandona, aos poucos, às vezes indeciso, as tradições clássicas – será importante vislumbrá-la, lembra Fabre (1999), em três aspectos e sua necessária ligação com a política: constitui-se em um pragmatismo com Maquiavel; adquire com Hobbes uma racionalidade calculista, que instaura o poder do *Leviatã* e, na Revolução Francesa, torna-se o princípio constituinte que herdamos.

---

<sup>10</sup> Trata-se do *Discurso sobre o que é permitido pelas Leis*, de Jean Barbeyrac, incluído – tal como nos relata a edição brasileira de 2007 de *Les Devoirs*, já na versão de 1718 da obra. Este discurso, aliás, permite ao estudioso verificar qual o pensamento de Barbeyrac sobre o assunto. Assim, ao tratar sobre o que a Lei permite, Barbeyrac não deixa de assinalar textualmente as duas posições memoráveis de Cícero, a do *Legibus* e da *Repubblica*. (PUFENDORF, 2007, p. 441-470).

<sup>11</sup> Desnecessário e também não é o objeto aqui, relatar detalhadamente as variações sobre o Direito Natural ao longo de toda a história. De modo sucinto, ainda seguindo o artigo de Moreau, cabe apenas recordar que, após a Antiguidade, “a noção do direito natural, sem se confundir com os Mandamentos, sem emprestar sua autoridade à tradição religiosa, pode, ainda, concordar com ela; assim é que acontece com os pensadores cristãos. São Tomás de Aquino estabelece que há uma lei natural, expressão da razão eterna, segundo a qual Deus governa o mundo e o ser racional reconhece as regras para sua conduta; e, desta lei eterna, Tomás distingue as leis humanas de um lado, e, de outro, as leis divinas, entendendo por elas não a razão eterna, expressa pelas leis naturais, mas aquela lei instituída por Deus para seu povo, e anunciada por Cristo a todos os homens, a fim de auxiliar sua salvação e atender seu fim ideal (MOREAU, p. 148, tradução nossa). E, finalmente, esta exigência da razão universal – legitimadora da autoridade justa e da sociabilidade – está implícita nas reivindicações da Revolução Francesa, quando, em 1789, ao declarar os direitos do homem e do cidadão, as coloca sob a égide dos “*droits naturels, inaliénables et sacrés de L’homme*”. No entanto, observa Moreau, “o espírito revolucionário quando invoca os direitos naturais reclama uma ideia pura, racionalmente válida; mas, quando pretende realizar este ideal pela rejeição dos liames naturais ou sobre a ruína das instituições tradicionais, ele se defronta com as condições empíricas para a sua realização. É por este motivo que a ideia do direito natural foi condenada pela escola positivista. Do mesmo modo que excluem o direito divino com uma ficção teológica, rejeitam o direito natural como uma abstração metafísica (idem, p. 149, tradução nossa).

Os postulados do direito natural permanecem ligados – divergentes ou concordes – aos aspectos desta modernidade. Os juristas recusam a examinar as bases do Estado e do direito sob a perspectiva de uma ação hábil, interessada e pragmática. O direito, segundo expõe em suas obras, não se constitui na efetivação de um utilitarismo, mas na fixação das normas necessárias e universais para todos os povos e lugares. Sua fonte repousa não sobre a gerência de uma *ractio status*, mas sobre os mandatos da *recta ratio*. A perspectiva que parece, inicialmente, refratária ao ímpeto da época, temos aquela que o faz verdadeiramente moderno: sentem necessário fundamentar a reflexão sobre demonstrações racionais, cujo cálculo, conquanto em Hobbes seja a equação das paixões a fim de legitimar o soberano, deverá ser igualmente a sondagem da natureza humana. Porém, como não interessava à Grotius nem a Pufendorf postularem a primazia da força na constituição do direito, escolhem outras vias, a da *sociabilidade* e da *razão*. A partir destes fundamentos, acreditam ser possível comprovar que, mesmo sem a divindade ordenadora, existem regras universais e demonstráveis na natureza das coisas, que fornecem com exatidão as normas do direito<sup>12</sup>. Destes elementos, temos o primeiro esforço deste direito natural moderno: inscrever no núcleo – ou nos *prolegômenos* – dos seus sistemas a possibilidade de *descobrir* os verdadeiros princípios que devem guiar, doravante, a política e as relações entre os homens<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> “Se há um fio vermelho que mantém unidos os jusnaturalistas e permite captar certa unidade de inspiração em autores diferentes sob muitos aspectos, é precisamente a idéia de que é possível uma “verdadeira” ciência a moral, entendendo-se por ciências verdadeiras as que haviam começado a aplicar com sucesso o método matemático [...] Propondo a redução da ciência do direito à ciência demonstrativa, os jusnaturalistas defendem, pela primeira vez com tal ímpeto na história da jurisprudência, a idéia de que a tarefa do jurista não é a de interpretar regras já dadas [...] é aquela bem mais nobre – de descobrir as regras universais de conduta através do exame da natureza do homem, não diversamente do que faz o cientista da natureza que finalmente deixou de ler Aristóteles e se pôs a perscrutar o céu. Para os jusnaturalistas, a fonte das coisas não é o *corpus juris*, mas a natureza das coisas” (BOBBIO, 1994, p. 18-22).

<sup>13</sup> Nesta perspectiva, Saad coloca os acordos e indagações do direito natural moderno. Notemos a preocupação entre a formação do Estado e a concordância àquelas leis naturais evocadas pela tradição: “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. Como nos períodos antigo e medieval, um problema se põe aos juristas e filósofos dos séculos XVII e XVIII: a justiça é uma convenção ou uma lei absoluta? Ela é uma invenção dos homens, ou uma ordem da razão eterna? Existe em si? Ou é apenas uma relação arbitrária e variável, mudando com o tempo e os lugares? Há um direito e, por conseguinte, há direitos? Ou o único direito possível é o direito do mais forte? O problema é fundamental, trata-se de saber se o direito é uma criação do Estado (ou da sociedade), se ele é fruto do trabalho perspicaz do legislador ou se, ao contrário, existem regras de justiça absolutas, imutáveis, universais que se impõem aos governantes, dominam o Estado e inspiram o direito positivo. Há, no fundo da alma humana, uma necessidade incoercível de justiça? A razão não indica certas regras imutáveis, princípios essenciais que devem inspirar o legislador? [...] A existência de um direito natural, uma vez admitida, portanto, duas questões fundamentais se colocam ao filósofo do direito: como conhecer a justiça objetiva? Qual será o fundamento da obrigação de fazer ou não fazer o que manda o direito natural? Em seus contornos mais gerais, os sistemas defendem a possibilidade do direito natural ser conhecido somente pelas luzes da razão, embora sejam reforçados pela revelação. Há, entre os principais representantes jusnaturalistas modernos, divergências consideráveis quanto à segunda questão: Hobbes faz repousar o direito sobre o poder irresistível, Grotius sobre a natureza das coisas, Pufendorf sobre a vontade de um superior ao mesmo tempo forte e justo (e não sobre a vontade arbitrária de um superior, como pretendia Leibniz), Leibniz sobre a razão de Deus e a natureza das coisas. Tal é o estado da questão no momento em que Pufendorf publica o seu *De Jure Naturae et Gentium*” (SAAD, 2007, p. 222-223).

Jurisconsultos modernos e ambiciosos em descortinarem um novo mundo: a pretensão é consciente e capaz de fazer da escrita uma urgente *militância científica*, fundadora de ciência rigorosa e ação legítima. Grotius escreve, nos prolegômenos do *Direito da guerra e da paz*, "estou convencido de que existe um direito comum a todos os povos [...] Os preceitos do direito natural, sendo sempre os mesmos, podem facilmente ser reunidos em regras de arte" (GROTIUS, 2005, p. 52). Pufendorf sublinha na *Dissertatio de Status homini naturalis*, em 1677, "aqueles consagrados ao estudo dos corpos físicos não devem considerar apenas sua aparência exterior, apresentada à primeira vista; devem se esforçar em penetrar e decompor seus principais elementos [...] É o mesmo método que devem aplicar para o exame das coisas mais importantes dos corpos morais (*corps moraux*): o Estado". Aqui, prossegue o jurista, para o exame das diversas ordens do corpo político, "não será suficiente trazer à luz a prática e a constituição da administração exterior, a diversidade de suas magistraturas, a denominação das diferentes ordens do povo". É necessário, sobretudo, "examinar sua estrutura interna (do Estado) na medida em que resulta do direito dos que governam e da obrigação dos cidadãos"<sup>14</sup> (Pufendorf *apud* Dufour, 1991, p. 108-109, tradução nossa). Verdadeiro *discurso do método*: estamos, pois, na passagem entre a verificação daquela antiga ordem universal para uma perspectiva racionalista, nova, investigativa do homem e do grandioso poder que, Ser Moral, será capaz de instituir.

\*\*\*\*

Da natureza do direito às particularidades da interlocução: existem consequências significativas quando verificamos, a partir dos postulados modernos do direito natural, a origem e a forma do poder. Primeiro, este aparecerá como legitimado, obra da convenção – na medida em que é nascido e estipulado a partir das exigências da natureza humana; segundo, autorizará – sob a perspectiva da razão – específicos exercícios de poder e determinadas leis. De fato, o que se poderá argumentar – diante do *Direito da guerra e da paz* de Grotius – contra a escravidão, uma vez que sua legitimidade é demonstrada por recorrências àquela *recta ratio* e aos testemunhos da história?<sup>15</sup> Não será, igualmente, atitude sensata e segura sujeitar-se ao soberano, quando Pufendorf recordar sobre a miséria que é

<sup>14</sup> Trata-se, para nós leitores ingressantes em Pufendorf, de um conteúdo programático do *Droit de la Nature*, e mesmo dos *Devoirs*. É apontada aqui a divisão fundamental entre Seres Físicos e Morais, este último o espaço da ação humana e do Estado – *le plus important des corps moraux* – e o conteúdo das investigações posteriormente desenvolvidas.

<sup>15</sup> GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004. III, VIII.

viver fora dos seus domínios?<sup>16</sup> Estes exemplos nos sugerem elementos importantes: Rousseau, para combater as teses jusnaturalistas utilizará – criticamente – os mesmos métodos para obter resultados distintos<sup>17</sup>: o estado de natureza e o pacto social; a liberdade do homem e a vontade geral.

Interlocução e suas medidas. A utilidade deste estudo pode ser aceita ou rejeitada, especialmente para os que vislumbram no gênio filosófico de Rousseau uma originalidade que escapa da influência, ou, o que pretendemos sustentar, compreender Rousseau *implica* o entendimento dos seus interlocutores. Derathé traz exemplos para ambas as tendências:

A maneira como é posto o problema do direito político no *Contrato*, escreve Beaulavon, ainda traz a marca pessoal de Rousseau e só se explica pelo seu caráter e sua vida [...] J.J-Rousseau, diz Léon Duguit, nada mais fez do que exprimir em bela língua, conquanto frequentemente declamatória, ideias que tinham sido formuladas já há muitos séculos. Discutiu-se demasiadamente sobre a questão das fontes que teriam inspirado o autor do *Contrato Social*. O que quase não valeu a pena, pois ele nada mais fez do que resumir doutrinas há muito tempo conhecidas de todos (DERATHÉ, 2009, p. 21-2).

A afirmação de Beauvalon pode ser admitida se nós a entendermos que cada interesse de estudo existente, do mestre consumado ao pesquisador iniciante, implica uma marca "*de caráter e vida*". É evidente; ninguém escreve ou se dedica àquilo que não pode lhe agradar. Mas, supor, por outro lado, que a moldura de obra *só se explica* pelo caráter do autor, parece um reducionismo perigoso que desconsidera as fontes, o interesse instrutivo<sup>18</sup>, e, especialmente, para quê e o porquê se escreve. Por outro lado, a hipótese de Duguit parece

<sup>16</sup> *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.] par le baron de Pufendorf ; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706. II, II,§2.

<sup>17</sup> Se indagarmos, pois, se a obra rousseauísta deve àquela dos juristas – não apenas na interlocução – mas na própria estrutura, somos levados a responder positivamente. Os termos da tradição jusnaturalista não apenas permanecem em sua obra mas fazem a sua estrutura: estado de natureza *versus* estado civil; as condições para a formulação do pacto social, etc. Mas, por outro lado, o empréstimo destas fórmulas não nos deve desconsiderar o caráter *crítico* da interlocução em Rousseau. Escreve Lourival Gomes Machado: "Seu primeiro assalto dar-se-ia, pois, contra a sistemática da escola do direito natural, ainda dominando os debates acerca da natureza do homem, da sociedade e do poder, tanto que estavam obrigados a fazer-lhe referência, adotando-lhe terminologia e conceitos [...] "Um dos traços do seu gênio é pensar êle sempre contra alguém", já disse J.-L. Lecercle, e, então, o temos a assumir posição contra os jusnaturalistas. Ou melhor: contra o dogmatismo dos cultores do direito natural com sua visão apriorista de um estado de natureza em que já surge um homem raciocinante e moral" (MACHADO, 1968, p. 33).

<sup>18</sup> O desejo de instruir-se, independente da recepção, parece algo contínuo em Rousseau: primeiro, como nos fala no *Contrato*, esta instrução tem um acento político – "embora fraca seja a influência que minha opinião possa ter nos negócios públicos, o direito de neles votar basta para impor o dever de instruir-me a respeito" (ROUSSEAU, 1999a, p. 51-2). Nos *Devaneios*, o tema retorna: "quanto a mim, quando desejei aprender, foi para eu mesmo saber e não para ensinar: sempre acreditei que, antes de instruir os outros, era preciso saber o suficiente para si mesmo, e de todos os estudos que fiz em minha vida em meio aos homens não há quase nenhum que também não tivesse feito sozinho em uma ilha deserta onde estivesse confinado pelo resto dos meus dias" (ROUSSEAU, 2008, p. 29).

insustentável: a refutação de Grotius e Pufendorf, a formulação da Vontade Geral e a coletânea rousseauísta de paradoxos não são *questões formuladas há muito séculos*. Pelo contrário, é a novidade (crítica e interlocutora) que incomoda e se faz necessário censurá-la. O arcebispo de Beaumont e Voltaire certamente não concordariam com Duguit.

Derathé prossegue, o *Do Contrato Social*, " em virtude mesmo das múltiplas alusões que ele traz, e cujo interesse escapa ao leitor atual [...] continua sendo um dos textos mais difíceis da literatura política"<sup>19</sup>. Se isso não basta para que rejeitemos a hipótese de ter no *Contrato* um mero devaneio elevado à esfera política, precisamos observar, igualmente, que a obra política rousseauísta, ao negar o sonho, também está em sua escala interlocutiva para além do formalismo jusnaturalista. Problema apresentado ao convicto no *romantismo* político: não estamos diante de uma obra que se não se esgota em si, tampouco é apenas interlocutora; é ainda mais: temos aqui não apenas uma reflexão sobre os fundamentos abstratos da política do seu tempo, mas uma posição *passional* sobre a questão. Grotius, segundo Rousseau, não é apenas o autor do *Direito da Guerra e da Paz*; mas aquele que renuncia dizer a verdade posto que ela não dá cátedra e pensões<sup>20</sup>; Hobbes, um sofista, tem um sistema insensato<sup>21</sup>; Pufendorf é mau raciocinador ao julgar miserável o estado de natureza que era para Rousseau a condição mais feliz dos homens<sup>22</sup>. Ao desafio da leitura do *Contrato*, um dos *textos mais difíceis da literatura política*, como assinalava Derathé, caberá, ainda, encarar as fórmulas desta *paixão que raciocina*, para que o romântico não se deixe arrastar apenas, segundo a expressão de Duguit, pela "bela língua, declamatória".

<sup>19</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 22.

<sup>20</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 89.

<sup>21</sup> Idem. *Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra*. Tradução Evaldo Becker. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.157, 2011.

<sup>22</sup> Idem. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 74.

Contínua interlocução, crítica e refutação, a leitura exigirá cuidado quanto aos seus pressupostos e a trama leitora que percorre a escrita do filósofo genebrino<sup>23</sup>. E a recorrência não nos deve fazer esquecermos o essencial neste vislumbre introdutório: o "É do Homem que eu devo falar" (*C'est de L'homme que j'ai à parler...*); frase com a qual Rousseau abre o *Discurso sobre a desigualdade* e que Machado nela vê um epigrama para o entendimento da obra rousseauísta<sup>24</sup>, é seguido, no mesmo texto, pelo compromisso de honrar a verdade e defender a causa da humanidade perante os sábios. Proposta cuja variante já encontramos no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tratava-se, então, de falar das verdades importantes para a felicidade do gênero humano e que não deviam ficar caladas, pois são convenientes a um homem de bem<sup>25</sup>. Dupla chave, pois, para acrescentamos àquelas conjecturas sobre a interlocução: crítica do modelo jusnaturalista, nasce do interesse em falar do homem, procurando remontar às suas origens e ao seu estado atual, cujo diagnóstico deverá ser o fundamento do problema do *Contrato Social*. Surge, igualmente, de um compromisso, diante do qual a posteridade, assinala Rousseau ao arcebispo de Beaumont, "não verá, mesmo em seus erros mais que os enganos de um amigo da virtude"<sup>26</sup>.

Mas a verdade não é douta – como esperava-se daquele que iria defronta-se com os refinados sistemas dos juriconsultos – tampouco um devaneio consolador. O pensamento político de Rousseau, nos lembra Launay: "não procede da esfera da utopia, mas de uma

<sup>23</sup> Seja em sentido biográfico ou conceitual. Nas *Confissões*, encontramos em Rousseau um leitor ávido e curioso; sobretudo, alguém que faz da leitura um instrumento formativo bastante peculiar; após o café e "uma ou duas horas de conversa", ficava com seus livros até a hora do jantar. O filósofo escreve: "começava com algum livro de filosofia, como a lógica de Port-Royal, o Ensaio de Locke, Malebranche, Leibnitz, Descartes, etc. [...] Ao ler cada autor, obriguei-me a adotar e seguir todas as idéias que ele expunha sem entremear as minhas nem a de um outro, e sem jamais discutir com ele [...] Ao cabo de alguns anos passados a não pensar senão pelas idéias alheias, sem refletir por assim dizer senão raciocinando, vi-me com base suficiente para meu próprio uso e para pensar sem o auxílio de outrem [...] e quando publiquei minhas próprias ideias, não me acusaram de ser um discípulo servil e de jurar *in verba magistri*" (ROUSSEAU, 1964, p. 261-262). O que temos é, inicialmente, um leitor que procura compreender, ou melhor, deixar que seus interlocutores falem. E, depois, uma tentativa de superar a assimilação e pensar por conta própria. Rousseau conhece os mestres de sua formação, mas não será um discípulo deles. Esta familiaridade com os autores do seu tempo possibilita que Rousseau possa formar equipes conceituais, cujos argumentos conhece e pôde, no desenvolvimento de sua própria reflexão, combater. Escreve Monteagudo: "Há momentos em que ele [Rousseau] escreve contra Pufendorf, contra Locke, contra Grotius e, principalmente, contra Hobbes. Com esse intuito, ele forma verdadeiras equipes conceituais de diversos autores adversários entre si, hábito aliás corrente no século da Enciclopédia, para apropriar-se dos argumentos adequados nos momentos certos, sem, é claro, deixar de ter a sua originalidade" (MONTEAGUDO, 2006, p. 19).

<sup>24</sup> MACHADO, Lourival Gomes: *Homens e sociedade na teoria política de J.J. Rousseau*. São Paulo: USP, 1968. p. 32.

<sup>25</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 183-85.

<sup>26</sup> Idem. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 43.

experiência real, inteiramente fixa na realidade que se transforma em longo prazo"<sup>27</sup>. Aqui, a crítica da teoria está unida, de fato, às exigências da realidade.

Ao indagarmos, na interlocução entre Pufendorf e Rousseau, sobre o corpo político, espaço da união das vontades ou da sujeição aos deveres, dos quais decorre o poder supremo entre os homens, somos levados em nossa atividade pesquisadora a examinarmos acerca das causas que podem esclarecê-la:

Somente um estudo comparado das doutrinas pode fornecer a documentação indispensável para a explicação e para a compreensão deste tratado [*Do contrato Social*] que até agora suscitou mais polêmicas do que pacientes pesquisadores. É evidente, por outro lado, que não se pode negar seriamente o valor e a novidade da obra política de Rousseau senão após ter-se feito a investigação que Léon Duguit declara supérflua (DERATHÉ, 2009, p. 22).

Se a polêmica referida por Derathé foi superada, aliás, pela sua própria obra, a investigação e o "*estudo comparado*" podem fornecer dados para a leitura do autor genebrino. O interesse não é, então, secundário, nem amador. Todavia, não basta que a interlocução seja a mera leitura; exige verificar e compreender a estrutura interna dos textos, suas motivações e referências. Mas a pretensão que demandaria anos e que nos faz comparar a tarefa à arqueologia do autor pouco explorado, oculto sobre aquele que "*todos querem falar*", como sublinhava Salinas, já nos acena – e adianta em nosso estudo – uma estrutura interlocutora simétrica e, não obstante, paradoxal. O Direito implica, para Pufendorf, o exame das condições da obediência; para Rousseau, as possibilidades do exercício de ser livre. Ao estado de natureza, referido pelo juriconsulto à carência e a urgência da sociabilidade, Rousseau no-lo apresenta como o espaço do equilíbrio. E, enfim, enquanto o corpo político, segundo Pufendorf, realiza o pacto de sujeição e a representação política, dele nos fala o filósofo genebrino como o lugar da vontade geral e da associação.

**Nota sobre o texto e as traduções do *Le Droit de la Nature et de Gens*:** utilizamos, neste trabalho, não a versão original (latina) de Pufendorf, mas uma tradução de Barbeyrac (edição de 1706). O que pode aqui ser acusado de infidelidade ao texto original, pode ser desculpado pelo papel desempenhado pelo tradutor, enquanto célebre vulgarizador da obra do jurista, e sua ligação com a formulação do pensamento do filósofo de Genebra. Quanto a isto, assinala Derathé "Rousseau cita Pufendorf segundo a tradução de Barbeyrac, e seria surpreendente se fosse de outro modo. Rousseau leu tão atentamente as notas de Pufendorf quanto o texto de Barbeyrac. Com efeito, encontramos no *Discurso sobre a desigualdade* citações de Locke, assim como uma passagem do "*Traité des droits de la Reine*". Ora [...] estas citações são de segunda mão e confirmam o uso que Rousseau fez dos comentários de Barbeyrac" (DERATHÉ, 2009, p. 134-5).

<sup>27</sup> LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. 1971, A.c.e.r, Grenoble. p. 09, tradução nossa.

## 2 PUFENDORF E AS RAZÕES DO PODER

### 2.1 OS SERES MORAIS E OS FUNDAMENTOS DO DEVER

Em *Os Deveres do Homem e do cidadão, conforme prescritos pela Lei Natural*, Pufendorf escreve: “o dever é aquela ação regulada e organizada de acordo com alguma lei prescrita a que se é obrigado a obedecer” (PUFENDORF, 2007, I, I, §1). Se nos voltarmos para o *Droit de la Nature et des Gens*, dos quais *Os Deveres* constitui-se um resumo<sup>28</sup>, encontraremos, no capítulo I do livro VII, a seguinte afirmação: “um animal verdadeiramente apropriado à sociedade civil, ou um bom cidadão, é, a meu ver, aquele que obedece prontamente e de bom coração, às ordens do seu soberano” (PUFENDORF, 1706, VII, I, §4, tradução nossa). O que estas afirmações têm em comum são as ideias de obediência e regulação. Por outro lado, sugerem mecanismo fundamental para a constituição da sociedade civil na medida em que o *bon citoien* é o que obedece à lei prescrita. Caberá, neste sentido, indagar: por quê? Quais os fundamentos desta sujeição? Estas questões exigem, em primeiro lugar, investigar as fontes e justificativas desta obediência. Veremos que, antes de reportar-se às leis civis e ao soberano, estarão incluídas num âmbito maior, a saber, a constituição racional e sociável dos homens, descortinadas pelo direito.

Vejamos os seus elementos. Escreve Pufendorf no capítulo I, livro I do *Droit de la Nature et des Gens*, uma introdução ao seu sistema:

Aqueles que tomaram a tarefa de, até aqui, cultivarem a metafísica, terão visto como é necessário um plano natural para esta ciência; ele permite-os arranjar exatamente as classes certas de todos os seres e, ao formar qualquer ideia, desenvolver seguidamente, por boas definições gerais, a natureza e a constituição de algumas espécies de seres ligados a qualquer uma daquelas classes. Esta tarefa foi satisfatoriamente cumprida em relação aos seres físicos; mas é necessário confessar, que ainda não examinaram o termo *Seres morais*, tanto quanto este merecia. Longe disso, vários autores sequer haviam-no pensado: outros tocam um material rico, mas demonstram pouco cuidado em tratá-lo, diria mesmo que olham os seres morais como pura fantasia, ou ficções inteiramente inúteis (*regardent les Etres Moraux*

<sup>28</sup> Aliás, resumo importante. Significativo também, que esta obra se fundamente sobre a ideia de dever; pode, de fato, sugerir para alguns leitores a preocupação do autor com a sujeição e obediência. Pufendorf pretende, ao delimitar o universo do *Droit de la Nature*, oferecer aos estudantes um compêndio dos temas fundamentais do Direito Natural. Quanto a isto, assinala: “ser toda a minha intenção dar um compêndio dos artigos mais substanciais da Lei do Direito Natural tão breve e, no entanto, se não me engano, tão claro e compreensível quanto for possível; e isso, para que aqueles que se dedicarem a este estudo, não adentrem tão vastos campos de conhecimento sem ter absorvido totalmente seus rudimentos [...]. E, ao mesmo tempo, parece evidentemente um serviço muito proveitoso para o público que jovens estudantes, em especial, sejam desde cedo imbuídos desse conhecimento moral para o qual terão manifesta oportunidade, e tão frequentemente utilização durante todo o decorrer de suas vidas” (PUFENDORF, 2007, prefácio, p. 39).



*comme pures chimères, ou comme des fictions entièrement inutiles*) (PUFENDORF, 1706, I, I, §1, tradução nossa).

Há, segundo Pufendorf, um estudo que merece importância; trata-se dos Seres Morais (*Etre moraux/Entia moralia*). Inscreve-se entre o desenvolvimento satisfatoriamente cumprido em relação aos Seres físicos (*Etre physique/Entia physica*), objeto da metafísica tradicional, e o desejo de investigar uma novidade<sup>29</sup>, considerada, por alguns, como fantasia. Mas quem poderá examiná-la senão o homem que “recebeu do céu a faculdade de produzir tais Seres, que afetam toda a sua vida” e que “seria, sem dúvida, bem digno da parte dele conhecer plenamente a sua natureza e origem”. (idem, §1)?

Eis nosso primeiro elemento: opor *Seres Físicos* àqueles *Seres Morais*, produzidos pelos homens, cuja dignidade reclama conhecê-los. Observemos como Pufendorf caracteriza os Seres físicos:

Como todas as coisas que entram na composição do universo, existem alguns princípios tão essenciais e distintos, que o Criador sabiamente arranhou e distribuiu entre eles: nós os observamos em cada qual das certas propriedades particulares que resultam na disposição da substância e certas operações proporcionais ao grau de forças que Deus comunica com a existência. Isto é o que chamamos de *Seres Físicos* ou *Naturais*; entendo aqui por natureza, não somente como a reunião das coisas criadas, mais ainda as suas modificações e operações particulares, que produzem uma variedade de infinitos movimentos os quais percebemos agindo sobre o mundo. Ora, exceto o Homem, todas as outras coisas deste universo sensível movimentam-se, umas sem nenhum sentimento, outras com sentimentos, sem direção e pouco refletidos, seguem unicamente as impressões de sua natureza, sem saber que conformam seus movimentos a certas regras que eles mesmos terão inventado. (idem, I, I, § 2, tradução nossa).

Os Seres físicos ou naturais, criação de Deus, são as coisas que, segundo grau (*degré*) de força e particularidade, existem no mundo. Pufendorf acrescenta, ainda, não são produções estáticas, mas *criadas e sujeitas às modificações e operações particulares* – agem na

<sup>29</sup> Novidade que deve implicar a criação de termos novos e o esforço de tornar a exposição o mais clara possível. Isto se explica pela própria dificuldade de aplicação da teoria metafísica clássica aos assuntos da moralidade, que pretende sistematizar. Em suma, Pufendorf pretende se apresentar como o pioneiro de uma ciência nova para a qual será necessário desenvolver novos conceitos: “que, se os inteligentes e os puristas, receiem alguns termos novos e desconhecidos à linguagem dos nossos escritores, possam recusar da maior parte das coisas que explicaremos; pedimo-lhes a graça, como às vezes suportamos suas minúcias, que tenham a bondade de, agora nos desculpar, por sua vez, nossa pouca polidez em uma obra desta natureza, na qual nos preocupamos mais com a exatidão das coisas do que com a elegância e volteios de estilo. Ainda assim, por que não encontramos expediente mais cômodo para exprimir nossos pensamentos, a menos que quiséssemos obscurecê-los ainda mais com circunlóquios e divagações enfadonhas. Em relação à liberdade que tomamos de empregar alguns termos inventados por nós, basta invocar o julgamento de um antigo orador, que fará para todos ouvirem, nossa apologia contra todas as chicanas de uma gramática excessiva. *Para novas coisas que fazemos, dizia, exigem-se novos termos. Não há ninguém, por pouco esclarecido que seja, que poderia achá-lo estranho. Basta que reflita que dentro de todas as artes, cujo conhecimento não é comum, há sempre uma quantidade de termos novos*”. (PUFENDORF, 1706, I, I, § 1, tradução e grifo nosso).

natureza, embora desconheçam a razão da própria existência. Sobretudo, seguem *sem direção* e pouco *refletidas*, o que implica algo de instintivo e mecânico. Aliás, mesmo a constatação de que alguns destes seres, neste universo sensível, têm sentimentos, não disfarça aquelas características: obedecem as impressões naturais; o impulso comanda<sup>30</sup>.

O que cabe ainda observar é que nem todas as criações do mundo seguem este mecanicismo. O homem constitui-se em exceção na medida em que, segundo Pufendorf, não age de maneira irrefletida:

Além da maravilhosa disposição do seu corpo, partilha sobretudo de uma alma esclarecida e de luz excelente, a favor da qual pode extrair ideias justas dos objetos que prefere, compará-los em conjunto, extrair de princípios pouco conhecidos verdades desconhecidas e julgar a conveniência das coisas umas com outras. Por outro lado, não está sujeito a um conjunto de operações constantes e invariáveis; ele pode agir ou não agir, suspender seus movimentos e regras como o desejar (ibidem, I, I, §2, tradução nossa).

Guardemos esta primeira caracterização: o homem tem “luz excelente” (*lumiére excelente*), pode comparar e escolher, e, livre para agir, não segue apenas as impressões da natureza. Especialmente, o fundamento da sua ação, oposta aos Seres Físicos, é a alma esclarecida (*Ame éclairée*). Significa a possibilidade da conveniência e direção das ações ao acrescentar, conforme prossegue Pufendorf, “às coisas naturais e aos movimentos físicos, alguns atributos que criam aspectos particulares às ações humanas e uma bela ordem na vida (*ajouté aux Choses Naturelles & aux Mouvements Physiques, une certain sorte d'attribut, d'oul il nait une convenance particulière dans les actions humains & un bel ordre dans la Vie*)” (ibidem, I, I, § 3, tradução nossa).

O poder de agir sobre a natureza e regular a vontade com vistas a um fim – *a bela ordem na vida* – é o primeiro elemento para a explicação dos Seres Morais<sup>31</sup>. E esta novidade, da qual Pufendorf demonstra plena ciência, será a capacidade de construir ordenações, para

<sup>30</sup> O exemplo imediato desta perspectiva pode ser extraído do capítulo I, do livro II de *Droit de la Nature*, em que Pufendorf trata da distinção entre as ações humanas (livres e sujeitas à diversidade) e a dos outros animais, impulsivas, irracionais, *irrefreadas*: “Os pequenos cães, por exemplo, ligam-se amigavelmente e com grande carinho; mas deixe algo para que comam, e vereis se baterem vigorosamente” (PUFENDORF, 1706, II, I, §4). E Pufendorf complementa: “pois neles não há princípio interno, e nenhum freio moral capaz de retê-los” (idem, §4, tradução nossa). Aqui temos, pois, outro elemento significativo da nossa oposição: o que faz com que animais (Seres Físicos) se agridam é a ausência da capacidade refreadora – e humana – da moralidade.

<sup>31</sup> Ao complementar a distinção entre os Seres físicos e o Homem, assim Pufendorf nomeia a capacidade humana de agir sobre o mundo: “É o que chamamos de *Seres morais*, pois *regulam as maneiras e as ações dos homens*, e dá a elas um aspecto e uma característica totalmente distinta da simplicidade grosseira e licenciosa dos animais brutos” (PUFENDORF, 1706, I, I, §2, tradução nossa, grifo nosso). Assim, podemos supor, este *além* da simplicidade grosseira e bruta, reporta-se diretamente às instituições da sociabilidade e da vida civil.

além da perspectiva mecanicista, representada nos Seres Físicos. Inauguração, pois, de novo mundo conceitual no interior do discurso e dos sistemas modernos, será este o desafio ao qual se propõe. Nesta perspectiva, Pufendorf poderá defini-los:

Darei, portanto, a meu ver, a definição mais exata acerca dos SERES MORAIS. Isto é, que são certos modos que os seres inteligentes vinculam-se às coisas naturais ou aos movimentos físicos (*C'est que ce sont certains Modes, que le Etres Intelligens attachent aux Choses Naturelles ou aux Physiques*), para dirigir ou controlar a liberdade das ações voluntárias dos homens, e colocar alguma ordem, alguma conveniência, alguma beleza na Vida Humana (*en vuê de diiger & de refréindre la Liberté des Actions Volontaires de L'Homme, & pour mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beité, dans la Vie Humaine*) (ibidem, I, I, §3, tradução nossa).

Eis, no cenário inédito, os protagonistas da trama: opostos entre si, ou desenvolvimentos da criação originária, estão dispostos para o papel a ser desempenhado no sistema. Não devemos nos esquecer, contudo, onde reside a beleza e a ordem em todos os planos: no universo dos homens que, distinto da mera impulsividade e dotado das luzes que podem esclarecê-lo, erige uma realidade nova e particular. Para além da criação e da existência dos Seres físicos, pretende – e é capaz de – instituir conveniência às coisas. É importante, igualmente, reconhecer como, nesta definição dos Seres Morais, temos pressuposta a ideia de controle não apenas da liberdade, mas da vontade. É uma pista importante para nossa reflexão, enquanto aponta que a ação dos seres inteligentes, pressupõe ordem e a necessidade de refletir sobre os meios para sua eficácia. Mas atentemos a nossa primeira perspectiva: os Seres Morais são modos pelos quais os seres inteligentes se vinculam à natureza, não no sentido de dependência desta, mas de complemento. Estamos, assim, a entrar num universo que não natural, mas o do artifício<sup>32</sup>.

Examinemos melhor esta característica dos Seres Morais. Pufendorf, há pouco, denominou-os de *Modos* e, agora, num linguajar que remete ao aristotelismo, os opõem à Substância:

---

<sup>32</sup> Pufendorf, ao definir os Homens como capazes de sobrepujar o mundo da natureza e criar, pela ação da alma esclarecida, um mundo artificial, aponta-nos os fundamentos da política. Diz Nascimento (2000) sobre o tema: “O alcance dessa definição é surpreendente. Esses seres inteligentes são Deus e os homens que ligam às coisas e aos movimentos físicos algo a mais para o controle das ações voluntárias dos homens. Evidentemente, Deus não acrescenta nada que as coisas já não possuíam por terem sido criadas por ele. O que ele faz, para melhorar a vida dos homens, para diferenciá-los das outras criaturas, é dotá-los de uma natureza diferente. Mas o que os homens acrescentam às coisas e aos movimentos físicos constituem algo inteiramente novo para eles, é criação artificial, pura invenção. Essa instituição do artefato, comandada pela ação voluntária dos seres dotados de razão, demarca o limite entre o mundo físico, objeto da metafísica tradicional, e o mundo da moral, das relações de obrigações e deveres dos seres inteligentes entre si” (NASCIMENTO, 2000, p. 28-29).

Chamo-os de Modos, por que me parece mais natural a divisão do Ser entre Substância e Modo do que em Substância e acidente. Ademais, a ideia de modo, sendo totalmente oposta à de substância, quer dizer que os Seres Morais não subsistem de alguma forma por si mesmos, pois possuem por base as Substâncias e seus movimentos, e apenas modificam essas substâncias de uma certa maneira. De resto, há duas espécies de Modos. Uns decorrem *naturalmente* e necessariamente da própria coisa. Outros são *vinculadas* às Substâncias Naturais e aos Modos Físicos por uma faculdade inteligente, pois todo aquele que possui Entendimento pode, ao refletir e comparar as coisas, produzir ideias capazes de dirigir qualquer outra faculdade da mesma natureza. É essa última espécie de Modos que devemos referir aos Seres Morais. (ibidem, I, I, § 3, tradução nossa, grifo nosso).

Os Seres morais não subsistem por si mesmos; artefatos, têm por substância o homem e sua natureza racional<sup>33</sup>. O argumento de Pufendorf também revela que, se adotarmos duas espécies de modos, precisaremos distinguir aqueles que resultam e decorrem (*découtent*) das coisas, e outros acrescentados e unidos (*attachez*) àquelas substâncias naturais por uma faculdade inteligente. Da primeira distinção, podemos nos referir aos Seres Físicos ou Naturais, pois neles estarão incluídos seus movimentos e modificações necessárias, decorrentes da sua natureza<sup>34</sup>. Do homem, pelo contrário, a vinculação à natureza existe na perspectiva de um acréscimo, originário do poder de comparar, refletir e dirigir a natureza. Conseqüentemente, as ações que Pufendorf reportar aos homens implicarão *acrécimos* ao natural, enquanto que, pela alma esclarecida, instituem a regulação do mundo. A esta espécie de modo relaciona os Seres Morais<sup>35</sup>.

A cisão originada entre este Modo, produzido pelos homens é interessante ao seu mundo, distinto daqueles que se referem aos Seres Físicos, é acentuada por Pufendorf ao circunscrever a meta dos Seres Morais:

<sup>33</sup> Entretanto, não devemos esquecer que, para Pufendorf, tanto os Seres Morais quanto os Físicos – têm sua origem na ação criadora de Deus. E devemos ressaltar, nesta perspectiva, a grande diferença entre um e outro: enquanto os Seres Físicos permanecem no mecanicismo da sua natureza, a produção dos Seres Morais proporciona o *aperfeiçoamento* e *cultivo* da própria natureza: “O primeiro autor dos Seres Morais [diz Pufendorf], sem dúvida, é Deus, que não quis deixar os homens vivendo como animais, sem cultivo dos seus talentos e sem seguir nenhum princípio de conduta, mas antes que examinem seus sentimentos e suas ações de uma maneira conveniente” (PUFENDORF, 1706, I, I, §3, tradução nossa). Atenção, pois, à criação destes Seres Morais: Deus os criou, mas há outros; a divindade foi apenas o *premier* a fazê-lo.

<sup>34</sup> Oportuno, então, recordar a definição de Pufendorf sobre Natureza, dada no início do *Le Droit de la Nature*: “entendo aqui por natureza, não somente como a reunião das coisas criadas, mais ainda as suas modificações e operações particulares, que produzem uma variedade de infinitos movimentos dos quais percebemos agindo sobre o mundo” (PUFENDORF, 1706, I, I, §2, tradução nossa).

<sup>35</sup> O papel destes Seres Morais na obra de Pufendorf é colocado em debate por vários autores: Nascimento (2000) lembra como alguns comentadores de Pufendorf sustentam que esta teoria foi abandonada pelo autor, pelo fato de não aparecer novamente em sua obra e recorda, igualmente, como esta teoria encontrou resistência nos comentadores, sobretudo, em polêmicas metafísicas, que não interessavam aos objetivos de Pufendorf. Enfim, esta teoria controversa não deixa de aparecer igualmente, como mostra Lerminier em sua *Introduction générale a L'histoire du Droit, capítulo IX*, de 1835, na qual Pufendorf é tratado de modo pouco lisonjeiro, como uma “*galimatia bizarre*”.

Não passam, como ocorre entre os Seres Físicos, da perfeição do universo em geral; mas apenas da perfeição da vida humana (*mais de perfectionner seulement la Vie humain*), na medida em que esta é suscetível de ordem, diferentemente dos outros animais: de sorte que os movimentos do espírito humano, apesar de sua inconstância, podem ser conduzidos por uma vida ordenada (ibidem, §3, tradução nossa).

Do mesmo modo, as diferenças são acentuadas pela origem de um e do outro. De fato, os Seres Físicos, concernentes à perfeição universal, resultam das operações da própria natureza. São, pois, *criados*. Os Seres Morais, que resultam da ação voluntária e esclarecida dos homens, voltados para seu mundo particular, são *instituídos*. Acrescenta Pufendorf:

Como os Seres Físicos são originalmente produzidos pela Criação, não posso exprimir de outra maneira a formação dos Seres Morais, senão pelo termo Instituição. De fato, estes não se originam de nenhum princípio interno da substância das coisas; mas são vinculados pela vontade dos Seres inteligentes às coisas já existentes e fisicamente perfeitas aos seus efeitos naturais, de forma que devem unicamente sua existência à determinação dos seres livres (*doivent uniquement leur existence a la determination des ces Etres Libres*) " (ibidem, I, I, §4, tradução nossa).

Observemos: os Seres Morais não são pessoas, mas ações instituídas pelos Seres inteligentes e livres, *modos* pelos quais estes se vinculam às coisas. Daí afirmar Pufendorf as especificidades destas substâncias que os criam. Sabemos que são racionais e esclarecidas; o jurisconsulto igualmente afirmou que não seguem o mero impulso da natureza. Observa igualmente: “com respeito à substância, chamam-se Pessoas Morais (*Personne Morales*); e os entendemos como os Homens, concernentes a seu estado moral e seu emprego na sociedade” (ibidem, §12, tradução nossa). Em outras palavras, compreendê-los implica reconhecer, primeiro, o seu estado, para além do mundo físico, produtor de acréscimos à natureza e criador de instituições<sup>36</sup>. E, depois, é nesta condição que encontramos o espaço das regras e das convenções. Com efeito, este estado pressupõe reciprocidade e relações e, sublinha Pufendorf, deve estar “acompanhado de algum direito e alguma obrigação”.

O essencial do argumento é ressaltar o homem, capaz de instaurar um novo estado de coisas, gerador de novas possibilidades tanto de relações humanas quanto de esfera moral. Assim, tratar dos Seres Morais e das produções decorrentes é reportar às criações instituídas pelas pessoas morais (públicas ou privadas), entre as quais incluir-se-á, especialmente, o

<sup>36</sup> Sublinha Pufendorf no início do *Droit de la Nature*: "Os Seres Morais foram, portanto, estabelecidos com o intuito de dirigir a Vida Humana [...] assim concebo os Seres Morais, em geral, unidos ou i. à pessoa mesma dos homens ii. às suas ações iii. enfim, de qualquer modo, às coisas produzidas, ou pela natureza, ou pela indústria humana que aperfeiçoa a natureza (PUFENDORF, 1706, I, I, §5).

Estado<sup>37</sup>. Vinculadas às coisas existentes, alteram sua condição natural, dando a elas sentido novo (o bem-comum ou particular). Impõem, igualmente, reconhecer, conforme Nascimento (2000), que geram cadeias de acontecimentos e invenções, ligadas à determinação e à alma esclarecida dos seres livres. Assim, se é obra da razão fundar o Direito que se propõe legítimo e consequente do estado moral, criador de obrigações, decorre elaborar instituições artificiais capazes de garantir seu cumprimento entre os homens. Mesmo o apelo à obediência – base da ordem e da sociabilidade, segundo Pufendorf – nascerá da escuta desta natureza racional.

\*\*\*

Após colocarmos estes extratos, somos chamados a analisá-los. A primeira oposição do *Le Droit de la Nature* é sobre o objeto da natureza e da moralidade, pela distinção entre Seres Físicos e Morais. Pufendorf, ao circunscrever-lhes o âmbito, sugere elementos fundamentais do seu sistema, a saber, o Direito apreendido pela razão, que, pelo exame e pela observação particular do homem, será capaz de instituir – e recordamos da fórmula com a qual denominou os Seres Morais – modos e acréscimo à natureza, capazes de dirigir e controlar suas ações. A referência destes Seres à produção do direito é imediata: “qualidade moral (*qualité morale*), pela qual se tem legitimamente alguma autoridade sobre as pessoas, ou o poder de certas coisas” (PUFENDORF, 1706, I, I, §20, tradução nossa).

Eis a definição de Direito, segundo Pufendorf: produção circunscrita ao universo da moral e autoridade legítima sobre as pessoas. Não deixemos, entretanto, de observar um elemento implícito nesta obra para o universo dos homens<sup>38</sup>: a sua produção e limite voltados, como Pufendorf esclareceu há pouco, *apenas à perfeição da vida humana* ou *sobre as* pessoas, reforça uma tendência do jusnaturalismo moderno, a *antropologização*<sup>39</sup> do Direito.

<sup>37</sup> Mas as pessoas morais que criam as leis e todos *os modos que se vinculam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, para dirigir e colocar alguma ordem, alguma beleza na Vida Humana*, na relação que mantêm umas com as outras, são, como apontado, substâncias. Pufendorf divide os seus estados “entre pessoas públicas e particulares: “segundo a diversidade dos seus usos e empregos, referidos ou ao bem-comum da sociedade ou ao bem particular dos membros que a compõem” (idem, § 12, tradução nossa). As pessoas particulares são os cidadãos, segundo suas ocupações sociais. As públicas, aquelas que exercem alguma forma de poder e autoridade. Estas autoridades, em seus distintos graus, Pufendorf denomina como representativas: “representam os outros em virtude da autoridade com que foram revestidas” ou soberanas: “não mais do que uma parte do governo, acompanhada do grau de poder com que o Soberano lhes comunicou”, a exemplo dos magistrados, ou ainda “em primeiro lugar” aquele que governa o Estado com autoridade suprema” (ibidem, §12, tradução nossa).

<sup>38</sup> Ver, ainda, nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, a passagem correspondente: “o fim e a intenção do Direito Natural inclui-se no âmbito desta vida apenas, e, então, com isso, um Homem é informado sobre como viver em sociedade com o resto da humanidade” (PUFENDORF, 2007, p. 45).

<sup>39</sup> O termo é de Simone Goyard-Fabre. Examinando os fundamentos da ordem jurídica que passa de uma concepção cosmológica e religiosa, na Antiguidade e no período medieval, para uma concepção

Esta antropologização supõe, como vimos em Pufendorf, novidades ao vocábulo metafísico. Verificamos, conjuntamente, que parecem tanto um avanço (Dufour) quanto, para os críticos (Lerminier, Leibniz), outro sintoma de um sistema confuso e sem brilho. Mas, quando examinamos há pouco suas linhas gerais, verificamos que Pufendorf associa os "Seres Morais", a um tema importante, no que podemos supor, pela continuidade da exposição, à obra edificadora da razão humana. Precisamos verificar agora a validade desta inovação ao lançarmos nosso olhar para as circunstâncias teóricas do século XVII. A marca da época, segundo Goyard-Fabre, é o impasse, a crise entre as teorias surgentes seja de Hobbes, Descartes, Spinoza, o aceite ou a rejeição da herança medieval e da modernidade que emerge: "hesita-se entre o mecanicismo e o substancialismo, o fisicismo e a ontologia, a ficção e a realidade, a liberdade e a necessidade, o que se opõe à lei de natureza e o que a exprime" (FABRE, 2002, p. 57).

Recordamos, de fato, como a novidade do Leviatã hobbesiano é fundamental<sup>40</sup> e, por outro lado, a sua noção de direito e do poder laico parecerão terríveis àqueles que ainda preferem o direito divino dos reis. Em outras palavras, o que é escrito revela-se promissor enquanto espera fundamentar o novo mundo; mas, ao mesmo tempo, provocante, na medida em que confronta a tradição. "À agitação dessa onda irresistível, a escola do direito da natureza e das gentes adicionará outras indecisões: ao mesmo tempo em que corrobora a modernidade do pensamento jusnaturalista do século XVII, contrapõe-se a ela permanecendo fiel a certos filosofemas poderosos da tradição clássica"<sup>41</sup>, acrescenta Fabre.

Vejamos no que as teses de Pufendorf incidem à "*onda irresistível da modernidade*". Interlocutora com Spinoza e Hobbes, na medida em que reclama um direito que não seja mecanicismo nem relação de utilidade e força, sua novidade o faz unir-se ao mestre Grotius:

---

antropocêntrica, paralela à filosofia moderna, assinala: "na busca dos fundamentos do direito, a referência à natureza das coisas é, com efeito, substituída, pouco a pouco, pela referência à natureza do Homem. Essa mutação conduzirá ao advento da "modernidade". A antropologização do jusnaturalismo será, na verdade, a sua modernização, fundamentalmente ligada à transformação dos esquemas e das categorias até então pertencentes à filosofia" (FABRE, 2002, p. 40).

<sup>40</sup> Escreve Fabre acerca das novidades hobbesianas: "o convencionalismo jurídico de Hobbes é inimigo mortal do direito natural clássico. Consta-se, pois, que a revolução epistemológica que Hobbes colocou sob a égide do mecanicismo e do racionalismo introduz uma reviravolta radical na filosofia e, particularmente, na maneira de conceber o direito [...] A intuição "positivista" de Hobbes fica ainda mais forte porque o formalismo legalista que caracteriza a dinâmica funcional do Estado-Leviatã parece bastar-se a si mesmo a ponto de repudiar qualquer referência a um horizonte normativismo ou axiológico [...] O direito do Estado é essencialmente um direito positivo determinado por uma razão construtiva que, além disso, disciplina sozinha a autoridade de coerção vinculada às leis e às regras do direito. Com Hobbes, fica plenamente estabelecido que o direito nada deve ao Céu, nem à experiência, nem à história" (FABRE, 2002, p. 50). "Pensado maldito", pois, segundo a expressão de Janine Ribeiro (WEFFORT, 2000, p. 75).

<sup>41</sup> FABRE, op. cit., p. 57-58.

Para ver no direito natural" – assinala Fabre – "não uma potência física quantificável, mas uma qualidade moral que se avalia no homem em vista da sua natureza racional. Grotius dizia: o direito natural "consiste em certos princípios da razão reta, que nos fazem reconhecer que uma ação é moralmente honesta ou desonesta segundo sua conveniência necessária com uma natureza razoável e sociável". Essa mesma perspectiva moral caracteriza, segundo Pufendorf, toda a problemática do direito natural: ele só tem sentido para Seres Morais, no âmbito das ciências morais" (idem, 2002, p. 58-9).

Entretanto – alerta! – a serviço de quem estão os Seres Morais? Sua inovação, podemos agora supor, é contrapor-se à Hobbes e Spinoza, e, ao lançar mão de novos termos – mas, observa Fabre, ainda recorrendo às teorias clássicas – fazer da ideia de moralidade e da ação dos homens portadores da razão, um suporte novo para pensar o direito e o poder. Ora, neste novo universo que bem poucos atentaram, segundo Pufendorf nos confessou nas primeiras linhas do *Le Droit de la Nature et des Gens*, "a problematização do direito natural não poderia caber num fisicismo mecanicista ou num substancialismo metafísico dominado pela noção de potência. "Segundo Pufendorf", assinala Fabre, "é em termos de dever<sup>42</sup> que se traduz a ideia de direito natural" (ibidem, p. 58). Teremos oportunidade doravante de verificar como tal sistema estabelece como fundamentais a obrigação aos ditames da *recta ratio*, seja no estado de natureza seja a partir do pacto, ao soberano. Em suma, a recusa ao mecanicismo ou ao substancialismo que coloca em xeque, para Pufendorf, a ideia do direito, o faz elaborar respostas nas quais as obrigações do homem e do cidadão, tornam-se a base de um sistema que se configura adiante como uma teoria do dever e da sujeição.

---

<sup>42</sup> "Contra Hobbes e Spinoza, Pufendorf faz das 'máximas do direito natural' objeto de um *officium* próprio do homem, de tal forma que ninguém deve cometer in-júria (injúria) contra outrem. Quem desobedece as máximas do direito natural ofende a humanidade, assim como naquele com quem ele é injusto" (FABRE, 2002, p. 59).



Examinemos, apresentados aqueles com os quais Pufendorf se defronta, como a teoria será esboçada na interlocução com Grotius. O jurista holandês, cuja importância para o direito é bem conhecida, e permanece como referência e interlocutor para a obra de Pufendorf<sup>43</sup>, caracteriza esta ciência como algo “tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus” (GROTIUS, 2005, I, X, §5). Esta afirmação, cujo potencial escândalo para os fiéis lembra sua *hipótese impiíssima*<sup>44</sup>, acrescentada de outra, dos prolegômenos do *Direito da Guerra e da Paz*, aponta elementos esclarecedores. De fato, Grotius escreve: “a natureza do homem que nos impele a buscar o comércio recíproco, mesmo quando não nos faltasse absolutamente nada, é ela mesma, a mãe do direito natural” (idem, *prolegômenos* §16). Isto é, a ordenação do Direito escapa da vontade divina e subordina-se à natureza dos homens. O imutável perante a divindade é o caráter *necessário* com o qual suas regras se apresentam à natureza humana; inalteráveis, posto que lógicas e racionais: “do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo não poderia impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau” (ibidem, I, X, §5).

Mas quais as consequências destas afirmações relativas a Pufendorf? Grotius, em relação ao seu sistema, já nos afirmou: a necessidade *impositiva* com a qual a natureza age sobre os homens ao impulsionar, mesmo quando não o desejamos, à ordem. Mas esta é possível porque “o

---

<sup>43</sup> *Leurs fondateurs du droit international* (1904), coletânea, p. 123-239. Análise da vida de Grotius e da sua obra, sobretudo, do *O Direito da Guerra e da Paz*; Dufour, *Droit de L'Homme. Droit naturel et histoire* (1991), especialmente (p. 93-122), estudo do método grotiano e, em geral, da escola do Direito natural moderno, e ainda Lerminier em sua *Introduction générale a L'histoire du Droit*, obra de 1835, em que Grotius é louvado como o arauto de uma modernidade exuberante, contrário ao copismo confuso de Pufendorf. Por outro lado, a comparação entre os autores acerca da originalidade para a reflexão sobre o direito é divergente. Como anotado na introdução deste trabalho, Barbeyrac vê no jurista alemão um aperfeiçoamento da obra e do gênio de Grotius. Leibniz, por sua vez, comparando-os não duvida em menosprezar o sistema de Pufendorf diante do “juízo refinado e a erudição imensa do incomparável Grotius” (BARBEYRAC, 1741, *apud* DERATHÉ, 2009, p. 132). Também podemos recordar as palavras de Bobbio sobre o reconhecimento a Grotius no interior do texto de Pufendorf: “já em sua primeira obra *Elementorum jurisprudentia universalis libri duo*, de 1660, à qual ele confiara a primeira temerária, mas impostergável tentativa de expor a ciência do direito como ciência demonstrativa, Pufendorf – depois de ter declarado que, até então, a ciência do direito “não fora cultivada na medida exigida pela necessidade e pela sua dignidade” – expressa sua própria dívida de reconhecimento a apenas dois autores, Grócio e Hobbes. Numa obra publicada muitos anos depois, *Eris scandica, que adversos libros de juri naturali et gentium obecta diluuntur* (1686), escrita para esclarecer os seus críticos, Pufendorf reafirma a convicção de que o direito natural “somente neste século começou a ser elaborado de forma apropriada”, tendo sido, nos séculos passados, primeiro desconhecido pelos antigos filósofos, especialmente por Aristóteles, cujo campo de investigação restringia-se à vida e aos costumes das cidades gregas, depois mesclado, ora aos preceitos religiosos nas obras de teólogos, ora às regras de um direito histórico transmitido numa compilação arbitrária e lacunosa, como era o direito romano, à obra dos juristas. Mais uma vez, por sobre a turba dos pedantes e litigiosos comentadores de textos sagrados ou de leis de um povo remoto, elevam-se dois autores aos quais se deve a primeira tentativa de fazer do direito uma ciência rigorosa: Grócio e Hobbes. De Grócio, Pufendorf diz que, antes dele, “não houve ninguém que distinguisse exatamente os direitos naturais dos direitos positivos e tentasse dispô-los num sistema unitário e completo (*in pleni systematis rotunditatem*)” (BOBBIO, 1994, p. 18-19).

<sup>44</sup> GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004. I §10.

homem tem a mais que os demais seres animados, não somente disposições para a sociabilidade, mas um juízo que permite apreciar as coisas presentes e futuras [...] Concebe-se que é conveniente à natureza dos homens observar, dentro dos limites da inteligência humana, na busca destas coisas, a conformação de um juízo sadio” (ibidem, *prolegômenos*, §9). Aqui, a disposição, demasiadamente humana, de apreciar o conveniente nos recorda as qualidades da alma esclarecida de Pufendorf. Sobretudo, porque este terá em comum com Grotius a noção de sociabilidade, base tanto do direito quanto da observância das leis<sup>45</sup>. De fato, ambos os argumentos poderiam assim ser resumidos: pelo cuidado em proceder racionalmente – apreciando as coisas segundo um juízo sadio, conformando-as à inteligência, segundo Grotius; e, acrescentaria Pufendorf, criando acréscimos morais ao mundo físico – a partir do que for descortinado pelo Direito, podemos tornar a vida *justa* e suportável. Aproximação, portanto. Sob a instituição dos Seres Morais e força lógica do Direito, residem exigências de sociabilidade.

A natureza (racional), como mãe do Direito, segundo Grotius, tem outro aspecto importante quando a remetemos à teoria de Pufendorf, aspecto metodológico. Acentua a separação, lembra Goyard-Fabre (2002), da visão clássica e medieval de reportar o Direito à natureza das coisas, para fundamentá-lo, agora, sob a natureza do homem. Mas, no capítulo II, livro I, do *Droit de la Nature et des Gens*, Pufendorf, ao demonstrar como o seu sistema pode ser extraído de modo sistemático e demonstrável<sup>46</sup>, acrescentará ainda um elemento importante àquela natureza. Sigamos sua argumentação para descobri-lo:

---

<sup>45</sup> Grotius nos *Prolegômenos do O Direito da Guerra e da Paz* extrai a utilidade do Direito 1º da capacidade humana de comunicação: [o Homem] “é dotado de um instrumento peculiar, a linguagem”, e depois, do entendimento, “É dotado também da faculdade de conhecer e de agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana” (GROTIUS, 2004, *prolegômeno*, §7). Sobre estes elementos pode-se extrair a sociabilidade como fundamento do Direito: “Este cuidado com a vida social [possível posto que o homem *comunica* e *entende*] de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos” (idem, §8). Pufendorf, por sua vez, é bastante direto no prefácio dos *Deveres do Homem e do cidadão*, ao vincular o Direito ao ordenamento racional, com vistas à sociabilidade: “o Direito Natural afirma que esta ou aquela coisa deveria ser feita, porque, a partir da reta razão, se conclui que essa é *necessária para a preservação da sociedade entre os homens*” (PUFENDORF, 2007, p. 42, prefácio, grifo nosso).

<sup>46</sup> A princípio, por meio do método: “Reação contra a esterilidade da lógica escolástica dominada pela figura do silogismo, a ideia do Método, entendida como meio de acumular o conhecimento, como na fórmula cartesiana, ou de formar os conhecimentos mais certos, como o compreenderá Pufendorf, domina incontestavelmente todo o pensamento do século XVII, e, especialmente o pensamento jurídico e político. (DUFOUR, 1991, p. 95, tradução nossa). Depois, como acrescenta Pufendorf acerca das Ciências Morais, pela demonstração que diz “é, a meu ver, provar uma coisa a partir de princípios certos e fazer ver a ligação desta com os princípios, como com a própria causa. Esta definição é autoevidente e a verdade que resulta especialmente na prática corriqueira da matemática a qual não se pode refutar a glória de saber perfeitamente bem a arte de demonstrar”. (PUFENDORF, 1706, I, II, §2, tradução nossa). E, ainda, no prefácio dos *Elementos de Jurisprudência universal*, a justificativa de sua estrutura: “pareceu o melhor a nós não atribuir um livro especial às proposições, mas acrescentar imediatamente cada proposição às definições ou aos princípios de que dependeu primeiramente” (PUFENDORF, 1931, p. 04, tradução nossa).

Muitos foram persuadidos de que as ciências morais são destituídas daquela certeza que há em outras ciências, sobretudo matemáticas. A demonstração, dizem eles, apenas ela, pode produzir um conhecimento; todo o restante apenas funda-se sobre probabilidades. Não nos devemos iludir com este prejulamento, que, há tempos, muitos sábios já foram prevenidos: traz um prejuízo inconcebível a esta ciência, a mais nobre de todas, a mais necessária à vida dos homens (PUFENDORF, 1706, I, II, §1, tradução nossa).

Primeiro momento: não nos devemos iludir, assegura Pufendorf, com os que acreditam nos fundamentos incertos das ciências morais. Mas qual é mesmo o objeto destas ciências? Responde o nosso jurista: “a moral e a política, em que a primeira tem por estudo a *regularidade* das ações, referentes à lei; e a outra, propõe *dirigir* nossas ações e as dos outros, em vista da segurança e utilidades públicas” (idem, I, II, §4, tradução nossa, grifo nosso). Nesta delimitação do sujeito da moral e política, devemos observar que Pufendorf ressalta o conceito de regularidade e direção. Trata-se, assim, de antecipação e referência tanto da ideia de Dever – ação regulada – quanto dos fundamentos da política e da sociabilidade – direção para bem público e preservação do gênero humano<sup>47</sup>.

Sobre a política, Pufendorf recorre a Aristóteles, segundo o qual esta se reporta à prudência: “hábito de agir, a partir da reta razão, conforme as coisas boas ou más”<sup>48</sup>. Assim, a escala segundo a qual deve ser medida a ação política é a reta razão. A moral, por sua vez, tem por objeto:

A regularidade ou irregularidade das ações humanas [...] apoiada sobre fundamentos inalteráveis, das quais se podem tirar verdadeiras demonstrações, capazes de produzir uma ciência sólida. Assim, suas máximas são fundadas sobre princípios certos, que não deixam dúvida aos espíritos. A natureza, diz um antigo autor, colocou diante de nós todas as coisas que nos tornam mais enriquecidos e felizes. (idem, I, II, §4, tradução nossa).

O interessante, depois do anúncio da razão e dos princípios inalteráveis da natureza como marcos reguladores da moral e da política, é que Pufendorf se volta contra aqueles que acham que todas as medidas do certo ou errado fundam-se sobre meras convenções:

<sup>47</sup> Pufendorf escreve nos *Dos Deveres*: “O Direito Natural afirma que esta ou aquela coisa deveria ser feita, porque, a partir da reta razão, se conclui que essa é necessária para a vida dos homens” (PUFENDORF, 2007, prefácio, p. 42). Este fragmento é extraído do prefácio da obra, em que distingue as ciências do direito e suas aplicações. Segundo Pufendorf, a importância do Direito Natural é que dele – e do seu conhecimento – estão derivados o Direito civil (positivo). Neste sentido, a preocupação com a sociabilidade, atendida pela escuta das exigências racionais, funda também as leis políticas. *No Droit de la Nature et des Gens*, assinala igualmente no capítulo III, livro II, [tais regras gerais de conduta] “é o que chamamos ordinariamente de Direito natural ou Lei natural, que podemos nomear como uma lei universal, que todos os humanos devem observar, lei perpétua, não sujeita às mudanças, como as leis positivas” (PUFENDORF, 1706, II, III, §1).

<sup>48</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, V. (A indicação é do próprio Pufendorf).

É necessário lembrar aqui uma falsa razão de Hobbes<sup>49</sup>, para mostrar que não se pode demonstrar *à priori* a Moral e a Política, ou a ciência do justo e injusto; com efeito, diz que somos nós mesmos os inventores dos princípios que nos fazem conhecer a diferença entre justo e injusto, quer dizer que as leis e as convenções são, segundo ele, as causas da justiça. (ibidem, I, II, §4, tradução nossa)

Rejeitar as fontes do justo ou injusto, como originários das convenções, também aproxima nosso jurista das tradições do Direito Natural: com efeito, há uma Lei anterior às positivas (civis), que deve ser observada pelos homens. Esta lei, causa da justiça, escapa da invenção humana:

A condição humana não permite, como nós havíamos observado, que ele aja unicamente pelos caprichos, sem considerar nenhuma regra fixa de conduta; e é preciso admitir que esta regra é a mais geral acerca das ações humanas, no que concerne a sua qualidade de animal racional. É o que nós chamamos ordinariamente de Direito da Natureza, ou de LEI NATURAL, e que podemos assim nomear como uma lei universal, que todo o gênero humano está obrigado a observar, uma lei perpétua que não está sujeita a mudanças como as leis positivas (*apelle ordinairement Droit de Nature, ou Loi Naturelle, & que l' on pourroit aussi nommer Loi Universelle, parce que toute le Genre Humain est tenu de l'observer, ou Loi Perpétuelle, à cause qu'elle n'est point sujette au changement, comme les Loix Positives*). (PUFENDORF, 1706, II, III, §1).

Esta lei, apreensível pela razão, sobretudo por que o homem, diferente dos outros animais, têm alma esclarecida, possibilita a ordem na vida humana. Por outro lado, deve ser demonstrável, por examinar o que é regular ou irregular nas ações humanas ou, ainda, àquilo que concerne à ação prudente (moral) e racional<sup>50</sup>. O que deve ser acrescentado a Grotius na demonstração destas ciências é que a vontade humana aqui está implícita, pois, além da demonstração e existência das leis, os homens a ela devem *conformar-se*. Universal e perene - emanada da divindade - ela não deixa, assinala Pufendorf, "de obrigar todos os homens ou de

<sup>49</sup> *De Homine*, X. Indicação de Barbeyrac, à margem do Texto.

<sup>50</sup> Este caráter moral, dos portadores da "alma esclarecida", assinala Fabre, faz Pufendorf criticar "Hobbes por ter procurado o fundamento do direito natural no jogo das forças úteis à vida; ora, diz ele, embora Hobbes afirme que o mecanicismo das forças é guiado pela "razão reta", isso não passa de um "absurdo", cujas consequências são "horríveis", pois, segundo o filósofo de Malmesbury, a razão é apenas *ratiocinatio*, isto é, cálculo de poder e de interesses. Aliás, continua Pufendorf, também Spinoza forneceu "uma descrição horrorosa deste pretenso direito" chegando a fazê-lo "significar o poder e o modo de agir presentes até nas criaturas destituídas de razão" (como os peixes). Contra "o falso princípio" de um direito potência alegado por Hobbes e Spinoza – nesse caso, alinhados sob a mesma bandeira –, Pufendorf afirma que só existe direito em "seres inteligentes", portanto, "nos homens" e "no bom senso deles", isto é, segundo a *recta ratio*, cuja virtude moral foi enfatizada por toda a tradição. Assim, a problematização do direito natural não poderia caber num fisicismo mecanicista ou num substancialismo metafísico dominado pela noção de potência. Segundo Pufendorf, é em termos que se traduz a ideia de direito natural. Concorda, assim, com Grotius, embora o critique por não ter elucidado a dimensão moral do direito natural" (FABRE, 2002, p. 58-9). A exposição de Fabre adianta alguns pontos que examinaremos ao longo do nosso trabalho, a saber, a rejeição por parte de Pufendorf das teses do *Leviatã* e, de maneira mais ampla, contra Carneádes e Horácio, do mero utilitarismo e contingência do direito natural.

poder ser examinada como Leis conhecidas pelo uso da razão" (PUFENDORF, 1706, II, III, §20).

Segundo momento: torna-se incompleto dizer das fontes imutáveis das ciências da Moral e da Política – cuja autoridade no *Le Droit de la Nature* Pufendorf exemplifica na passagem famosa de Cícero<sup>51</sup> – sem considerar que o homem está sujeito a uma prodigiosa diversidade de inclinações<sup>52</sup>:

Não esqueçamos que há entre os homens uma grande diversidade natural que não encontramos entre os outros animais. Todos os animais de certas espécies têm entre si as mesmas inclinações, paixões, os mesmos desejos. O que um quer, todos querem. Mas, entre os homens, há tantos gostos, sentimentos, inclinações particulares [...] Não percebemos em todos os homens um mesmo desejo simples e uniforme: seu coração, ao contrário, agita-se em um grande número de desejos diferentes, combinados com uma prodigiosa variedade (*On n'apperçoit pas dans tous les Hommes un même désir, simple & uniforme: leur coeur au contraire est agité d'un grand nombre de désirs différents, & combinez ensemble avec une prodigieuse variété*). (Ibidem, II, I, §7, tradução nossa).

É sobre esta condição humana, portadora de desejos, que reside a dificuldade da demonstração destas ciências. O tema é delicado, pois implica – sob qualquer aspecto que o examinarmos – uma dificuldade, tanto para a criação dos Seres Morais, quanto na sistematização do Direito<sup>53</sup>. Nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, Pufendorf assinalara:

Outra faculdade que distingue peculiarmente o Homem dos irracionais chama-se *vontade*; pela qual, como com um impulso interno, o Homem *impele-se* à ação, *escolhe* o que mais o agrada; e rejeita o que parece inconveniente. O Homem, portanto, tem isto de sua vontade: primeiro, tem um poder de agir *voluntariamente*, isto é, não é determinado por nenhuma *necessidade* intrínseca de fazer isto ou aquilo, mas ele próprio é o autor de suas ações. Em seguida, ele tem o poder de agir *livremente*, isto é, diante da proposta de determinado objeto, ele pode agir ou não agir; acolhê-lo ou rejeitá-lo (PUFENDORF, 2007, I, I, §9, grifo do autor).

<sup>51</sup> Cícero, *A República*, capítulo III, indicação de Barbeyrac (cf. a nossa nota 09 e as pp. 13-15).

<sup>52</sup> Estas variedades de inclinações encontram no *Droit de la Nature*, sugestivamente, quando, no livro II, Pufendorf trata da inconveniência do Homem viver dissociado das leis. Nos *Deveres*, uma variação do tema aparece, quando nosso jurista aborda os limites impostos pelas leis naturais: “é preciso que se considere que existe entre os homens uma vasta diversidade de inclinações, que não se consegue encontrar entre os irracionais [...] Entre os homens, são tantas as sentenças quanto as cabeças e cada qual tem sua opinião particular [...] Nem é menos discernível a variedade que hoje pode ser encontrada nos quase infinitos modos de vida, de orientar nossos estudos, ou rumos de vida, e nossos métodos de utilizar a inteligência. Ora, para que, dada a ocasião, os homens não possam se destruir uns aos outros, há necessidade de ajuizadas limitações e cautelosa direção” (PUFENDORF, 2007, I, III, §6, p. 94-95).

<sup>53</sup> Observamos que o fragmento a seguir complementa o que o jurisconsulto diz na introdução da sua obra acerca dos Seres Morais. A vontade e a liberdade humanas são opostas àquele mecanicismo ligado aos Seres físicos; nascem, pois, de um princípio interior, da sua capacidade racional, capaz de alterar as coisas (ou como dito no capítulo I, “*n'est point assujetti à une suite constant d'opérations uniformes & invariables*”) e, sobretudo, vinculado aos mandatos do Dever.

Para solucioná-la, Pufendorf vinculará sua certidão, em primeiro lugar, ao imperativo da racionalidade: “a lei natural pode conhecida por todos os homens que fazem o uso da razão”<sup>54</sup>; e, depois, à conformação da vontade “o homem é dotado de uma vontade que pode ser dirigida em diversos sentidos e, assim, ser conformada a uma Norma” (PUFENDORF, 2007, I, II, §4). Este aporte é essencial para nossas investigações e, ainda, ao compará-lo com os princípios de Grotius. Conquanto partilhe dos fundamentos do Direito reportados à natureza e à razão, Pufendorf acrescenta a vontade como elemento para a compreensão do Direito. A certidão das ciências morais deve considerar igualmente uma perspectiva voluntarista. A vantagem da vida do homem depende da determinação do seu arbítrio: ele é portador de vontade, “pode agir ou não agir, suspender seus movimentos e suas regras como o desejar”<sup>55</sup>.

Terceiro momento do qual extraímos considerações importantes: há, pois, – diante da vontade humana variável e dos poderes excelentes da sua alma esclarecida – a necessidade de firmar *exatamente*, para a regulação da vida dos homens, as bases da moralidade e da política, colocando-os como normas fundamentais de regulação da vida e da ordem. Escrever sobre o Direito tem, neste sentido, aspecto militante de grande importância: [outros] “não estudaram os Seres Morais – objetos da ação humana esclarecida – tanto quanto estes mereciam”, Pufendorf nos disse, nas primeiras linhas do *Droit de la Nature*; “negligentes”, diz, nos *Elementorum jurisprudentiae universalis*, dos juristas associados apenas às tradições teóricas<sup>56</sup>. Assim, se este Direito é estabelecido sobre razões evidentes, mas os homens podem ou não aceitá-las, é preciso conhecer os imperativos da sociabilidade, fundadas sobre os interesses de ordem e sobrevivência, da qual não podem se furtar, posto que racionais<sup>57</sup>. Nos *Deveres do Homem e do Cidadão*, esta necessidade é lembrada, especialmente porque, segundo Pufendorf, não é inata, mas objeto da evidência e da educação:

<sup>54</sup> PUFENDORF, Samuel von. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.] par le baron de Pufendorf ; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706. II, III, §13.

<sup>55</sup> Ibidem, 1706. I, I, §2.

<sup>56</sup> Idem. *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*. Two books of the Elements of universal jurisprudence. Translated by William Abbott Oldfather. Oxford: Clarendon Press; London: H. Milford, 1931. Prefácio, p. 04.

<sup>57</sup> A importância de fundamentar o Direito também está presente na obra de Grotius. O jurista holandês, nos célebres prolegômenos de *O Direito da Guerra e da Paz* – um programa moderno do direito – afirmara alguns anos antes: “Ninguém tentou até o presente fazer disso (um sumário do direito civil, cujos preceitos são fundados sobre a natureza ou estabelecidos por leis divinas ou convenções) o objeto de um tratado completo e metódico. Semelhante trabalho interessaria, contudo, à humanidade” (GROTIUS, 2004, I, I, § 7).

Embora se costume dizer que temos o conhecimento desse direito pela própria natureza, isso não deve ser entendido como se fossem implantadas, nas mentes dos homens apenas recém nascidos, noções claras e distintas concernentes ao que deve se feito ou evitado. Mas então se diz que a natureza nos ensina em parte porque o conhecimento desse direito pode ser atingido com a luz da razão e em parte porque seus pontos mais gerais e úteis são tão simples e claros que à primeira vista forçam a aquiescência e cravam tamanha raiz na mente dos homens que nada pode erradicá-los depois. (PUFENDORF, 2007, I, III, §12).

Variabilidade, portanto, das vontades e a necessidade de um Direito forte, militante, que ensine os homens das suas cláusulas racionais. Temos, à força lógica de Grotius, para o qual estas regras naturais se apresentavam como inalteráveis, o empecilho da vontade que, apesar da evidência e clareza com a qual aquelas se apresentam, pode rejeitá-las. Parafraseemos o ilustre jurista holandês: a natureza humana é a mãe do direito; e é, ela mesma, a artífice dos seus desvios. Recordemos Pufendorf, em seu esforço na consideração entre as perspectivas racionais e voluntárias do problema: o que distingue e enobrece os Homens dos outros seres físicos, este *peunt agir ou ne point agir*, também colabora para sua queda; a não observância das regras que instituem a *bela ordem* em sua vida.

\*\*\*

Estas perspectivas não sugerem a necessidade de alguma força coercitiva, ainda que seja, em primeiro lugar, os mandatos da *recta ratio* e, especialmente, a instituição das leis e a necessidade – o Dever – dos Homens observá-las para erigir a grandeza do seu mundo *Moral*? Voltemos ao texto de Pufendorf. Nos *Deveres do Homem e do cidadão*, a exigência é clara:

Todas as ações humanas dependentes da vontade têm seu julgamento de acordo com a participação desta; mas a vontade de cada pessoa não só difere em muitos aspectos de outras como também se altera e se transforma, ficando diferente na mesma pessoa em certo momento do que era em outro; portanto, para preservar decência e ordem entre as pessoas, era necessário que houvesse algumas Normas pelas quais elas seriam disciplinadas. (PUFENDORF, 2007, I, II, §1).

Novamente, Pufendorf nos recorda sobre a diversidade de inclinações entre os homens. É fonte de instabilidade se “qualquer homem pudesse fazer tudo o que lhe agrada, sem nenhuma consideração por alguma norma estabelecida, isso só poderia dar ensejo a vastas confusões entre a humanidade” (idem, I, II, §1). Isto é, não é possível nem desejável que qualquer homem aja sem respeito a alguma norma. Delimitemos, pois, o que ela é: “essa

norma é chamada de LEI, a qual é<sup>58</sup> um *Decreto pelo qual o Superior obriga alguém que lhe está subordinado a acomodar suas ações às orientações nele prescritas*” (ibidem I, II, §1, itálico do autor).

Esta Lei, contudo, precisa ser dividida em suas especificidades, nas quais Pufendorf compartilha da tradição. Enquanto objeto do Direito de Natureza, diz respeito àquelas dadas naturalmente e inscrita na mente dos homens pela razão, objeto – como nos afirmou – tanto da educação quanto da evidência. Relativa ao Direito dos Povos (civil) – relaciona-se ao seu caráter positivo, temporal e variável<sup>59</sup>. O elemento comum entre elas é, obviamente, que devem ser obedecidas e, enquanto a primeira impõe – antes das leis positivas<sup>60</sup> e do estado civil, como veremos – a sociabilidade como base da preservação do gênero humano<sup>61</sup>, as segundas deverão observá-las. Daí, segundo Pufendorf, o caráter irracional das formulações que postulariam no hipotético estado natural uma condição de violência explícita, e, no civil, relações fundadas na desconfiança ou, ainda, um estado de guerra tácito<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Ver a definição de Grotius sobre a Lei: “uma regra de ações morais que obrigam a quem é honesto [...] dissemos que deveria haver obrigação ao que é honesto e não simplesmente ao que é justo, porque o direito não se limita somente aos deveres de justiça, mas abrange ainda o que é objeto das outras virtudes” (GROTIUS, 2004, I, IX, §1). E a definição de Hobbes, reportada à natureza: “uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”; por outro lado, diz “Entendo, por Leis Civis, aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado” (HOBBS, 1988, p. 78; 161).

<sup>59</sup> Escreve Derathé: “Os juristas do Direito Natural – Grotius, Pufendorf e seus discípulos – tomam emprestados visivelmente dos estoicos a ideia do Direito Natural. Para eles, como para os juristas do direito romano, o direito natural é um direito comum a todos os homens, conhecido somente pelas luzes da reta razão e que se reduz ao princípio de sociabilidade. De acordo com Grotius, “ele consiste em certos princípios da reta razão que nos fazem saber que uma ação é moralmente honesta ou desonesta, segundo a conveniência ou a inconveniência necessária que ela tem com a natureza racional e sociável” (*Le Droit de la guerre...*, I, I §10). [...]” O Direito natural, escreve Pufendorf, prescreve tal ou tal coisa porque a reta razão nos faz julgar necessária para que cuidemos da Sociedade Humana em geral. A razão própria e imediata daquilo que é imposto pelas Leis Civis consiste em que assim fora ordenado e estabelecido pela potência legislativa “[...] A este texto tirado dos *Deveres*, corresponde a seguinte passagem do *Droit de la Nature et des Gens* (Livro II, cap. III, §24) “Não deve haver uma grande diferença entre as leis naturais condicionais e as leis positivas, a de que as primeiras estão fundadas na constituição essencial do gênero humano; ao passo que as outras dependem do interesse de uma certa sociedade civil [...] A maior parte das leis civis é destinada a reforçar as obrigações da Lei Natural, acrescentando a autoridade do soberano à da reta razão” (DERATHÉ, 2009, p. 564-565). Pufendorf, com efeito, assinala no *Le Droit de la Nature et des Gens* “As leis positivas dependem em sua origem e em sua duração da pura vontade do legislador” (PUFENDORF, 1706, II, III, §20, tradução nossa). Cf. ainda o parágrafo §16, capítulo II, livro I, dos *Deveres do Homem e do cidadão*.

<sup>61</sup> “É este o fundamento do Direito Natural: cada qual deve esforçar-se para formar e conservar, no que depende de si, uma sociedade pacífica com todos os outros, conforme a constituição e a meta do gênero humano sem exceção”. (PUFENDORF, 1706, II, III, §15, grifo nosso, tradução nossa).

<sup>62</sup> Como Hobbes afirma no *De cive*, texto, aliás, quando do estado de natureza, objeto de interlocução de Pufendorf. Diz Hobbes: “se considerarmos em si as repúblicas, veremos que elas estão no estado de natureza, ou seja, de comum hostilidade. E mesmo que elas se abstenham de lutar, não se deve chamar isto de paz, mas sim de uma trégua para respirar, em que o inimigo observa o movimento do outro e seu comportamento, avaliando sua segurança não em função de pactos, mas das forças e desígnios dos adversários. (HOBBS, 2006, p. 107).



A vontade dos homens deve, pois, ser orientada pela lei: ela torna-se não apenas o suporte para temperá-la, mas o instrumento para instaurar a ordem. Tem ainda um aspecto que deve ser ressaltado, sobretudo pelas implicações com os argumentos que examinamos. É essencialmente uma *obrigação*:

Para que essa definição seja mais entendida, deve-se perguntar o que é uma obrigação; de onde é a sua origem; quem é capaz de ficar sob uma obrigação; e quem é que pode impô-la. Por obrigação, quer-se geralmente dizer: um Elo moral pelo qual somos forçados a fazer isto ou aquilo, ou ainda nos abster de fazê-lo. (Ibidem, I, II, §).

A obrigação, *vínculo e qualidade moral*<sup>63</sup>, integraria, portanto, o universo instituído pelos Seres Morais? Façamos o movimento inverso da nossa exposição: está relacionada à vontade dos homens, fonte para variedade de inclinações. Ora, este pendor para a diversidade é o que caracteriza a condição humana, sobretudo, por reportar-se ao poder de agir ou não agir, sua alma esclarecida. Não é esta a fonte das suas instituições, sua moralidade, dos *modos* que acrescenta ao mecanicismo das coisas? Obriga-se, pois, apenas àqueles que têm vontade e razão; os demais estão excluídos deste repositório de normas, justamente por seguirem as impressões da natureza. Isto admitido, podemos afirmar que a instituição humana, a capacidade e a dignidade de criá-las reclamam – por sua própria natureza – a obediência, o *obrigado a fazer*. Aqui, a ideia de obrigação – recorda Sahd (2007) – revela-se em um "sentido ético e existencial mais profundo e verdadeiro"<sup>64</sup> do que exposto pela tradição. Quem disse, poderia nos indagar Pufendorf, que obediência e sujeição devem ser confundidas com arbitrariedade?

Examinemos um pouco mais as razões para Pufendorf justificá-la. Ainda nos *Dos Deveres*, acrescenta:

Há dois motivos por que o Homem deveria estar sujeito a uma obrigação; um deles é que o Homem é dotado de uma vontade que pode ser dirigida em diversos sentidos e, assim, ser conformada a uma norma; o outro, que o homem não está isento do poder de um superior. Pois onde as faculdades de algum agente são por natureza

<sup>63</sup> Vínculo moral: este termo encontra diferentes versões nos tradutores de Pufendorf. A tradução brasileira (2007) do *Les Devoirs*, consoante a versão inglesa que a origina, diz “*Elo Moral*”. Barbeyrac na versão francesa afirma “*lien de Droit*”. O texto latino, original de Pufendorf, diz “*vinculim juri*”. Tradução, traição. Fiquemos com a última, da pluma de Pufendorf, que alude diretamente àquilo que nos apresentava em relação aos Seres Físicos e Morais. Por outro lado, no capítulo I do *Le Droit de la Nature et des Gens*, Pufendorf apresenta os Seres Morais, modificações da natureza, como *modos*, aos quais inclui a ideia de *Qualidade*. Em síntese, esta ideia representa as distintas variedades de ações e laços produzidos pelos homens: assim, “a obrigação é uma qualidade moral em razão agir por uma necessidade moral, de fazer ou obrigar-se a alguma coisa” (PUFENDORF, 1706, I, I, §21).

<sup>64</sup> SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Teoria da lei natural: Pufendorf e Rousseau. Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 225, 2007.

formadas apenas para um modo de agir, não há propósito em esperar que alguma coisa seja feita por escolha [...] Segue-se, então, que, para alguém poder estar sob uma obrigação, é necessário que, por um lado, ele tenha um Superior e, por outro, que ele seja tanto capaz de entender a norma a ele prescrita, quanto também dotado de uma vontade, que pode ser dirigida em diversos sentidos; e, no entanto, do qual ele sabe que não pode, corretamente, se afastar. E, de todas estas faculdades, está claro que a Humanidade é dotada. (ibidem, I, II, §4).

Motivos que novamente ressaltam a necessidade da obediência<sup>65</sup> a partir da instabilidade da vontade dos homens. E permanece este aspecto que Pufendorf sempre nos recorda no início das nossas investigações: a vontade é um elemento de divergência. Temos, assim, razões para que as instituições civis tenham como objeto uni-las em uma só direção.

Há outros dois outros elementos de ligação para direcionar estas vontades diversas: a presença de um superior e as normas que obrigam serem conhecidas. Acrescenta Pufendorf:

Uma obrigação é imposta à vontade dos homens caracteristicamente por um Superior; isto é, não apenas por alguém que, sendo maior ou mais forte, pode castigar desobedientes, mas por alguém que tem justos motivos para ter o poder de restringir a liberdade de nossa vontade a seu prazer” (ibidem, I, II, § 5).

Atentemos: o poder exercido não parte da coação física, mas de imperativos – *justos motivos* – tanto de ordem da natureza quanto de exigência moral. Nasce para a garantia da paz e decorre da instituição dos Seres Morais, sujeitos à instabilidade das vontades, conquanto, ou graças à razão e à liberdade que dignificou o homem diante dos outros seres. Ampliemos, pois, os nossos pressupostos: a vontade, faculdade e sintoma da grandeza do gênero humano, pode ser orientada em diversas direções que nem sempre serão benéficas às leis da sociabilidade e aos artifícios das Pessoas Morais. Tais direções reguladoras o Direito deve apontá-las; o superior e a Lei obrigá-las, e o bom cidadão obedecê-las. Aquele ordena e sujeita não por manifestação ostensiva de força, mas como instrumento necessário à ordem. Este obedece porque tem capacidade para isto. Sua grandeza racional é, nos confirma Pufendorf, o fundamento da sua sujeição.

Pufendorf, até aqui, mostrou como alguns elementos importam ao direcionamento das ações humanas: a saber, o próprio Direito, enquanto ciência que desvela os elementos

---

<sup>65</sup> Escreve Pufendorf nos *Dos Deveres do Homem e do cidadão*: "o Direito natural afirma que esta ou aquela coisa deveria ser feita, porque, a partir da Razão Correta, se conclui que essa é necessária para a preservação da Sociedade entre os homens. A obrigação fundamental que temos sob o Direito Civil é que o Poder legislativo decretou ou esta ou aquela coisa" (PUFENDORF, 2007, prefácio, p. 42). Complementa Neto: "A obediência às normas naturais ou positivas como elemento de ordem entre os homens é, pois, tanto vínculo da sociedade política de Pufendorf como instrumento para a manutenção da paz e preservação da vida: "o *ethos* do homem pufendorfiano é o ser obediente, que molda suas condutas de acordo com seus deveres" (NETO, 2007).

reguladores das ações, consoante o imperativo das leis da sociabilidade, e o poder do superior, obrigatório, posto que justo e racional. Restaria investigar como o homem, em sua interioridade, pode mover-se em direção às ações morais.

Voltemos ao *Le Droit de la Nature*, capítulo III, do Livro I, "*De l' entendement Humain, entant qu'il concourt aux Actions Morales*". Pufendorf pretende demonstrar como o homem dotado "não apenas de uma Luz muito viva (*lumiere très vive*), pela qual pode conhecer as coisas e discerni-las uma das outras, mas bastante ativo para descobrir e rejeitar o que faz bem ou mal" (PUFENDORF, 1706, I, III, §1), pode mover-se em direção à ordem. Cabe, pois, apontar a particularidade deste entendimento:

A faculdade que dá luz às nossas ações chama-se entendimento. E eu concebo duas ações que ela exerce em respeito às ações voluntárias. Uma que apresenta o objeto à vontade como em um espelho, no qual descobre simplesmente a conveniência ou inconveniência, o bem ou o mal do objeto. Outra que, após haver comparado e examinado em conjunto o bem e o mal, e comparado objetos diferentes, decide o que fazer ou não, regula o tempo e a maneira das suas ações, e determina o modo de atingir a meta que propôs. Assim, é preciso lembrar que toda ação voluntária dos homens é regulada pelo entendimento. Donde vem a máxima: "não desejo o que não conheço". (PUFENDORF, 1706, I, III, §1, tradução nossa).

Vejam: o entendimento, luz das ações humanas, as subordina aos interesses da conveniência, do bem e do mal. Pode, então, indaga o leitor, proporcionar pela própria natureza da vontade elementos estranhos àquele proposto pela razão? Sobre a apreciação do certo ou errado, tal como se apresentam ao entendimento, Pufendorf assinala a possibilidade do conhecimento e da prática das ações corretas:

Nem o erro, nem a ignorância são suficientes para apagá-los [os mandatos da *recta ratio*]. Com efeito, eles são evidentes, são por, assim dizer, gravados na natureza dos homens [...] não é preciso muito gênio, tampouco bastante penetração para compreendê-los; um pouco de bom senso natural (*bons-sens naturel*) é o bastante para quem deseja fazer uso de suas luzes (Ibidem, I, III, §3, tradução nossa).

Neste sentido, a vontade, conquanto diversa e potencialmente um prejuízo à ordem instaurada, pode ser modelada pelo entendimento, perfeitamente capaz de estar submisso às leis. Deste modo, quando orientado, não há razão e motivo para o homem rejeitar os ditames que foram propostos. Ademais, Pufendorf reforça igualmente a tendência, quando instruído, da obediência às normas. Nos *Deveres*, afirma:

Todo Homem de idade madura e senhor de seus sentidos tem tanta luz natural nele que, com o necessário cuidado e devida consideração, pode compreender, pelo menos, aqueles preceitos e princípios gerais que são condição essencial para que

passemos nossas vidas aqui honesta e sossegadamente; e ser capaz de julgar se são convenientes com a Natureza Humana. (PUFENDORF, 2007, I, I, §4).

Por outro lado, no *Droit de la Nature*, ao examinar justamente sobre o entendimento reportado às ações morais, sociáveis, assegura a plena possibilidade da compreensão por parte dos homens das normas necessárias à vida humana. A consciência, escreve: é “o julgamento que o entendimento faz das ações morais, assim que instruído pelas Leis e da ação necessária, conforme o legislador, do que pode ou não ser feito” (PUFENDORF, 1706, I, III, §4, tradução nossa). Consciência, julgamento, orientação; instrumento conformado à lei: “toda ação voluntária, contrária às luzes de uma consciência instruída e toda omissão de alguma ação que tal consciência julga necessária é um pecado, e um pecado ainda maior daquele que conhecia o seu dever (*une peché d'autant plus énorme que l'on connoissoit mieux son Devoir*)” (idem, I, III, §5). Desvios, portanto, como omissão daquele que deveria reconhecer como agir.

Fixemos o cenário descortinado até o presente momento. Aberto o campo das possibilidades e da constituição dos homens, não nos parece que o conceito do Dever surge irresistível quando esclarecido? Os argumentos que Pufendorf nos apresentou, caso os aceitemos, eliminariam a possibilidade da nossa crítica à futura sociedade da ordem e da sujeição? Certamente que sim, caso aceitemos os pressupostos que partilha: os mandatos inegáveis da reta razão e da sociabilidade, inscritos na alma dos homens. Como ainda não estamos em condições, no início da nossa caminhada, de questioná-lo, guardemos seus pressupostos essenciais para nosso itinerário e sua resposta para nossa indagação inicial: os deveres repousam sobre motivos absolutamente necessários: instaurar a paz e manter a ordem. Sua base, a natureza esclarecida do Homem capaz de compreender as regras da vida civil. O Homem: pessoa moral capaz de instaurar o admirável mundo novo da moralidade e do direito, dotado de vontade, que deve ser dirigida e controlada para preservar a paz. Realidade que exige um superior necessário, cujo caráter, em momento nenhum, recorda resquícios de *vontade geral* e coletividade; obriga e subordina porque tem justos motivos para fazê-lo. E, entrelinha máxima do discurso – não nos esqueçamos, a força da razão que, para a preservação do gênero humano, instiga à obediência e ao cumprimento do Dever, posto que desprezá-lo instaura a desordem. Direito, enfim, como qualidade moral, triunfo e arauto da racionalidade e dos mecanismos do poder e da ordem, posto que descortina suas exigências e fornece as bases da sujeição.

## 2.2 LIBERDADE E ESTADO DE NATUREZA

Ao investigarmos os fundamentos do dever reportado ao Direito, o observamos colocado aos homens resultante da alma esclarecida de *personne morale* e do imperativo da ordem, determinados por um soberano que tem em suas mãos justos motivos para comandar e pelo hipotético *citoyen* que é bom, visto que obedece. Cabe mostrar agora como o direito, ao meditar sobre os elementos reguladores na natureza, pode estipular suas leis e exigências<sup>66</sup>. Assim, ao empregar no *Le Droit de la Nature et des Gens*, a hipótese do estado de natureza, Pufendorf demonstrará, como evolução necessária do seu discurso, os elementos fundantes da natureza humana e prepara o leitor para a realidade do corpo político.

Antes de iniciarmos a tarefa, não deixemos, entretanto, esquecidas as palavras com as quais Pufendorf abriu a sua obra. Muitos consideraram os temas que trata como fantasias, daí, para tratá-los, o caráter interlocutivo que se impõe: se, na definição do Direito, tínhamos Grotius como referência, no estado de natureza, o nosso jurista confrontar-se-à, especialmente, com Hobbes. E não é gratuito: é preciso apontar a disposição os homens para a sociabilidade, moldados pelas leis naturais e ordenações dos deveres. Por outro lado, é preciso reforçar como, mesmo no estado originário, há mandatos racionais e fixos de sociabilidade, perceptíveis ao homem natural. Importará, então, aludir e rejeitar as teses que veem o direito apenas compilações circunstanciais de interesses e utilidades. Assim, o dever que examinamos ingressa em outro estágio, ultrapassa os fundamentos do sistema e inscreve-se na própria constituição humana<sup>67</sup>.

Há, ainda, um elemento interessante na argumentação de Pufendorf para complementar todas estas perspectivas: trata-se da liberdade. Em primeiro lugar, ao explicar o caráter dos homens, afirmava: “*não está sujeito* a um conjunto de operações constantes e invariáveis; ele *pode agir ou não agir*, suspender seus movimentos e regras como o desejar” (PUFENDORF, 1706, I, I, §2, tradução nossa, grifo nosso). Isto, para diferenciá-los, no início do *Le Droit de la Nature*, dos Seres Físicos (*Êtres Physiques*) sujeitos ao mecanicismo de

<sup>66</sup> Elementos reguladores, fundamentos para a formulação do *Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*. Nos Deveres, com efeito, numa antecipação da necessidade de aplicar o método do estado de natureza, Pufendorf afirma: “O Homem que examinou em profundidade a Natureza e a Disposição da Humanidade pode entender claramente o que é o Direito natural, a Necessidade dele, e quais os preceitos que impõe à humanidade” (PUFENDORF, 2007, III, I, §1, grifo do autor). O estado de natureza claramente reportado ao imperativo do exame e da necessidade do entendimento dos preceitos *impostos* aos homens.

<sup>67</sup> Consideração, pois, moral acerca dos homens, o estado de natureza de Pufendorf procura ultrapassar as leituras utilitárias ou mecanicistas do mesmo estado ou, em sentido geral, da própria natureza do direito. “Saimos, agora” – sublinha Vecchio – “do âmbito dos sistemas que identificam em um mesmo conceito o direito e a força” (VECCHIO, 2010, p. 81). Adiante, no entanto, nas consideração acerca do estado de natureza, “entraremos” novamente em tais sistemas.

regras inalteráveis. Ora, esta perspectiva revestia-se de um caráter positivo, posto que do seu dinamismo poderia ser erigido o mundo da moral. Por outro lado, os males potenciais do homem estavam associados a sua ação que, potencializada por sua liberdade, “agita-se em um grande número de desejos diferentes, combinados com uma *prodigiosa variedade*”. (idem, II, I, §7, tradução nossa, grifo nosso). Em outras palavras, dada como elemento de superioridade e de crise, a liberdade é potência e limitação. Segue-se, pois, a necessidade da observância das regras traçadas pela razão e pela natureza; o convite, dada nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, de todo homem "tornar seu principal interesse e preocupação empregar todas as suas faculdades e habilidades em conformidade com as regras da razão correta"<sup>68</sup> (PUFENDORF, 2007, I, V, §4).

Examinaremos, a seguir, como esta liberdade *ambígua* está colocada nas considerações sobre o homem no estado de natureza: num primeiro momento, pelo argumento do sugestivo capítulo “*Qu'il n'est pas convenable à la nature de l'Homme de vivre sans quelque loi*”<sup>69</sup>; depois, pelo estudo do estado de natureza e das leis que o acompanham. Especialmente neste, fortemente interlocutivo com Hobbes, o autor do *Le Droit de la Nature et des Gens* assentará a relação entre razão, sociabilidade e obediência aos deveres, garantias da paz e da vida entre os homens.

É conveniente (*convenable*) aos homens viverem sem qualquer lei? Eis a questão fundamental: [que] “uma vez decidida, nos fará entender claramente a razão pela qual o Criador não pôde entregar aos homens uma liberdade sem limites (*bornes*), isto é, não pôde deixá-lo agir unicamente por sua fantasia, ou por movimentos vagos e indeterminados, sem sujeição às leis, regras ou necessidades” (PUFENDORF, 1706, II,I, §1, tradução nossa). Ora, esta liberdade que representa *indeterminação* quanto aos Seres Físicos, cuja ação reportava-se apenas às impressões da natureza, agora necessita atentar para a sua *determinação*, ou seja, que não deve agir mal direcionada, sem observância das leis e regras.

A questão convoca a refletirmos sobre as ações humanas e deve problematizar o conceito de liberdade. Pufendorf afirma:

Concebo Liberdade em geral, como uma faculdade interna de fazer ou não fazer, ou julgar o que é proposto (*conçoit la Liberté en général comme une faculté interne de faire ou de ne pas faire ce que l'on à propos*). Afirimo 1º que é uma faculdade de

<sup>68</sup> A expressão é do tradutor da versão brasileira dos *Dos Deveres do Homem e do cidadão*: utiliza esta palavra – razão correta – como sinônimo de *recta ratio*. Na versão francesa de Barbeyrac, toda a frase é dita: “*donc travailler principalement à faire autant qu'il l peut de ses facultez et de ses forces un usage legitime, et conforme aux maximes de la Droit Raison*” (PUFENDORF, 1707, I, V, §4). Todos os demais autores, como vemos citados ao longo do nosso trabalho, utilizam o termo reta razão.

<sup>69</sup> *Le Droit de la Nature et des Gens*, II, I.

fazer ou não fazer para deixar claro que aquilo que atribuo à força de agir e de mover não somente por ele mesmo, mas ainda de imprimir movimento às coisas e modificá-las. 2º Eu chamo esta faculdade de uma faculdade interna, para lembrar que ela vem de um princípio interior, e não de um impulso exterior e violento como o fazem as marionetes. (PUFENDORF, 1706, II, I, §2, tradução nossa).

A liberdade é uma faculdade de escolha capaz de modificar a ordem das coisas. Voltamos, assim, literalmente, à definição do homem, dada no início da obra, “não está sujeito a um conjunto de operações constantes e invariáveis” (idem, p. 03, tradução nossa). Pufendorf diz, ainda, que o seu proceder não é imposto exteriormente, mas resulta de ato voluntário, daí, nova referência àquele início: “pode agir ou não agir, suspender seus movimentos e regras como o desejar” (ibidem). Estas palavras mostram, também, como a teoria dos Seres Morais, contrária àqueles que veem descontinuidade entre ela e o restante do texto pufendorfiniano, permanece implícita ao longo da argumentação do autor, especialmente pelo fato da liberdade, tema fundamental para o exame do poder e da ordem, fundamentar-se sobre uma concepção específica de homem capaz de imprimir modificações às coisas e alterar as disposições naturais. Nascimento observa:

Alguns comentadores chegaram mesmo a considerar que a teoria dos seres morais teria sido abandonada pelo seu autor, porque ele não mais faria referência a ela ao longo de sua obra. No entanto, [Nascimento refere-se especificamente às consequências da produção dos seres morais], percebemos que ela comanda a ordenação dos capítulos subsequentes e é indispensável para a compreensão do tratado em seu conjunto (NASCIMENTO, 2000, p. 40).

Por outro lado, trata-se, agora, de examinar os graus desta liberdade. Aqui a oposição é entre o homem e os animais (*Bêtes*). Pufendorf trata de apontá-los em suas gradações; quanto aos animais, assinala:

Percebemos nestes, [diz Pufendorf], um grau de liberdade pouco considerável. Pois que suas forças são extremamente limitadas; seus sentidos pouco delicados e seus desejos grosseiros [...] De resto, não há entre eles nem regra, lei, nem Direito a ser observado, como o há entre os homens [...] Os sentimentos de reconhecimento e, geralmente, de todas as fontes do Direito são inteiramente desconhecidos dos animais. Aquele que é carnívoro devora sem escrúpulos o que agrada ao seu paladar; e com cólera e fúria se põe a matar um e outro. Ademais, [atentemos] como ignoram absolutamente as leis da propriedade, quando estão famintos se agridem para furtar o que deveria ser comum [...] Não há entre eles reputação, estima, honra, emprego, nem governo e, em uma palavra, todas as suas vantagens estão fundadas sob a lei do mais forte (*On ne trouve parmi elles ni Réputation, ni Estime, ni Honneur, ni Emploi, ni Gouvernement, ni en un mot que celui qui est fondé sur Loi du plus fort*). (PUFENDORF, 1706, II, I, §4, tradução nossa).

Isto considerado, o problema é indagar o porquê da ausência da lei entre os animais. “A melhor resposta, a meu ver” – explica Pufendorf – “é que Deus não lhes deu uma alma

capaz de reconhecer o que é Direito e obrigação” (idem, II, I, §4, tradução nossa). Todas as diferenças em jogo ficam mais evidentes na sequência do texto. Segundo nosso jurista, contrário aos animais, “o criador não pôde deixar os homens entregues a uma liberdade ampla (*étendue*) e independente que, verdadeiramente, não lhes convêm de maneira nenhuma [...] *A dignidade e a excelência do Homem sobre os animais demanda, sem dúvida, que possam conformar suas ações a certas regras, sem as quais não pode conceber nenhuma ordem, felicidade e benefício*” (ibidem, II, I, §5, tradução nossa, grifo nosso.). Estas características são importantes, particularmente, pela relação com a leitura pufendorfiniana de um tema fundamental do jusnaturalismo: a *Lei Natural*. De fato, no capítulo III, do Livro II, do *Le Droit de la Nature et des Gens*, Pufendorf esclarece a respeito desta Lei: “a condição humana não permite, como havíamos visto, que aja unicamente por caprichos, sem algum princípio de conduta” (ibidem, II, III, §1).

A partir desta condição natural que reclama a observância das regras, e a faz inclusive elementos de dignidade, podemos, escreve Pufendorf, extrair seus benefícios gerais para os homens:

De fato, as coisas mais grandiosas que nosso espírito nos faz sentir, e aquelas que concernem ao culto da divindade e dos deveres da sociedade civil. Em virtude da qual está a vantagem que o Homem pode tirar de princípios desconhecidos de verdades conhecidas; fazer abstração de ideias particulares para formar ideias gerais; inventar signos para comunicação dos próprios pensamentos; conhecer os nomes, os pesos e medidas, compará-las em conjunto; [...] Todas estas coisas não encontram uso em uma vida selvagem, sem lei, sem sociedade. (*toutes choses qui n'auroient que peu ou point d'usage dans une vie sauvage, sans Loi, sans Société*) E não é em vão que Deus nos dotou com uma alma capaz de formar ideias de bela ordem a fim de podermos conformar toda nossa conduta. (ibidem, II, I, §5, tradução nossa).

Não esqueçamos: o fundo do argumento é demonstrar por que Deus não pôde entregar aos homens uma liberdade sem limites. Neste primeiro momento, Pufendorf nos mostrou que a ação humana sujeita à lei proporciona desenvolver suas capacidades de sociabilidade e ordem, especialmente, em razão da existência do Direito – não presente na vida animal<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Alusão à abrangência do direito natural ao longo da história da Filosofia. No capítulo III, livro II do *Le Droit de la Nature et des Gens*, Pufendorf debate acerca da definição dos juriconsultos romanos, para os quais a observância daquele direito não é apenas particular aos homens, mas refere-se a todos os seres vivos: “Os juriconsultos romanos entendiam por Direito Natural o que a natureza ensina a todos os animais [...] de sorte que haveria um Direito comum aos homens e aos animais [bêtes]” (PUFENDORF, II, III, §1, tradução nossa). Ora, Pufendorf – mesmo pelo que colocamos anteriormente, a saber, a distinção entre os Seres Físicos e Morais – não pode aceitar esta posição. De fato, incluir homens e animais irracionais na esfera do direito – apreendido pela razão – é um abuso. Esta posição pode ser mais bem compreendida, pelo fato de Pufendorf manter intrínseco ao direito a noção do dever: “além disso podemos perceber que não há nenhum exemplo de animal em que seus movimentos fornecem uma imagem perfeita apropriada aos deveres humanos; ao contrário, ao considerá-los, não há um só destes deveres aos quais os animais não fazem exatamente o contrário. (idem, II, III, §2, tradução nossa).



Aliás, ao guardamos esta oposição entre a dignidade humana, racional e observante ao Direito, àquela fundada sobre *la loi do plus fort*, compreenderemos adiante as implicâncias da crítica a Hobbes.

Por outro lado, sustenta Pufendorf, há outras razões para o inconveniente da ausência das leis. A oposição permanece entre os homens e animais, na medida em que os impulsos humanos não são apenas relativos às necessidades básicas, mas também às vontades e paixões. Significa apontar nas entrelinhas – e aludir novamente – a capacidade humana para criar acréscimos à natureza, no sentido de não se conformar apenas aos seus ditames e às consequências que importa. De fato, diz Pufendorf: “os animais podem satisfazer seus apetites: não necessitam para se alimentar de nada além das coisas simples e comuns que a natureza fornece abundantemente para todos [...] Em vez disso, o ventre dos homens não quer ser apenas saciado, mas ainda o seu paladar espera o que seja agradável” (idem, II, I, §7, tradução nossa). Este próprio mundo de acréscimos lhe é necessário e causa instabilidade:

A natureza criou os animais em condições de viver. Mas o homem vem ao mundo nu, preso às necessidades. Ademais, está sujeito a paixões desconhecidas dos animais: tais como a avareza, ambição, vaidade, ressentimento das injúrias, acompanhado pelo desejo de vingança [...] Com efeito, se procurarmos as fontes de tantos conflitos e guerras entre os homens, descobriremos que devem suas origens a desejos aos quais os animais não estão suscetíveis (ibidem, II, I, §6, tradução nossa).

O leitor pode, ao contemplar este cenário, evocar a *diversidade de vontade* entre os homens que Pufendorf nos mostrou anteriormente; ela corrobora a delinear este potencial cenário de incertezas. Porém, para fortalecer a conveniência da lei, Pufendorf, no interior deste universo de variabilidade e acréscimos, aponta-nos o seu caráter positivo:

[desta diversidade] como em um concerto de várias vozes e, por mais que o conjunto seja desagradável, não havendo acordo entre eles; da mesma forma que leva a uma horrível confusão entre os homens, esta diversidade de suas naturezas e inclinações deve reconduzi-los, por meio das leis, a uma bela harmonia [...] Enfim, a sociabilidade dos Homens demanda que não vivam sem alguma lei (ibidem, II, I, §7).

Em suma, afirma Pufendorf, a superioridade do homem está em sua capacidade de elaborar diferentes realidades, criando acréscimos ao natural. Além disso, a diversidade de inclinações necessita, no *concerto das vozes dissonantes*, ser afinada pela Lei. A argumentação não deixa de soar, diante de tudo que Pufendorf apresentou aqui, permanente, quase repetitiva. De fato, nos distintos registros examinados, o Direito surge como obra humana e racional – erigida pela capacidade dos Seres para ordenar a existência –, e esta, por outro lado, não poder se ordenar

senão por uma consciência de *obediência* e obrigação, *vínculo moral*, para a preservação da vida. Descortinamos, assim, no texto de Pufendorf, o elemento básico para nossas considerações: a defesa incondicional da Lei (natural e, adiante, civil) e da observância dos deveres como uma digna exigência racional para a preservação da existência. A *avantage du genre humain* repousa, pois, sobre um elemento inegável: a sujeição.

\*\*\*

A passagem da teoria à prática, ou melhor, da ideia genérica acerca dos deveres do homem à sua realização, é feita a partir de um recurso hipotético caro aos séculos XVII-III: o estado de natureza. Pufendorf, agora, demonstrará como aquela observância é necessária, e negá-la – tal como Hobbes, postulando um originário estado de guerra entre os homens, torna-se absurdo. Devemos, ainda, ressaltar como esta reflexão ainda permanece alheia ao posterior contrato e à fundação do corpo político. Daí, é interessante verificar que, não obstante este detalhe discursivo, o tema fundante da obediência e dos deveres já está presente no estado natural, reportado à observância dos ditames da natureza.

Para os teóricos políticos dos séculos XVII e XVIII, remontar ao hipotético estado de natureza constituía-se elemento metódico fundamental para expor os critérios para a legitimação da autoridade política. A descrição da natureza humana e sua condição primitiva indicaria os caracteres centrais que a instituição posterior do contrato social deveria eliminar (o estado de guerra em Hobbes), ou garantir (os direitos naturais de Locke, por exemplo). Este estado compreenderia, ainda, conforme salienta Derathé<sup>71</sup>, a hipotética existência do homem separado dos semelhantes e das consequências de tal situação (que, segundo Pufendorf, como veremos, é de absoluta miserabilidade); torna-se, assim, oposta às vantagens estabelecidas pelo estado civil. Obriga, além disso, a refletir acerca das condições humanas em tal estado,

---

<sup>71</sup> “Para todos os juristas da escola do direito natural e, também, para todos os pensadores desta época, com exceção de Hobbes, opor o estado de natureza ao estado civil é opor a “sociedade de natureza” à “sociedade civil”, a qual tem suas origens e seu fundamento em convenções. “Dentre todos os estados produzidos pela ação dos homens, diz Burlamaqui, nenhum é mais considerável do que o Estado civil, ou aquele da sociedade civil e do governo. O caráter essencial dessa sociedade, que a distingue da simples sociedade de Natureza da qual falamos, é a subordinação a uma autoridade soberana, que toma o lugar da igualdade e da independência”. O estado de natureza é, então, aquele no qual se encontram os homens antes da instituição do governo civil, isto é, enquanto eles ainda não estão submetidos a nenhuma autoridade política, pois, como diz Locke, “não é qualquer convenção que coloca fim ao estado de natureza entre os homens, mas somente aquela pela qual os homens consentem mutuamente entrar em comunidade e formar um corpo político” (DERATHÉ, 2009, p. 194-5).

que se revela como um estado de independência e igualdade e, sobretudo, dissociado de qualquer pacto ou convenção que estabeleça o corpo político<sup>72</sup>.

Neste sentido, o estado de natureza é um elemento importante para a própria reflexão acerca da vida política. Trata-se de pensar sobre as suas bases que opõem no pensamento político, filósofos e juristas do direito natural moderno aos defensores do direito divino. Para estes, com efeito, o estado de natureza caracterizado pela independência é uma afronta à ideia de subordinação natural entre os homens<sup>73</sup>, enquanto os primeiros defendiam as convenções e os contratos como fontes de autoridade civil. Especialmente em Pufendorf, este estado representa, sublinha Dufour: “ao mesmo tempo, senão a *prima materia*, mas a *tabula rasa* do seu pensamento político, o ponto de partida da composição do seu estudo sobre o Estado” (DUFOUR, 1987, p. 106, tradução nossa).

*Point de départ*, segundo Dufour. O que será, então, este estado de natureza?<sup>74</sup>. Pufendorf responde no capítulo II, livro II do *Le Droit de la Nature et des Gens*:

O que nós chamamos de estado de natureza, não é a condição que a natureza colocou como a mais perfeita e conveniente ao gênero humano, mas aquela na qual podemos imaginá-lo abstraído de todas as invenções e de todas as convenções puramente humanas, ou inspiradas por Deus, que mudam a história humana; ou aquelas que compreendem não somente as diversas formas de arte, com todas as comodidades da vida em geral, mas, ainda, as sociedades civis, cuja formação é a principal força da bela ordem que encontramos entre os homens. (PUFENDORF, 1706, II, II, §1, grifo nosso, tradução nossa).

Esta citação pode ser comparada com outra nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*. Nesta obra, afirma Pufendorf:

<sup>72</sup> Nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, Pufendorf assinala esta característica do estado de natureza: “os que se dizem viver reciprocamente em um Estado de natureza não reconhecem algum superior comum e nenhum deles pode pretender ter domínio sobre seu semelhante, e que não se dão a conhecer uns aos outros, seja fazendo boas ações ou maldades. E, nesse sentido, é que um Estado de natureza se distingue de um Estado civil, isto é, o Estado do Homem em uma comunidade”. (PUFENDORF, 2007, II, I, §4).

<sup>73</sup> “A hipótese do estado de natureza opõe-se à teoria de certos pensadores católicos que, como Ramsay, sustentam que há uma subordinação natural entre os homens ou que, como Bossuet, afirmam que o homem jamais foi independente. “Os homens, diz Bossuet, nascem todos súditos: o império paternal que os acostuma a obedecer, ao mesmo tempo os acostuma a ter apenas um chefe” (BOSSUET, *Politique*, II, I, prop. 7). Segundo Ramsay, “certos homens nascem próprios para governar, enquanto uma infinidade deles parece ter nascido para obedecer” (*Essay philosophique sur le gouvernement civil*, IV). (DERATHÉ, 2009, p. 196)

<sup>74</sup> No capítulo I do *Le Droit de la Nature*, ao tratar dos Seres Morais, Pufendorf caracteriza este estado de natureza (*l'Etat de Nature*) como integrante da condição moral do Homem, complementado pelo estado, dito *acessório* (*l'Etat accessoire*): o primeiro se refere “àquele no qual concebemos os homens sem nenhuma outra relação do que aquela fundada numa ligação simples e universal, resultante de sua natureza e independente de toda ação humana e de todas as convenções que se sujeitam. Neste sentido, os que se dizem viver em estado de natureza, são aqueles que não estão sujeitos ao império de um outro, nem dependem de um mestre em comum [...] onde se faz abstração de todas as invenções e de todos os estabelecimentos humanos [...] O estado acessório, que opomos ao estado de natureza, é aquele consequente de algum ato humano. (PUFENDORF, 1706, I, I, §7, tradução nossa).

A condição natural, com a ajuda da razão natural apenas, deve ser considerada como tripla. Ou como diz respeito a Deus, nosso criador, ou como diz respeito a cada Homem isolado quanto a si próprio, ou conforme afeta outros homens [...] A Condição natural do Homem considerada no primeiro modo mencionado é a condição em que ele foi colocado pelo criador conforme sua vontade divina de que ele fosse o mais excelente Animal de toda a criação [...]. No segundo modo, podemos considerar a Condição natural do Homem formando seriamente em nosso pensamento uma ideia de qual seria sua condição se todos fossem deixados sozinhos, sem a ajuda de outros homens. Neste sentido, a Condição natural se opõe a uma vida cultivada pelo esforço dos Homens. Segundo o terceiro modo, devemos encarar a Condição natural do Homem conforme se compreende que os Homens se encontram com respeito uns aos outros meramente pela Aliança comum que resulta da semelhança de suas Naturezas, antes de qualquer Acordo mútuo ser feito, ou outras ações do Homem executadas, pelas quais um poderia tornar-se obnócio ao poder de um outro<sup>75</sup> [...] E, neste sentido, é que um estado natural se distingue de um estado civil, isto é, do Homem dentro de uma comunidade. (PUFENDORF, 2007, II, I, §3-4).

Esta tríplice consideração sobre o estado natural do homem nos revela, em primeiro lugar, a sua superioridade sobre os outros seres da criação, pois é, anota Pufendorf, *o mais excelente animal*. O segundo modo trata da característica significativa deste homem natural pufendorfiniano, miserável, posto que excluído dos acréscimos da sociabilidade. No *Le Droit de la Nature et des Gens*, esta característica é assim descrita – e, aliás, de maneira significativa para confrontá-lo com o estado de natureza rousseauísta:

Para formarmos uma ideia justa do Estado de natureza considerado pura e simplesmente em si mesmo, imaginemos um homem caído, se ousar assim dizer, das nuvens, e inteiramente abandonado a si mesmo [...]. Se o imaginássemos homem feito, seria preciso apresentá-lo nu, incapaz de qualquer outra linguagem a não ser aquela que consiste de sons inarticulados, sem educação, sem nenhum cultivo dos talentos naturais. [...] é receoso de muitas coisas, e se assusta mesmo ao ver sua sombra; medroso, procura afastar-se de tudo o que aparece diante de si, procura matar a sede no primeiro rio que encontrar, e esconde-se como pode das mudanças de temperatura em alguma caverna ou sob as árvores. (PUFENDORF, 1706, II, I, §2, tradução nossa).

A caracterização do terceiro modo, isto é, do estado de natureza como o estado no qual não há relações civis, mas apenas aquelas relações genéricas – simples e universais – entre os homens, partícipes da mesma natureza, é elucidativa das pretensões de Pufendorf. De fato, associa relações civis e sujeição (*aît assujettis le uns aux autres d'une façon particulière*); e, sobretudo, apresenta aí a noção dos acordos (alianças). Se indagarmos, então, qual seria o estado civil, não

<sup>75</sup> A palavra *Obnócio* vem da tradução brasileira (2007) que explica: “no sentido moderno inicial (latino), o termo significaria “sujeição à autoridade de outrem” (2007, V, II, §1). O texto francês de Barbeyrac diz: “*Enfim, l'Etat de Nature envisagé au dernier égrad, c' est celui ou l' on coçoit les Hommes les uns par rapport aux autres, entant qu' ils n'ont ensemble d'autre rélation que celle que est fondée su cette liaison simples & universelle qu'il y a entr' eux par la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention & de toute acte humain que les aît assujettis le uns aux autres d'une façon particulière*”. (PUFENDORF, 1707, V, II, §1).

poderíamos, instruídos por Pufendorf, apresentá-lo como o espaço das convenções e da obediência? Todo o cenário favorável aos deveres e às comodidades decorrentes dos pactos assinalados, deve nos lembrar, ainda, um paradoxo subterrâneo que cabe recordar: o estado de natureza é “antinatural”, “*n’est pas la condition plus parfait*”. Estas pequeninas palavras têm grande significado: aqui a natureza surge incompleta para o homem – criador dos Seres morais – e reporta-se em sua imperfeição originária como o espaço que exige sua ação transformadora para lhe dar conveniência e comodidade. A *bel ordre* é construção do comércio entre os homens. Sujeição e sociabilidade, eis as chaves do discurso.

Mas é preciso demonstrar como, além da inconveniência daquele estado, nele, estão presentes fundamentos e direitos. Há, de fato, no homem do estado de natureza, “uma inclinação dominante sobre todos os animais que leva a procurar de todos os modos a sua conservação e a rejeitar, ao contrário, tudo que é capaz de destruir seu corpo e sua vida. E, ainda, a independência daqueles que, vivendo no estado de natureza, não estão sujeitos a nenhuma autoridade humana” (PUFENDORF, 1706, II, II, §3, tradução nossa). Segue-se, continua Pufendorf, nesta condição que todos os homens “podem-se servir de todos os meios possíveis para a própria conservação antes da partilha de algum acordo mútuo; assim, sem superiores, os homens podem se servir, segundo a própria razão, e entendo por uma reta razão tudo o que capaz de prover a nossa conservação por um longo tempo.” (idem, II, II, §3, tradução nossa). Desta ação Pufendorf deriva o seu critério de Liberdade natural: aquela “em que cada qual se concebe como mestre de si mesmo, independente de toda autoridade e de qualquer outra ação humana” e, sobretudo, se considerarmos a defesa fundamental dos deveres em Pufendorf – tal liberdade é “sempre submissa às obrigações das Leis Naturais e da autoridade divina” (*est toujours soumise à Obligation des Loix Naturelles, & à l'autorité Divine*) (Ibidem, II, II, §4, tradução nossa), salvaguardas perenes da ordem<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> No capítulo “*Da lei Natural em geral*” (livro II, *Le Droit de la Nature et des Gens*), afirma Pufendorf: “a condição humana não permite, como nós havíamos observado, que ele aja unicamente pelos caprichos, sem considerar nenhuma regra fixa de conduta; e é preciso admitir que esta regra é a mais geral acerca das ações humanas, no que concerne a sua qualidade de animal racional. É o que nós chamamos ordinariamente de Direito da Natureza, ou de LEI NATURAL, e que podemos nomear como uma lei universal, que todo o gênero humano está obrigado a observar, uma lei perpétua que não está sujeita a mudanças como as leis positivas. (PUFENDORF, 1706, II, III, §1, tradução nossa). Esta definição aproxima bastante nosso jurista da passagem clássica de Cícero sobre a mesma Lei. Diz o autor romano, em *Da república*: “a verdadeira lei é a reta razão (*recta ratio*) em congruência com a natureza, universal, imutável, eterna, que com suas ordens impõe ao homem o cumprimento da obrigação e com suas proibições o protege do mal (...). Essa lei não pode ser abolida, nem modificada em alguma de suas partes e nem ser derogada por inteiro; nenhuma resolução do Senado e nenhum escrutínio popular podem dispensar de sua observância; essa lei não necessita de quem a explique e tampouco precisa de intérprete. Ela é a mesma em Roma e Atenas, hoje e amanhã. Ela abrange todos os povos e abarca todas as idades como lei eterna e imutável; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios (CÍCERO, 1994, p. 187-189).

Medo, fragilidade, isolamento. Todos estes fundamentos, nos quais está implícito no uso da *recta ratio*, apontam para a sociabilidade. Com efeito, para o homem receoso pela conservação da própria vida, não lhe é mais conveniente sair do estado medroso da solidão natural e unir-se aos outros? Daí, a aspiração ao Estado, enquanto elemento de ordem e paz, como o cumprimento perfeito das suas exigências. Aliás, justifica uma afirmação de Pufendorf que soa provocativa:

Não há não, ao meu ver, meio mais eficaz face às queixas do povo a respeito dos impostos dos quais está encarregado; e de abusos que se cometem algumas vezes no governo, que lhe representar as inconveniências inseparáveis ao estado de natureza. E isto ficaria bem, conjuntamente ao provérbio popular: onde não há justiça, devoram-se uns aos outros (PUFENDORF, 1706, II, II, § 2, tradução nossa).

Há outro argumento; e este necessita a interlocução com Hobbes. Com efeito, se o homem é, por natureza, solitário e tímido e, já neste estado, necessita atender a preservação da vida – imperativo da sujeição às leis da natureza e da autoridade divina – o estado de natureza hobbesiano não soa, como anota Pufendorf, “absurdo e de consequências horríveis”? O que está em jogo é, primeiramente, a ideia de Lei Natural e, depois, a defesa da sociabilidade fundada com vista ao bem-comum. Implícita, ainda, em todo o debate, a ideia fundamental da primeira parte deste trabalho: a reta razão atendida na perspectiva da sua observância; e esta, um *dever*, possibilita a sociabilidade e a paz.

Examinemos a crítica que Pufendorf dirige contra Hobbes. De fato, indaga o jusnaturalista:

Apresenta-se aqui uma questão muito importante: saber se o estado de Natureza, considerado em relação ao outro, é um estado de guerra ou de paz? Podemos ainda dizê-lo em outros termos, se aqueles que vivem na liberdade natural, sem estar sujeitos uns aos outros, sem a dependência de um superior comum, devem relacionar-se como amigos ou inimigos (PUFENDORF, 1706, II, II, § 5, tradução nossa).

Os textos visados são o *Leviatã* e o *De cive*, sobretudo. Nesta obra, no capítulo I, indicado por Pufendorf<sup>77</sup>, o filósofo inglês afirma:

Todos os homens no Estado de natureza têm o desejo e a vontade de ferir, mas, não procedendo da mesma causa, não deve ser condenado com o mesmo vigor. Um, conformado àquela igualdade natural vigente em nós, permite aos demais o mesmo que ele reivindica para si (é o pensamento de um homem temperado, e que avalia seu poder de maneira correta). Outro, supondo sua superioridade frente aos demais, quer ter licença para fazer o que bem entende, exigindo mais respeito e honra do que julga

<sup>77</sup> Barbeyrac aponta o capítulo I do *De Cive* e o capítulo XIII do *Leviatã*, às margens das considerações de Pufendorf sobre a guerra no estado de natureza. (*Le Droit de la Nature et des Gens*, 1706, II, II, §6).

serem devidos aos demais (é a exigência de um espírito ígneo). No segundo homem, a vontade de ferir provém da vanglória, e da má avaliação que ele faz de sua própria força; no outro, provém da necessidade de defesa, assim como a sua liberdade e seus bens, da violência daquele (HOBBS, 2006, p. 21).

Segundo Pufendorf, este desejo de ferir (*nuire*) originário da paixão (sentimento de superioridade), e da necessidade dos bens e da liberdade é contraditório à natureza humana. Pois assegura:

Não somente uma inclinação natural, mais ainda as luzes da razão inspiram a qualquer um acima de todas as coisas um desejo ardente de conservação, permitindo-lhes empregar todos os meios necessários, e como não há neste estado nenhum superior, deve empregar o que julgar necessário para tal fim: isto deve produzir, necessariamente, um desejo de prevenção uns dos outros. (PUFENDORF, 1706, II, II, §6, tradução nossa).

Aqui temos reforçada a ideia de que o estado hobbesiano é contrário às regras racionais e o próprio desejo de conservação. Com efeito, o homem tem como um dos fundamentos de sua natureza o desejo de preservar a vida, e emprega todos os meios possíveis para defendê-la. O que poderia, ao leitor apressado, sugerir o estado de guerra, implica, sobretudo, o desejo de prevenir-se dos outros. O homem natural de Pufendorf é um medroso – *effraïé de la moindre chose, & rempli d'étonnement á la vûe même du Soleil*<sup>78</sup> – que evita, de todas as formas possíveis, insultos e conflitos; o que o faz buscar o outro é apenas o desejo de sua conservação e a atenção natural – e racional – de que, junto com seus iguais que também a desejam, estará mais bem protegido.

Temos implícito, igualmente, *como não há neste estado nenhum superior*, um conceito de igualdade natural que cabe comparar com o de Hobbes. No *Leviatã*, capítulo XIII, livro I, ao estabelecer os fundamentos do estado de natureza, o filósofo afirma:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo [...] Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E, no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria

<sup>78</sup> PUFENDORF, Samuel von. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.]) par le baron de Pufendorf ; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706. II, II, §2.

conservação, e às vezes apenas seu deleite), esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (HOBBS, 1988, p. 74-75).

Neste sentido, a igualdade é, ela mesma, a origem dos conflitos, na medida da ausência de um árbitro comum. Sobretudo, repousa sobre uma ideia de perene concorrência: sua *racionalidade* é o impulso para o estado de guerra<sup>79</sup>. O elemento universal dos homens é a capacidade de causarem danos uns aos outros. Pufendorf, entretanto, nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, dá outra perspectiva para esta igualdade natural:

Uma vez que a natureza humana é a mesma em todos nós e uma vez que Homem nenhum irá ou poderá unir-se em sociedade com alguém que não seja pelo menos estimado como um Homem e participe da mesma natureza comum, segue-se que, dentre todos os deveres que os Homens têm um para com outro, este ocupa o segundo lugar, [o primeiro é a preservação de si] o de que todo Homem estime e trate um outro como naturalmente igual a si mesmo, ou como alguém que é um Homem tal como ele. Ora, essa igualdade da espécie Humana não apenas consiste nisso, que todo Homem de Idade madura tem quase a mesma força; [...] mas consiste também que, embora a natureza possa ter aperfeiçoado um Homem mais do que um outro com vários dotes de corpo e mente; apesar disso, ele é ainda obrigado a observar os preceitos do Direito Natural para com a pessoa mais fraca, da mesma maneira como ele próprio espera a mesma coisa dos outros; e, portanto, não recebeu nenhuma maior liberdade de insultar seus semelhantes (PUFENDORF, 2007, II, VII, §1-2).

Logo, o “*tão iguais*” de Hobbes, assume em Pufendorf uma característica pacífica: o pertencimento dos homens à mesma natureza, deve levá-los, pela observância dos deveres, à estima. Ninguém “*recebeu nenhuma liberdade*” para instaurar um cenário hobbesiano no estado de natureza; e a “*igualdade quanto à esperança para atingirmos nossos fins*”, dita por Hobbes, se não é inverossímil, deve ser moderada pelo Direito<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Diz Janine Ribeiro: “nesse texto célebre – e o que causou maior irritação contra Hobbes – ele não afirma que os homens são absolutamente iguais, mas que são “tão iguais que”: iguais o bastante para que nenhum possa triunfar de maneira total sobre o outro. Todo homem é opaco aos olhos de seus semelhantes – eu não sei o que o outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também não sabe o que quero, também é forçado a supor o que farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais razoável para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque possível: assim a guerra se generaliza entre os homens. Por isso, se não há um Estado controlando e reprimindo, fazer a guerra contra os outros é a atitude *mais racional* que eu posso adotar (é preciso enfatizar este ponto para ninguém pensar que o “homem lobo do homem”, em guerra contra todos, é um anormal; suas ações e cálculos são os únicos racionais, no estado de natureza) (RIBEIRO, 2000, p. 55, grifo do autor). Eis, portanto, uma definição de racional – para Pufendorf – certamente surpreendente e inadmissível.

<sup>80</sup> A moderação ditada pelos preceitos do direito natural, servem tanto como objeto de refutação das teses hobbesianas quanto assentam as bases da teoria do Dever em Pufendorf, seja nas relações entre os indivíduos fora do corpo político seja nos partícipes do Estado. Assinala Sahd: “O princípio fundamental e evidente do direito natural é que todo homem tem o dever de cultivar e preservar a sociabilidade; esta obrigação implica a existência dos deveres numa tríplice dimensão: diante de Deus, diante de si mesmo e diante dos outros. Mais ainda, todo homem, enquanto indivíduo, deve observar que as suas ações produzem efeitos em outras pessoas, e, mediante essa tríade de obrigações, atuar de modo a se chegar à condição de elemento útil à sociedade. O primeiro dever de quem vive coletivamente está na busca incansável de todos



Estes registros distintos do igualitarismo sinalizam elementos importantes: no sistema de Hobbes, lembra Goyard-Fabre, “a igualdade natural dos indivíduos é tal que cada um dispõe de um direito de natureza (*jus naturae*) que não é nada menos do que a liberdade de fazer tudo o que possa para preservar sua vida. Como, nessa condição, cada um tem direito a tudo de que necessita, essa igualdade predispõe os indivíduos à concorrência e à guerra” (FABRE, 1999, p. 83-84). Neste sentido, há a justificção para instaurar, pelo pacto, o poder absoluto cujo império deve equilibrar, pelo uso da força, as pretensões individuais: “onde não foi estabelecido um poder coercitivo – observa Hobbes, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas” (HOBBS, 1988, p. 86).

Em Pufendorf, a partir dos pressupostos desta igualdade fundamental de naturezas, a qual os ditames da razão exigem a defesa da vida, concebe-se um Estado que aja como fiador da sociabilidade e das suas vantagens. Nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, o jurista afirma:

Pela constituição de Comunidades, os Homens se reduziram a tal ordem e método que, para poderem estar a salvos e seguros de males e ataques mútuos, foi por esse meio proporcionado que, assim, eles pudessem melhor aproveitar aquelas vantagens que podem ser colhidas e esperadas por uns dos outros; ou seja, que eles pudessem ser, desde a infância, criados e instruídos em boas maneiras para que pudessem inventar e aperfeiçoar diversos tipos de Artes e Ciências, por meio das quais a vida do Homem pudesse ser mais bem provida e suprida das conveniências necessárias. (PUFENDORF, 2007, II, V,§7).

---

os meios possíveis para não causar dano a nenhum outro (tese defendida também por Grotius e Hobbes). Mas ficar aí somente não basta: a busca incansável seria insuficiente. O homem também precisa eliminar os meios e as ocasiões propícias a provocar uma reação antissocial, isto é, deve atuar visando aos outros, respeitando a dignidade e a igualdade de cada um, e evitar qualquer tipo de injúria e dano aos demais: “que cada um estime e trate o outro como naturalmente igual a ele ou como igualmente homem”. Desta afirmação, porém, Pufendorf deduz o segundo dever: a sociedade – já não considerada comunidade – deve se fundamentar no reconhecimento mútuo da igual dignidade de todos os homens, algo oposto ao domínio de uns sobre os outros como ocorria em épocas passadas. Para manter a sociedade unida e seus membros vivendo em harmonia, é preciso conseguir que o dever de benevolência – o terceiro dever – prevaleça sobre os outros. O respeito, a igual dignidade e a benevolência são três deveres que servem para justificar as obrigações nas ações políticas e nos atos jurídicos praticados pelos indivíduos na sociedade: contratos, pactos, compra e venda de propriedades, doações, heranças, e todo tipo de relações em geral que tem como instrumento a linguagem. Mas também delas derivam as obrigações próprias do indivíduo como membro de uma família e de um Estado” (SAHD, 2008, p. 252-3).

Interessante contradição que não deve passar despercebida é que, *pela* constituição da sociedade, os homens ficam a salvo dos ataques mútuos. Indaga-se agora: não era o estado anterior à vida civil uma situação de paz? Estas dúvidas surgem no texto de Pufendorf e exigem, para não repetirmos as censuras de Leibniz, que observemos atentamente o seu discurso, cujos meandros serão mais desenvolvidos – e soarão mais incoerentes – quando o nosso jurista examinar a formação do corpo político. Segundo Pufendorf – e adiantemo-nos às objeções – os ataques mútuos são resultados de desvios, originários da variabilidade dos desejos e da desatenção às leis da natureza e aos ditames da razão.

Assim, contrário a Hobbes, o homem, mesmo no estado natural, está obrigado pelas leis da sociabilidade. Escreve Pufendorf, ainda nos *Deveres*:

É necessário que ele esteja obrigado à observação de certas regras no que respeita a si próprio. Pois, não tendo nascido para si mesmo somente, mas tendo sido, portanto, outorgado com dotes excelentes, para que possa manifestar o louvor do seu criador e tornar-se um membro adequado da Sociedade humana; segue-se daí que é seu Dever cultivar e aperfeiçoar estes dons de seu Criador que encontra em si mesmo para que eles logrem atender à finalidade do seu Doador e contribuir com tudo que está em seu poder para o benefício da Sociedade Humana [...] Mas, ainda que ele não nasceu por si mesmo, nem para seus interesses, mas que é parte da espécie humana [...] é obrigado, dentro das medidas dos dons que recebeu do seu Criador, a servi-lo e glorificá-lo; e, além disso, a comportar-se com seus semelhantes de maneira que convém a uma criatura sociável [...] Donde se segue que *o Homem deveria tornar seu principal interesse e preocupação empregar todas suas faculdades e habilidades em conformidade com as regras da Razão Correta. Pois esse é o padrão pelo qual devemos calcular o valor de cada pessoa e medir sua bondade Excelência intrínsecas.* (idem, I, V, §4, grifo do autor).

\*\*\*

Estas passagens reforçam diante dos elementos colocados como o conceito de Dever aparece como fundamento do sistema de Pufendorf. Neste sentido – mesmo se excluirmos a noção de civilidade, existem obrigações que devem inspirar moderação aos impulsos e atendidas tanto quando reportadas “*apenas a si próprio*”, quanto para “*tornar-se membro adequado da sociedade humana*”. Devemos, então, acima de todos os artifícios criados pelos que descuidam destas exigências, verificarmos como o estado natural dos homens aponta para a paz e sociabilidade.

Voltemos ao *Le Droit de la Nature et des Gens*. Contra Hobbes, Pufendorf reforça que a igualdade entre os homens, mais do que fortalecer ambições desmedidas, tende a estimular laços de pertença. O jurista recorre às Escrituras:

Há outra razão para decidirmos por um sentimento oposto<sup>81</sup>, trata-se da origem do gênero humano, como nos faz crer a autoridade infalível das Sagradas Escrituras: pois nela surge claramente que o estado de natureza é um estado de paz, antes que de guerra, e que naturalmente os homens são amigos uns dos outros, antes que inimigos [...] Todo o gênero humano descende, portanto, de duas pessoas, a partir do que devemos concebê-lo unido não somente por laços de amizade geral, resultante da conformidade à mesma natureza, mas ainda por laços muito fortes de amizade particular, formado pela participação no mesmo sangue, e que é acompanhada ordinariamente de sentimentos de afeição. De forma que aquele que nutre sentimentos opostos e trata como inimigo os outros humanos, o faz ao renunciar à natureza e degenera o estado primitivo do gênero humano. (PUFENDORF, 1706, II, II, §7, tradução nossa).

Outro motivo alegado pelo jusnaturalista para declarar a impossibilidade do estado de guerra, especialmente nas primitivas sociedades, refere-se à distância geográfica entre estas comunidades: “a produção que se seguiu ao estado de natureza, isto é, a multiplicação dos homens, não os permitiu formar apenas uma sociedade, mas os obrigou a se dividir em muitos corpos diferentes” (idem, II, II, §7). Ambas as razões – o laço de amizade e a distância das primeiras comunidades – implicam três refutações, “*dirigidas*”, segundo Pufendorf, “*diretamente às razões de Hobbes*”. Acrescenta:

1. Aqueles que uma grande distância tenha separado não podem indiscutivelmente fazer-se mal imediatamente uns aos outros, nem nas suas pessoas nem nos seus bens [...] 2. Ademais, esta igualdade de forças que aludira Hobbes é naturalmente mais própria a distorcer a ideia do ataque mútuo do que a comprová-lo [...] De fato, assim que se engajam forças iguais em um combate, uma ou outra parte corre risco de vida; nenhum dos combatentes quer expor a própria vida 3. Todas as razões pelas quais Hobbes evoca para que os homens possam se ferir uns aos outros não são mais que razões particulares, incapazes, conseqüentemente, de colocar o gênero humano em uma guerra geral de todos contra todos. (PUFENDORF, *ibidem*, II, II, §8).

A estas impossibilidades do estado de guerra – sobretudo permanente, entre Seres iguais que têm mais motivos para aliança do que hostilidade, há, ainda, outro motivo fundamental alegado por Pufendorf que, junto com a sociabilidade, elemento defendido pelo seu discurso, merece atenção:

---

<sup>81</sup> O interessante é que neste argumento de Pufendorf pretende refutar não apenas a hostilidade no estado de natureza, mas a ideia de que, mesmo no estado civil, permanece uma animosidade tácita. Nosso jurista citara antes a passagem do capítulo XIII do *Leviatã*: “mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que todos os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro” (HOBBS, 1989, p. 77). O argumento também está presente no *De cive*, no qual Hobbes afirma: “se considerarmos em si as repúblicas, veremos que elas estão no estado de natureza, ou seja, de comum hostilidade. E mesmo que elas se abstenham de lutar, não se deve chamar isto de paz, mas sim de uma trégua para respirar, em que o inimigo observa o movimento do outro e seu comportamento, avaliando sua segurança não em função de pactos, mas das forças e dos desígnios do adversário. (HOBBS, 2006, p. 107).

[o Homem] Não se trata aqui de um animal conduzido por movimentos cegos (*aveugles*) e pelas impressões dos sentidos (*impression de sens*); mas de um animal cuja parte principal que dirige todas as outras faculdades é a Razão, a qual, mesmo no estado de natureza, está sob uma regra geral, certa, fixa e uniforme (*générale, sure, fixe & uniforme*), isto é, a natureza das coisas, que fornece de maneira clara e evidente para todo espírito atento, os preceitos gerais da vida Humana e as máximas do fundamento do Direito Natural. De modo que, para dar uma ideia justa do estado de natureza, não podemos de forma nenhuma excluir o uso da reta razão, mas, sobretudo, ligá-la à operação das outras faculdades humanas [...] De tudo isto, conclui-se que o estado de natureza, reportado àqueles que vivem fora da sociedade civil não é um estado de guerra, mas de paz: cujas principais leis são reduzidas às seguintes: não fazer nenhum mal aos outros, deixar a cada qual desfrutar tranquilamente dos seus bens, manter pontualmente os compromissos assumidos, servir ao próximo, tanto quanto as obrigações nos permitem, e não nos afastarmos das obrigações que o uso da Razão impõe, sendo inseparável do estado de natureza (*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*). (Ibidem, II, II, § 9, tradução nossa)

Este motivo é, pois, a razão. O Homem não pertence à ordem dos Seres Físicos, irrefletidos, comandados pelas impressões e alheios ao universo do Direito. Trata-se de um animal racional, dirigido – ou que deve observar – obrigações, regras certas e uniformes, contrárias a toda variabilidade das paixões e desregramentos<sup>82</sup>. O absurdo da teoria hobbesiana está ligado tanto à impossibilidade de fundamentar a preservação do gênero humano, prescrita pela Lei Natural, quanto ao desprezo daquele elemento da sua dignidade. Além disso, o que o estado de natureza tem de inconveniente para Pufendorf, na medida em que é um estágio carente da complementação operada pelas instituições dos Seres Morais, tem de *não natural*, equívoco, quando reportado a Hobbes:

É uma suposição falsa a pretensão de que os homens, ou a sua maior parte, desprezem, no estado de natureza, as máximas da Razão, esta nobre faculdade que a natureza estabeleceu como diretora soberana das ações humanas. Assim, enganam-se totalmente aqueles que chamam de estado de natureza o que resulta do mais natural de todos os seus princípios (ibidem, II, II, §9, tradução nossa).

Ademais, acaso Pufendorf fosse condescendente com os argumentos de Hobbes, colocaria abaixo todos os esforços do *Le Droit de La Nature et des Gens* como uma obra na qual pretende-se erigir o universo da moralidade, sobre a ideia do Direito e da sua observância. Admitir a natureza humana como profundamente egoísta e propensa ao litígio, cujo controle está nas mãos do soberano, tal como Hobbes o concebe; conceder a sociabilidade como artifício para o simulacro da paz, permanece fora de cogitação, à medida

<sup>82</sup> Nova referência, segundo o nosso exame, ao capítulo I, livro I, do *Le Droit de la Nature et des Gens*, uma vez que permanece implícita a distinção entre os Seres Físicos e Morais e a pretensão de "*ordre dans la Vie*".

que todo o discurso permanece atrelado aos deveres da sociabilidade e da obediência. Acrescenta Villey:

O pensamento definitivo e pessoal de Pufendorf não é que, entre os homens, a sociabilidade esteja fundada origina-se artificialmente sobre o egoísmo individual; ela não é o resultado do cálculo utilitário da razão. Ela não é ainda produto de um instinto sociável, psicológico, relativo à ordem psíquica (*appetitus socialitatis*). É um Dever. A doutrina dos Seres Morais radicalmente distintos dos Seres Físicos contraria o naturalismo de Hobbes e Spinoza, e as fórmulas incertas de Grotius. Pufendorf prende-se, especialmente, nesta questão fundamental à tradição clássica: uma certa ordem é imposta moralmente aos homens, e nós a descobrimos pela observação da natureza. (VILLEY, 1961a, p. 85, tradução nossa).

Esta imposição do dever e da razão favoráveis à sociabilidade é apontada igualmente como complemento da crítica ao estado de guerra. De fato, Pufendorf sublinha, não são impostos como acidentes ou obrigações positivas; são universais:

A verdadeira característica do estado de natureza é a paz, que cada qual deve cultivar o quanto possível com todos os homens, considerados como tais [...], a paz estabelecida pela lei natural independe de qualquer ação humana; é apenas fundada sobre as obrigações da lei natural, aquela a que todos os homens estão submissos, pois são criaturas racionais. (PUFENDORF, 1706, II, II, § 11, tradução nossa).

O interesse adiante é demonstrar que as leis gerais da sociabilidade devem ser admitidas senão como fundamentos de toda construção teórica. De fato, continua perturbadora para a coerência do sistema, a admissão de variabilidade e exceção nas obrigações que a razão impõe aos Homens. Ora, no *De Cive*, Hobbes levanta a suposição de que é possível admitir variações nas leis naturais:

Os homens costumam condenar na conduta alheia o mesmo que aprovam em sua própria conduta; por outro lado, elogiam em público o que, em particular, condenam; e proferem suas opiniões mais por ouvir dizer do que alicerçados em suas próprias reflexões; e se colocam em acordo, baseado mais no ódio que tenham por algum objeto (por medo, esperança, amor ou alguma outra perturbação da mente), do que na verdadeira razão. E disto decorre que povos inteiros cometam frequentemente, em comum acordo e plena convicção, aquelas mesmas ações que no entender destes pensadores ferem, sem dúvida alguma, a lei de natureza. Mas, uma vez que todos reconhecem que aquilo que não viola a razão é conforme o direito, podemos considerar como injustas somente as ações que repudiam a reta razão, ou seja, que contradizem alguma verdade segura, inferida por um raciocínio correto partindo de princípios verdadeiros (HOBBS, 2006, p. 25).

Estas palavras mostram que o plano no qual Hobbes move-se é reconhecer que as ações humanas (*povos inteiros*), muitas vezes, revelam-se distintas dos ditames da razão; e, mais, supõe estabelecer o Direito a partir de critérios de *conveniência* e reconhecimento

comum, do que na perspectiva de exigências da natureza *imposta* aos homens. Mesmo os princípios corretos que Hobbes assegura relacionados à reta razão, vimos opostos aos de Pufendorf. Neste sentido, sua filosofia afronta toda uma tradição que percorre de Aristóteles a Grotius e Pufendorf. Afirma Goyard-Fabre:

O poder é, em seu princípio, edificado pelos homens; são os homens que asseguram seu funcionamento; em sua utilização, ele deve servir à segurança dos homens e a paz civil. O direito político, segundo Hobbes, se apoia na antropologia: as três obras que contêm a teoria do direito político – *Elements of law*, *De cive* e *Leviatã* – abrem-se com um estudo da natureza humana cuja análise ensina que, não sendo o homem inclinado por natureza a amar o homem, não há sociedade natural, como pensava Aristóteles, nem sequer sociabilidade natural, como pensa ainda Grotius. Considerado, filosoficamente, o estudo da natureza humana, está destinado a fornecer um desmentido total do naturalismo sociopolítico, cuja herança, desde Aristóteles, a tradição recebeu. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 76).

Cabe, pois, diante da afirmação deste interesse utilitário e da natureza pragmática dos homens, que Pufendorf insista na universalidade do direito e dos deveres, e afirmar que as leis e costumes não são – por si mesmos, desconsiderando as primeiras Leis da Natureza – meios seguros tanto para edificar a ação justa quanto instrumento de reflexão. O importante é Pufendorf submeter ao debate a ideia de utilidade, incluindo não apenas as posições de Hobbes, mas examinando em retrospecto argumentos contrários àquela universalidade<sup>83</sup>. De fato, pode-se supor que a variabilidade na aprovação das condutas, como Hobbes lembrara, reside no cálculo utilitário dos interesses; e, por outro lado – Pufendorf evoca textualmente Horácio, concordar que “a utilidade é como a mãe da justiça e da equidade [...]. A natureza toda não é capaz de discernir o que é justo e o que não é, e, da mesma maneira, apenas o instinto nos faz conhecer o que nos é bom e o que nos é mau” (PUFENDORF, 1706, II, III, §10). E, além do poeta romano, Pufendorf nos remete à Carnéades, “o mais célebre defensor desta opinião entre os antigos filósofos”. Trata-se, então, de problematizar o seguinte argumento do filósofo<sup>84</sup>:

<sup>83</sup> Trata-se de um assunto debatido no capítulo “*De la Loi Naturelle en général*”, *Le Droit de la Nature et des Gens*, livro II, capítulo III. De importância histórica e didática, Pufendorf, neste capítulo, procura recapitular, debater ou ressaltar as distintas posições acerca do direito, seja no espectro dos juristas romanos e autores da Antiguidade, dos Padres da Igreja, e, particularmente, dos próprios interlocutores diretos, Hobbes e Grotius.

<sup>84</sup> O argumento utilitarista e variável de Carnéades não se refere somente aos postulados de Pufendorf, mas, de maneira genérica, aos próprios fundamentos do Direito natural. Sintomático, portanto, que Grotius no *Direito da Guerra e da Paz* tenha se referido às teses daquele autor de uma maneira que perfeitamente poderia ser aprovada por Pufendorf. Diz Grotius sobre a visão de Carnéades: “Que filósofo se deveria preferir a Carnéades, que tinha atingido esse grau de perfeição sonhado por sua escola, o de aplicar a força de sua eloquência a serviço da mentira de igual modo que da verdade? Esse filósofo, empenhado em combater a justiça, especialmente esta de que nos ocupamos agora [no texto de Grotius, a perenidade do direito], não encontrou argumento melhor para tanto do que este: os homens se impuseram, em vista do seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e, que, entre os mesmos povos, muitas vezes, mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, esse não existe: todos os seres, homens e outros

Os homens – diz ele – se impuseram, em vista do seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes, mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, este não passa de quimera: todos os seres, homens e outros animais se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do próprio indivíduo preocupando-se em proporcionar vantagens a outrem (Pufendorf, 1706, II, III, § 10, tradução nossa).

O interessante é que esta mesma citação de Carnéades reaparece no *O Direito da guerra e da paz*, de Grotius, mostrando como há interesse na defesa desta universalidade do direito natural entre Pufendorf e o jurista holandês<sup>85</sup>.

Verifiquemos como, a partir das refutações às passagens de Horácio e Carnéades, Pufendorf conclui sua interlocução com Hobbes. A evocação de Horácio por Pufendorf referia-se à ideia de que a natureza não é capaz de discernir (*dénnéler*) o justo do injusto. Contra o poeta romano, Pufendorf dirige uma refutação curta, que alude aos Seres Morais e ao seu universo, com sua restrição da moralidade apenas às criaturas esclarecidas. Escreve o jurista:

[com a tese de Horácio] estaria de acordo, caso entendesse por Natureza este princípio comum aos homens e aos animais, que faz perceber, por meio dos seus sentidos, o que é conveniente ou danoso aos corpos, sem lhes dar, no entanto, nenhum conhecimento de certo ou errado. Mas se entendo por natureza um princípio inteligente e racional, sua proposição é falsa. (idem, II, III, §11, tradução nossa).

Contra Carnéades e a ideia de que a observância do direito resulta absurda, enquanto retira sua existência da utilidade e conveniência particular, Pufendorf assinala: “para fazer uma ideia justa da verdadeira utilidade, não é preciso considerar o que dá vantagem a esta ou aquela pessoa em particular em prejuízo dos outros, mas o que oferece vantagens gerais para todos os homens, sempre” (ibidem, II, III, §11, tradução nossa). O que deve ser igualmente observado, neste debate no qual Pufendorf coloca-se como o advogado da razão e da sociabilidade contra Hobbes, e, agora, da universalidade do direito *natural*, é que também se faz necessário colocar em justos termos o conceito do *útil*.

Assim, perante das colocações utilitárias do Direito, o jurista havia assegurado que: “as ações conforme a Lei Natural não são apenas corretas, isto é, próprias a conservar e reforçar a honra, estima e dignidade do homem, mas ainda são *verdadeiramente úteis*, ou seja,

---

animais, se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do próprio indivíduo preocupando-se em proporcionar vantagens a outrem (GROTIUS, 2004, I, I, § 15).

<sup>85</sup> Sobre a discussão Grotius e Carnéades, verificar o artigo de Gabriel Ribeiro Barnabé, *Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra* (2009).

capazes elas mesmas de oferecer sólidas vantagens e contribuir à felicidade” (ibidem, II, III, §10, tradução nossa, grifo nosso). Em outras palavras, a ideia de utilidade está situada e é complementar na mesma perspectiva do Direito defendido por Pufendorf. Coloca-se num sentido de universalidade, não se referindo às vantagens de um e outro, mas a todo o gênero humano. Por outro lado, ainda fitos à resposta contra Carnéades, ao caráter genérico do seu direito, acrescenta-se ao verdadeiramente útil a sua perenidade: oferecer vantagens “*a tous les Hommes, & pour toujours*”. Ademais, para além da conveniência particular, suas Leis são verdadeiramente corretas, pois, assegura Pufendorf, “as ações contrárias à Lei Natural serão sempre incorretas e desvantajosas”. (ibidem, II, III, §10, tradução nossa).

Mesmo ao colocar a utilidade sob novo termo – sujeita à perenidade e correção do Direito – a crítica continua a perpassar as teses hobbesianas. De fato, não está associado àquele estado de guerra um igualitarismo extremo no qual impera a vantagem particular? E as leis não surgem – diante dos mandatos da sociabilidade – como expressões sólidas dos deveres da sociabilidade?

Bem diferente, pois, de estabelecidas as leis civis em vista de alguma falsa e momentânea utilidade, sua principal meta está em impedir que os cidadãos não tenham regras acima de suas próprias condutas. Com efeito, assim, cada qual pretenderia agir segundo sua própria vontade, sem considerar nenhuma igualdade com os outros. Como isto resultaria em um direito para cada um, surgiria irremediavelmente vasta confusão e uma espécie de guerra de todos contra todos, que podemos imaginar como o mais desvantajoso e inconveniente aos homens (PUFENDORF, 1706, II, III, §10, tradução nossa).

Por outro lado, e Pufendorf é mais incisivo nas opiniões acerca da validade do Direito evocadas por Carnéades, Horácio e sugeridas por Hobbes, a vinculação da Lei à utilidade é um ato de ignorância, vindo de uma leitura corrompida:

Com efeito, pode-se fazer crer aos ignorantes que a ambiguidade do termo utilidade liga-se a significados diferentes, ao julgar os diversos meios de vantagens que se pode obter. Mas esta utilidade não vem senão de um julgamento corrompido pelas paixões desregradas, unidas apenas às vantagens presentes e passageiras. Mas há outra utilidade fundada sobre as luzes do direito e da razão, que não a examina isoladamente, mas em conjunto com estes. (idem, II, III, §10, tradução nossa).

O panorama do estado de natureza, segundo Pufendorf, parece, assim, mostrar-se mais claramente, com seus limites e obrigações. Vimo-lo como *antinatural*, na medida em que impossibilita o desenvolvimento do comércio entre os homens, e, no debate com Hobbes, examinamos como aceitar naquele estado uma guerra permanente entre os homens é contrário às luzes da *recta ratio*. E não será válido postular, na natureza dos homens – em resposta a



Carnéades e Horácio, uma variabilidade nas obrigações e na aceitação do correto, posto que o direito e a razão são universais, e obrigam igualmente todo o gênero humano.

Ademais, caso continuássemos a examinar a constituição humana veríamos – contra Hobbes – como ela é propícia à sociabilidade. A experiência demonstra como é penosa para o homem a indigência que coloca em risco à vida, ou, por outro lado, como ele se esforça em sua capacidade criadora na busca de artifícios para preservá-la. Desta maneira, acrescenta Pufendorf:

Não teremos grande trabalho em descobrir o verdadeiro fundamento do Direito natural. O homem, como nós havíamos observado, é um animal muito cioso de sua própria conservação, todavia pobre e necessitado, e indigente ao permanecer fora do convívio com seus semelhantes. É muito capaz de fazer o bem e de recebê-lo, mas, por outro lado, é malicioso, indolente, fácil de irritar; ele não pode, todavia, viver com seus semelhantes e agir daquela maneira, mas, antes, deve engajar-se em manter os mesmos interesses. *Portanto, é esta a Lei fundamento do Direito Natural: cada qual deve esforçar-se para formar e conservar sentimentos de sociabilidade, isto é, no que depender de si, formar uma sociedade pacífica com todos os outros, conforme a constituição e a meta do gênero humano, sem exceção.* Do que se segue, que, obrigados a um certo fim, obrigam-se aos meios *peut parvenir*, tudo o que contribui necessariamente a esta sociabilidade, deve se dado como prescrito pelo Direito Natural; e deve ser defendido pelo mesmo Direito tudo o que o contraria (*Voici do Loi fondamentale du Droit Naturel: Chacun doit avoir des sentimens de Sociabilité, à dire être porté à entretenir, autante qu'il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution & au nut de tout le Genre Humain sans exception*) (PUFENDORF, 1706, II, III, §15, grifo nosso, tradução nossa).

Esta meta e constituição do gênero humano exigentes de novos elementos e de novas relações para o homem, animal cioso da própria conservação, estão associadas à própria natureza dos Seres Morais. Se admitirmos que o estado de natureza é o lugar no qual não há o soberano, mas apenas a ação de “Deus nosso criador”, como afirmara Pufendorf nos *Dos Deveres*, conclui-se, segundo Nascimento, que:

O estado de natureza, para os homem, é o seu estado moral primordial, mas que necessita de outros acréscimos para completar-se. Ou seja, não basta ter sido criado por Deus, com uma natureza especial, é necessário que o próprio homem tome consciência de sua natureza e, por assim dizer, complementa a obra inicial da criação, ou, em outras palavras, é preciso que ele mesmo assuma a responsabilidade pelo que vier a acrescentar a sua natureza primeira, resguardando-se, no entanto, antes de mais nada, de preservá-la e jamais de modificá-la. De tal modo que os acréscimos que fizer não possam de forma alguma contradizer a sua natureza racional e sociável criada por Deus (NASCIMENTO, 2000, p. 56-57).

Em suma, aí estão delineados os argumentos que acompanhamos: a superioridade dos homens sobre os Seres Físicos necessita que a sua capacidade de criar acréscimos à natureza opere. Toda esta obra, no entanto, deve estar sujeita às Leis naturais e às exigências de sua

natureza esclarecida, diante da qual, já no isolamento do estado primitivo, tanto a animosidade postulada por Hobbes, ou o relativismo das obrigações, segundo Carnéades, são incompatíveis, pois o Direito aqui defendido não é relação de forças ou de conveniências, mas conjunto de ditames, oferecido àqueles que receberam luzes extraordinárias do seu criador para a preservação da vida. Há, no entanto, por qualquer ângulo pelo qual examinarmos esta natureza singular dos homens, uma carência fundamental para complementar a meta: a sociedade que salvaguarda sua natureza e precisa, pela observância dos deveres, instaurar a concórdia e a paz. Ora, o estado de natureza não pode realizá-lo enquanto permanece incompleto pelos acréscimos obtidos por meio do comércio mútuo e da sociabilidade. Sua realização está no corpo político, apenas ele é capaz de tornar efetiva a bela ordem entre os homens.

### 2.3 DOS DEVERES E DA FORMAÇÃO DO CORPO POLÍTICO

Os elementos colhidos em nosso itinerário já nos permitem supor que as obrigações impostas pela razão aos Homens e o chamado à sociabilidade levam à instituição de mecanismos eficientes para cumpri-los. A *bel ordre*, de fato, resultará de uma construção suprema dos Seres Morais: o Estado, o corpo político<sup>86</sup>. Deste modo, alterando o isolamento natural e complementar pelas leis, o que a natureza demonstrara como obrigação universal, no interior do Estado – da vida civil, será erigida a ciência do Direito e a reflexão sobre a política que une e salva os homens.

Perante os elementos colocados, irrompe, pois, irresistível, a necessidade da sujeição: não direcionados pelo superior que tem motivos justos para ordenar; não observantes às obrigações de paz e ordem impostas pela natureza e dignidade racional, a humanidade permanece insegura e instável. Além disso, tratar-se-ia de verificar as consequências do Dever, cuja existência no estado de natureza contrariava tanto o estado de guerra hobbesiano, quando a ideia de utilitarismo e variabilidade das obrigações às quais o homem estava sujeito. Rejeitadas as teses contrárias, pode-se admitir que o homem “mesmo no estado de natureza, possui uma regra geral, fixa e uniforme, que fornece de maneira evidente, a todos os espíritos atentos, pelo menos, os preceitos gerais da vida humana, as máximas fundamentais do direito natural” (PUFENDORF, 1706, II, II, §9). Dever, pois, como obediência aos ditames da

---

<sup>86</sup> PUFENDORF, Samuel van. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.]) par le baron de Pufendorf ; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706. II, VII, p. 230.

natureza e sujeição aos poderes do soberano: “um animal verdadeiramente apropriado à sociedade civil, ou um bom cidadão é, a meu ver, aquele que obedece prontamente e de bom coração às ordens do seu soberano” (idem, VII, I, §4, tradução nossa).

Trata-se, em seguida, ao adentrar nas considerações sobre a vida civil, vislumbrarmos os termos do contrato e verificarmos como resulta em um corpo político forjado pelos deveres e pela representação. O nosso exame levará a concluir que, por um lado, a formação da sociedade política e a ação do soberano que age por *justos motivos* atendem e atualizam no interior da vida civil os mandatos da *recta ratio* e os ditames do direito natural; e, por outro, os tornam legitimados – autorizam, portanto, os mecanismos desta sociedade cuja unidade é formada pela obrigação. Assim, se o soberano, em sua eficácia, atende as normas supremas da razão e da natureza, não resultará em um dever sujeitar-se e obedecê-lo? Cumprimento perfeito de todas as normas dadas àqueles de natureza esclarecida, o mais útil e complexo dos seus artifícios não será ainda Estado o mais perfeito dos Seres Morais?

Retomemos a bússola para nossa caminhada: as Leis da natureza importam à preservação da vida e ao comércio entre os homens: “decorrem das máximas estabelecidas por uma razão esclarecida, e as próprias Escrituras<sup>87</sup> nos apresentam a Lei Natural como escritas no coração dos homens (*écrite dans le coeur des Hommes*) (Pufendorf, 1706, II, III, §13, tradução nossa). Os homens devem obedecê-las e observá-las, são naturalmente sociáveis, o que não implica que, por natureza, sejam políticos<sup>88</sup>.

Nos *Dos Deveres*, em passagem significativa, o problema é apontado e nos convida a refletirmos sobre o seus desdobramentos.

*Não é suficiente dizer que o Homem é por natureza inclinado à sociedade civil, de modo que ele não pode nem quer viver sem ela. Pois, uma vez que, de fato, é evidente que o Homem é um tipo de Criatura que tem a mais solícita afeição por si mesmo e pelo próprio bem; é manifesto que, quando busca tão avidamente a sociedade civil, leva em consideração algumas vantagens particulares que lhe advirão daí. E, embora sem sociedade com seus semelhantes, o Homem seria a mais infeliz das criaturas; e, no entanto, uma vez que os desejos e as necessidades naturais*

<sup>87</sup> Paulo, *Carta aos Romanos*, II, versículos 15. A indicação é do próprio Pufendorf.

<sup>88</sup> Um tema que toca na clássica definição aristotélica do “homem, animal político”, exposto no Livro I da *Política*. Segundo Neto, devemos, porém diferenciá-la: “Na verdade, ao visualizar o homem como um animal racional e social, cujas virtudes somente podem ser realizadas na *polis*, Aristóteles e seus seguidores escolásticos acabam por naturalizar o Estado. Para Pufendorf, no entanto, o Estado é um arranjo artificial criado para garantir a segunda mútua, o que significa que é a disciplina civil e não as virtudes naturais que tornam um indivíduo um bom cidadão (HUNTER; SAUNDERS, 2003, p. 187). Além disso, “ao destacar a importância da disciplina e do autocontrole, Pufendorf acaba, simbolicamente, reforçando a ideia do dever – algo que deve ser buscado por ardor e dedicação por parte do sujeito. Retirando todo resquício de naturalização, Pufendorf fundamenta o Estado a partir da vontade dos sujeitos. Estes, por um processo de reflexão e arbitragem racional, decidem que é mais conveniente dotar uma pessoa poderes sobre os demais do que não estar obrigado a ninguém” (NETO, 2007, p. 127)

da humanidade podiam ser absolutamente satisfeitos pelos filhos da sociedade primitiva e pelos deveres que somos obrigados ou por humanidade ou por contrato, não se pode imediatamente concluir dessa sociedade natural entre Homem e Homem que sua natureza e seu temperamento o induzam *diretamente* à formação das comunidades civis (PUFENDORF, 2007, II, V, §2, grifo nosso).

A natureza do homem aparece aqui de um modo mais crítico em relação aos louvores da sociabilidade dados quando Pufendorf examinava o estado natural. Na passagem à vida civil, é manifesto que age o desejo por vantagens particulares, estas relativas ao desejo de conservação de si. Sobretudo, há a hipótese de que não basta uma sociedade primitiva para satisfazê-lo e, tampouco, a mera existência dos deveres. Todas estas coisas não induzem – *diretamente* – à formação das comunidades civis. Deve existir, então, um hiato e mediação que atenda e obrigue tanto às inclinações individuais ou coletivas, e represente um estágio posterior às comunidades primitivas. Alguma *instituição* – e devemos, por meio deste termo particularmente importante, recordar o nosso exame anterior dos Seres Morais – que faça o que era prescritivo no registro da *recta ratio*, impor-se com a força e a obrigatoriedade do soberano. Como descortiná-lo entretanto?

Alguns elementos podemos supor de antemão: a obra a ser construída não será natural e resultará da criação do homem. Vimo-lo abandonado e carente no estado de natureza; ainda o presenciamos indeciso entre os impulsos da sua vontade e os mandatos esclarecidos da sua *ratio*, orientadora para a sociabilidade. O Estado emergirá, pois, de uma consciência (racional) da importância de vínculos entre os indivíduos; reporta-se à passagem do que era disperso, pessoal e fragmentário para uma unidade, obrigação e vontade. Em suma, construção dos deveres, edificação de concordâncias, será a obra da convenção. Neste sentido, Pufendorf é claro ao rejeitar a existência de um poder extemporâneo de homens sobre outros:

Seria absurdo imaginar que a natureza dê aos mais sábios e esclarecidos a direção dos outros, ou, ao menos, o direito de se sujeitarem a contragosto. Pois o estabelecimento de toda a autoridade entre os Homens supõe ato humano e, ainda, a capacidade natural para comandar não é o suficiente para dar o direito de exercê-la [...] Pois como os homens têm naturalmente igual liberdade, é injusto sujeitá-los a que quer que seja sem um consentimento de sua parte, tácito ou expresso” (PUFENDORF, 1706, II, III, §8, tradução nossa).

Se a autoridade e a formação da sociedade civil supõe o consentimento fundador, devemos verificar os seus motivos. Examinemos “*des motifs qui ont porté le Hommes à former des societéz civiles*”, *Le Droit de la Nature et de Gens*. Trata-se de verificar o:

Corpo político, ou o Estado, que passa pela mais perfeita de todas as sociedades, do qual depende, após a propagação da espécie, a conservação do gênero humano. (*que*

*passer pour la plus parfaite de toutes les Sociétez, & d'ou dépend sur tout, après la propagation de l'espece, la conservation du Genre Humain*) E se faz necessário examinar o que faz os homens inicialmente dispersos em famílias separadas e independentes umas das outras a juntar-se sob um mesmo governo para compor o Estado (PUFENDORF, *idem*, VII, I, §1).

Este exame é significativo, pois indaga sobre o que conduz os homens a renunciarem a sua independência natural para instituírem laços de dependência civil:

A maior parte dos sábios aqui recorreram à natureza do Homem, que, segundo afirmam, tem grande desejo pela sociedade civil e, encontrando nela grande encanto, não vive sem coisas semelhantes. Sobre a qual está a prova do que alegamos anteriormente acerca da sociedade e da natureza dos homens, extraídas principalmente dos incômodos da vida solitária; da faculdade de falar, que, sem o comércio entre os homens, resulta inútil, do desejo que todos têm de conviver uns com os outros; das vantagens que nascem das ligações e dos contatos mútuos e de outras razões semelhantes (*idem*, VII, I, §2, tradução nossa).

Este é o argumento tradicional das vantagens da sociabilidade que Pufendorf – autoincluído entre os *savants* – evoca. Mas há argumentos contrários: “Hobbes [aponta Pufendorf] faz ver que o homem é um animal que ama a si mesmo e seus próprios interesses, de preferência a todos os outros” (*ibidem*, VII, I, §2). Assim, a tese hobbesiano supõe que a sociedade é formada :

Ou por interesse ou pelo desejo de glória e, por consequência, nela não entra a consideração pelos outros, mas unicamente o interesse próprio [...] Assim, os homens seriam, sem dúvida, mais inclinados a buscar o domínio sobre os outros, do que a sociabilização<sup>89</sup>” (*idem*, VII, I, §2, tradução nossa).

Vimos, anteriormente, como a ideia de utilidade – o interesse próprio – que Pufendorf atribui aos interlocutores, discorda daquela genuína utilidade dada pelo direito. Mas há outro detalhe importante na constituição das sociedades civis:

Nós vimos, apesar de todas as razões de Hobbes, que o Homem é um animal sociável. Isto é, definido pela natureza a viver com seus semelhantes. Mas, supondo mesmo que o Homem se inclina naturalmente à sociedade, *não se segue*

<sup>89</sup> As colocações de Pufendorf estão situadas em uma passagem do *Leviatã* “Da condição natural da humanidade relativamente a sua felicidade e miséria” (Livro I, capítulo XIII), em que o filósofo inglês aponta os motivos de discórdia encontrados na natureza humana. Afirma Hobbes: “na natureza do homem, encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a sua pessoa, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão e seu nome” (HOBBS, 1988, p. 75).

*necessariamente que existiria nele uma inclinação natural para a sociedade civil; e tal consequência não é mais exata do que dizer: “o homem naturalmente ocupa-se em qualquer coisa, portanto, tem uma paixão natural pelos estudos científicos”. De fato, o desejo natural pela sociedade pode ser satisfeito de modo suficiente por meio das sociedades primitivas pelo uso da razão (ibidem, VII, I, §3, itálico nosso, tradução nossa).*

Vejamos: “*ne s’suite pas de la necessairement, qu’il aint une inclination naturelle pour la société civile*” – As palavras de Pufendorf alusivas ao tema consagrado de Aristóteles importam não apenas pelo aceno às necessidades de mecanismos para instaurá-la, mas às dificuldades para mantê-la. A questão pode se colocada, a fim torná-la mais evidente (*plus évidente*), como aponta Pufendorf da seguinte forma: "considerar qual mudança de condição implica àqueles que entram em uma sociedade civil e quais devem ser as disposições de um bom cidadão" (idem, VII, I, §4). Ademais, não podemos esquecer que prosseguiremos a formação de uma sociedade para além daquelas primitivas nas quais o leitor poderia supor a realização da sociabilidade.

Esta obra humana que será a sociedade civil, o Estado, supõe extraordinárias modificações:

No momento em que entra em uma sociedade civil, perdendo a liberdade natural e se submetendo ao governo ou ao soberano, os quais têm, entre outras coisas, o direito sobre a vida e a morte dos sujeitos, os obriga a fazer bem as coisas pelas quais teriam repugnância ou a não fazer outras, as quais faziam apaixonadamente. A maior parte mesma das ações de cidadão deve ser reportadas às vantagens do Estado, a qual nem sempre concorda com as particulares. Ora, o homem naturalmente ama a sua independência: propõe fazer tudo segundo a sua fantasia e interesse. Para superar tais inclinações, devem haver poderosas razões, e não menos uma espécie de necessidade. O que, portanto, leva os homens à formação das sociedades civis, não é uma paixão natural, mas o desejo de evitar perigos maiores. (ibidem, VII, I, §4, tradução nossa).

Interessante: a sociabilidade que vimos como chamado necessário à dignidade humana exigirá nascer, a partir de uma dolorosa mudança, àquele que ama naturalmente a independência. Façamos, pois, a decomposição das alterações e vejamos nelas tanto as reminiscências do que examinamos em nosso trabalho quanto os postulados do corpo político; tratar-se-ia desta submissão fundamental (moral), receosa dos perigos, a base de todo este empreendimento da convenção? Ela está fundada sobre uma prodigiosa diversidade de inclinações; termo pelo qual Pufendorf nos recordava constantemente, desde o nosso exame acerca da particularidade do universo dos Seres Morais. Mas esta diversidade – fundamentada

sobre um amor à independência, e o ato da escolha – necessita agora submeter-se<sup>90</sup>. Operação sobre a multiplicidade das vontades, a ação se operará radical, "obriga a fazer bem as coisas pelas quais teriam repugnância (*repugnance*) ou a não fazer outras, as quais faziam apaixonadamente (*passionnement*)".

Pufendorf assinalara, no *Le Droit de la Nature et de Gens*, que a obrigação era “uma qualidade moral em razão de agir por uma necessidade moral, de fazer ou obrigar-se a alguma coisa” (PUFENDORF, 1706, I, I, §12, tradução nossa). A qualidade e necessidade moral, vimos relativas à dignidade da alma esclarecida dos homens, são capazes de ultrapassar a existência meramente física. O que chama atenção, igualmente, é que esta obrigação – humana e convencional – precisa lidar com fortes inclinações individuais e, por outro lado, surge para evitar grandes males.

Voltemos ao texto e vejamos, atentos a estes pressupostos, qual serão as características requeridas ao mundo novo que se abre:

Um animal verdadeiramente próprio à sociedade civil, ou um bom cidadão, é, ao meu ver, o homem que obedece prontamente e de bom coração às ordens do seu soberano (*obéit promptement & de bon coeur aux ordres de son souverain*), que trabalha com todas as forças para o avanço do bem público e o prefere, sem dúvida, ao interesse particular; que não prefere nada de vantagem para si, se não for para o público, e, enfim, se mostra útil e obediente entre seus cidadãos de forma que, disse certa vez um filósofo, os pés e as mãos sentem e compreendem a ordem natural das coisas e não fazem nenhum movimento e desejam nada que não se reportam ao bem de todo o corpo (PUFENDORF, 1706, VII, I, §4, tradução nossa).

Eis o programa de ação e modelo de homem, cuja excelência está vinculada à capacidade da sujeição: obedece ao soberano e trabalha *de toutes ses forces* para o bem público. Contudo, estas características ainda apontam para questões a responder, pois quais seriam estes males a evitar e quais os mecanismos da transformação daquela independência à sujeição?

Pufendorf assinalara há pouco que, embora destinado à sociedade, não podemos supor no homem uma disposição para viver com o outro. Ademais, sustentara, contra Hobbes, que a natureza humana não supõe hostilidade. No entanto, complementa: "muitos não ignoram a pouca disposição que a maior parte dos homens têm para com os sentimentos desinteressados

<sup>90</sup> Escreve Dufour: "Se o fato da sociabilidade natural do Homem não importa para Pufendorf que o homem seja um animal político é que a integração em uma sociedade política implica precisamente em uma mudança radical de condição – "o abandono de toda liberdade natural e a sujeição a uma autoridade civil que englobe, entre outros, o direito de vida e de morte sobre si mesmo e o poder de impor a fazer bem as coisas que naturalmente repugna [...] Ora, Pufendorf não ignora a pouca disposição dos homens a semelhante atitude. Se o homem é, então, sociável e rebelde à toda forma de autoridade, a sociedade política não será, portanto, resultado direto da natureza. Sua formação resulta, em consequência, de um ato da vontade esclarecida pela razão" (DUFOUR, 1991, p. 77, tradução nossa).

[...] Não se pode haver mesmo animal naturalmente mais orgulhoso (*fier*) e mais indomável (*indomable*) do que o homem, nem mais inclinado aos vícios capazes de tumultuar (*troubler*) a sociedade" (idem, VII, I, §4). Aliás, recorda Pufendorf, a maior parte dos animais "por maior que seja a sua fúria, não se voltam mais que raramente contra aqueles da mesma espécie" (ibidem, VII, I, §4). E ainda há de se considerar: "entre os homens, as divisões e as querelas são produzidas não somente por ocasião da fome e da bebida ou dos impulsos amorosos, mas, ainda, pelo efeito de vícios desconhecidos aos animais" (ibidem, VII, I, §4). Assim:

Bem longe, pois que seja o Homem um animal própria à sociedade civil, isto é capaz de nascer com as funções de um bom cidadão, estas resultam de uma educação longa e penosa (*longue & pénible éducation*) [...]. de sorte que, pelo que temos afirmado, surge claramente o sentido em que podemos, de fato, chamar o homem de animal próprio à sociedade civil: isto é, não como se todos os homens em geral e algum em particular fossem capazes de sustentar os deveres de bons cidadãos, mas que, pelo menos, uma parte dos homens pode ser formada pela educação. Assim, após a multiplicação do gênero humano, as sociedades civis são absolutamente necessárias para sua conservação; de modo que, assim colocada, a natureza que nada esquece para a nossa conservação estimula o homens a formar tais sociedades. E é certo que o principal fruto da sociedade civil consiste em fazer com que os homens se acostumem a viver como bons cidadãos (*le principal fruit de la Societé Civile consiste à faire en forte que les Hommes s'accoutument à vivre en bons citoyens*) (PUFENDORF, 1706, VII, I, §4, tradução nossa).

Notemos: é difícil não supor fragilidade na argumentação de Pufendorf que o faz, agora, aproximar-se de Hobbes. Há, para o jurista alemão, a lei da natureza e a razão esclarecida dos homens, mas existe igualmente – nesta particularidade sublime das pessoas morais – a ação interessada e capaz de estar sujeita aos vícios. O paradoxal é que, apesar da superioridade dos homens sobre os Seres Físicos, estes "*ne s'acharnent que rarement contre celles de même espece*" e a própria meta da vida civil torna-se agora a capacidade de domesticar o "*animal indomable*". *Hobbesianismo pufendorfiniano?* Fomos acostumados a ver Pufendorf nos descrever o estado de natureza como um estado de paz, no qual o homem, independente e cioso da própria conservação, é um tímido, a figura avessa ao belicoso homem hobbesiano. Ainda mais, mesmo no estado de natureza, tínhamos, perante o selvagem receoso da própria sombra, uma regra fixa de conduta<sup>91</sup> – a *Lei Natural*, perceptível para o ser racional e esclarecido. Mas, nos passos seguintes será acrescentado – contradição? Acerto da

<sup>91</sup> Nunca é demais fixar o eixo norteador da reflexão de Pufendorf, a saber, a perenidade das regras de conduta, associadas à dignidade da natureza humana esclarecida e a conformação às leis naturais: "a condição humana não permite, como nós havíamos observado, que ele aja unicamente pelos caprichos, sem considerar nenhuma regra fixa de conduta; e é preciso admitir que esta regra é a mais geral acerca das ações humanas, no que concerne a sua qualidade de animal racional. É o que nós chamamos ordinariamente de Direito da Natureza, ou de LEI NATURAL, e que podemos nomear como uma lei universal que todo o gênero humano está obrigado a observar, uma lei perpétua que não está sujeita a mudanças como as leis positivas. (PUFENDORF, 1706, II, III, §1, tradução nossa).



opinião de Leibniz? – que a malícia deste homem diante do outro é causa de males e que não há nada que faça mais mau ao homem do que o próprio homem. Mas, antes de extrairmos as conclusões do sistema aparentemente confuso, tentemos compreendê-lo.

Sigamos Pufendorf. O nosso autor continua a examinar os *verdadeiros motivos* que levam à criação das sociedades civis:

Muitos imaginam que foram as necessidades da vida e o desejo de torná-la mais cômoda e agradável, que levam os homens a formar as sociedades civis. É certo, pois não existe animal mais miserável do que o homem vivendo em uma solidão extrema, destituído do auxílio dos semelhantes.[...] [Mas] Os desejos mesmos, não não, ao meu ver, a única ou principal causa (*la seule ou la principale*) da formação dessas sociedades. Pois, desde os tempos em que os homens viviam ainda dispersos em famílias separadas, tinham suficiente satisfeitos as necessidades da vida, pela invenção da agricultura, da vida pastoral, cultura das vinhas, tecelaria e outras artes semelhantes. Com efeito, que pode mais substituir a um pai de família que ter abundância de terras, animais e domésticos? [...] Para mim, ao meu ver, a verdadeira e principal razão pela qual os antigos pais de família renunciaram à independência do estado de natureza, para estabelecer as sociedades civis, é que receavam o medo que poderiam impor uns aos outros. Pois, como após o Criador todo poderoso, não há nada que os homens podem ter receio mais que dos seus semelhantes, e não há assim nada que possa causar maior mau ao homem do que ele mesmo (*il n'y a aussi. qui puisse causer plus de mal à l'Homme, que l'Homme même*). (PUFENDORF, 1706, VII, I, §6, tradução nossa).

De fato, continuamos com afirmações terríveis; após as refutações contra Hobbes parece que vemos o filósofo inglês vingar-se com a lógica implacável do *Leviatã*, contra a grandeza da sociabilidade e da paz de Pufendorf<sup>92</sup>. Mas à instabilidade do cenário no qual os homens podem causar danos uns aos outros, surge uma figura que pode, enfim, ordenar a instabilidade, estabelecer a sujeição e comodidades para a defesa da vida:

A indústria humana produziu alguns remédios contra os diversos males aos quais estamos sujeitos. A Medicina, por exemplo, é feita para curar ou aliviar os males; as casas, o fogo, as habitações, nos defendem das injúrias do clima. A terra cultivada por nosso trabalho nos fornece com abundâncias os meios para aplacar a fome [...] Mas, para se garantir dos males que os homens podem infligir-se mutuamente, por efeito de sua malícia natural, é preciso procurar o soberano que os preserve dos homens mesmo, pelo estabelecimento da sociedades civis e do poder soberano (*Mais, pour le garantir de maux que les Hommes prennent plaisir a se faire mutuellement, par un effet de leur malice naturelle; il a fallu chercher le souverain préservatif dans les hommes même, par l'établissement des Sociétez Civiles*). Donde chegamos, por um conjunto natural, à ocasião de desfrutar mais abundantemente dos bens dos quais os homens são capazes de fazer uns aos outros,

<sup>92</sup> Lerminier, que vimos em nossa introdução, pronuncia amáveis críticas contra a obra de Pufendorf, certamente veria em tal passagem o motivo para afirmar "que ele (Pufendorf) faz uma estranha confusão (*Galimatia bizarre*) de Grotius e Hobbes" (1835, p. 145). Derathé, mais moderado, partilha da crença de que tanto Pufendorf quanto Locke entram em contradição depois de sustentarem a paz do estado de natureza e a violência posterior que reclama o soberano: "após terem sustentado que o estado de natureza é um "estado de paz e assistência mútua" são finalmente levados a fazer dele um estado de guerra" (DERATHÉ, 2009, p. 265).

os quais, por exemplo, são a boa educação, a invenção e o aperfeiçoamento das diversas artes, que aumentam consideravelmente as doçuras e comodidades da vida. (idem, VII, I, §7).

Aceno ao pacto; nascido para garantir proteção dos males que os homens podem infligir-se mutuamente. Resultados do pacto: desfrutar de maneira adequada – *plus abondamment* – dos bens propiciados pela natureza dos homens. A nossa admissão futura de que o Estado é o mais perfeito dos Seres Morais – como postula Pufendorf – implica afirmar que ele não o é apenas pelo prodígio da união das vontades e pelo cumprimento das leis apreendidas pela *recta ratio*, mas também que é perfeito ao fomentar os meios para alcançar a satisfação dos homens. Contudo, Pufendorf ainda insiste em verificar os motivos que levaram os homens à constituição da sociedade civil. A argumentação que parece soar hobbesiana nos surpreende; após nos prevenir contra as malícias do homem, aquele que é capaz de mais danos causar ao semelhante – e, aqui, um amigo de Hobbes pode sugerir que nosso jurisconsulto seja mais claro e também evoque a divisa famosa de Plauto – Pufendorf apresenta outro elemento para o ato fundador da sociedade civil: o medo.

[é preciso] colocar muito bem os princípios que se reportam à criação das sociedades civis. Mas, não entendo pela palavra medo (*crainte*) esta perturbação incômoda que consiste no engano de um espírito tímido e desconcertado, mas toda a precaução racional contra os males futuros, em uma palavra, este tipo de desconfiança que, como diz o provérbio conhecido: é a mãe da segurança” (PUFENDORF, 1706, VII, I, §7, tradução nossa).

O sugestivo aqui é esta *precaução racional* (*précaution raisonnable*), pois faz o medo situar-se dentro do sistema que estamos examinando. Não se trata, com efeito, de alguma espécie de pavor cotidiano, simplesmente eliminado pelas invenções da segurança humana para as quais, acrescenta Pufendorf, "*o medo é engenhoso para eliminar a si mesmo*". Trata-se, pelo contrário, das condições ou os desvios cotidianos do ser racional, capazes de dificultarem a sociedade civil.

Não esquecemos [alerta Pufendorf] que foi a ambição que fez um dos filhos do primeiro Homem cometer o primeiro fratricídio? [...] Ademais, não observamos apenas a ambição como o único sujeito do medo entre uns e outros; colocamos ainda a malícia e a malignidade dos homens e a concorrência pela qual buscam as mesmas coisas; duas razões, donde a primeira produziu, na simplicidade grosseira dos primeiros séculos, a ferocidade e a bárbarie dos gigantes (*Géans*) e, de outra, faz nascer ainda em nossos dias as divisões e as querelas, entre as pessoas". (idem, VII, I, §7, tradução nossa).

Não estaríamos aqui na compilação aparente do contradito, no embate da prática deslocada dos princípios puros? Assim, se "*um ganho medíocre é suficiente para fazer os perversos cometerem qualquer crime*"<sup>93</sup>, como escreve Pufendorf, aquela *recta ratio* não desapareceria; pelo contrário, deveria mostrar-se com mais força. Em outras palavras, caso consideremos os deveres e a realidade dos Seres Morais como núcleo central do argumento de Pufendorf, diante do homem carente e passível à diversidade de vontades, os preceitos da razão devem impor-se obrigatórios. Eles proporcionam a formação da sociabilidade e ordem, mas, ao mesmo tempo – interlocutores entre sistemas, se afastam de uma justificação natural para a sociedade civil (tal qual a crença clássica aristotélica) ou meramente utilitária, para cessar a guerra de todos contra todos<sup>94</sup>. A formação daquela sociedade, relembramos Dufour, é um dever; *ato da vontade esclarecida pela razão*<sup>95</sup>.

Vimos, neste sentido, no estado de natureza, as normas da razão presentes como *ditames*, diante das quais a correlação apenas física, mecanicistas das forças, resultava equívoca. Agora, Pufendorf volta a aludir ao tema. Não é próprio, prescreve a razão, que o Ser esclarecido aja de maneira belicosa com os outros:

O direito de todos contra todos sobre todas as coisas que existe que é, segundo Hobbes, parte do estado de natureza, não deve ser admitido para além do que a razão prescreve. Isto é, na liberdade natural todos podem legitimamente empregar todos os meios que julgar necessário para a própria conservação, conforme as luzes de uma Razão esclarecida (*suivant les lumières d' une Raison éclairée*) [...] De modo que, no que se refere às precauções ditadas pela reta Razão, podem ser empregadas sem contradição com as leis naturais (PUFENDORF, 1706, VII, I, §7, tradução nossa).

Equilíbrio entre a preservação da vida e a observâncias às luzes da razão? As leis naturais permitem que o homem empregue todos os meios para conservá-la; mas sua observância se impõe "*legitimamente*" e "*conforme as luzes da razão*". A malícia, neste sentido, permanecerá sempre como desvio; não é a contradição que se apresenta, mas o *défault*, que aponta a exigência dos deveres e da constituição da sociedade. A suposição que

<sup>93</sup> PUFENDORF, 1706, VII, I, §7.

<sup>94</sup> Separada de modo radical dos “seres físicos”, a doutrina dos “Seres Morais” (*Entia Moralia*) parece contradizer o naturalismo de Hobbes e de Spinoza, e se vincular às fórmulas incertas de Grotius (GROTIUS, 1919, Prolegômenos, §§7-8). Mas, enquanto neste último, o *appetitus societatis* é um impulso da natureza humana e a vida social flui como sua consequência natural, em Pufendorf, a exigência da *imbecillitas* faz aflorar uma *socialitas* que permite deduzir o conteúdo mais profundo da vida associativa. Onde em Grotius se manifestava uma tendência inata do homem a viver em sociedade, em Pufendorf, se distingue o objetivo regulador (WOLF, 1927, p. 89-90). Em suma, a “antropologia bifronte” de Pufendorf pretende a “harmonização sintética” de dois relevantes perfis da natureza humana (SAHD, 2009, p. 149).

<sup>95</sup> DUFOUR, Alfred. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire: droit, individu et pouvoir del'Ecole du Droit naturel a l'Ecole du Droit historique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. p. 77.

vemos às precauções racional e às suposições do Hobbesianismo pufendorfiniano é a seguinte: inexistência de contradição em afirmar que os homens podem causar mal uns aos outros e que sobre eles – pelas luzes do esclarecimento e exigências da Lei Natural – existam os mandatos da sociabilidade. Se a natureza, em sua *prodigiosa diversidade de inclinações*, pode, quando desviada, causar o mal; e, mesmo as precauções racionais que temos uns com os outros assinalam a sua possibilidade, devemos acrescentar outro detalhe ao nosso exame – complementar, aliás, à meta do sistema: o Direito agiu até aqui no registro do *ditame*, no qual o hiato entre *mandato* e *prática* abrem espaço para o desvio. A rapina, a exploração nunca serão meios autorizados pela razão como necessários à ordem e conservação da vida<sup>96</sup>. Não aparecem, portanto, no paradoxo presumido e nas precauções racionais, exigidas pela diversidade onipresente, argumentos fortes para coroar a formação do corpo político?

Eis, pois, novo desdobramento do presumido *hobbesianismo pufendorfiniano* e dos motivos que levam os homens à formação das sociedades civis: a razão, motivadora dos deveres, não possui força suficiente para se impor cotidiana aos homens. Acrescenta Pufendorf:

*A reta razão nunca permitirá que um homem aja com más intenções contra nós, que trame qualquer coisa para nos perder ou exerça, contra nós, atos de hostilidade a fim de prevenir-se [...] Pois, como a malícia geral dos homens é diversificada por infinidade de graus, esta razão somente não é suficiente para nos resguardar contra um inimigo declarado. Convêm, assim, que, no estado de natureza, a obrigação ou qualquer outro meio de praticar aos outros os deveres da Lei natural não são garantias suficientes de nossa segurança, como a proteção e a defesa que temos na sociedade civil (PUFENDORF, 1706, VII, I, §8, grifo nosso, tradução nossa).*

Exigência, pois, e passagem do ditame à prática, que não suprime o exposto, mas ressalta, pelo contrário, a importância de praticar – 1º, pela natureza esclarecida dos homens, a observância das leis da reta razão, as quais o estado de natureza permanece incapaz de salvaguardar; 2º, pela união das vontades, a formação da sociedade civil, criada para a garantia da paz entre os homens. Entretanto, permanecem insolúveis os mecanismos para unir as vontades dispersas (diversas). Temos, por ora, apenas o corolário da argumentação que examinamos:

Para reprimir, então, a malícia humana, não existe nada mais eficaz do que o estabelecimento das sociedades civis. O que é criado pelas leis e dos costumes, disse muito bem um antigo filósofo, o que é estabelecido pelos soberanos e magistrados nos proporciona uma grande segurança e repouso. Se eliminássemos estes estabelecimentos salutares, viveríamos como as bestas que vivem a devorar-se umas

<sup>96</sup> PUFENDORF, 1706, VII, I, §7.

às outras. Não é, portanto, em vão que Plutarco critica estas judiciosas palavras: é preciso conhecer bem os homens para imaginar que, sem o freio das leis, os preceitos morais de um Parmênides, um Sócrates, um Heráclito e Platão teriam forças para estabelecer e manter a ordem e paz no mundo (VII, I, §11, p. 199).

\*\*\*

"É preciso agora examinar com cuidado a constituição essencial dos Estados. É o único expediente que podemos imaginar para encobrir os efeitos da malícia dos outros, na medida dos meios permitidos pela condição humana" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §1, tradução nossa). Estas palavras traçam o propósito do capítulo II, livro VII, do *Le Droit*, "*De la constitution essentielle d'un Etat*". Acabamos de vislumbrar como o direito de natureza não garante os homens contra os desvios de uns e outros<sup>97</sup>; logo, a sociedade civil nasce da precaução de evitá-las: o *fundamento psicológico* da sua fundação é o medo racional de evitar tais males. Vimos, anteriormente, a descrição da natureza humana – produtora dos Seres Morais – e, assim, distinta do mecanicismo dos Seres Físicos. Mas tal natureza, as luzes que possui, e o direito que a obriga<sup>98</sup>, exigem a sociabilidade, posto que o estado de natureza *n'pas naturel* e, por outro lado, será no interior da vida civil que todas as suas capacidades serão plenamente desenvolvidas.

Passagem do ditame à prática? Do fundamento psicológico da união à forma e *convenção jurídica*? Permanecem, todavia, no hiato estabelecido, o poder da violência e a necessidade da paz. À impunidade que despreza tanto as luzes da razão quanto os efeitos do poder soberano, serão necessárias força e unidade perfeitas, capazes de realizar a lei fundamental da natureza "preservar e promover a sociedade: isto é o bem-estar da humanidade"<sup>99</sup>. Eis a necessidade do Estado que, constituído pela união, comanda e socorre. "Ora" – observa Pufendorf – "não podemos encontrar um tal socorro senão nas defesas de

<sup>97</sup> Nos *Dos Deveres do Homem e do Cidadão*, assim escreve acerca dos deveres resultantes do conhecimento de si e da lei natural: O Homem deve "comportar-se para com seus semelhantes da maneira que convêm a uma criatura sociável. E, na medida em que Deus derrameou sobre ele a Luz da razão e do entendimento para guiá-lo no curso de sua vida, segue-se evidentemente que ele deveria fazer um uso correto dela" (PUFENDORF, 2007, I, IV §4).

<sup>98</sup> Em suma, ao condensar tal escala de obrigações, assinala Sahd: "Em última instância, Pufendorf desenvolve a partir da idéia de direito natural a teoria voluntarista do contrato. No seu entender, o poder político tem uma origem racional: nasce do encontro de vontades individuais para dar o consentimento a um magistrado, através de um acordo. Toma-se, então, consciência de três idéias que vão influenciar o pensamento político moderno: primeira, o Estado não tem legitimidade para contrariar os direitos naturais; segunda, o direito natural deve ser fonte do direito positivo ou construído; terceira, o homem tem uma dignidade inalienável, na medida em que, pela sua própria natureza, é sujeito de direitos. Segundo tal ponto de vista, o direito natural está, no estado de natureza, limitado ao indivíduo e pode ser reconhecido através de três fontes: a iluminação divina, a luz da razão e a voz da consciência. É válido para todos os homens, em todos os tempos e lugares, independentemente de ideologias ou crenças" (SAHD, 2008, p. 254).

<sup>99</sup> PUFFENDORF, op. cit., II, III, §9.

uma liga, fortalecida pela Natureza ou pela arte"<sup>100</sup>. Recordemos: a construção da natureza fala ao coração dos homens, e pode não ser perfeitamente acatada; o outro socorro nasce do artifício humano. Surge, aliás, para além da perspectiva impulsiva e imediata proporcionada pela força e utilidade. Necessita impor-se às violências que os homens podem praticar: "as armas têm algum uso, mas não são suficientes para obter a segurança de um homem por longo tempo, sobretudo contras as artimanhas que vários outros podem, unidos, fazer contra ele"<sup>101</sup>. Deve considerar que "duas ou três pessoas não são suficientes para assegurar-se mutuamente em tal socorro [...] devem-se unir para a defesa natural em grande número, de modo que o inimigo não obtenha vantagens [...] Isto é, para formar um Estado é preciso uma multidão considerável. E [considerar], conjuntamente, que a justa grandeza de um Estado deve ser proporcional à força dos Estados vizinhos" (ibidem, VII, II, §2).

Prevalência do *artifício; instituição* de um *grand nombre* – Estado nascido para a preservar a vida – não do homem solitário do estado de natureza, mas dos homens reunidos e cientes dos males que podem causar uns aos outros – e da insegurança proporcionada pela força das armas. Busca dos meios para obtenção da ordem e segurança duradoura. Mas há exigências originadas desta necessidade de unir a multidão diversa e considerável:

É preciso que, em uma sociedade desta natureza, sejam empregados os meios mais apropriados para alcançar a meta de sua confederação (*but de leur confédération*). Pois, qualquer que seja o seu número, se alguém pretender seguir o julgamento particular no modo de trabalhar a defesa comum, irão confundir-se uns aos outros e fazer a confederação inútil, pelas medidas diferentes e opostas que darão aos mesmo tema [...] Segue-se, então, que uma sociedade não subsistirá por longo tempo, sem algum freio comum, ou algum medo que reprima o impulso (*démangeaison*) de algum dos membro em dedicar-se à fantasia e a seu interesse particular [...] uma simples convenção não é suficiente para levar todos a reportar com eficácia todas as suas ações ao bem público (PUFENDORF, 1706, VII, II, §3, tradução nossa).

O que perpassa este fundamento da convenção não nos parece a vontade dirigida e acima das fantasias e interesses particulares? Vimos que a mudança extraordinária implica a submissão fundamental – *de bon coeur* – ao outro; uma transfiguração das paixões individuais ao bem do corpo político.<sup>102</sup> Ademais, Pufendorf acenara com um elemento básico para realizar a meta: a educação, capaz de moldar a altivez da independência na pertença ao soberano. Neste sentido, a obrigação do bem fazer o que naturalmente nos repugna, ou seja, atendermos às leis da natureza; a educação penosa, produtora de bons cidadãos, cuja vontade

<sup>100</sup> Pufendorf, 1706, VII, II, §1.

<sup>101</sup> Ibidem, VII,II, §1

<sup>102</sup> Indaga Pufendorf em uma nota complementar às propriedades do animal próprio à sociedade civil: "um bom cidadão pode encontrar (*trouver*) vantagens para si mesmo que sejam inúteis ao Estado?" (PUFENDORF, 1706, VII, I, nota ao §4, tradução nossa).

está vinculada ao bem público, colocam a interlocução em outra perspectiva: a *formação do corpo político, diante das condições apresentadas, exigem a observância dos deveres e a união das vontades*.

Nova realidade e construção singular dos Seres Morais. Compreenderemos melhor esta particularidade se atentarmos à nova crítica dirigida contra Hobbes:

Para esclarecer esta matéria, Hobbes busca os princípios da união em alguns tipo de animais que parecem capazes de formar alguma sociedade à sua maneira; tal qual as abelhas e as formigas<sup>103</sup>. Mas como elas são destituídas de razão e não podem fazer uso das convenções, nem submeter-se a algum governo, por um efeito de acordo natural buscam, entretanto, as mesmas coisas e dirigem seus movimento a um fim comum, de modo que não estão sujeitas a nenhuma sedição. Não será inútil apontar que o mesmo não ocorre entre os homens, que, ao contrário, em grande multidão, não podem viver muito tempo em paz em um mesmo lugar, sem qualquer espécie de governo [...] Assim parece que a meta dos ajuntamentos de formigas e abelhas é bem distinto daquele das sociedades civis, e que não há entre elas mais do que uma espécie de coletividade de bens (PUFENDORF, 1706, VII, II, §4, tradução nossa)

O que distingue a sociedade das formigas e abelhas daquelas dos homens é exatamente a oposição entre *Seres Físicos* e *Seres Morais*. Buscar, de fato, um fim comum, por meio de acordo natural, instintivo, faz soar novamente às primeiras palavras do *Le Droit de la Nature*, sobre o específico destes Seres "conformados às regras que não inventaram"<sup>104</sup>; por outro lado, àqueles constituídos de razão – a Luz excelente – a formação da sociedade exige outras demandas, pois – portadores de vontade e diversos entre si – não vivem muito tempo sem alguma regra para direção, que, certamente, deverão *instituir*<sup>105</sup>. Mas voltemos ao diálogo:

Hobbes alega uma outra razão, é que o governo dos pequenos animais não é nada mais do que um simples acordo, ou um concurso de várias vontades na busca de um mesmo objeto, e não uma só vontade como nas sociedades civis. Ou seja, que cada qual dos insetos trabalha particularmente e para seu próprio instinto, a colocar em comum sua subsistência, de modo que nenhum dos seus movimentos sejam reunidos em um só, como o são as vontades dos membros do Estado, no qual são unidos por

<sup>103</sup> Hobbes, *De Cive*, V, § 5. Indicação do próprio Pufendorf.

<sup>104</sup> *Droit de la Nature et des Gens*, I, I, §.

<sup>105</sup> Contra Leibniz e Lerminier, não poderemos a seguir imputar ao sistema de Pufendorf o erro da inconseqüência. A formação da sociedade política pressupõe e evoca, a cada passo, os elementos fundantes apresentados no capítulo I, do *Le Droit de la Nature et des Gens*. Assim, exigem considerar, como estamos a descobrir, a oposição entre Seres Físicos e Morais, e as particularidades decorrentes: mecanicismo e invariabilidade; vontade, razão e diversidade, pessoas simples ou compostas. Por outro lado, a ação destas pessoas morais implicará sempre na instituição, termos aliás, que Pufendorf já nos apresentou: "*comme les Etres Physiques sont originaires produits pa la Crêation; on ne fauroit mieux exprimer la manière dont les Etres Moraux le forment, que par le terme d'Institution*" (PUFENDORF, 1706, I, I, §4). E interessante será a nota de Barbeyrac sobre o termo "instituição". Escreve o tradutor de Pufendorf: "Eu não pude encontrar tema mais próprio para exprimir *impositio*. Esta palavra não encontra em nossa língua nenhuma outra que se aproxima das ideias que nosso autor associa ao termo latino. De modo que aquele de "instituição" é mais próximo de tudo o que se diz inventado e estabelecido, por oposição ao que vem da natureza" (idem).

uma só pessoa ou assembleia composta por certo número de pessoas, para deliberar unânimes, todos em geral e cada qual em particular. Isto é assim, por que entre as criaturas que partilham o senso e o apetite, uma simples conformidade de desejos se encontra constante e invariável, que não necessita de outra coisa para manter. Não há, pois, entre os animais, as contestações sujeitas aos homens e a sua dignidade, que produzem entre eles a inveja, o ciúme e o ódio [...] Os animais destituídos de razão não têm ou não podem ter nenhuma carência nos governos das pequenas sociedades, pois estas não são formadas por uma deliberação, mas unicamente por instinto natural e incapazes de se comparar com outras sociedade [...] ao passo que, na sociedade humana, em que as pessoas se creem mais esclarecidas e sábias umas que as outras, encontram-se a opinar sobre o governo presente, querem mudá-lo segundo sua fantasia, uns de uma maneira, outros de outra, segundo a diversidade dos gostos que produzem as divisões e, enfim, as guerras civis [...] eles não sabem o que é a arte da retórica, necessária para mover paixões, porque ela fornece todos os disfarces das coisas: representa o bem ou o mal, mais ou menos como o são efetivamente ou os muda e apetece em apresentar o bem como um mal, ou o mal, ao contrário, como um bem. A linguagem dos homens [...] pode não somente publicar as máximas da moral e da política, mas ainda insinuar e persuadir, por meio dos artifícios da eloquência, a sentimentos contrários ao repouso da sociedade. (PUFENDORF, 1706, VII, II, §4, tradução nossa).

Argumentos revisitados; a razão dos homens, a qual os demais animais estão despossuídos, torna possível a sociedade civil, mas também contribui para a ruína das instituições. A linguagem, instrumento destas construções, pode tanto fomentar os belos sistemas morais políticos, quanto perturbar a paz da sociedade. Assim, não é apenas suficiente o esclarecimento ou a possibilidade instituidora dos Seres Morais. "Como todos os homens não são sábios", lembra Pufendorf, "isto é, capazes de compreender as máximas da *recta ratio* e subjugar (*domtent*) todas as suas paixões e maus desejos (idem, VII, II, §4, tradução nossa), será preciso examinar aquela sociedade de outro ângulo, ou seja, como a necessidade psicológica de formá-la, oriunda do medo e precaução, deve elevar-se a um plano racional, *jurídico*, que una o interesse e submeta a vontade, e – obra Moral – realize plenamente a vocação humana<sup>106</sup>:

Para descobrir, portanto, como manter em acordo, por longo tempo, uma grande número de pessoas, reunidas em sociedade, é preciso considerar a matéria ordinária dos homens. Observamos dois obstáculos principais, causa pelas quais as pessoas não ficam muito tempo unidas em busca de um mesmo fim: o primeiro é a

<sup>106</sup> "A simples convivência com os outros" – assinala Sahd – "não é requisito suficiente para se alcançar a perfeição onde existiria defeitos, males e situações difíceis. A sociedade composta por estranhos, que têm como denominador comum a debilidade e a necessidade humanas, não pode de nenhuma forma garantir a felicidade do sujeito que se agrega a ela. A vida em comum não supõe apagar e superar simplesmente os defeitos de cada um – que também fazem parte do modo de ser do indivíduo, mas criar as condições para que os defeitos não predominem e se convertam em dificuldades insuperáveis, pois a convivência se transformaria numa luta de todos contra todos, igual a que fala Hobbes no *De cive*. A forma de chegar a ser sociável e superar os defeitos encontra-se ao mesmo tempo na observação dos preceitos e princípios derivados do direito natural e na manutenção de tudo o que pode ajudar a sua conservação e desenvolvimento, desconsiderando e rechaçando tudo o que pode pô-la em perigo de destruição" (SAHD, 2008, p. 251-2).



diversidade prodigiosa de inclinações e sentimentos, acompanhados geralmente de uma grande falta de penetração, que impede a maior parte das pessoas de discernir o que é vantajoso para a meta que se propõe comum [...] A outra é a displicência (*nonchalance*) e repugnância com as coisas que levam à vantagem das sociedades, tanto que, se uma força superior não obrigá-la, a diversidade prodigiosa de inclinações e sentimentos, acompanhados geralmente de uma grande falta de penetração, impede a maior parte das pessoas de discernir o que é vantajoso para a meta que se propõe comum [...] (e atenção ao cerne da proposta de Pufendorf). Para remediar o primeiro inconveniente, é preciso unir para sempre as vontades de todos os membros da sociedade, de forma que todo o conjunto não seja mais do que uma e mesma vontade (*una & seule volonté*) na matéria das coisas que importam à meta da sociedade. E, para superar o outro obstáculo, é preciso estabelecer o poder soberano que tenha forças necessárias para reprimir o mal presente e sensível que alguém pretenda contra a utilidade comum (*Pour remédier au premier inconvenient, il faut unir pour toujours les volontez de chacun des Membres de la Soicieté, en forte que déformais tous emsemble n'aient plus qu'une seule & même volonté en matière des choses que se rapportent au but de la Societé. Et pour lever l'autre obstacle, il faut établir un Pouvoir Supérieur, soûtenu des forces nécessaires pour faire souffrir un mal présent & sensible à quiconque entreprendra d'agir contre l'utilité commune*) (PUFENDORF, 1706, VII, II, §5, tradução nossa).

A passagem do ditame à convenção coloca em repostas às dificuldades originárias da multidão dos gostos e vontades – tema onipresente em Pufendorf – características marcantes do que será a sociedade ora delineada: representação e sujeição. Ambas estão, notemos bem, relacionadas tanto à ordenação da vontade e, em sentido último, à observância dos ditames da Lei Natural em sua defesa da sociabilidade e da vida. O que nos faz perceber uma via tripla no sistema que examinamos: os deveres orientam a vontade – posto que o homem deve agir dignamente em relação às luzes que recebeu da natureza; a vontade subordina-se ao dever enquanto não deve proceder de maneira a promover sedição e instabilidade no corpo político – e, sobretudo, esta vontade a fim de ser plenamente eficaz, quando orientada, deve estar unida (*una & seule*); e este dever, no espaço a ser convencionado, irá reportar-se àquele que assume, na vida civil, o lugar visível do puro ditame: ao Soberano, à representação e à Lei, o homem deve prestar obediência<sup>107</sup>.

<sup>107</sup> Duas perspectivas desta obediência e conclusão pufendorfiniana: a primeira que vimos no início desta seção é associá-la à própria condição do homem civil, bom posto que obedece; "(*obéit promtement & de bon coeur aux ordres de son souverain*), afirmava o *Droit de la Nature*. A segunda podemos encontrar nos *Devoirs*, sobre a origem e o cumprimento da Lei natural. Afirma Pufendorf: "e uma vez que isso [a vida ordenada e sociável dos homens] não pode ser alcançado de outra forma senão pela observância do direito natural, deve-se entender que existe uma obrigação imposta por Deus de prestar obediência às leis desse Direito, como um meio não inventado pela inteligência ou imposto pela vontade dos homens, nem capaz de ser alterado por seus humores e inclinações, mas expressamente ordenado por Deus para a consecução deste fim" (PUFENDORF, 2007, p. 98, III, §10). Além de reforçar a exterioridade e atemporalidade do Direito de Natureza, outra caracterização podemos extrair do argumento de Pufendorf: se é o soberano que assegura no interior da vida civil o cumprimento destas leis não será, ele mesmo, um elo e hiato de ligação entre a obrigação universal, imposta por Deus, e a obediência e acomodação necessária às suas leis?

Sujeição e representação, delineadas neste exame da matéria ordinária dos homens e critérios para o ato fundador da sociedade:

Com respeito à união das vontades, ela não se faz, na verdade, de modo que todas as vontades se confundam fisicamente em uma só; ou que uma pessoa assim que deseje faça com que os outros cessem de usar as suas vontades, ou que a diversidade natural de inclinações e sentimentos sejam destruídos de alguma maneira e sejam reduzidos a uma harmonia constante e perpétua. Mas concebe-se que várias vontades sejam unidas, quando cada qual submeta a sua vontade particular à vontade de uma só pessoa ou assembleia composta por certo número de pessoas (*chacun soûmet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une Assemblée composée d'uns certain nombre de gebs, en sorte que toutes les résolutions de cette personne, ou de cette Assemblée, au sujet des choses nécessaires pour la Sûreté & l'utilité commune, passent pour la volonté de tous en général & de chacun en particulier*), de tal forma que todas as resoluções desta pessoa ou desta assembleia, a respeito das coisas necessárias para a segurança e utilidade comum, passem por vontade de todos em geral e cada qual em particular: de modo que o que um querer de um seja o do outro. (PUFENDORF, 1706, VII, II, §5, tradução nossa).

Transformação moral que não suprime o perigo da diversidade, mas as faz reduzir-se à vontade de um ou da assembleia. Esta moralidade permanece, adiante de qualquer consideração meramente física, na constituição do poder soberano:

Pela mesma razão, o poder soberano, que deve manter sob o medo (*doit tenir dans la crainte*) todos os membros das sociedade, não é de tal natureza na qual comunica fisicamente suas próprias forças a uma pessoa, de modo que, após, ela fique inteiramente sem vigor e sem força. Mas é uma só pessoa que tem em mãos as forças de todo o corpo, de modo que todos em geral e cada qual em particular, não se engagem ou façam uso da própria força de modo que ele as desaprove" (idem, VII, II, §5, tradução nossa).

Obra surgida do engajamento das forças e vontades, obra da convenção<sup>108</sup>, eis o Estado:

É desta união de forças e vontades – acrescenta Pufendorf – que resulta o corpo político, que chamamos de Estado, e que passa pela mais poderosa de todas as sociedades e de todas as pessoas morais. (*C'est de cette union de volontez & de forces que resuite le Corps POLitique que l'on appelle un Etat, & qui est la plus puissance de toutes les Soiciétez & de toutes les Personnes Morales*). Para maior compreender esta constituição, é preciso lembrar que a submissão das vontades não destrói nos súditos a liberdade natural da vontade, de modo que eles não possam, de fato, retornar àquilo que cederam uma vez e recusar a obediência prometida" (ibidem, VII, II, §5, tradução nossa).

<sup>108</sup> São as convenções que formam a sociedade civil", escreve Pufendorf no capítulo III, do livro VII "De l'origine & des fondemens de la Souveraineté" acerca das origens e fundamentos da soberania. E complementa: "A soberania resulta imediatamente das convenções humanas". (PUFENDORF, 1706, VII, III, §1).

Observemos os mecanismos deste corpo poderoso, cuja unidade resulta de significativa *operação conciliadora* de uma tendência da natureza humana, a saber, a diversidade de vontades. Vimos, há pouco, que tal sociedade exige – psicologicamente – mudança profunda, da *malice* ao *bon coeur*, mas também faz permanecer a liberdade natural. A convenção, de fato, age em todos os planos, mas não altera o que é natureza no homem. Talvez seja este um dos desafios subterrâneos do sistema de Pufendorf: fazer os deveres, a necessidade do corpo político unido, cujo particular esteja voltado sempre ao bem público, surgir como verdadeiro imperativo – *exigência da razão* e da *alma esclarecida* – sem que alterem as condições humanas. Mas há outra esfera, aqui em pauta, a formatação jurídica desta união:

Para bem compreender a natureza desta união que constitui as sociedades civis, é preciso verificar que, enquanto várias pessoas físicas não se unirem em apenas uma pessoa moral, agirão apenas por si mesmas, de modo que existirão tantas ações e obrigações particulares quanto são os indivíduos. E é verdade que, frequentemente, é dado àquele certo número de pessoas que permanecem juntas, sem possuírem alguma ligação moral, o nome de multidão, que se reporta à alguma união. Mas, bem refletido, veremos que este não é um termo coletivo, ou que designa ideia composta de várias outras, como, por exemplo, uma frota, um senado, uma assembleia do povo, etc., que dão a ideia do conjunto de várias coisas, sem levar em consideração se são ou não da mesma natureza ou diferentes, reunida ou dispersa, de modo que uma multidão de pessoas não designa um só corpo, mas um conjunto de várias pessoas, cada qual com sua vontade particular e com a liberdade de julgar de acordo com as ideias que lhes propuseram. Assim, não se poderia atribuir a esta multidão, considerada em oposição aos particulares que a compõem, nenhuma ação isolada e distinta daquelas individuais e nenhum direito em particular. Se alguém que estiver no meio de grande multidão reunida, sem formar um só corpo, não consentir ou não participar de nenhuma maneira do ato no qual a maioria ou os outros concordaram em participar, esse ato não lhe dirá respeito de forma alguma. Para que uma multidão de pessoas se transforme, pois, em uma única pessoa, a quem se possa atribuir uma única ação e que possua alguns direitos em oposição ao particular, é preciso, necessariamente, que todas essas pessoas, de comum acordo, unam suas vontades e suas forças por meio de alguma convenção, (*d'un commun accord, uni leurs volontez & leurs forces par le moiien de quelque convention*) sem a qual não é possível conceber a união de pessoas naturalmente iguais. (PUFENDORF, 1706, VII, II,§6, tradução nossa).

Permanecemos no circunlóquio acerca da mudança radical, mas que não suprime os naturalmente iguais. O termo evocado Multidão (*multitude*) por Pufendorf é particularmente significativo; lembra que uma agregação incontável não implica a unidade moral necessária para as convenções morais que estão à porta. O filigrama da questão supõe que a mudança não está referida ao tornar menos o que é mais, mas encontrar alguma convenção (*quelque convention*) que faça o múltiplo permanecer, contanto que unido em força e vontade. Alteração qualitativa, necessária à *vontade geral* ora esboçada; passagem – no universo

pouco explorado dos Seres Morais – do simples ao composto<sup>109</sup>. Por outro lado, esta pessoa composta, instituída, também tem direitos em oposição àqueles particulares de cada qual dos membros.

Assim, não basta considerar que temos nesta união artificial, de um lado, os portadores naturais de igualdade e liberdade, e, de outro, uma instituição vazia, meramente receptiva de força e vontades. Existem direitos no corpo político nascido – considerado agora como uma realidade inteiramente nova, uma *Pessoa* – e é preciso que esta pessoa e seus direitos sejam respeitados pelos particulares. Em suma, a convenção, ao unir as vontades de uns e outros, cria uma ordem terceira a considerar: a vontade e o direito do corpo político instituído. Segundo Nascimento (2001), "obriga necessariamente aqueles indivíduos que a ela estão subordinados a obedecerem à sua vontade como uma ato decorrente da condição de pertinência ao corpo político, do reconhecimento, portanto, de fazer parte dessa pessoa moral composta" (p. 86).

Obriga, pois, necessariamente, àquele "*a quem se possa atribuir uma única ação e que possua alguns direitos em oposição ao particular*". Novo grau para a escala da sujeição e dos deveres: o primeiro era a obediência devida às leis da natureza, inscritas no coração dos homens; agora, à obediência e reciprocidade à máxima criação destas pessoas morais, obra também portadora de direitos. O engajamento abrange tanto os direitos relativos ao público e ao particular, quanto a exigência das força dos indivíduos para defendê-lo contra tudo o que for "contra os bens elevados, que compreendem todas as necessidades e utilidades do governo civil" (PUFENDORF, VII,II, §5, tradução nossa). Preâmbulo e complemento legítimo e necessário: "Sem esta instituição não seria possível, no estado civil, fazer cumprir a lei fundamental da natureza, a da sociabilidade" (NASCIMENTO, 2004, p. 87). Não temos aqui razões suficientes para justificar a legitimidade das leis (e da força) do soberano, posto que emanadas do corpo moral, criado pelo conjunto das pessoas?

Voltemos, entretanto, ao texto para descobrir, como escreve Pufendorf, "como isto se fez":

---

<sup>109</sup> *Droit de la Nature et des Gens*, I, I, §XII-XIII. "as pessoas simples são públicas ou particulares, segundo a diversidade dos seus estados ou funções e segundo o emprego aos quais estão imediatamente reportadas, seja à vantagem comum da sociedade civil, ou ao bem particular de cada membro que a compõem [...] As pessoas morais compostas se formam quando vários indivíduos se unem de tal maneira que o desejo dessa união seja considerado como uma só vontade e ação. E concebemos que isso ocorre todas as vezes na qual o particular submete sua vontade à de um só homem ou assembleia de modo que ele mesmo reconheça e consinta que se considere como vontade e ação de todos em geral o que tal homem ou assembleia tiver decidido ou executado em relação àquelas coisas que se referem à natureza desta união considerada como tal, e que possam ter relação com seu fim e destinação natural" (1706, tradução nossa).

Suponhamos uma multidão de pessoas que, vivendo antes no estado de liberdade e igualdade natural, pretendam formar entre si uma sociedade civil. É preciso, então, que cada qual se engaje com todos os outros, em um só corpo para assegurar, em comum acordo, a segurança mútua: em que cada qual se reserva o direito à liberdade de ir estabelecer-se em outra parte. Esta convenção se faz ou absolutamente e sem reservas, isto é, seja qual for a forma de governo que venha a ser aprovada pela maioria, ou com a condição de que cada qual entrará na sociedade apenas se consentir com a forma de governo. Mas, de qualquer modo, a convenção deve ser necessariamente acompanhada de um consentimento tácito ou expresso, de todos e geral, e cada qual em particular, de modo que, se alguém encontrar-se no lugar e não assumir o compromisso, permanece fora da sociedade nascente, e o consentimento unânime dos demais, seja qual for o número, não lhe impõe obrigação nenhuma de juntar-se ao corpo, mas o deixa plenamente na liberdade natural, de modo que provenha sua conservação tal como entender" (idem, VII, II, § 7, tradução nossa).

Grau zero da convenção; "*ébauche d'un Etat*", que necessita "de uma ordem pela qual se defina a forma do governo, sem a qual não é possível estabelecer meios para fixar o trabalho constante pela segurança comum" (idem, p. 232). Forma e governo, naturalmente exigentes de "*aquiescência*" dos contratantes, uma vez que todos devem se conformar às ordens expressas, como membros do Estado nascente. Após – do consentimento e do estabelecimento da forma:

Se faz preciso uma outra convenção, pela qual se escolhem uma ou várias pessoas as quais será conferido o poder de governar o Estado. De modo que, revestidos de poder, se engajem na busca do bem e da segurança pública, e os outros lhe prometam fiel obediência. Resulta daí plenamente a união e submissão de vontades que acaba por formar o Estado, e faz dele um corpo, considerado como uma só pessoa (*résulte pleinement cette union & cette soumission de volontez, que acheve de former L'Etat, & en fait un Corps, que l'on regarde comme une seule personne*). (PUFENDORF, 1706, VII, II, §8, tradução nossa).

Eis as fórmulas contratuais de Pufendorf<sup>110</sup>: *fórmulas*, pois o corpo político nasce, 1º, de uma associação sem governo, engajamento, *união entre iguais*; 2º, de uma *instituição (fixação) do governo*, emanador de ordens, as quais todos prometem obediência; distinção, portanto, entre soberano e súdito, pessoa simples e composta, e, enfim, a formação plena no interior do múltiplo de *uma só pessoa*. Isto sem esquecermos do entreato, um *decreto* no qual

<sup>110</sup> Assim comenta Bobbio, segundo o qual, Pufendorf segue a tradição ao elaborar o duplo contrato: "Segundo uma opinião comum dos escritores do direito público. são necessárias duas convenções sucessivas para dar origem a um Estado: o *pactum societatis*, com base no qual um certo número de indivíduos decidem de comum acordo viver em sociedade; e o *pactum subiectionis*, com base no qual os indivíduos assim reunidos se submetem a um poder comum. O primeiro pacto transforma uma *multitudo* em um *populus*; o segundo, um *populus* numa *civitas*. Pufendorf e a tratadística de escola seguem a opinião comum (acolhida ainda em final do século XVIII por Anselmo Feuerbach no pequeno tratado juvenil Anti-Hobbes, que é de 1798). Segundo Pufendorf, quando uma multidão de indivíduos quer proceder à instituição de um Estado, deve, antes de mais nada, estipular entre si um pacto "com o qual manifeste a vontade de se unir em associação perpétua", e, depois, num segundo momento, após ter deliberado qual deve ser a forma de governo, se monárquica ou aristocrática ou democrática, deve chegar a "um novo pacto para designar aquela pessoa ou aquelas pessoas às quais deve ser confiado o governo da associação" (BOBBIO, 1996, p. 66). Cf. ainda Derathé, 2009, p. 310, 312, em que expõe o duplo contrato de Pufendorf e sua recepção.

se define a forma do governo. Este requinte contratual, primor do artifício, exige explicações. Segundo Spitz (1987), demonstra o quanto a reflexão da época permanece atrelada à conciliação de individualismo e coletivismo<sup>111</sup>, ou seja, às possibilidades – e dificuldades – para *associar* o que se mostra individual e disperso, e *constituir* a unidade requerida pelo governo, cuja instituição reclama a somatória do que era independente. Isto é importante, particularmente no interior do sistema que examinamos, "a diferença que se passa entre os animais capazes de viver em sociedade e não existe entre os homens é o acordo natural de vontades", lembra Spitz, "é justamente a igualdade dos associados que engendra a fragilidade de tal associação [...] Uma incorporação sem criação do soberano não é uma incorporação autêntica: o corpo social não existe mais que formalmente durante muito tempo, caso não exista um poder capaz de exigir que os associados cumpram com sua palavra (SPITZ, 1987, p. 88, tradução nossa).

Observações a partir de Spitz: a primeira união – das vontades – é incompleta e preliminar ao carecer da força da obrigação; segundo, é a existência do soberano que confere autenticidade ao corpo. Complementação necessária, pois a sombra instável da "*diversidade prodigiosa de inclinações e sentimentos*" e da "*displicência e repugnância com as coisas que levam à vantagem das sociedades, tanto que se uma força superior não obrigá-la malgrado faríamos nosso dever*"<sup>112</sup>, o exigem. Estamos diante de uma estrutura espelhada, sistemática, orbitante ao dever e vontade, diante da qual cada dificuldade reclama uma resposta e solução. Complementa Spitz:

Apenas a convenção da associação, em contrair obrigações, seria necessária, caso todos os homens fossem virtuosos o bastante para aplicar espontaneamente os ditames da lei natural e se "apenas as luzes da razão fossem suficientes para lembrá-los dos seus deveres", mas, como este não é o caso, a convenção que institui a relação do inferior ao superior, na qual, pela sujeição, abandonam a igualdade que possuíam no estado de natureza, aparece como indispensável (SPITZ, 1987, p. 91, tradução nossa).

O duplo contato oferece outro problema: a distinção entre o que se torna povo (posto que associado) e governo (posto que constituído). Um e outro são *peçoas*, cujo meta, "*assegurar a proteção mútua*", é insistida por Pufendorf nas duas formulações. A distinção povo-governo lembra-nos ainda de verificar as suas particularidades: o povo só o é na medida em que une a vontade, o que, embora incorra na não durabilidade, representa salto

---

<sup>111</sup> SPITZ, Jean-Fabien. *La théorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf*. Des théories du droit naturel. Cahiers de philosophie politique et juridique. 1987, nº11, p. 77-78.

<sup>112</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §5.

significativo. De fato, àqueles que são naturalmente diversos tal acordo já é, por si mesmo, um avanço: estamos além da agregação ou da multidão dispersa. Ademais, esta transfiguração supõe o reconhecimento de um problema comum, "*a segurança mútua*", e deixa aberto o espaço para aquele que discordar "*permanecer fora da sociedade nascente*". Eis a reta razão, a dignidade da pessoa humana, portadora de alma esclarecida, o entendimento das necessidades mútuas e a liberdade natural, em plena operação. O governo, por sua vez, só o é enquanto "*revestido de poder*", associado àquele problema comum, e merecedor de obediência<sup>113</sup>.

Mas tanto a razão e quanto o entendimento, a liberdade e a obediência permanecem ao redor de um conceito bastante caro: a vontade. Sua união fez a primeira convenção, e a dependência àquela estabelecida, fundamenta a segunda; isto é, o corpo político nasce da Vontade, orientada pela razão e pelo entendimento (observância aos mandatos das Leis da Natureza). Dupla relação para o artifício instituído: sem o entendimento, a meta pode ser confundida; sem a vontade, não passa de fórmula. Íntegras ao corpo moral criado, conduzem à conclusão pufendorfiana acerca dos contratos: "no momento em que estas convenções são concluídas, a multidão assim unida forma o Estado, concebido como uma Só pessoa, dotada de entendimento e vontade e produtora de ações particulares, distintas daquela dos cidadãos" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §13, tradução nossa). Formação que novamente nos faz aludir ao conceito fundante dos Seres Morais, pois não temos nada menos do que a inauguração de processos criadores, distintos do mundo Físico. Senão, vejamos: os homens, dotados da alma esclarecida e da vontade, criam – pela dupla convenção – uma nova Pessoa que, por sua vez, dotada de igual entendimento e vontade, também produz ações – distintas das dos cidadãos – sejam elas leis do soberano voltadas à conservação comum, ou a obrigação de conservá-las.

A definição do Estado dada a seguir nos auxilia a caracterizar melhor esta *Pessoa Moral*:

---

<sup>113</sup> Transfiguração e permanência de postulados fundamentais: a natureza singular dos homens, as características do direito e a convenção do Estado. Assinala Sahd (2007): "a passagem para o Estado é uma aliança (*foedus*) e não um contrato privado, nem a decisão de um só indivíduo. No seu entender, o poder político tem uma origem racional: nasce do encontro de vontades individuais para dar o consentimento a um magistrado, através de um acordo. Toma-se, então, consciência de três idéias que vai influenciar o pensamento político moderno: primeira, o Estado não tem legitimidade para contrariar os direitos naturais; segunda, o direito natural deve ser fonte do direito positivo ou construído; terceira, o homem tem uma dignidade inalienável, na medida em que, pela própria natureza, é sujeito de direitos. Segundo tal ponto de vista, o direito natural está, no estado de natureza, limitado ao indivíduo e pode ser reconhecido através de três fontes: a iluminação divina, a luz da razão e a voz da consciência. É válido para todos os homens, em todos os tempos e lugares, independentemente de ideologias ou crenças. (SAHD, 2007, p. 220).

Darei, portanto, a meu ver, a definição mais exata que se possa dar do Estado: é uma Pessoa Moral composta, na qual a vontade formada pela união das vontades de vários, em virtudes da suas convenções, é dada como a vontade de todos, de modo que possa servir-se das forças e das faculdades de qualquer particular a fim de procurar a paz e a segurança comum (*Voici donc, a mon avis la definition la plues exacte que l'on pet donner de L'Etat: c'est une Personne Morale composée, dont la volonté formée par l'union des volontez de plusieurs en vert de leurs Conventions, est regardée comme la volonté de tous, afin qu'ele puisse se servir des fores & facultez de chaque Particulier, pour procurer la paix & la sureté commune*) (ibidem, VII, II, §13, tradução nossa).

O complemento da definição no qual Pufendorf é esclarecedor, e, novamente, faz chamar Hobbes à cena:

Hobbes representa engenhosamente (*ingénieusement*) este corpo, em seu conjunto, como um Homem artificial<sup>114</sup>, no qual o soberano é a alma; os magistrados e oficiais, os membros [...] a equidade e a ordem, a razão; a concórdia, a saúde; as sedições, os males; a guerra civil, a morte. Enfim, as convenções passam unicamente como partes deste corpo político (ibidem, VII, II, §13, tradução nossa).

Outra indagação: o problema relacionado àquela Pessoa Moral, cuja origem examinamos, passa, também, pois, também pelo "engenhoso" com o qual Pufendorf descreve o célebre prefácio do *Leviatã*? Aliás, é interessante que Hobbes esteja continuamente evocado. Parece denunciar que as teses do filósofo inglês permanecem no horizonte e, ainda mais, cotejando um ao outro podemos fixar melhor algumas características da tese de Pufendorf<sup>115</sup>. Contra Hobbes, o duplo contrato faz ver que existe antes e durante o exercício do soberano instituído, uma outra realidade: a união das vontades, ou seja, considerar que o corpo político é *Pessoa Moral composta* e não arquitetado puramente como *engenhosa transferência de direitos*. Por outro lado, Pufendorf nos lembrou que, caso alguém não queira se sujeitar ao corpo, permanece em sua liberdade natural.

<sup>114</sup> Hobbes, *Leviatã*, introdução.

<sup>115</sup> As fórmulas contratuais de ambos são parecidas. Hobbes é permanente interlocutor de Pufendorf. A ideia de "pessoa", "defesa comum", "representação" que vimos em Pufendorf também estão presentes no *Leviatã*. As semelhanças ou diferenças são ressaltadas em Nascimento: "Pufendorf enfatiza a importância do corpo político, tomado como pessoa moral composta, mas não admite, como Hobbes, que os particulares percam todas as suas forças individuais, quando transferem o poder ao soberano [...] A contribuição de Pufendorf para o debate está exatamente em chamar a atenção para o fato de que tanto o Estado quanto o seu representante são pessoas morais compostas. A do representante, uma pessoa moral simples e a do Estado, uma pessoa moral composta. Tanto para Hobbes quanto para Pufendorf, as pessoas morais compostas, para este, e as pessoas civis, para aquele, possuem direitos distintos dos particulares [...] Tanto para Hobbes quanto para Pufendorf não basta que a convenção estabeleça o corpo moral dos associados, é necessário que desenvolvam outros mecanismos para que essa organização possa aparecer com uma pessoa portadora de direitos distintos dos membros da associação, considerados isoladamente. Para Hobbes, sem a representação, esse corpo não tem vida e, para Pufendorf, sem a segunda convenção, segundo a qual soberano e súdito assinam, por assim dizer, o contrato, o Estado não ganha o estatuto de pessoa" (NASCIMENTO, 2001, p. 89-101). Ainda escreve Derathé: "Em toda essa parte de sua teoria, relativa à natureza e à origem das pessoas morais compostas, Pufendorf limita-se a reproduzir quase palavra por palavra as indicações e as fórmulas de Hobbes" (DERATHÉ, 2009, p. 579).



O que está em jogo, podemos sugerir, será a *natureza* deste contrato. No *De Cive*, Hobbes escreve:

A submissão das vontades de todos os homens à vontade de um ou de um conselho, produz-se quando cada homem está obrigado, por um contrato, para com todos os outros, a não resistir à vontade daquele homem ou conselho a quem se submeteu; ou seja, que não recusará o uso da riqueza e força deste contra qualquer outro (porque ainda é suposto que conservará o direito de defender-se contra a violência); e chamamos isso por união. (HOBBS, 2006, p. 54).

Tendo a mão os elementos norteadores da união das vontades e dos deveres às leis da natureza, apropriadas aos homens esclarecidos, vejamos o que Pufendorf escreve contra Hobbes:

É muito perigoso, ao meu ver, fundar unicamente as obrigações dos sujeitos como o princípio de uma convenção, como aquela a qual Hobbes confere aos cidadãos: "eu transfiro meus direitos ao príncipe, em vossos braços, conquanto que, por vosse lado, também o transfira a meu favor"<sup>116</sup>. Pois, desta maneira, qualquer cidadão fará depender seu engajamento do engajamento de qualquer outro e, por consequência, se apenas um não obedecer ao soberano, todos os demais estarão inteiramente dispensados. Apenas esta razão é suficiente para demonstrar que é necessário que o cidadão se engaje em obediência ao outro, de modo que possam lhe refrear o ímpeto, caso recuse-se a obedecer, e ainda que possa o soberano servir-se da força de todos os outros para chamá-lo à razão" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §11, tradução nossa).

A natureza do contrato hobbesiano, apesar da união assinalada, repousa sobre uma unidade equívoca<sup>117</sup>. A consequência, retomando a metáfora corporal do *Leviatã* é importante: o corpo, conquanto um, é de outra ordem. Supõe reciprocidade, ou seja, vontade particular – que concorda com a pública; vontade do soberano – que reconhece a particular. Diante desta

<sup>116</sup> A referência direta às palavras de Pufendorf está no *Leviatã*, capítulo XVIII, "*Dos direitos dos soberanos por instituição*": Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos, sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos do restante dos homens" (HOBBS, p. 107, grifo nosso).

<sup>117</sup> "Uma das inovações de Hobbes foi a de eliminar um dos pactos: o *pacto unionis*, idealizado por Hobbes, com base no qual cada um dos indivíduos que compõem uma multidão cede o direito de autogovernar-se, que possui, no estado de natureza, a um terceiro (seja uma pessoa ou assembleia), contanto que todos os outros façam o mesmo. Tal pacto é, ao mesmo tempo, um pacto de sociedade e um pacto de submissão, já que os contratantes são os indivíduos singulares entre si e não o *populus*, por um lado, e o futuro *princeps*, por outro, um pacto de submissão na medida em que aquilo que os indivíduos acordam entre si é a instituição de um poder ao qual decidem se submeter" (BOBBIO, 1996, p. 66-7). Aqui Bobbio reforça o que estamos examinando – ao excluir a "união das vontades" que seria o primeiro contrato de Pufendorf, como verificamos no *Le Droit de la Nature et de Gens*, Hobbes acentua o caráter essencialmente submisso do corpo político, com o qual Pufendorf, no horizonte da sua moralidade, não pode admitir.

evolução de criações morais o mecanicismo absolutista das fórmulas hobbesianas parece superficial, com ideias largas (*langereuse*) e mal fundamentadas (*mal fondeé*), como anota às margens do texto, a tradução de Barbeyrac. Falta-lhe o suporte dos ditames da razão e o passo – inovador – nos fez acreditar Pufendorf, da realidade do corpo moral. O complemento deste poder instituído é interessante: à obediência sem limites, da pura cessação de direitos:

O poder legítimo do rei e os deveres dos sujeitos, correspondem exatamente uns aos outros (*se-répondent exactament l'un à l'autre*), e assim, o rei não comanda nada legitimamente àquilo que os cidadãos podem legitimamente recusar a obediência, caso o rei desautorize o que está em acordo com a meta da sociedade civil. Se, pois, maliciosamente, ou por imprudência insensata, ele comanda qualquer coisa de contrário a este fim, torna-se desautorizado (PUFENDORF, 1706, VII, II, §11, tradução nossa).

Passagens iguais a esta nas quais Pufendorf aponta limites ao exercício do soberano, na medida em que este também está sujeito às Leis da Natureza, merecem críticas por parte de Derathé, segundo o qual Pufendorf se contradiz em seu sistema<sup>118</sup>. E, por uma dificuldade óbvia: se o soberano – a maior autoridade existente entre os semelhantes, como veremos logo mais – recebe dos contratantes a obrigação de obedecê-lo, quem poderá arbitrar sobre o que o soberano faz de ilegítimo, como representante do Estado? Desautorizá-lo não se torna inexecutável, seja em razão do pacto firmado ou pela inexistência de uma autoridade maior? Temos, pois, freio e crítica ao absolutismo hobbesiano, mas não renúncia ao pacto de sujeição e um absolutismo *sui generis*, reportado à realidade (unidade) dos Seres Morais.

Vimos, em Pufendorf, como é necessária a união das vontades a qual, embora não forneça o fundamento completo do corpo político, permanece exigência tanto dos contratantes – na medida que cada qual tem, naturalmente, divergências de inclinações – como legitimidade da fundação do soberano, pois implica *submissão* moral das vontades para fundamentar o soberano. Em suma, operamos com a seguinte diferença: o corpo político de Pufendorf é, tal qual o de Hobbes, um corpo – mas implica que a sujeição requerida está atrelada com a alma esclarecida, indicadora das metas da sociedade (cuja desobediência retira a autoridade soberana); supõe a onipresença da vontade, seja unida e/ou portadora de direitos e deveres, do governo ou cidadão (pessoa moral simples ou composta); faz ver que o horizonte aqui não é apenas a cessação à obediência absoluta, mas a instituição *moral* da conciliação e do interesse<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 314-320.

<sup>119</sup> É o absolutismo *sui generis* de Pufendorf, firmado diretamente contra as razões de Hobbes. Neste sentido, escreve Vecchio "segundo Hobbes, a irrestrita submissão dos indivíduos ao poder público, que é o objeto

Oposição implicada entre o mecanicismo de uma associação, cujos membros movidos pelas paixões, a razão do *Leviatã* necessita reprimir à novidade do sistema dos Seres Morais? Segundo Dufour, o pacto de sujeição de Pufendorf, no qual a união das vontades engendra a pessoa do soberano, faz ver plenamente o surpreendente desta realidade e corrobora às diferenças com Hobbes<sup>120</sup>:

Hobbes denominou expressamente as Pessoas artificiais e a noção de Pessoas representativa [...]: "Uma multidão de pessoas tornam-se uma só pessoa quando os homens são representados por um só homem ou uma só pessoa". Se houve, portanto, uma personificação do Estado em Hobbes ela confusamente liga à noção de representação a favor da identificação hobbesiana do estado com pessoa física daquele que recebeu, por meio do poder soberano, o consentimento de todos. Oposta à concepção hobbesiana, indecisa entre a ficção e a representação, a novidade da concepção pufendorfiniana da personalidade do Estado reside em seu realismo e em sua autonomia que marca um aprofundamento da concepção de Suarez acerca do Estado como pessoa fictícia. Consequência de sua teoria do duplo contrato, que faz do povo e do Estado realidades distintas, a personalidade do Estado aparece para Pufendorf não como uma ficção, mas como a expressão jurídica de uma realidade moral específica e autônoma, cujo fundamento não pode ser encontrado em outro lugar do que em sua teoria dos Seres Morais (DUFOR, 1991, p. 80-81, tradução nossa).

\*\*\*

A soberania pode ser representada pela mesma razão que pode ser alienada: ou resulta da expressão una, submissa, da vontade do corpo político, ou não é nada – não passa do enunciado particular e danoso da "*prodigiosa variedade de inclinações*". A tese sugerida, que encontrará no tempo oportuno a objeção literal, nos lembra que "a vontade do Estado reside, ou em uma só pessoa ou na assembleia, segundo as diferentes formas de governo" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §14, tradução nossa). O inovador desta personalidade composta, portadora de vontade, não faz esquecer ainda que estamos a verificar as cláusulas de um contrato – "engajamento mútuo e que deve comportar de ambas as partes uma promessa recíproca"<sup>121</sup> e de um sistema do direito de natureza e dos povos. Se ambos mostram-se para Pufendorf como racionais, razoáveis e históricos<sup>122</sup>, devem nos recordar, igualmente, a legitimidade da sua *transferência de direitos e representação*.

---

do contrato social, mostra-se como vínculo indissolúvel, em qualquer sentido em que manifeste o poder e sua atuação, isto é, mesmo quando ofenda, ao invés de proteger a segurança e paz dos súditos. Com este entendimento, Hobbes apresenta-se como um típico representante do absolutismo" (VECCHIO, 2010, p. 78).

<sup>120</sup> "Quanto a sua concepção de personalidade do Estado, se Pufendorf é um inovador na história da teoria geral do Estado, não o é propriamente ao referir-se à personificação do Estado. Antes dele, na tradição escolástica, São Tomás já havia concebido o Estado *quasi unus homo*. Bem depois dele, no início do pensamento moderno, no capítulo XVI do seu *Leviatã*, Hobbes denominou expressamente as Pessoas artificiais e a noção de Pessoas representativas" (DUFOR, p. 80-81, tradução nossa).

<sup>121</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 308.

<sup>122</sup> Sobre a razoabilidade da sua dupla fórmula contratual, escreve Pufendorf no *Droit de la Nature et des Gens*: "tudo o que nós vemos pode ser esclarecido pelo que a história nos apresenta na fundação do Estado e do povo romano. Vimos tratar-se de uma multidão que se reúne para estabelecer-se às margens

Ora, basta constataremos todo o esforço para verificarmos que nos movemos ainda no horizonte do pacto de sujeição. Contra Hobbes, que defende um pacto de associação – o súdito associado, incorporado pelo soberano, a fim de conservar-se vivo – temos a obrigação – *vínculo moral* – contraída entre particulares que fundam um governo ao qual prometem submeter suas vontades como exigência para a preservação do corpo político<sup>123</sup>:

Assim que o poder soberano está nas mãos de uma só pessoa, o Estado quer tudo o que esta pessoa quer, ou supõe o bom senso, tudo o que implica as matérias das coisas se são reportadas à meta da sociedade civil, mas não todas as coisas. Assim, por exemplo, se rei faz a guerra ou a paz, ou se engaja em alianças e tratados públicos, pode atribuir isto ao Estado, mas não se o rei come ou bebe, casa-se, comete crimes, etc. (PUFENDORF, 1706, VII, II, §14).

Neste sentido, tanto a assembleia quanto o único portador da vontade do Estado, não passam de particulares, revestidos do poder de todo o corpo em sua meta pela sociedade civil. Por outro lado, faz Pufendorf distinguir dentro deste Estado a representação de duas vontades – a pública, voltada aos interesses do Corpo – dotada de "entendimento e vontade" (idem, VII, II, §14), reportadas à ação do soberano, e a particular, distinta dos afazeres públicos "assim podemos distinguir no monarca duas espécies de vontade, a saber, a vontade pública, que representa a vontade do Estado; e a vontade particular, pela qual o rei faz, como qualquer outra pessoa, as ações sem relação com as coisas públicas"<sup>124</sup> (idem, VII, II, §14).

---

do Tibre e entre as quais escolheram aqueles que lideraram, por meio de uma convenção tácita. Em seguida, deliberaram, em conjunto, qual forma de governo estabeleceriam [...] Esta maneira de formar um Estado, por meio de duas convenções e um decreto geral, que tratamos parece ser a mais natural e conveniente a todas as diferentes formas de governo" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §8, tradução nossa).

<sup>123</sup> Escreve Derathé sobre o pacto de submissão (*pacto de sujection*): "a teoria do pacto de submissão foi a primeira que apareceu na história do direito. Ela vincula-se estreitamente à concepção da monarquia eletiva e suas origens remontam à Idade Média. Mas é sobretudo a partir do século XVI que essa teoria torna-se uma noção popular, encontrando-se misturada à maior parte das controvérsias ou polêmicas relativas aos poderes e deveres de um monarca em relação aos seus súditos [...] Na época de Rousseau, a teoria do pacto de submissão poderia ser vista como uma noção tradicional ou popular, já que, durante, ao menos, dois séculos, ela tinha servido de arma aos diferentes partidos nas lutas políticas ou religiosas. Aliás, isso não impedia que ela também fosse uma concepção de escola, e é inexato afirmar, como o faz Vaughan, que ela não tenha exercido nenhum papel no domínio da especulação filosófica. Com efeito, ela devia grande parte do seu prestígio à autoridade dos juriconsultos da escola do direito natural moderno. Com Grotius e Pufendorf no século XVII, com Thomasius Wolff no século seguinte, ela tinha saído do domínio da polêmica para impor-se no ensinamento do direito público" (DERATHÉ, 2009, p. 309-310).

<sup>124</sup> Este ponto, segundo Goyard-Fabre, é uma aproximação quase literal de Pufendorf com a leitura de Francisco Suárez. Para o jurista espanhol, "a soberania suprema e absoluta, da qual o corpo público é o lugar por excelência, longe de fazer com que o príncipe seja *solutus legibus*, impõe-lhe obediência às leis do Estado: em conformidade com a finalidade da "coisa pública" que é o bem-comum". (GOYARD-FABRE, 2002, p. 175). Por outro lado, assim Monteagudo (2006) comenta a passagem: "Com isso, se o soberano abusa do seu poder, a responsabilidade por esse abuso não deve recair sobre todo o Estado. Da mesma forma, a vontade do cidadão que contraria as ordens do soberano não deve ser vista como a vontade do Estado. É preciso discriminar tanto para o povo quanto para o príncipe o interesse público e o interesse particular, e lembrar que a origem da soberania é o interesse público [...] Assim, se Hobbes está preocupado em acabar com a guerra civil submetendo os interesses particulares a um interesse soberano, Pufendorf, por

Esta passagem, que pode corroborar às inconsistências do sistema de Pufendorf<sup>125</sup>, segundo lembrou Derathé, serve especialmente para recordar que, consoante as condições do duplo contrato, o soberano – por meio da vontade pública – *representa* o Estado. Anota Pufendorf: "o povo ou o Estado é um corpo que possui apenas uma vontade, e que não pode atribuir mais do que uma só ação, o que não ocorre em uma multidão, oposta à pessoa ou assembleia revestida do poder soberano" (ibidem, p. 214).

Todo o esforço em assinalar a unidade requerida nos conduz a definirmos suas consequências gerais: qualidade moral - obra da razão humana - a soberania deve subsistir acima de toda a diversidade dos corpos particulares.

Assim que o poder soberano está nas mãos da assembleia composta de várias pessoas, deve cada qual conservar sua vontade particular, mas faz preciso regrar, antes de todas as coisas, combinar as vozes reunidas em um mesmo sentimento representando a vontade de toda a assembleia e, por consequência, do Estado" (ibidem, VII, II, §15).

Por outro lado, este "*cada qual*" reforça o ideal do corpo político de Pufendorf que, enquanto produz pelas convenções uma Pessoa Moral, ainda se constitui autônomo, distintivo, do soberano. É um dos aspectos que, como vimos, diferencia o jusnaturalista da concepção de Hobbes – *não é a unidade do representante que faz o representado* – como evoca passagem fundamental do *Leviatã*; mas a unidade ordenada do representado que proporcionam a legitimidade e soberania do representante. Pufendorf, escreve Nascimento (2000), "não admite que o povo, ao transferir o seu poder, deixe de ser povo. Para ele, a continuidade do povo como pessoa é indispensável para a realização do segundo pacto, entre ele e o soberano, seja um indivíduo ou grupo de pessoas em que se deposita a autoridade soberana"<sup>126</sup>

Notemos bem, o povo subsiste, mas está ligado profundamente à representação e ao dever. Com efeito, ainda que a vontade particular não possa ser suprimida, ela não *deve* imiscuir-se àquela que importa às coisas do Estado. A *une seule personne*, com a qual a vontade do corpo político se identifica e reporta, se faz, nos apontou o contrato instituidor do soberano, quando cada qual atribui a ele uma só ação. Ora, não continua o ato de *atribuir* a apontar a perspectiva fundamental da representação, posto que aliena-se ao outro algum

---

sua vez, estabelece um jogo entre o particular e o público em torno do soberano" (MONTEAGUDO, 2006, p. 58).

<sup>125</sup> O raciocínio a ser aplicado na objeção é o mesmo daquele que se refere ao juízo sobre os atos do soberano: de fato, quem é que poderá julgar se o soberano age pelo bem público ou particular? Mesmo a meta da sociedade civil pode aqui ser confundida e enganada.

<sup>126</sup> NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. (tese de livre docência). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000. p. 110.

poder? A particularidade desta *vontade geral* é, desta maneira, sua generalidade associada à intervenção dos representantes. O mecanismo da soberania decorre não apenas – atentemos bem – no enunciado da vontade, mas nos artifícios criados para reunir, reger e representar a vontade da assembleia.

Podemos encontrar algumas indicações do tema nos capítulos "*De l' origine & des fondemens de la Souverainete*", "*Das parties de la Souveraineté en général & de leur liason naturelle*" e "*Des caractères propres & des modifications de la Souveraineté*", capítulos III, V e VI, do essencial livro VII do *Droit de la Nature*.

Trata-se de demonstrar, segundo Pufendorf, que a soberania se constitui, fundamentalmente, como um "revestir" (*revêtir*) o outro do poder de ordenar o que os cidadãos "podem ou não fazer" (*doivent faire ou de ne pas faire*<sup>127</sup>); transposição, pois, para o universo da sociedade política formada, da definição de liberdade (*de faire ou ne pas faire*) que encontramos no exame do estado de natureza<sup>128</sup>. O soberano, por outro lado, explica Pufendorf: "não tem que dar conta a nenhum dos que lhe submissos, e não deve estar sujeito a nenhuma pena por parte dos homens, pois uma e outra coisa supõe um superior e implicaria enunciar uma contradição"<sup>129</sup>. Além do mais, "como seu poder é soberano, é independente ou acima de toda lei humana (*independantes ou plûtôt au dessus de toute Loi Humaine*)". Mas – "eu digo" – sublinha Pufendorf – "de toda Lei Humana, pois seria ridículo colocar em questão que eles são submissos às Leis Divinas, tanto Naturais quanto reveladas. Mas as Leis Humanas não são outra coisa do que ordens do soberano, pelas quais prescreve aos sujeitos o que devem observar para o bem do Estado"<sup>130</sup>.

Um aspecto desta representação: acima das leis humanas, mas observante e salvaguarda por excelência, das Leis Naturais, Pufendorf vê "como sacra a origem do governo civil, e o engajamento e sujeição dos sujeitos ao soberano"<sup>131</sup> o que não significa, entretanto, recuá-lo aos partidários do direito divino. Pois o *Le Droit de la Nature et des Gens*, de fato, aponta, em cada passo, o valor das convenções e da ação esclarecido dos homens; a *santidade dos contratos*<sup>132</sup> ligada à sujeição das vontades "no que concerne ao bem da sociedade, para

<sup>127</sup> PUFENDORF, 1706, VII, III, §1.

<sup>128</sup> Idem, II, I, §2

<sup>129</sup> Ibidem, VII, VI, §2.

<sup>130</sup> Ibidem, VII, VI, §2.

<sup>131</sup> Ibidem, VII, III, §2.

<sup>132</sup> Após expor longamente que a instituição das sociedades civis resulta da razão dada por Deus ao homem e ao trabalho das suas esclarecidas instituições – propiciadoras da vida e da ordem, Pufendorf conclui ser "suficiente, ao meu ver, atribuir como sacro a origem do governo civil" (*sacrée l'origine du gouvernement civil*) (VII, III, §3, p. 225).

uma pessoa ou assembleia, nas mãos das quais se deposita de comum acordo a Autoridade soberana"<sup>133</sup> (PUFENDORF, 1706, VII, IV, §2).

Ora, mas também esta soberania que age para conservação do Estado, este "Corpo Moral concebido como uma só vontade, na medida em que cada cidadão submete sua vontade ao que se refere ao bem do Estado (*le bien de l'Etat*) àquela uma pessoa ou assembleia (*Seule Personne, ou d'une Assemblée*)", está composta de diversas partes, nem por isso devem ser entendidas como separadas, mas produtoras de diferentes operações "segundo a diversidade de objetos e organismos do corpo" (PUFENDORF, 1706, VII, IV, §1 e 2). A explicação das partes diversas e sua interdependência sintetiza, particularmente, como a representação e seus artifícios se desdobram em outros aspectos no interior deste Corpo Moral. Assinala Pufendorf:

Faz-se, portanto, antes de todas as coisas, que os soberanos deem claramente a conhecer sua vontade por meios de sinais convenientes. (*Il faut donc, avant toutes choses, que les Souverains donnent clairement à connoître leur volonté par des figures convenables*) Ora, seria impossível, entre um grande número de pessoas, em cada ocasião particular, prescrever a cada uma delas como agir. Assim, os soberanos são obrigados a estabelecerem regras, gerais e perpétuas, nomeadas Leis, por meio das quais instruem cada qual o que deve ou não fazer em todas as ocasiões da vida. E como há entre os homens uma prodigiosa diversidade de inclinações, que originam uma infinidade de disputas e querelas, é para o benefício da paz que os soberanos regram, pelas mesmas leis, o que cada cidadão deve considerar como lícito ou ilícito, honesto ou desonesto, no Estado e entre seus membros; como cada qual deve considerar sua liberdade natural e como deve usar dos seus direitos, a fim de não perturbar o Estado. Enfim, o que devem justamente exigir uns dos outros e de qual maneira devem fazê-lo, de modo que eles creem legítimo (PUFENDORF, 1706 VII, IV, §2, tradução nossa, grifo nosso)

O Corpo moral, produzido pela (união) representação das vontades; isto não é novo, mas o desdobramento de sua representação, por meio das leis – que fazem claramente conhecer suas vontades – é novidade, pois ampliam o artifício e a representação. Artifício das Leis, emanção da vontade superior<sup>134</sup>, para cada qual reconhecer o que deve fazer; e aqui verificamos como o ditames das *Leis de Natureza* são insuficientes para impor-se por si mesmos. E representação na representação – pois o que foi instituído legitimamente por um só homem ou assembleia deve ser conhecido e *representado* por meio de sinais convenientes.

<sup>133</sup> PUFENDORF, 1706, p. 231. §2

<sup>134</sup> No capítulo VI, livro I do *Le Droit de la Nature et des Gens* "De la régle des actions morales ou de la Loi em générale", Pufendorf distingue o que é um conselho e uma lei: o primeiro, cujo rudimento é extrair a razão das coisas mesmas, a fim de convidá-las à consideração, não implica a fazer determinadas ações, posto que "não supõe nenhuma obrigação". "Mas", escreve Pufendorf, "isso não se passa com a lei: que não é estabelecida sem boas razões, nem propriamente em razão de alguém, mas apenas em virtude de uma autoridade superior que a emana, e que, uma vez declarada sua vontade, a ela devemos ser submissos" (PUFENDORF, 1706, tradução nossa).

Há outro aspecto: este corpo político formado tem um interesse especial em dirigir-se aos particulares que o compõem: estes, esclarecidos ou constringidos por este poder do artifício, devem considerar o que é lícito ou ilícito para o bem do corpo. Convida, pois, a pensar que tipo de cidadão a sociedade civil engendra. Vimos, anteriormente, que a sujeição (*obéit promptement & de bon coeur*) ao soberano era uma qualidade requerida. Ora, era apenas um dos aspectos; notável, aliás, pelo laconismo da sujeição. Agora Pufendorf salienta outras características:

Os cidadãos, além das relações gerais como membros de uma mesma sociedade civil, mantêm conjuntamente diversas ligações particulares que podem ser reduzidas a duas principais: uma, enquanto formam certos corpos particulares, subordinados, contudo, ao Estado; outra, as que o soberano confia a certas pessoas conjuntamente alguma parte da soberania [...]— ora, dentro destes corpos formados e aceitos no interior do Estado, *ensemble de citoiens*, é preciso observar – todos os direitos ou poder que exercem legitimamente sobre os membros que os compõem, dependem da determinação do soberano, de modo que nada podem fazer que seja prejudicial ao governo estabelecido (PUFENDORF, 1706, VII. II. §12).

Ou seja, se a ideia do que é o cidadão está ligada às convenções que produzem subordinação, permanecemos, ainda, no registro, reciprocidade e obediência.

Contudo, não nos esqueçamos dos pressupostos destes registros obedientes. Tal sociedade, em todo o espectro da sujeição, é um corpo moral e coletivo: moral, posto que foi configurado para além do mecanicismo e, no entender de Pufendorf, do cálculo inconsequente de Hobbes (não temos aqui a sociedade das abelhas, nem o drama da incorporação absoluta), mas forjado pela união das vontades. É corpo coletivo, por implicar a ação conjunta dos que, superando a carência do estado natural, obedientes aos mandatos da sociabilidade, se propuseram a criar a *bela ordem* pela fundação das sociedades civis. *Pessoa Moral, composta*<sup>135</sup> pela vontade dos indivíduos; vontade não fortuita: tem fundamento na convergência de interesses, tornando-se una, produzida, o que, aliás, continua a demonstrar-se sintoma da dignidade daquela natureza racional – não eram os Seres Morais, recordemos nós, obras voluntárias para dirigir e acrescentar conveniência na vida dos homens?

<sup>135</sup> Aqui o local exato, interior do corpo político criado, para acomodar a definição dada no capítulo I do *Le Droit de la Nature et des Gens* acerca das Pessoas Morais Compostas (*Personnes Morales Composées*). Elas, escreve Pufendorf, "se formam quando vários indivíduos estão unidos de tal maneira que o resultante de tal união não é mais do que uma vontade e uma só ação. Concebo, ainda, que chegamos aqui toda vez que qualquer particular submete sua vontade àquela de um só Homem ou Assembleia, de modo que reconheça ele mesmo, consinta e aceite o que tal Homem ou Assembleia tenham resolvido ou executado em relação às coisas reportadas a sua meta ou destinação natural (PUFENDORF, 1706, I, I, §13, tradução nossa). Vê-se, pois, que a moralidade composta, instituída, contratada, em sua formulação, quase repete literalmente os enunciados do contrato de Pufendorf.



Obra, pois, voltada às relações humanas, a ideia de Pessoa Moral reencontra os elementos centrais dados no capítulo I do *Le Droit de la Nature et des Gens* acerca dos Seres Morais em Geral. Para Nascimento, assim podemos compreendê-los:

Por pessoas morais, entendemos aqueles modos que se acrescentam às pessoas naturais, de tal maneira que impliquem em certas obrigações de umas em relação as outras. Essas modificações de comportamento ocorrem em função da atribuição e do reconhecimento de papéis sociais muito bem definidos e que acompanham essas pessoas por uma decisão voluntária do grupo ao qual pertencem. Assim, a mesma pessoa pode desempenhar papéis sociais diferentes, o que determinaria, para elas, modos diferentes, isto é, elas se desdobrariam em outros seres morais, com novas obrigações decorrentes de seus novos papéis, num grau de complexidade cada vez maior, em função do seu maior grau de envolvimento nas relações sociais (NASCIMENTO, 2000, p. 57).

É, igualmente, um Ser de Razão<sup>136</sup>. E aqui, talvez, devemos cogitar o duplo aspecto do termo. Vimos como toda a estrutura do sistema de Pufendorf supõe a *recta ratio*: com efeito, se ela – *ditame e norteadora* – estivesse ausente, o que ocorreria para justificar todas as obrigações às quais fomos apresentados desde os primeiros passos da nossa investigação? Isto nos faz supor que os poderes da razão engendram o corpo político – a partilha de uma alma esclarecida, da qual se pode julgar a conveniência das coisas, não estaria como fundamento de contratos em que, pelo vínculo moral das obrigações, foram estabelecidos o "*interesse mútuo e a segurança comum*"? "Depois da multiplicação dos homens, a reta razão faz ver, sem dúvida, que o estabelecimento da sociedade civil era absolutamente necessário para a ordem, tranquilidade e conservação do gênero humano" (PUFENDORF, 1706, VII, III, §2, tradução nossa, grifo nosso). Ela comporta deveres recíprocos, lembra Barbeyrac no prefácio do *Le Droit de la Nature et des Gens*<sup>137</sup>. Ora, aqui, no centro do sistema político de Pufendorf, a citação parecerá consequente: o corpo político, corpo Moral e Coletivo, articulado pela *reciprocidade subordinada*, exigida dos seus membros em sua articulação de dependência e interesses convergentes, não denuncia outra coisa do que um artifício racional bastante detalhado, cuja vontade (*prodigiosa e diversa*) opera segundo a *razão* perene da necessidade e conveniência.

O leitor do *Do Contrato Social* reconhecerá estes termos na fundação do corpo político rousseauísta: "leitor assíduo de Pufendorf, Rousseau vai elaborar sua teoria do contrato social recorrendo às noções de pessoa moral composta e de corpo político, extraídas

<sup>136</sup> "Ser de razão", sublinha Nascimento, "posto que inventado pela faculdade racional como um modo de percepção de uma realidade existente no mundo da moral, a pessoa moral composta dos Estados realmente existentes" (NASCIMENTO, 2000, p. 32).

<sup>137</sup> Idem, *preface*. Citando Confúcio, aliás.

do autor do *Direito de Natureza e dos Povos*", nos recorda Nascimento (2000). Mas não devemos esquecer, em um sentido mais amplo, de todos os postulados que examinamos aqui e fundamentam o autor lido por Rousseau. Do estado de natureza à formação do corpo político, permanece em Pufendorf a ideia do Dever. A ordem na sociedade, e mesmo a validade do contrato encontra sua eficácia no cumprimento dos deveres estabelecidos, resumidos em ser "*cidadão obediente*". O que mantêm, portanto, a segurança e a tranquilidade dos povos (exigência do direito natural) também importa ao pacto de sujeição, e a representação de sua soberania: se o cidadão obedece às ordens do soberano, subordina-se àqueles que o representam e pode, sem dúvida, "*depor sua vontade*". O que se segue parece expandir nas consequências extraídas: se o homem é dotado de alma esclarecida, cuja razão lhe está inseparável desde o seu estado natural, e se os ditames que emana são acessíveis e impelem à sujeição legítima, abre-se o espaço para que seja dito aos homens "quais os seus deveres", tarefa, aliás, a qual Pufendorf notadamente se dedica. Se é a união das vontades que faz o corpo político, temos, igualmente, o espaço para dizer como esta vontade deve unir-se e manter-se. A primeira resposta, deu-nos Pufendorf; resta indagar, porém, se a vontade pode realmente ser representada e os perigos que isto comporta.

É certo, Pufendorf nos apresentou a sujeição como resposta à diversidade danosa dos gostos e vontades. Mas é preciso considerar qual solução deve apresentar-se à liberdade: ou estaremos no raciocínio do quanto mais submisso, mais livre? Enfim, caminhamos sobre reflexões que, embora dedicadas às bases da sociedade civil, delineam o caminho da sua legitimidade e do funcionamento da sua estrutura política. Em Pufendorf, esta se realiza enquanto mantêm os deveres e a união das vontades; se faz reflexão sobre o direito e a política, referentes àqueles deveres da sociedade civil a fim de podermos conformar toda nossa conduta. Outro caminho possível, interlocutor, não implicará, portanto, na tarefa crítica dos mesmos temas, capaz de revisá-los, suplantá-los, deixar a noção *submissa, racional, obediente*, dos deveres que perpassam ao homem do estado de natureza àquele civil, soberano e súdito, pessoa composta e particular, para outra, *livre, afetiva, e geral*, sobre a união das vontades e os fundamentos do corpo político?

### 3 ROUSSEAU E OS PODERES DA VONTADE

#### 3.1 OS VERDADEIROS PRINCÍPIOS DO DIREITO POLÍTICO

“Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e justa, tornando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei, sempre, nesta procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (ROUSSEAU, 1999a, p. 51). Com esta proposta, Rousseau abre o *Do Contrato Social*. Sua indagação não é simples, tampouco fortuita: trata-se de apresentar, conforme o programa da obra, antecipado em *Emílio*, o nascimento dos verdadeiros princípios do direito político<sup>138</sup>. Mas, se Rousseau os anuncia por verdadeiros, somos levados a indagar acerca dos falsos. Outra afirmação do *Emílio* – aliás, importante como revelação da metodologia rousseauísta – nos oferecerá pistas: ao examinar aqueles princípios “nossos elementos serão claros, simples extraídos diretamente da natureza das coisas” (ROUSSEAU, 2004, p. 687).

Temos aqui a oposição entre um direito verdadeiro, cujos postulados são claros, simples e extraídos da natureza, e a suposição de falsos – no que podemos imaginá-los confusos, empolados e não extraídos da natureza das coisas. Mas abandonemos, por momentos, a nossa *dialética de antônimos*, e voltemos à verdade do *Emílio*. Rousseau anuncia a dificuldade e escolhe, como interlocutores exemplares dos falsos, Grotius e Hobbes; este “apoiado em sofismas”, e o outro – o grande jurista do direito natural – “em poetas”<sup>139</sup>.

Vimos que estes autores são importantes por várias razões: Grotius é o "pai da escola do direito natural moderno", ou seja, "estabelece os eixos norteadores da reflexão sobre o

<sup>138</sup> Aliás, a ideia dos "verdadeiros princípios" surge curiosa: pois é dito que "ainda está por nascer, e é de presumir que nunca venha a nascer" (ROUSSEAU, 2004, p. 676). Mas, dito isso, temos o longo resumo do *Contrato Social*, no qual, ao final de sua exposição, o preceptor afirma “estávamos tratando de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político” (idem, 2004, p. 690). Ora, se estes princípios foram expostos no *Contrato*, somos levados a acreditar que afirmar que ele jamais nasceria é apenas artifício retórico; mais convincente, de um ponto de vista de *marketing*, é que o "estar por nascer" aponta para a novidade e para a publicação do *Contrato*, quase simultânea ao *Emílio*? Interessante, nesta relação de anterioridade-interlocutora-simultaneidade das obras, é a observação de Launay sobre este livro V do *Emílio*. Após apontar como existem ecos esparsos de obras políticas de Rousseau no interior de toda o texto, afirma: "o livro V do *Emílio*, contém, portanto, um complemento e uma introdução à leitura das obras políticas de Rousseau, mais do que um resumo delas. As variantes presentes na redação definitiva do *Contrato Social* são fórmulas diferentes de um mesmo pensamento em formação e em via de definir-se" (LAUNAY, 1971, p. 371, tradução nossa).

<sup>139</sup> "Grotius, o mestre de todos os nosso doutos nessa matéria, não passa de um criança e, o que é pior, uma criança de má-fé. Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Hobbes de execração, vejo quantos homens sensatos leem ou compreendem estes dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só diferem pela expressão. Diferem também pelo método. Hobbes apoia-se em sofismas, e Grotius, em poetas; tudo o mais lhes é comum. (ROUSSEAU, op. cit., p. 676).

legítimo e o ilegítimo da política e das relações modernas entre os Estados soberanos" (VECCHIO, 2010, p. 86); e "foi à sombra do Leviatã e das ousadias hobbesianas que o direito político moderno tomou impulso" (GOYARD-FABRE, 2002, p. 94). Ora, se Rousseau os conhece tão bem<sup>140</sup>, a evocação não será fortuita: Grotius, *mestre de todos os nossos doutos*, apoiado nos poetas, e Hobbes, *um sofista*, representam o que há de maior prestígio nas teoria da época. Não nos esqueçamos, ainda, de lembrar uma conexão oculta: foram ambos interlocutores de Pufendorf. Não estaria aqui o preceptor do *Emílio* escolhendo os alvos consensuais para uma interlocução particular?

Vejam as linhas centrais destes primeiros exemplares do falso. Grotius quer assentar o direito sobre uma estrutura racional impassível que sirva tanto para a guerra quanto para a paz,<sup>141</sup> e encontra o suporte dos seus argumentos em um método aludido por Rousseau. No prefácio do *O Direito da Guerra e da Paz*, escreve: [fiz uso] "*para provar a existência desse direito, do testemunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e, por fim, dos oradores*" (GROTIUS, 2004, prolegômenos §40, grifo nosso). E, adiante, o que suscitaria interessantes debates sobre o conceito de história, prossegue, "Não porque se deva confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de suas seitas, de seu assunto e de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal" (idem, §40).

Qual será esta causa que pode conectar eventos distintos e explicá-los como decorrentes de algo universal? Ela "só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum" e – à dupla consequência que faz implícito o direito de natureza e o direito dos povos – Grotius emenda "quando através de princípios certos uma coisa não pode ser deduzida por um raciocínio correto e, contudo, parece observada em outros lugares, segue-se que ela deve ter sua origem na livre vontade dos homens" (ibidem, §40). Dupla operação perceptiva: razão e vontade. O que move o mundo do direito a ser sistematizado será a razão, raciocínio acerca dos princípios da natureza, e o consenso, obra da vontade refletida. Dispostos os mecanismos *observáveis* da estrutura, reencontramos a utilidade dos poetas e da história:

Ela fornece exemplos e apreciações. Os exemplos têm tanta mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos [...] as apreciações não

<sup>140</sup> Sobre a recepção de Grotius e Hobbes por Rousseau, cf. Derathé, 2009, p. 118-127; p. 159-176.

<sup>141</sup> GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004. prolegômeno, §28.

devem ser desdenhadas, sobretudo aquelas que estão de acordo entre elas, pois o direito natural, como já dissemos, se prova de algum modo por meio delas [...] Os pensamentos dos poetas e oradores não têm tanto peso. Fazemos, muitas vezes, uso deles não tanto para apoiar neles nossas palavras, mas porque das citações desses autores se tira algum ornamento em proveito do que queremos dizer (Ibidem, §46).

Os poetas, que não têm peso, mas reiteradamente citados no esforço do bem dizer, estão a serviço de uma causa em Grotius: demonstram que o direito existe, é obra da reta razão<sup>142</sup>, propício e conforme ao gênero humano. O que decorre, na vastidão da tarefa lógica proposta, parecerá, ou conforme o direito – exemplificado na história e nos poetas – ou, oposto a tal juízo, "contrário também ao direito da natureza, isto é, da natureza humana"<sup>143</sup>.

Na *defesa*, pois, desta humanidade Grotius advoga por temas usuais do direito natural moderno. O pacto de sujeição, o interdito ao direito à resistência e a justificação da escravidão encontram, no jurista holandês, uma defesa firme, extraída daqueles exemplos e apreciações. Ao considerar o objetivo da sociedade, como o estabelecimento da tranquilidade, rejeita a resistência do povo contra os detentores do poder, "O Estado, pode, pois, para o bem da paz pública e da ordem, interditar esse direito comum da resistência"<sup>144</sup>; refere-se às ações do soberano, ao refutar a opinião comum que admite dependência recíproca entre o povo e rei, evocando Tácito "deveis suportar o luxo e a avaria daqueles que governam como suportes a seca, as enchentes e todos os flagelos da natureza"<sup>145</sup> (ibidem, p. 188). E quanto à escravidão, parece aos nossos olhos corajoso o bastante para afirmar que ela, em troca da própria subsistência, "entendida e encerrada dentro dos limites da natureza não tem em si nada de demasiadamente duro, pois é compensada pela segurança de ter sempre alimentação" (ibidem, p. 422).

---

<sup>142</sup> Alguns trechos do prolegômeno do *O Direito da Guerra e da Paz*, ao se referirem às fontes do direito, nos parecem imediatas referências àquilo que também encontramos em Pufendorf. De fato, Grotius critica a noção do direito como algo meramente utilitário, resultante do fluxo dos interesses e paixões. Sua fonte é a razão humana que o impele à sociabilidade e ao conhecimento de princípios gerais de conduta. O Homem, sustenta Grotius, como o fará Pufendorf, é "um animal de uma natureza superior [...] possui um pendor dominante que o leva ao social, para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento peculiar, a linguagem. É dotado, também, da faculdade de conhecer e agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana. Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano é o fundamento do direito propriamente dito" (GROTIUS, 2004, §6-8).

<sup>143</sup> Idem, prolegômenos, §9.

<sup>144</sup> Idem, IV, II, §1.

<sup>145</sup> Ibidem, III, VIII, §15.

Mas o que estas teses possuem de aparente arbitrário, o têm de conseqüente a partir dos seus postulados. Grotius, ao demonstrar a função da sociedade como salvaguarda da ordem, faz parecer a resistência popular um atentado à força que cumpre plenamente aquele papel. Basta lermos algumas páginas do *O Direito da Guerra e da Paz*, para entendermos que, a despeito da estranheza de algumas fórmulas, o autor tem algo lógico a partir dos postulados que desenvolve. O que se segue não é, pois, propor a crítica ao mesmo nível formal e erudito do jurista holandês, célebre entre os contemporâneos pela estrutura de sua refinada exposição; ela, se existir, deve direcionar-se a um outro nível.

Parece que Rousseau percebeu a fragilidade do edifício e o que havia de parcial em tudo isso. A justiça que Grotius pretendeu servir na dedicatória ao rei da França<sup>146</sup>, surge ao cidadão genebrino bastante suspeita: o mestre de todos os doutos, acrescentemos o *Contrato Social* às palavras de *Emílio*, "nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis, com a melhor arte possível" (ROUSSEAU, 1999a, p. 88). Esta arte, no caso, *poética*, equívoca e *historiadora* faz sobrepor às conseqüências lógicas um notável registro contra Grotius: "sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato" (idem, p. 56).

A observação rousseauísta pode ser analisada nas preliminares do *Contrato Social*. "*A força não produz direito*": a frase, crítica ao poder do constrangimento e da sujeição, trata de expor sobre o direito do mais forte e a escravidão<sup>147</sup>. Examinando-a, constatamos que se refere diretamente aos ornamentos históricos evocados por Grotius para assentar o seu edifício sistemático. Ora, se o direito não é resultante da força, os exemplos do *O Direito da Paz e da Guerra* perdem a sua validade para justificar a teoria. Segundo Monteagudo, "os abusos que a história conta não podem ser qualificados de justos ou explicados pelo direito, ao contrário, é preciso restabelecer o direito para mostrar o abuso" (MONTEAGUDO, 2003,

<sup>146</sup> GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004. p. 29-31.

<sup>147</sup> Este capítulo do qual Ricardo Monteagudo faz uma detalhada exposição em *Retórica e política em Rousseau* (2003, pp. 86-...) orbita em torno da tríplice dimensão da liberdade, moralidade e da crítica ao direito. Ora, ele é, em Rousseau, tal como a ordem civil (*Do Contrato Social*, I, I), uma convenção. Mas o termo está sujeito ao engano, pois, com efeito, para os jurisconsultos (vimo-lo no refinamento pactual de Pufendorf, como exemplo) a ordem social *também* é uma convenção. O que se faz distinguir então serão os mecanismos que a legitimam. A convenção, a partir dos argumentos evocados por Grotius e Pufendorf, legitimaria a escravidão, conseqüente pelo direito de guerra, etc., o que para Rousseau é visto como pura força manifesta o que não produz direito. Ora, então temos opostas convenções que incluem a força, e a convenção que a exclui por evocar o caráter moral e recíproco do direito. Assinala Monteagudo, "dessa forma, o direito e a moralidade pressupõem um consentimento ausente na pura força. O mais forte pode tentar estabelecer um vínculo moral, por exemplo, quando educa um escravo para a permanência na covardia que o mantém nesta situação, mas, nesse caso, é o consentimento e não mais a força que sustenta a escravidão. Esta hipótese é uma ironia, segundo Rousseau, porque começa com a força e continua com o consentimento. A causa de continuidade não é mais a força, mas a covardia, uma qualidade moral. Ora, a força física e a força moral se excluem mutuamente. O fundamento da força moral é a convenção, para a qual a liberdade é imprescindível". (MONTEAGUDO, 2003, p. 86).

p. 80). Ou seja, o nível da discussão a que Rousseau se dirige é outro: indaga sobre os princípios do direito e os critérios da sua legitimidade, instrumentos da reflexão política<sup>148</sup>.

As primeiras constatações rousseauístas apontam o direito como emanção da vontade e da moral: "a força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar dos seus efeitos. Ceder a força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?" (ROUSSEAU, 1999a, p. 59). Ora, esta natureza do direito perante a qual podemos muito bem evocar aos termos da sujeição e da força absoluta dos seus interlocutores nos acena que a força pura é incapaz de assegurar durabilidade ao direito; mais ainda, o torna instável e ilegítimo: "se não for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo" (idem, p.59-60). Do que se segue, é que a obediência a um soberano, fundada no medo, é ilegítima. Em outra perspectiva, aquele que mantém um escravo não o faz por direito, mas apenas pelo abuso.

Rousseau contra o direito exorbitante: "visto que homem nenhum tem autoridade *natural* sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as *convenções* como base de toda a autoridade legítima entre os homens" (ibidem, p. 61, grifo nosso). Mas estas convenções são muito peculiares – como veremos – basta crer, desde agora, que não pertencem à natureza da força. Ora, aqui o termo preciso: se o direito *nega a natureza* da força, também *rejeita o da alienação*. Vejamos algumas passagens exemplares ainda no interior do *Contrato*: "Se um particular", diz Grotius, "pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?" (ROUSSEAU, 1999a, p. 61). Se alienar é dar ou vender, lembra Rousseau, e isto – remontando a nossa citação de Grotius – assegura a bela ordem, imperativo da sociabilidade, complementa:

---

<sup>148</sup> No capítulo Direito natural e Contrato, de *Retórica e política em Rousseau* (2003), Monteagudo assinala "sempre que a natureza não é suficientemente clara sobre seus propósitos e suscita dúvidas, a retórica emerge e a persuasão substitui a lógica. Precisamos, por isso, verificar como se relacionam o direito natural e a retórica para compreender por que o direito político não é apenas um instrumento particular na luta política, mas, ao contrário, é fundamentalmente o que constitui a política enquanto tal" A nota prossegue "os princípios do direito político se configurariam com as balizas do jogo político, dentro das quais ocorre a história e a luta política, e pelas quais se constitui a linguagem. Por isso, são interessantes as reflexões de Rousseau sobre os papéis do político, do escritor político e do publicista" (MONTEAGUDO, 2003, p. 73). Os fundamentos do direito como jogo para a legitimação do poder. Isto é claro e explícito nas próprias críticas que Rousseau dirige no *Contrato* aos seus adversários e no seu interesse pelo tema. Ora, na discussão contra Grotius e o seu esforço geométrico pela arquitetura do direito, temos a lógica sobre a persuasão, nesta empresa para fundar – segundo Rousseau – o direito do mais forte? Ou temos ambas as coisas, sobretudo se considerarmos o efeito persuasivo das passagens poéticas e eruditas? Como resposta, teríamos, no próprio Rousseau, a persuasão – a notória linguagem sedutora do filósofo genebrino – sobre a lógica, ou a lógica aplicada à política, o edifício firmemente alinhado, não dobradiço dos princípios do direito – segundo a expressão do *Emílio* – sobre a pura persuasão e os discursos mentirosos, instrumentos usuais dos *philosophes* e faustores do despotismo?

Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruínam mais do que as próprias dissensões? [...] Vive-se tranquilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Ciclope, viviam tranquilos, esperando a vez de ser devorados (idem, p. 61-2).

Toda a questão evocada por Rousseau implica supor outra natureza fundamental e outro *não direito*:

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível, tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio dos seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos. A loucura não produz direito" (ibidem, p. 62).

É importante, ainda, neste capítulo oscilante entre a escravidão e o direito de guerra, destacar o que repousa sobre esta negação da força e do pretense direito extraído: o equívoco em ambos os temas refere-se à qualidade ou à falta das convenções.<sup>149</sup> Ora, pode-se responder: os filósofos e juristas também tratam de convenções e as encontramos nos textos respectivos de Grotius, Hobbes e Pufendorf. Necessário, então, verificar algumas pistas da natureza desta convenção oferecidas ao longo do capítulo: "é uma inútil e contraditória convenção, a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, de outro, uma obediência sem limites" (idem, p. 62). Ora, o contraditório e inútil não estão aqui no desequilíbrio entre o poder total e a obediência ilimitada? Permanecem ausente nesta perspectiva ilegítima, complementa Rousseau, qualquer forma de reciprocidade, pois "não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? (ibidem, p. 62).

Ao direito da guerra como fonte da legitimidade da escravidão e do direito da força, Rousseau acena com elementos dos *Princípios do Direito de Guerra*, parte do projeto originário do *Do Contrato Social*<sup>150</sup>: "é claro que esse pretense direito de matar os vencidos

<sup>149</sup> Uma variação interessante, reportada para o universo da *origem da desigualdade entre os homens*, encontramos no segundo *Discurso*. Rousseau escrevera: "não sendo o direito de conquista, de modo algum um direito, não pôde fundamentar nenhum outro, ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então, como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo consequentemente por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte" (ROUSSEAU, 1999b, p. 102).

<sup>150</sup> Escreve Becker (2011) na introdução ao texto brasileiro dos Princípios: "Não há como falar dos *Princípios do Direito da Guerra* de Rousseau sem falar em seu projeto maior, da obra que coroaria sua carreira de escritor político. Trata-se obviamente do projeto das Instituições Políticas, imaginado por Rousseau durante o período em que trabalhou como secretário da Embaixada da França em Veneza, entre os anos de 1743-1744. Os Princípios do Direito da Guerra integrariam a segunda parte das Instituições Políticas, aquela que trataria do direito das gentes, do comércio, do direito da guerra e das conquistas etc." (BECKER, 2011, p. 149). O plano dessas Instituições Políticas também está fixado, com algum desalento, no final do texto do *Do Contrato Social*: "depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda resta ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito de guerra [...] Tudo isso, porém, forma um novo objeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim" (ROUSSEAU, 1999a, p. 243).



de modo algum resulta do estado de guerra" (ibidem, p. 63). Daí, a explicação do estado de guerra rousseauísta<sup>151</sup>:

É a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se das simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sobre autoridade das leis" (ibidem, p. 63).

Temos aqui acenos complementares aos interlocutores: a referência direta ao estado de guerra ao qual Hobbes se soma a Grotius – condição inexistente, segundo Rousseau no estado natural – e, ainda mais, constituindo-se de relações coletivas, a guerra é um evento político por excelência. Nos Fragmentos sobre os *Princípios da Guerra*, Rousseau assegura que os conflitos nascem apenas entre Estados, pois implica relações entre Corpos Morais que precisam se expandir. Entre os homens particulares, dentro de um Estado dirigido por leis, ela seria impensável. De fato, para admiti-la precisaríamos supor, em primeiro lugar, um disputa perpétua e, em segundo lugar, a ausência do soberano. Ora, afirma Rousseau, no estado civil:

Tudo está entre os indivíduos num fluxo contínuo que muda incessantemente as relações e os interesses. De maneira que um objeto de disputa surge e desaparece quase que no mesmo instante, uma querela começa e termina em um dia, e pode haver combates e matanças, mas jamais ou só muito raramente longas inimizades e guerras. No estado civil onde a vida de todos os cidadãos está sob o poder do soberano e onde ninguém tem o direito de dispor da sua nem da de outrem, o estado de guerra não pode ter lugar entre os particulares (ROUSSEAU, 2011, p. 160).

A consequência é interessante: se a guerra dá-se entre corpos políticos, torna-se ilegítimo sustentar a escravidão ou as alienações entre os Homens a partir dela. Numa finura estratégica bastante atual, o cidadão de Genebra afirma que "pode-se eliminar o Estado sem matar um único dos seus membros"<sup>152</sup>. Ora, esta circunscrição do legítimo faz apontar o *caráter moral, estável* e consequente às convenções do Direito. Escreve Rousseau: "estes não os princípios de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da *natureza das coisas*"<sup>153</sup>.

<sup>151</sup> No interessante artigo *La guerre et le droit international dans le philosophie de Rousseau*, Goyard-Fabre aponta algumas características da reflexão rousseauísta sobre a guerra: o tema nos fragmentos, "não comporta considerações arqueológicas ou simplesmente históricas, nem reflexões morais; em sua meditação como o faz no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau não disputa os fatos, mas considera a guerra do ponto de vista do direito [...] esta decisão metodológica dá a todos os textos relativos à guerra uma dimensão normativa que, permite colocar, frente aos fundadores do *jus belli*, a sua força filosófica" (GOYARD-FABRE, 1995, p. 46, tradução nossa).

<sup>152</sup> ROUSSEAU, 2011, p. 171.

<sup>153</sup> Idem, 1999a, p. 64.

Antes de indagarmos sobre esta natureza, fixemos o repositório contra Grotius: seus princípios extraídos nos abusos da história não são mais do que absurdos, posto que fundados na força, convencida de que um homem pode *dar-se gratuitamente*<sup>154</sup>. Não estamos, neste sentido, em relação de direito, mas de uma convenção *sui generis e instável, pura força* que desobriga os que puderem sobrepujá-la. Por outro lado, os dados que se creem obtidos pela reta razão não são nada além de constatações de fatos, o que não supõe tomá-los como legítimos. Uma passagem do *O Direito da paz e da Guerra* é sugestiva quanto a isto: afirma Grotius, "o direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme a natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou ordena" (GROTIUS, 2004, I, X,§1). Ora, diante disso, não caberia perguntar que razão é esta e o que permite realmente?

Toda a indagação toma, pois, uma busca pelas origens, que precisa delinear aquela natureza das coisas a fim de fundar o critério do legítimo. Se considerarmos que a força não produz direito – e implicaria em alguma espécie de são consentimento e reciprocidade – e, do mesmo modo, a alienação parece inaceitável, posto que "renunciar liberdade é a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres" (ROUSSEAU, 1999a, p. 62), temos a primeira pista para a busca das nossas origens. Contrário aos artifícios textuais de Grotius, veremos, no *Do Contrato Social*, uma afirmação que a refinamento histórico pôde esconder: "*o homem nasce livre*"; apenas os abusos da história o colocaram "*sob ferros*" (idem, p. 53). Não é exatamente esta narrativa sob ferros que Grotius testemunha e evoca como critério do legítimo? Se reencontramos nesta liberdade a verdadeira natureza das coisas tal qual anunciada no *Emílio*, que faz nula a alienação e o direito pretense sobre os escravos, não se é forçado a reescrever os princípios do direito político?

Tema essencial caso o aceitemos: primeiro, ao retornar o nosso jogo de antônimos (*simples, claro e extraído da natureza das coisas*) e imputar às reflexões de Grotius a confusão erudita entre as violências da história e do interesse, tomados como emanções imprecisas da razão e da natureza. Segundo, ao sugerir a liberdade humana como critério para pensarmos a legitimidade do direito. Não será casual, nesta hipótese, Rousseau indagar duplamente – em jogo retórico para ignorar a marcha abusiva da civilidade – "como adveio tal

<sup>154</sup> Contra a leitura que Rousseau faz de Grotius, não podemos nos esquecer, todavia, da legião de admiradores do jurista e da importância de sua obra. O "jurisconsulto do gênero humano", segundo a expressão de Vico, estabelece as bases do direito internacional e sistematiza os postulados do direito moderno. Léon Ingber, faz, ainda, do autor holandês o precursor dos direitos humanos. (cf. Léon Ingber: *La tradition de Grotius. Les Droits de l'Homme et le droit naturel à l'époque contemporaine. (Cahiers de Philosophie politique et juridique, 1987, p. 43-74).*

mudança?" e, "que poderá legitimá-lo?". E, terceiro, ao dispor o elemento negligenciado, iniciar o ataque cerrado às convenções (alienação e escravidão) presentes em Grotius, passando a delinear os elementos do corpo político em que cada qual, ao se contratar, "permaneça tão *livre* quanto antes"<sup>155</sup>. Encontramos, pois, um caminho para refletirmos sobre os nossos fundamentos: a liberdade do homem que deve ser considerada, posto que renunciá-la é deixar a condição humana?

\*\*\*

Rumo genealógico, sempre presente e que se expande à medida que adentrarmos em nossas considerações sobre os princípios do direito político: "ele ainda está por *nascer*"; "é de se presumir que nunca venha a *nascer*"<sup>156</sup>; e, no pequeno tratado rousseauísta do *Contrato Social*, o próprio homem *nasce* livre. Isto sem esquecermos, ainda, da genealogia em método, o estado de natureza. Todo o esforço pela indagação das origens – observemos bem – atrelados em uma dimensão profundamente interlocutora: contra Grotius; de passagem, contra Montesquieu; e, por fim, contra Hobbes. Aos eruditos faustores do despotismo, Grotius, o mestre, careceu um elemento fundamental: "em pesquisas dessa espécie, grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor à justiça e um verdadeiro respeito pela verdade"<sup>157</sup>. O autor do *Espírito das Leis*, leitor dos costumes, "não se preocupou com tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar apenas do direito positivo dos governos estabelecidos"<sup>158</sup>. Hobbes, nos assegura o *Emílio*, apesar de mal lido, difere de Grotius apenas pelas expressões.

Neste estudo, julgamos descortinar o primeiro elemento esclarecedor para a pesquisa na interlocução com Grotius. Resta buscarmos outro critério norteador, e agora encontremos Hobbes. Contra o "*sofista*"<sup>159</sup> voltemos aos *Princípios do Direito da Guerra*: ali o tema das

<sup>155</sup> ROUSSEAU, 1999a, p. 70, grifo nosso.

<sup>156</sup> Idem, 2004, p. 676.

<sup>157</sup> Idem, p. 677.

<sup>158</sup> Ibidem., p. 677.

<sup>159</sup> Esta interlocução poderia ser sintetizada na oposição entre o homem mau e bom, como o fez Diderot, no importante artigo *Hobbesianismo* da *Enciclopédia* – testemunho de uma recepção filosófica datada: "a filosofia do senhor Rousseau de Genebra é quase inversa a de Hobbes: um crê que o homem é por natureza bom, o outro, que o homem é naturalmente mau" (DIDEROT *et al.*, 2006, p. 189). Mas, assim procedendo, cedemos à tentação do maniqueísmo simples e deixamos de lembrar, como nos apontam vários comentadores – de Launay à Gomes Machado – a importância fundamental do autor do *Leviatã* sobre Rousseau. Sobre a interlocução, Derathé afirma: "Se Rousseau foi incontestavelmente o adversário de Hobbes, em quem ele viu, como toda a sua época, o teórico do despotismo, ele está muito longe de rejeitar em bloco todos os seus princípios. "Não é tanto o que há de horrível e de falso em sua política, diz ele, mas o que nela há de justo e de verdadeiro que a torna odiosa" (*Do Contrato Social*, IV, VIII). Hobbes foi sem dúvida um sofista, mas um sofista de gênio, enquanto Grotius era apenas "uma criança de má-fé". Além disso, se não há nada a reter das teorias do jurisconsulto holandês, Hobbes soube perceber grandes verdades, que é preciso apenas distinguir em seus sofismas. Tal é o juízo de Rousseau sobre Hobbes. Este não foi somente para Rousseau um adversário que ele julga do seu tamanho e de quem ele admira o gênio, mas também um mestre ao qual deve muito" (DERATHÉ, 2009, p. 165-6).

origens que indagamos é confrontado com o estado de natureza hobbesiano (e igualmente com todos postulados genéricos dos interlocutores) e nos será apresentado o lugar preciso em que imperam a força e violência. Uma vez localizadas, poderemos precisar na operação reversa pretendida, alguns dos critérios para pensarmos os nossos princípios.

Observemos o cenário que Rousseau evoca neste texto de extraordinária expressão:

Escuto os sábios e os jurisconsultos e, impressionado por seus discursos insinuantes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem vendo-me como cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe e olho ao redor de mim: vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

"*Sábios e os jurisconsultos*"; "*paz e justiça estabelecida pela ordem civil*", *bel ordre* que encontramos constante em Pufendorf, a "*sabedoria das instituições públicas*". Toda a terminologia, um compêndio jusnaturalista, aponta uma cisão grave: "*instruído dos meus deveres*", "*fecho os livros*". Mas eis que encerradas as eruditas provas dos sábios, prorrompe a fratura da realidade: "*olho ao redor de mim*" – "*vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro*" – "*o gênero humano esmagado por um punhado de opressores*" e, "*e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis*". O leitor de Rousseau não terá dificuldade em verificar nestes fragmentos de um projeto filosófico maior referências claras: os grilhões do *Do Contrato Social* estão evocados; e a classe poderosa que "*bebe em paz o sangue e as lágrimas*" dos obedientes cidadãos nos acena com a instauração de uma desigualdade e um pacto simulacro, em que todo o espetáculo se mantém em ordem sob a proteção das leis e da teoria convincente dos sábios.

Mas a notável expressividade do texto prossegue. O fruto das instituições pacíficas, estimuladas pelas lições notáveis é a *desordem*<sup>160</sup>, a *mutilação*, a *deformidade*:

<sup>160</sup> Sobre a ideia de ordem/desordem que ainda retomaremos, sob os auspícios da *bela* e da *boa* ordenação, lancemos nosso olhar para uma passagem da *Profissão de fé do vigário savoiiano*, que faz ressoar este fragmento: "Mas quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que a ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções. O do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só o seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão as tuas leis? Ó providência, assim regerá o mundo? Ser beneficente, em que se transformou seu poder? Vejo o mal sobre a terra" (ROUSSEAU, 2004, p. 392).

Elevo os olhos e observo ao longe. Percebo fogos e chamas, campos desertos, cidades pilhadas. Homens cruéis, para onde arrastam estes infelizes! Ouço um ruído medonho, quanto tumulto e quantos gritos, aproximo-me, vejo um teatro de matanças, dez mil homens degolados, mortos empilhados aos montes, moribundos pisoteados por cascos de cavalos, trajando a imagem da morte e da agonia. Aí está, portanto, o fruto dessas instituições pacíficas. A piedade e a indignação se erguem do fundo do meu coração. Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. As entranhas de que homem não ficariam comovidas com esses tristes objetos; mas não é mais permitido ser homem e pleitear a causa da humanidade. A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra. O povo não dá nem pensões, nem empregos, nem cátedras, nem vagas nas academias; em virtude de que protegê-lo-íamos? (idem, p. 154).

A referência às cátedras e pensões, não concedidas àqueles que defendem a verdade, encontradas pela terceira vez no texto rousseauísta<sup>161</sup> está aqui para nos lembrar novamente como há distância o bastante entre a teoria dos sábios e a prática da *ordenada* sociabilidade, recorrente em suas obras.

Vejamos, contudo, algumas linhas gerais do debate, no qual a ideia contínua é a validade da guerra e a ação humana no estado civil:

A perfeição da ordem social consiste, é verdade, no concurso da força e da lei: mas é preciso, para isso, que a lei dirija a força, ao passo que nas ideias de independência absoluta dos príncipes somente a força sozinha, falando aos cidadãos sob o nome de lei e aos estrangeiros sob o nome de razão de Estado, tira destes o poder e dos outros a vontade de resistir, de sorte que o vão nome de justiça serve em toda a parte apenas de salvaguarda à violência. Quanto ao que se chama comumente de direito dos povos, é certo que, à falta de sanção suas leis, não são senão quimeras mais fracas ainda do que a lei da natureza, esta fala pelo menos ao coração dos particulares, ao passo que o direito dos povos, não tendo outra garantia senão a utilidade daquele que a ele se submete, suas decisões só são respeitadas enquanto o interesse as confirma. Na condição mista em que nos encontramos, a qualquer dos dois sistemas que dermos a preferência, fazendo muito ou muito pouco não fazemos nada e somos colocados no pior estado em que pudéssemos nos encontrar. Aí está, parece-me, a verdadeira origem das calamidades públicas (ROUSSEAU, 2011, p. 155).

De imediato, a perfeição associada não à força, mas a lei – acima da pura força, entendido *monsieur* Grotius? – que pode dirigi-la. O adverso está, neste sentido, na ação dos príncipes para os quais a força se passa por lei: novidade nenhuma, se recordarmos as palavras do *Do Contrato Social*<sup>162</sup>. O novo será a crítica específica dirigida ao direito dos povos – *quimera mais fraca do que a lei da natureza* – fundado na utilidade e no interesse. As palavras que aparentam colocar Rousseau ao lado de Carneádes e Horácio, contra Grotius e

<sup>161</sup> De fato, as encontramos no *Do Contrato Social*, no *Emílio* e neste texto fragmentário esta repetições pouco usuais que devem, certamente, ter algum objetivo: exprimem a convicção profundamente adversária entre Rousseau e os tais faustores do despotismo? Ou seriam, elas mesmas, provas arqueológicas de um trabalho criativo que se avoluma, não sem manter – do fragmento às grandiosas obras – a mesma observação fundamental, a que o tempo só acrescenta variações?

<sup>162</sup> ROUSSEAU, 1999a, p. 56-65.

Pufendorf, têm, todavia, um sentido um pouco menos afeito à discussão tradicional da validade do direito. O ponto preciso ao qual o cidadão genebrino nos dirige e mostrar que, fundado no interesse na utilidade do mais forte – daquele que *bebe o sangue e as lágrimas em paz, e em nome da lei* – o direito só permanece (suas leis só são respeitadas) enquanto o interesse do opressor o confirma. Disto se segue o estado de calamidade em que carecem, de um lado, uma fonte normativa que não seja quimera; e, de outro, um direito legítimo a imperar sobre a violência bruta.

Disposto neste exame de princípios e da perfeição da ordem pública – natureza e convenção – o cenário de violência e opressão, prossegue Rousseau:

Coloquemos por um momento essas ideias em oposição ao horrível sistema de Hobbes e encontraremos, tudo ao contrário de sua absurda doutrina, que bem longe que o estado de guerra seja natural ao homem, a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável. (ROUSSEAU, 2011, p. 155).

A dupla motivação do texto, seja contra a violência dos príncipes sob a proteção das leis e, agora, direcionada ao "*horrível sistema de Hobbes*", mostram que Rousseau permanece sempre na correção dos seus adversários. Aqui "*o erro de Hobbes*" – comenta Goyard-Fabre:

É enorme: a guerra que implica direito não pode ser fundamentada do estado de natureza, que é infrajurídico. A expressão "guerra de todos contra todos" encerra uma contradição invencível entre os termos guerra e natureza. Ora, não há guerra senão na ordem nova das coisas que é o estado social. Ademais, "a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros" (*Contrato Social* I, IV) (FABRE, 1995, p. 56, tradução nossa).

Observemos duas ideias interessantes: a guerra não é natural ao homem – Hobbes criticado; mas ela nasce das precauções (sociedade civil, *bel ordre*?) criadas para a criação da paz duradoura; acrescido ao filósofo inglês, vemos os juristas visados. Atentemos, ainda, a guerra referida não é aquela originada da relação entre Estados (Seres Morais) que Rousseau, em terminologia pufendorfiniana, aludiu há pouco<sup>163</sup>. Ela refere-se àquela situação contínua, tácita de conflitos permeados sob as instituições civis.

<sup>163</sup> "Seres Morais", não é a primeira vez que encontraremos o termo nos textos rousseauístas. Ele reaparece no *Do Contrato Social* associado à ideia do corpo político como "corpo moral e coletivo", e, de maneira muito especial, na *Economia Política*: "o corpo político, é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade. Esta vontade geral que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto" (ROUSSEAU, 2006, p. 88). Este trecho poderia, sem dúvida, em sua evocação da vontade e reciprocidade do corpo instituído, aparecer ao leitor desavisado como uma parte do *Droit de la Nature et des Gens*. Esta semelhança de fórmulas é apenas um reforço para um dos aspectos que tentamos comprovar ao longo deste texto: a influência dos conceitos de Pufendorf sobre Rousseau.

A recusa de Rousseau em admitir o estado de natureza como um estado de guerra aproxima, neste texto interlocutor, Rousseau de alguns teóricos contra Hobbes, sobretudo Pufendorf. Lembra Goyard-Fabre:

[Rousseau admite] como o fez incessantemente Pufendorf, "*Hobbes s'est trompé*", suas premissas são falsas. Do ponto de vista antropológico, são duplamente falsas: psicologicamente e filosoficamente. Rousseau – como Pufendorf, Cumberland e Montesquieu – vê no homem um ser naturalmente medroso e tímido que não possui as paixões que Hobbes atribuíra. Ele não está determinado por natureza a atacar os outros. Não é, portanto, inclinado – concepção revoltante e absurda – a fazer guerra contra os semelhantes. Pelo contrário, é o hábito e a experiência da vida social que conduzem o homem a guerrear (idem, p. 52, tradução nossa).

Não será o interesse da nossa análise verificar, aqui, as definições rousseauístas sobre a guerra, mas este caráter desnaturado que o filósofo aponta tanto em seu interlocutor Hobbes, quanto, nas linhas gerais do texto, aos demais teóricos:

Quem pode ter imaginado sem estremecer o sistema insensato da guerra natural de cada um contra todos? Que estranho animal seria aquele que acreditasse seu bem-estar vinculado à destruição de toda sua espécie, e como conceber que tal espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações? Eis, no entanto, até onde o desejo ou antes o furor de estabelecer o despotismo e a obediência passiva conduziu um dos mais belos gênios que já existiu. Um princípio tão feroz era digno de seu tema. O estado de sociedade que constringe todas as nossas inclinações naturais não poderia, entretanto, aniquilá-las; apesar de nossos preconceitos e de nós mesmos, elas falam ainda no fundo de nossos corações e nos reconduzem frequentemente ao verdadeiro que abandonamos por quimeras. Se essa inimidade natural e destrutiva estivesse ligada à nossa constituição, então far-se-ia ainda sentir e nos impeliria apesar de nós mesmos, através de todas as amarras sociais. O terrível ódio da humanidade corroeria o coração do homem. Ele se afligiria pelo nascimento de seus próprios filhos e se regozijaria com a morte de seus irmãos: e tão logo ele encontrasse alguém dormindo, seu primeiro movimento seria matá-lo. (ROUSSEAU, 2001, p. 157).

A constituição deste homem suposto para o qual o estado hobbesiano resulta insustentável, exige verificar que homem natural seria este, pensado pelo filósofo genebrino. Mas tentemos nos circunscrever agora apenas no elemento visível do nosso fragmento: admitir o estado de guerra hobbesiano – um *princípio tão feroz* – furor do despotismo, levaria a tornar insustentável mesmo a sobrevivência da sociedade. De fato, se a ambição das paixões movem o homem, mesmo sob o pacto social, deveria mostrar-se irresistível o tempo todo<sup>164</sup>. Neste sentido, prossegue Rousseau:

<sup>164</sup> A análise que Rousseau faz dos fragmentos sobre a guerra "*de densidade e ironia quase socrática*", em relação ao sistema de Hobbes, segundo Goyard-Fabre, pode ser sintetizada da seguinte forma: a concepção do estado de natureza hobbesiano como um estado de guerra é, de fato, contraditório para Rousseau, como examinamos: seu erro fundamental reside em destruir tudo para possuir todas as coisas. Ora, assinala Fabre, "de ponto em ponto a antropologia de Hobbes é desmentida pelos fatos" (p. 52). Por outro lado, "o erro antropológico de Hobbes – sua falsa psicologia das paixões e o falso princípio filosófico do seu individualismo – provém (Rousseau o repete várias vezes) do seu método que supõe o "estado de guerra" como um estado natural a espécie e não dado por causa dos vícios dos quais é o efeito" (GOYARD-FABRE, 1995, p. 52, tradução nossa).

A benevolência que nos faz tomar parte na felicidade de nossos semelhantes, a compaixão que nos identifica com aquele que sofre e nos aflige por sua dor seriam sentimentos desconhecidos e diretamente contrários à natureza. Um homem sensível e piedoso seria um monstro, e nós seríamos naturalmente aquilo que com muita dificuldade nos tornamos, em meio à depravação que nos persegue (idem, p. 158)

Expressões da *desordem*, caso o sistema hobbesiano fosse aceito, pois resultariam *desnaturados* os sentimentos naturais do homem, supondo aqui a natureza apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*. A ilustração que Rousseau utiliza em nosso fragmento, aliás, é significativa: o ordenado – enquanto benevolente e piedoso – seria um *monstro*. Recuperemos, todavia, a resposta contra Hobbes. Observa Rousseau, em uma passagem que precisamos ler integralmente:

O sofista diria em vão que essa mútua inimizade não é inata nem imediata, mas *fundada sobre a concorrência inevitável do direito de cada um sobre todas as coisas*, pois o sentimento desse pretensão direito não é mais natural ao homem do que a guerra que ele faz nascer. 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*. O homem quer seu bem-estar e tudo o que pode contribuir para tal, isso é incontestável. Mas, naturalmente, o bem-estar do homem se limita ao necessário físico: pois, quando ele tem a alma sã e quando seu corpo não sofre, o que lhe falta para ser feliz, conforme sua constituição? Aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que não comanda ninguém tem pouca ambição. Mas o *supérfluo desperta a cobiça*: quanto mais se obtém, mais se deseja. Aquele que tem muito quer ter tudo, e a loucura da monarquia universal nunca atormentou senão o coração de um grande rei. Eis a marcha da natureza; eis o desenvolvimento das paixões. *Um filósofo superficial observa as almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade e crê ter observado o homem*. Mas, para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano [...] Esse desejo desenfreado de se apropriar de todas as coisas é incompatível com aquele de destruir todos os seus semelhantes; e o vencedor que, tendo matado a todos, teria a infelicidade de restar sozinho no mundo, não gozaria de nada pelo fato mesmo de tudo possuir. As riquezas em si mesmas são boas para quê, senão para serem comunicadas? De que lhe serviria a posse de todo o universo, se ele fosse o único habitante? (ROUSSEAU, 2011, p. 158-9, grifo nosso).

Esta passagem condensa não apenas a crítica pontual ao *sofista* Hobbes, mas em três momentos consecutivos lança o olhar sobre temas gerais da filosofia rousseauísta. Primeiro, a fundação do direito pela força, extraído da natureza hipotética que Hobbes (Grotius) vê nos homens, além de resultar ilegítimo – como Rousseau nos apontou no *Do Contrato Social* – provêm de uma leitura equívoca que lê a gênese sobre o olhar "*cem vezes remodelado*" da civilidade. Ora, o erro não está apenas na leitura, mas nos postulados que extrai: supor, no estado de natureza, a concorrência própria do estado civil. Segundo, esta disputa nasce, então, do próprio desenvolvimento da civilidade – ao fornecer e estimular o *supérfluo* e o interesse e a busca da preferência, do aparecer bem ao olhar do outro, o que a nudez natural, certamente,



não pode oferecer no mundo do artifício<sup>165</sup>. Assim, a civilidade impõe no jogo contínuo dos seus paradoxos de preferências um silencioso estado de conflito. Observando a *boa sociabilidade opressora* dos soberanos, celebrada pelos teóricos:

Ver-se-ia fermentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de *divisão real*, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um *ódio mútuo* graças à oposição de seus direitos e interesses. (ROUSSEAU, 1999b, p. 97).

Examinando a polidez recíproca dos cidadãos, descobriríamos surpresas que:

A ambição devoradora, o ardor de elevar a sua fortuna relativa, inspira a todos os homens uma triste tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usar a máscara da bondade; em uma palavra, há de um lado, *concorrência e rivalidade*, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensa de outrem" (idem, p. 97-8, grifo nosso).

Terceiro momento: estamos a descrever não o estado de natureza, mas o estado civil, no qual a beligêrancia escapa da teoria, irrompe da paz simulada e abarca a todos. O sofisma conclusivo não residiria, portanto, no seu realismo absurdo, em tomar o civil como a dedução do natural? O filósofo e o jusnaturalista observam cem vezes o cenário de horroroso de rivalidade e concorrência do estado civil (des)ordenado e acreditam ter elementos suficientes para falar sobre a natureza dos homens. O que supõe, então, aos enganos consensuais do poeta e do sofista, aos erros e à má fé do direito da força e do estado natural de conflito outro caminho genealógico. Vejamos as orientações de Rousseau: "para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o *primeiro* traço da natureza impresso no coração humano" (ROUSSEAU, 2011, p.158).

A gradação e a procura do primeiro traço nascido nos fazem retornar àquele sentido das origens; e é aí que precisamos nos situar por um motivo essencial – possibilita bem conhecer o homem que o discurso rousseauísta vai falar.

<sup>165</sup> Observações sobre o supérfluo no *Discurso sobre a desigualdade*. Ele origina-se do desenvolvimento das faculdades, e da supervalorização do amor-próprio sobre o amor-de-si; desnaturaçã gradual, portanto. Ao mesmo tempo, são desenvolvidas as línguas, as artes, os talentos e as riquezas. Contemplemos o exame dos acontecimentos: "estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente a quantidade dos bens e do poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se coisa totalmente diferentes. Dessa distinção, resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos vícios que lhes formam o cortejo" (ROUSSEAU, 1999b, p. 97).

Permaneçamos fitos aos exemplos e à descrição da desordem civil e da natureza do homem; guardemos as teses fomentadas pelos poetas e sofistas, e vejamos o que dirão as primeiras palavras do *Emilio*. O procedimento é interessante, Rousseau condensa – de imediato – o que deve ser e o que é; fornece no material em que temos verso e reverso, pistas para a genealogia procurada: no *Contrato*, o homem nasce livre – a origem; vive a ferros – eis o presente e reverso. Agora, contemplada a desordem do *estado de guerra nascido do pacto social*, temos uma descrição ótima da origem:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas; tudo se *degenera* entre as mãos do homem [...] mistura e *confunde* os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. *Perturba* tudo, *desfigura* tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore do seu jardim. (ROUSSEAU, 2004, p. 07, grifo nosso)

Os elementos acenados contra Hobbes estão todos supostos. Não apenas contra o autor do *Leviatã*, observaria alguém, mas contra todo o itinerário civilizatório e teórico acusado na obra rousseauísta. A sociabilidade, em sua polidez e artifícios, os princípios do seu direito político, se não são confusões apenas do instituído, *degenerações* avessas da ordem boa originária, ainda *perturbam* e *desfiguram*. Ora, aqui há espaço para supor não apenas a contemplação da desordem instituída que faz do homem um escravo, mas toda a sorte de abusos futuros conseguintes ao discurso: que cada qual aceite a má ordem dos soberanos; que o artifício se imponha, desfigure e represente. Em outra palavras, contra a boa ordem do criador, estamos a adentrar no império da alienação. Diante destas teorias do adestramento, do *não querem nada* como a natureza fez, é preciso realmente reescrever o discurso político que se afirma radical em sua importância. Ao direito do mais forte, vemos insurgir a evocação do homem livre; à desordem civil de Hobbes, convidativa ao poder absoluto, vemos censurado um erro de método, no qual a ordem natural passa como desordenada, logo exigindo redescobri-la em toda a sua pureza.

\*\*\*

Temos, pois, aludindo a expressão consagrada pelos comentadores, a nossa escala para refletirmos sobre os verdadeiros princípios do direito político. Podemos, logo mais, iniciarmos a crítica de Pufendorf tendo às mãos as ferramentas norteadoras da medição: liberdade e natureza ordenadora. Mas aqui a ordem não suprime a liberdade, tampouco a

liberdade desordena a reta ordem das coisas. O que afiguraria um paradoxo, caso lançarmos o nosso olhar às ilustres páginas do *Le Droit de La nature et des Gens*, será, na verdade, rumo para a investigação.

No entanto, mesmo esta escala impõe conjecturas: encontramos no *Emílio* e no *Do Contrato Social*, a política, objeto de indagação – se faltam os estudos das matérias, costumes públicos e máximas de governo é que tanto aquele que ensina quanto o que aprende carecem, um de inteligência, outro de julgamento<sup>166</sup>. Impõe-se, pois, necessário perguntar o que "importa", o que "posso fazer" e a proposição constante do "examinaremos".<sup>167</sup> O *Do Contrato Social*, inicia-se, igualmente, com indagações, as quais, subjazem vias de exame e solução. Mas o que há de concordar nos movimentos transbordantes das obras é a *expansão* de um pensamento-aprendizado que se faz necessariamente com o outro e pela crítica do outro: interlocução contínua e, aqui, a leitura do livro da natureza em sua *boa ordem* suplica a leitura do livro dos homens.

Há, contudo, o reverso essencial: do mesmo modo que se faz a crítica como expansão, medida contínua dos maus exemplos para a escala, a operação se faz por um *circunscrever*: Rousseau, observa nos *Devaneios*, "gosta de circunscrever-se"<sup>168</sup>. Circunscrever-se para quê? Por meio da redução – afastamento do horizonte, verifica (e agrada) àquela ordem da natureza da qual nos fala no *Emílio* e cuja escuta atenta exige, como nos lembra a *Profissão de fé*, silêncio e afastamento dos preconceito<sup>169</sup>. Mesmo aqui postulados da escala prosseguem ininterruptos, pois agora não trata de vislumbrar o que os outros falam, mas verificar o que a

<sup>166</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 676.

<sup>167</sup> Esclarecimento e associação sobre as obras preocupadas na instrução, seja política ou da educação, temos em *Rousseau: da teoria à prática*. Escreve Salinas Fortes: "embora seja apenas extrato de uma obra inacabada, o Contrato tem pelo menos uma importância pedagógica. É o que ressalta igualmente do texto do Prefácio ao Livro I do Contrato. Se escrevo sobre política — adverte Rousseau — é porque, como cidadão de um estado livre (Genebra), tenho "le devoir de m'en instruire". Como cidadão, Rousseau se instrui, ao mesmo tempo que instrui seus compatriotas. Quer se trate do homem Emílio, vivendo em uma sociedade corrompida e condenado à solidão, quer se trate de um cidadão de Genebra, vivendo em comunhão espiritual com seus compatriotas, o estudo da política se apresenta, ao que parece, como disciplina obrigatória do currículo de ambos. A reflexão teórica se subordina, desde o começo, a um objetivo pragmático: trata-se, com ela, de completar a formação do homem Emílio ou a do cidadão. Esta grande ciência não é, então, tão inútil como declara Rousseau. Refletir sobre política é uma necessidade tanto para o homem como para o cidadão" (FORTES, 1974, p. 71).

<sup>168</sup> Idem. *Os devaneios do caminhante solitário*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008. p. 62.

<sup>169</sup> A passagem do Emílio, no interior da *Profissão de fé do vigário savoiano* está inserida – sintomaticamente – numa crítica dos "apavorantes aparatos da filosofia". Trata-se de apontar, segundo Rousseau, outro guia de conduta humana que não seja aqueles dos "doutos" e do "estudo da moral". Acrescenta Rousseau: "Mas não basta que este guia exista, é preciso reconhecê-lo e segui-lo. Se ele fala a todos os corações, por que há tão poucos que o escutam? Ah, é que ele nos fala a língua da natureza, que tudo nos fez esquecer. A consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na, os preconceitos de que a fazem nascer são seus mais cruéis inimigos; ela foge ou cala-se diante deles; sua voz sonora abafa a dela e a impede de se fazer ouvir; o fanatismo ousa contrafazê-la e ditar crimes em seu nome. Por fim, ela se revolta de tanto ser mandada embora; já não nos fala, já não nos responde e, depois de tanto desprezo por ela, é tão difícil chamá-la de volta quanto custou bani-la" (ROUSSEAU, 2004, p. 412).

natureza diz. Se há dissonância na comparação, pode-se, adiante, dizer convicto: "procurei a verdade nos livros, e só encontrei mentira e erro"<sup>170</sup>. Escala, portanto, procedida como expansão e tarefa crítica – *abrir o livro dos homens* – e circunscrição – fechá-los em seus discursos, afastar-se e *abrir o livro da natureza*. Mas este, recordemos, o que diz? Vimo-lo duas das lições prováveis: a ordem das coisas, desfigurada pela civilidade e seus teóricos que nela acreditam ter lido as origens do homem; e a liberdade, cuja perda parecerá legitimada pelo mesmos teóricos que fazem dos sofismas eruditos, cadeias de ferro.

Toda a conjectura pode ser vista na particularidade deste estudo, na estrutura pela qual a crítica ao jusnaturalismo (Pufendorf, aqui) se define. Expansão: Rousseau não escapa a dependência das fórmulas do direito natural e da teoria política do seu tempo. A adoção da hipótese comum do estado de natureza, a frequência das terminologias, e, sobretudo, o conhecimento dos seus autores fundamentais. Circunscrição: fitos à escala que nos descortinou a liberdade e a boa ordem das coisas, se faz necessário apontar a que os verdadeiros princípios interessam ou, em outras palavras, demarcar o que devem resolver, na tarefa de crítica expansiva e fixação de problemas.

Abramos o *Do Contrato Social – verdadeiros princípios do direito político* – para verificarmos os pontos iniciais da investigação:

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. Esforçar-me-ei sempre, nesta procura, pra unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a *justiça* e a *utilidade* (ROUSSEAU, 1999a, p. 51, grifo nosso).

Que a riqueza dos propósitos não confundam: o que se procura é a regra legítima, e o que se examina é o homem. O legítimo, vinculado à lei e ao direito; a humanidade, às prescrições da justiça, ao interesse e à utilidade. Novamente, o texto nos convida – retomando alguns pontos da nossa leitura rousseauísta – ao exercício da expansão e do circunscrever-se, decompor elementos reversos e interlocutores. *Expansividade*, e procuramos uma passagem no interior de outro texto de Rousseau:

Destituído de razões *legítimas* para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagado com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por um grupo de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dado o ciúme mútuo, unir-se com seus iguais conta os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, *forçado pela necessidade*, acabou concebendo o projeto

---

<sup>170</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 78.

que foi o mais excogitado que até então passou. Tal projeto consistiu em *empregar a seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam*, fazer dos seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão *favoráveis* quanto lhe era contrário o direito natural (ROUSSEAU, 1999b, p. 99, grifo nosso).

Vejamos. Este projeto, reflexão singular do rico no *Discurso sobre a desigualdade* de uma civilidade que se expande, oferece de imediato noções muito diversas do legítimo, interessante e útil que poderíamos supor na exposição dos princípios do direito político, quando consideramos como instrumentos as medidas da liberdade e boa ordem das coisas. Na verdade, agora surge a obra completa da inversão: o legítimo à serviço do rico (e aqui podemos aludir novamente às expressivas imagens daqueles que "*bebem o sangue e as lágrimas*" do povo); o interesse e a utilidade, por sua vez, restritos o bastante, suficientes para salvaguardar poucos e enganar muitos. Sobretudo, sua justiça é particularmente injusta – apesar do notório da contradição – é degenerada, no seu desejo de proteger uma ordem da desigualdade e exploração. Em suma, temos uma ordem civil, na qual as regras de administração, simulacros de segurança e legitimidade unem o que certo interesse prescreve, fazendo separados a justiça e a verdadeira utilidade<sup>171</sup>.

Utilidade: nesta origem dos verdadeiros princípios do direito político, devemos agora *circuncuncrever-lhes* o registro. Vimos, no *Emílio*, como estes princípios compõem uma parte do *curriculum* que não deve ser negligenciada. O leitor da obra, e Salinas Fortes particularmente nos recorda disto<sup>172</sup>, verificará como o aprendizado pretendido, subordinada-se a uma noção de interesse muito específica: "*para que serve isso?*", estribilho pedagógico do preceptor. Ou seja, a utilidade pretendida, quando consideramos toda a crítica aos artifícios

<sup>171</sup> Ecos do pacto dos ricos no interior do *Emílio*. Contra isto, boa lição pedagógica, é preciso salvaguardar-se da ilusão: "Há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, por que é impossível, nesse estado que a mera diferença do homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro. Há, no estado civil, uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la, e a força pública somada ao mais forte para oprimir o fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles. Desta primeira contradição, decorrem todas as que se observam entre a aparência e a realidade na ordem civil. Sempre a multidão será sacrificada ao menor número, e o interesse público ao interesse particular; sempre os nomes enganosos de justiça e subordinação servirão de instrumento para a violência e de arma para a iniquidade" (ROUSSEAU, 2004, p. 326).

<sup>172</sup> "Esta preocupação pedagógica não é acidental; é uma expressão, no plano da política, da postura constante de Rousseau diante da ciência em geral ou da *filosofia*. Assim como a *utilidade para a prática*, como vimos, aparece na *Profissão de Fé* como princípio de delimitação do saber, neste mesmo texto do *Contrato*, além da perspectiva pedagógica, reaparece o conceito de *utilidade* como Princípio metodológico fundamental no momento em que Rousseau define o objeto da sua investigação e enuncia o método que adota: "*Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration legitime et sure, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les loix telles qu'elles peuvent être: Je tâcherais d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées*". *Interesse e utilidade* são os seguros pontos de referência chamados a garantir, em diversos planos, o equilíbrio e a disciplina do espírito: é no interior da estreita esfera que eles delimitam, rigorosamente, que a razão pode se locomover com sucesso, conduzindo-nos a um conhecimento efetivo e praticamente eficaz". (FORTES, 1974, p. 71).

da civilidade, sejam dos seus sofismas, sábias palavras, livros dos homens, é utilidade genuína, conhecimento efetivo e eficaz, vinculada em nosso registro àquilo que pode descortinar, circunscrever e fixar a boa ordem originária.

Justiça: ainda sobre o pacto simulacro evocado, não representará, também, ela, ação genuína, o reverso do que mostrou-se – o nosso primeiro aspecto de utilidade – artifícios do engano? Lembremos o reverso citado: a justiça dos ricos, retratada no *Discurso sobre a Desigualdade*, mostra-se nos favores esperados a partir da manipulação de outros; mais ainda, o projeto, "*nunca excogitado*", age de modo astuto o suficiente para sugerir como legítimo, o que se revela contrário ao "*direito natural*". *Circunscrição*: vimos que o posicionamento rousseauísta afasta-se de maneira muito particular dos representantes do direito natural. O que a pista nos sugere é que tal direito contrariado pelo pacto enganoso não pode ser o da alienação de Grotius e seus discípulos, porque, aliás, colocar uns a serviço dos outros, unindo, pela reta razão, a *justiça* e o *interesse*, evocados na preservação da vida e segurança comum, é um discurso que revela semelhanças evidentes entre os maus contratantes e os faustores do despotismo.

Os princípios rousseauístas mostram-se continuamente adversos aos interlocutores. E devem sê-lo por evocar uma ordem e liberdade diversas daquelas encontradas nos seus adversários e que não deixa de apontar nos seus próprios textos. Devem sê-lo, por registrar uma conciliação entre o interesse e utilidade que não nos parecerão parciais, tampouco artifícios eruditos para a legitimação de certo *status*. Aqui, haveria uma implicação filosófica e sabemos como Rousseau – do *Discurso sobre a origem das ciências e das artes* às cartas<sup>173</sup> – trata o *métier* filosófico e "científico": dos charlatões que gritam possuir a verdade àqueles, sustentados pela gordura do povo para tagarelar nas academias, descortinamos uma forte rejeição ao vocabulário metafísico. Não entraria aqui, pode supor o leitor entusiasmado com as inovações do *Le Droit de la Nature et des Gens*, nenhuma novidade. Pelo contrário: a tarefa proposta, ao buscar os verdadeiros princípios, é desvelamento (da natureza e da liberdade originária), não refinamento ou a produção do artifício.

A pretensão permanece unida aos princípios do *Emílio*, em cujo interior encontramos o conteúdo programático do *Contrato Social*. O educando, antes de ser apresentado às regras da legitimidade política, deve prevenir-se contra toda espécie de simulacro. Aliás, nos lembra o preceptor, "não é o caso de fazer aqui [na busca dos critérios da legitimidade] tratados de metafísica e de moral, nem programas de estudo de espécie alguma, basta-me indicar a *ordem*

<sup>173</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 211-2.

e o progresso de nossos sentimentos e de nossos conhecimentos relativamente a nossa constituição" (ROUSSEAU, 2004, p. 324, grifo nosso). Por outro lado, este exame lança o olhar sobre outra natureza de artifícios: "o homem do mundo está inteiro em sua máscara" (idem, p. 315). Ou seja, à recusa dos tratados, temos exigências de desvelamentos, sejam nos aspectos da sociedade civil, no qual a "igualdade é quimérica e vã"<sup>174</sup>, ou, ainda, ao homem particular adornado pelo disfarce, que "não se ousa mais parecer tal como se é"<sup>175</sup>. Daí que a lição pedagógica, assume uma amplitude, cuja importância para a crítica não deve ser desprezada:

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações [...] comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer; quanto mais se disfarçam melhor os conhecemos (ROUSSEAU, 2004, p. 328).

Em outras palavras, nos explicará Salinas, a perspectiva que subsidia a busca da ordem originária e da liberdade que os verdadeiros princípios devem indagar, esclarece a fratura profunda entre os discursos metafísicos e inovadores dos juristas e sábios:

Compreende-se, então, que o conhecimento do homem ou da sociedade se organize como *uma operação de desmascaramento*. É porque o homem social é mascarado que uma das primeiras lições da boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras, diante das quais toda criança se assusta. Conhecer é tornar manifesto ao homem que os ornamentos escondem, é proceder à *operação inversa da dissimulação*. Compreende-se ainda que a operação comece por colocar sob suspeição os livros, este modo sofisticado do dizer dos homens. Mentirosos como os discursos orais, devem ser eles postos de lado e, se queremos conhecer a História do Homem, precisamos consultar algo que está para além de todo dizer humano; *precisamos nos voltar para o livro metafórico da Natureza que não mente nunca*. (FORTES, 1974, p. 49-50, grifo nosso).

Ao voltamos nossos olhares para o livro da natureza, vimos como nos apresentava uma boa ordem e uma liberdade originária; colocando de lado as degenerações, verificamos a proposta de unir o interesse e a utilidade, cuja operação se revelava estritamente contrária àquelas fomentadas no estado civil. A tarefa reversa à dissimulação parece acautelar-se contra as novidades dos livros dos homens, mentirosos, parciais, seduções que alienam a realidade. Se, do ponto de vista prático a operação se faz pela educação, típica do *Emílio*, do ponto de vista teórico, cuja escala foi esboçada e parece construir-se duplamente como expansividade e diálogo, circunscrição e exame, faz-se a partir da consulta àqueles livros. Diante dos

<sup>174</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 326.

<sup>175</sup> Idem, p. 192.

respeitáveis tratados, impõem-se rejeitá-los, *desmascará-los*, ou, retomá-los de modo crítico, como veremos, agora, em nosso exame interlocutor com Pufendorf.

### 3.2 ROUSSEAU E O ESTADO DE NATUREZA, A CRÍTICA DE PUFENDORF

Tal como observamos nas posições reversas de alguns fragmentos de Rousseau, encontramos, ao adentrar nas considerações sobre o estado de natureza, algumas reversões máximas, e não apenas por questões conceituais, mas, sobretudo, como estratégias da reflexão política<sup>176</sup>. Aqui, temos o estado de natureza oposto ao estado civil; o estado de independência, ao estado da dependência mútua e da convenção. Mas o interessante é que aquelas mesmas reversões observadas anteriormente poderão ser perfeitamente ajustadas agora, porque falam da oposição entre um estado originário e artificial, criado pela ação e convenção dos homens: liberdade *versus* cadeias de ferro; ordem *versus* desordem; geração e degeneração. Contudo, há advertências, e que devem sê-lo, especialmente em tal método: não estão em jogo passatempos retóricos, mas os elementos fundamentais da teoria. De sorte que a liberdade não é apenas o belo sonho das revoluções, mas implica nos distintos graus no qual a legitimidade política pode ser realizada e, por conseguinte, na medida crítica para teorias – *L'homme est né libre*, escreve Rousseau nas primeiras páginas do *Contrato*, palavras muito além do apenas efeito retórico. Assim, ao direito político tradicional e às convenções de Grotius, opunha-se a evocação daquela liberdade. Era, aí, a base de um pacto autêntico, consentimento que rejeita a força e a alienação; em outros termos, era a proposta de, ao reescrever princípios, assentar sobre outras bases o que a tradição até então afirmara. Sublinha Monteagudo, "o fundamento da força moral é a convenção, para a qual a liberdade é imprescindível" (MONTEAGUDO, 2003, p. 86).

Serão tais fundamentos que devem ser assinalados a partir do estado de natureza. E, por uma questão muito particular e que realiza a pretendida crítica: contra Pufendorf e o seu estado de natureza, cujas diretrizes verificamos na leitura do *Droit de la Nature et des Gens*, passaremos à réplica, e o exame possibilitará fundamentar a oposição entre uma teoria de alienação, ordem civil (sociabilidade), reta razão e dever, àquela que, até o presente, mostra-

<sup>176</sup> De fato, àquele "jogo de antônimo", estas reversões discursivas que vimos desenvolvidos nos textos de Rousseau contra seus interlocutores e, sobretudo, chaves para uma leitura são, segundo Salinas Fortes, "método "dicotômico". Assinala "É de um jogo de oposições que o texto [...] nos dá uma indicação precisa, ao estabelecer a proporção: Natureza/Sociedade X Ser/Parecer X Fazer/ Dizer. É, mediante a operação desta rede dicotômica, cujas regras de funcionamento é preciso desvendar, que se edificará a *crítica* dos saberes ilusórios e se orientará o exercício do nosso juízo, mantendo-o a uma distância adequada e conveniente em relação aos prestígios da aparência". (FORTES, 1997, p. 42, grifo do autor).



se como crítica dos postulados do jusnaturalismo, e evocação de ordem da natureza e da liberdade.

Vejam os aspectos antes de adentrarmos no exame por excelência do tema, exposto do *Discurso sobre a desigualdade*. Eles demonstrarão como o estado de natureza se apresenta, em primeiro lugar, para Rousseau, como a evocação de um estado perdido, cuja inocência e cujo equilíbrio se revelam contrários aos temas celebrados pela sociabilidade. Demonstram, ainda, que, ao torná-lo instrumento crítico, resultará em um discurso que parecerá *alienado*, mas cuja ousadia, entretanto, é necessária: é preciso verdadeiramente conhecer o homem oculto sobre as obras da sociabilidade e as páginas equívocas dos seus teóricos.

Lancemos nosso olhar ao problema exposto no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Rousseau assinala, nesta obra, as consequências do cultivo das ciências e das artes: estimulam que se estabeleça entre os homens o *Ser* e o *Parecer*; ou seja, o desenvolvimento do artifício levam a um processo contínuo e mais refinado do culto das aparências. Temos o espaço progressivo – se recordarmos ainda das palavras iniciais do *Emílio* – da desordenação: o homem não quer nada como o criador e a natureza o fez. Pretende transformá-lo pela ciência e moldá-lo pela arte; coloca o luxo dos gostos "*nascido da ociosidade e da vaidade dos homens*" como escala das relações humanas. Daí, lembra Rousseau, "a dissolução dos costumes, acarreta a corrupção do gosto"<sup>177</sup>. Tem-se tudo "salvo costumes e cidadãos"<sup>178</sup>.

Mas, neste mesmo *Discurso*, temos o contraponto, uma das primeiras evocações do estado natural:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se (ROUSSEAU, 1999b, p. 207).

---

<sup>177</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 207.

<sup>178</sup> Idem, p. 207.

Aqui, o afastamento que incide, como demonstra Launay<sup>179</sup>, sobre a moral e a política, nos leva a questionarmos sobre as condições da sociabilidade. E vimos, aliás, que este era um tema caro no esquema de Pufendorf: lá, a reflexão sobre os costumes corrompidos cedia lugar para a bela ordem e o desenvolvimento da esclarecida alma dos homens. As artes, as ciências e as comodidades da vida faziam da civilização criticada no primeiro discurso rousseauísta a expressão perfeita do que era desejado. No interior do *Le Droit de la Nature et des Gens* com efeito, o "belo espetáculo" não possuía nenhuma evocação irônica<sup>180</sup>. Poderíamos, então, supor que estamos a verificar novo processo de reversão: à marcha ordenada de uma sociabilidade que se impõe como esclarecimento e progresso – seja na opinião comum, seja, em circunscrição, no sistema do nosso jusnaturalista – vemos insurgir um discurso contrário que, sugestivamente, provoca réplicas de diferentes personagens da sociedade esclarecida – o literato e o rei<sup>181</sup>.

Pequenino esboço de *estado de natureza e boa ordem* contraposto às luzes difusas da *bela ordem e sociabilidade*. Eis sua primeira característica de interesse moral e político – se

<sup>179</sup> Launay assinala algumas observações sobre a Moral e política no primeiro "Discurso" que procuraremos, de fato, transcrever quase na íntegra: "nada na formulação do problema colocado pela Academia de Dijon, para o seu prêmio de Moral do ano de 1750, nos faz pensar que as considerações políticas tenham lugar na dissertação proposta por seus acadêmicos: "se a ciência e as artes contribuíram para aprimorar os costumes, eis uma "questão moral", na qual a generalidade nada intimida os espíritos da época, mesmo por causa de remeter implicitamente a uma evidência e um conforto para espíritos da época: como duvidar que os progressos das luzes e a apuração dos gostos não tenham necessariamente apurados os costumes? E, no entanto, será por boas razões que seus editores, seguindo as intenções de Rousseau, colocaram o *Discurso sobre as ciências e as artes* juntamente como seus "escritos políticos"[...] constata-se que, em suas primeiras páginas, Rousseau opta por dirigir-se aos "costumes da nação", aos "costumes do povo" e não àquele dos indivíduos; e, desta maneira, a dissertação sobre moral tende a se transformar – mas ele se preserva bem em aceitar a metamorfose – em um discurso político. A qualidade, a força e a tensão do Discurso provêm, ao menos em parte, do fato que é endereçado, no início e fim, às "potências da terra", aos "príncipes" e ao "povo", e não a alguns homens letrados afeitos às "sutilezas metafísicas". Trata-se de "uma das mais belas questões que jamais foram tratadas", e "de uma verdade que diz respeito à felicidade do gênero humano". Assim, porque Rousseau, sem que nada o obrigue, a coloca como uma necessidade de um dever pessoal, o quis assim. "Em política como em moral": esta expressão sobre a qual nos vemos que adquire diferentes variantes em todas as grandes obras de Rousseau não deixa de ser, no contexto da segunda parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma simples comparação entre dois domínios estranhos um ao outro; pelo contrário, mostra a ligação íntima e necessária, segundo Jean-Jacques, das questões morais e das considerações políticas [...] Neste primeiro texto, Rousseau dá uma definição pessoal da política [...] não isola a política das demais atividades humanas, mas a situa, com certa precisão, em suas ligações com a moral, a ciência, a economia e a literatura" (LAUNAY, 1971, p. 127-8, tradução nossa).

<sup>180</sup> As primeiras palavras do *Discurso*, saudação das luzes esclarecedoras, antes da crítica cerrada. "É um espetáculo grandioso e belo ver o homem, sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada..." (ROUSSEAU, 1999b, p. 189)

<sup>181</sup> Respetivamente, o literato Bordes, para o qual Rousseau manifesta novamente sua filiação à verdade e a humanidade "que me fez romper o silêncio, e que a amargura das minhas invenções contra os vícios, dos quais sou testemunha, não nasce senão da dor que me inspiram e do ardente desejo de ver os homens mais felizes, e, sobretudo, mais dignos de ser felizes" (idem, p. 282). E ao rei da Polônia a réplica visa às crenças religiosas sofisticadas e, na conclusão, mais moderada, acena com os paliativos necessários para a sociedade corrompida.

tomarmos em consideração a advertência rousseauísta sobre a unidade dos problemas<sup>182</sup>. Com efeito, à bela ordem e ao espetáculo grandioso, seguem, em primeiro lugar no texto, um domínio reforçado da *alienação* política sustentado pelas elegantes *costumes* sociáveis, artes e ciências que: "*estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que eles estão carregados*"<sup>183</sup>. Depois, como recordamos há pouco, a eclosão da fratura entre aparência e realidade; teoria e prática, "como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração [...] se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título do filósofo"<sup>184</sup>. Ora, nesta bela sociabilidade, os costumes não representam o que foi ordenado pelas boas mãos da natureza: pelo contrário – e destaquemos algumas expressões-denúncias: "*reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa*"<sup>185</sup>; "*a reserva, o ódio, e a traição esconder-se-ão todo o tempo sob este véu uniforme e pérfido da polidez tão exaltada que devemos às luzes do século*"<sup>186</sup>; e se algum selvagem excluído da sociabilidade glorificada a observasse "*descobriria a respeito dos nossos costumes exatamente o contrário do que são*"<sup>187</sup>.

Neste sentido, a sociabilidade e suas luzes, contrapostas ao estado originário (ainda somente acenado), revela-se um grande reino de mentiras: dos costumes às ostentações filosóficas, prevalece uma representação que não passa de engano mútuo, sustentado pela polidez. Mas o que elas dirão pode indagar o leitor que já colocou sob suspeita, a partir das advertências do filósofo, as obras belas e sábias da sociabilidade? Ou o que pretendem esconder sob as célebres guirlandas, as ciências da sociabilidade e as louvações deste estado?

A *bela ordem*: pudemos perceber no texto de Pufendorf, em suas distintas manifestações, um eixo comum, a saber, a instituição de unidade a partir da prodigiosa

---

<sup>182</sup> Em primeiro lugar, àqueles que pensam o *Discurso sobre as ciências e as artes*, como moralista, cabe sublinhar a observação de Lourival Gomes Machado [ao progresso humano como degeneração] "deriva-se dessa conclusão a crítica, muito vulgarizada, segundo a qual o primeiro Discurso é obra do moralista, não cabendo rejeitar tal opinião, mesmo porque moralista sempre foi Rousseau em todos os seus escritos na medida em que, lato senso, a moral é o conhecimento do homem. Vale, entretanto, acrescentar que, discorrendo sobre as ciências e as artes, se Rousseau conseguiu caracterizar o declínio moral de seu tempo, quando não mais consultava a voz profunda da consciência [ver a nota 150] não pôde ainda descrever o processo evolutivo responsável por tão profunda alteração. O que equivale a dizer que, com primeiro discurso, tocou, pela primeira vez, de forma convincente, embora parcial, o objeto visado" (MACHADO, 1968, p. 37). Ora, esta união dos costumes (*mores*) dos homens à política, como expressões de um mesmo interesse genuíno, embora ainda não bem articulado na obra de 1750, pode ser diretamente extraída das palavras do próprio Rousseau no *Emílio*: "é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas" (ROUSSEAU, 2004, p. 325).

<sup>183</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>187</sup> Ibidem, p. 193.

variedade das vontades humanas e, por outro lado, a ação do comércio mútuo entre os homens plenamente desenvolvido. Contudo, as perspectivas apontadas no *Le Droit de la Nature et des Gens* tornam-se evidente quando lançamos nosso olhar à própria ordem das palavras, dentro do que Pufendorf pretendia. De fato – e o jurista nos convidaria aqui a rememorar o seu argumento – eis que que o belo implica superar o estado miserável, “*n’est pas la condition plus parfait*” para os homens que era o estado natural<sup>188</sup>; a continuidade do argumento mostrava inclusive que se configurava como o acréscimo da indústria, educação e da arte humana. Ou seja, operava-se como a (re)configuração de uma realidade que, em si, era desordenada e desprovida de sentido: a *apresentação* do mundo, até aqui, não significa outra coisa para o gênero humano – ainda recordemos Pufendorf – do que “*imperfeição*”, “*inconveniência*”, tábula rasa que exige *representar-se*, reordenar-se, a fim de conformar-se bela.

Mesmo o sentido do belo tem ligações com o tema: a sua falta, anterior ao refinamento formal e jurídico do contrato de Pufendorf, aparece aqui, conformado ao estado natural, como ausência de harmonia com vistas à sociabilidade. Ou seja, é realidade incompleta, desconjuncto fragmentário dos homens, que precisarão se unir para a defesa da vida; sua ausência é um não despertar da razão que precisa operar a fim de produzir os *Être Moraux*. Em outras palavras: dizer *ordem* e *belo* em Pufendorf implica supor, em primeiro lugar, uma operação de representações – que deem sentido e complemento ao natural; segundo, crer na positividade das ações humanas (das ciências e das artes, incluso), dadas como excelentes, salvaguardas da dignidade dos portadores da *recta ratio*, oposta à miserabilidade natural; e, terceiro, supor, em todos os aspectos do tema, a ação plena, bela e ordenadora, do artifício e da instituição.

Voltemos ao *Discurso sobre as Ciências e as artes*. Enquanto o espetáculo que Pufendorf aplaudiria exige a contínua representação sobre a desordem e misérias naturais, o cenário evocado por Rousseau, testemunha contra a ordem da civilização e a opulência das suas instituições, é aquele adornado “*unicamente pelas mãos da natureza*”. Ruptura, e ainda mais: a distância estabelecida nos torna oscilantes entre o satisfeito pufendorfiniano da superação do desordenado, *natural* – e aqui que a palavra seja tomada como pejorativa – e a insatisfação em reconhecer um estado que parece negligenciado entre os homens polidos que

---

<sup>188</sup> Oportuno fixar novamente qual a definição de Pufendorf sobre o estado de natureza: “o que nós chamamos de estado de natureza não é a condição que a natureza colocou como a mais perfeita e conveniente ao gênero humano, mas aquela em que podemos imaginá-lo abstraído de todas as invenções e de todas as convenções puramente humanas, ou inspiradas por Deus, que mudam a história humana; ou aquelas que compreendem não somente as diversas formas de arte, com todas as comodidades da vida em geral, mas ainda as sociedades civis, cuja formação é a principal força da *bela ordem que encontramos entre os homens*. (PUFENDORF, 1706, II, II, §1, tradução nossa, grifo nosso)

se representam uns para os outros, enquanto carregam os belos e uniformes fardos das suas instituições<sup>189</sup>.

Há outro aspecto em tudo isso: aquela *re-presentação*, obra da razão e dos Seres Morais, capaz de instituir e proceder a mediação das novas realidades, supõe que, por meio delas, segundo Pufendorf, a unidade possa ser atingida. Podemos, ainda, lembrar que, fundado no poderio da razão, o estado civil, ao implicar o artifício, impele ainda a constituir o simulacro, na medida em que este é – literalmente – a realidade simulada, artificial, obra da arte e conveniência, diante da qual a natureza nua, avessa ao instituído, resultava incompleta e precária.

Isto corrobora a distinção entre a *bela ordem* e a *boa ordem* rousseuísta, cujo *Discurso sobre as ciências e as artes* testemunha o abandono. Uma vez constituído o adorno pelas mãos dos homens, está aberto o espaço – promissor em Pufendorf – para que seja superada a natureza. As diferenças surgem evidentes para os leitores de Rousseau: primeiro, que opõem dois tipos de natureza, uma que se afigura despida da corrupção das sociedades esclarecidas, e outra, que permanece não natural, carente à falta dos complementos artificiais. Em seguida, a própria ideia de *bom* e *belo* supõe diferentes operações: o que, aliás, é sugestivo, caso contemplamos sempre o propósito da formação da sociedade política. Temos, de um lado, a representação que se afigura necessária, salutar, suplemento, obra da razão construtora. E, por outro lado, a cisão perigosa, o artifício que se instala, e rompe o homem e sua natureza. Sobretudo, se pensamos agora no *bon citoyen* de Pufendorf, verificarmos que a passagem se opera para o domínio do representado – obedecer ao instituído na edificação das obras da sociabilidade e da produção humana – dos Seres Morais. Eis, portanto, o resultado da cisão perigosa e do esquecimento da natureza dos primeiros tempos, que, com tristeza, vê-se afastar. O mundo novo oferecido pelas artes e ciências – no qual ninguém é o que aparenta ser; em que se louva o representar-se *belo* e não o despojar virtuoso<sup>190</sup> – não ofereceria, deste

<sup>189</sup> Tudo vem bom, porém incompleto das mãos do criador, tudo genera nas mão dos homens. Deve ele, portador da alma esclarecida, criador dos Seres Morais, substituir a miséria pela opulência; à falta de cuidados e à fragilidade da natureza, promover o socorro mútuo e as comodidades da vida, as quais só as encontramos na bela ordem da sociedade civil. Para ela, pois, conformemos nossa conduta a fim de que, pela observância dos deveres e das obrigações recíprocas, a alma humana em sua dignidade produza as ciências e as artes. Forme-se, preserve-se, ordene-se: é preciso domar a natureza e o homem, apará-los, figurá-los, segundo os vínculos estabelecidos pelos poderes da razão". Talvez fosse este o início do *Emílio*, reescrito por Pufendorf... A paródia, entretanto, ressalta como existe diferença significativa entre a concepção do *Droit de la Nature* acerca das obras da sociabilidade e a crítica procedida por Rousseau. Continuaremos a examinar esta perspectiva.

<sup>190</sup> De fato, um discurso que inclui no espectro das obras corruptoras da sociabilidade a crítica ao belo e a representação artística, enquanto partes de um  *fingimento* e  *simulacro*: "nossos jardins" [escreve Rousseau] "estão ornados de estátuas e nossas galerias de quadros. Que representam, em vossa opinião, essas obras primas da arte expostas à admiração pública? Os defensores da pátria? Ou aqueles homens ainda maiores, que a enriqueceram com sua virtude? Não. São imagens de todos os desvarios do coração da razão, cuidadosamente extraídos da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos nossos filhos, sem dúvida para que tenham, diante dos olhos, mesmo antes de saberem ler, modelos de más ações" (ROUSSEAU, 1999b, p. 210).

modo, respondendo a indagação da academia de Dijon, nenhuma contribuição para aprimorar os costumes.

Sabemos que esta representação, produto da *bela ordem*, incide negativamente sobre a teoria de Rousseau. Com efeito, como veremos adiante, constitui-se em afastamento e risco de perversão, de um interpor-se à vontade geral, na esfera dos costumes – afastados do puramente adornado pela natureza – ela constitui-se também em um risco de outra escala. O acesso à natureza – que no homem natural insociável, sem o comércio das artes e das produções da reflexão e juízo – era passivo, agora, passa pela esfera do (parecer) verdadeiro e do falso, pelo julgamento<sup>191</sup> e, ainda mais, pela empresa de refazer, reordenar belamente o que antes parecia destituído de sentido<sup>192</sup>. No *Emílio*, Rousseau nos alerta sobre os passos da operação que se constitui, aos poucos, em atividade de afastamento: mostra que este homem civil está o tempo todo em sua máscara, integralmente mergulhado na tarefa de representar-se ao outro; e, ainda, nos lembra a *Profissão de fé do vigário savoiano*, a própria consciência, possibilitadora do refazer o acesso do bom sobre o belo, acaba sufocada.

O *Discurso sobre as ciências e as artes* nos aponta como a cisão parece luz, quando não passa de treva. Em suma, aponta Salinas, neste *paradoxo do espetáculo*:

As mensagens da Natureza se refratam neste "meio" constituído pela ação do entendimento que necessariamente as deforma. A atividade do sujeito, nela mesma, implica a substituição de uma relação de imediação por uma relação de mediação [...] É assim a partir de uma perda radical e irreversível que algo como o sujeito humano, não mais animal, visando situar-se na nova ordem começa a se exercitar no jogo cada vez mais perigoso da representação, que vai evoluir percorrendo diferentes etapas de mediação crescente (FORTES, 2008, p. 78).

Conforme apontado nos textos, a "*mediação crescente*", tratadas neste vislumbrar crítico sobre as ciências e as artes, atingem todas as esferas, e, particularmente, a política. Outro aspecto apontado no fragmento de Salinas, importante, aliás, é a ação refratada da natureza sobre esta realidade constituída pelos homens. Nesta perspectiva, se a boa ordem não encontra espaço para o seu reconhecimento, ou mesmo aquele que pretenda evocá-la, assume

<sup>191</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 379-381.

<sup>192</sup> "O erro somente está excluído no domínio das sensações: "A natureza nunca nos engana; somos sempre nós que nos enganamos". O filósofo atribui às sensações o maior grau de certeza, pois estas se identificam às imagens, estando em conformidade com o "modelo" que as inspira, isto é, o objeto. Diversamente, o julgamento realiza-se a partir das relações entre os objetos e por isso mesmo não pode nos fornecer a mesma segurança. "Se o juízo sobre essa relação não passasse de uma sensação e viesse a mim unicamente do objeto, meus juízos nunca me enganariam, já que nunca é falso que eu sinto o que sinto". Rousseau atribui o erro à atividade do sujeito: "É porque sou ativo quando julgo, porque a operação que compara é falível, e meu entendimento, que julga as relações, mistura seus erros à verdade das sensações, que só mostram os objetos". Se, por definição, o entendimento é aquele que se afasta dos objetos e se constrói acima deles, operando mediante relações, nada garante que aquilo que aparece como julgamento não seja mero engano, pura ficção construída a partir dos dados dos sentidos"(FREITAS, 2013, p. 197).

de antemão a vocação de assemelhar-se ao "bárbaro"<sup>193</sup>, posto que fala de realidades deformadas segundo o molde da ordem e beleza civil, o discurso também parecerá estranho o suficiente. Compreensível, pois, que seja mal interpretado e que o seu autor seja constantemente chamado a defender-se. Ora, mesmo na justificação, surge um elemento esclarecedor da maneira como o estado de natureza reinvidicado contrapõe-se à regra, e método de conhecimento, faz-se crítica.

Os elementos estarão sintetizados na *Carta* ao arcebispo Beaumont. Embora o registro desta resposta seja a defesa das acusações contra o *Emílio*, os nossos temas estão supostos e retomados. Primeiro, que, na perspectiva do estranhamento da boa ordem, o discurso rousseauísta constata-se paradoxal o bastante no interior da sociabilidade dos artifícios. Ainda mais, o seu autor acrescenta-se à estranheza dos enunciados. Com efeito, de Rousseau, cidadão de Genebra, à Beaumont, arcebispo e Par da França, modelo do poder, a distância incompreensiva é enorme: "por que acha, senhor, que teria alguma coisa a vos dizer? Que linguagem comum podemos falar para nos dar a entender?" (ROUSSEAU, 2005, p. 39). Estas palavras, referências evidentes ao bárbaro do Discurso de 1750, poderiam, com efeito, ser aplicadas não apenas ao diálogo com o religioso, mas com a maioria dos leitores do século<sup>194</sup>.

Em seguida, ainda nos afirma a *Carta*, temos o retorno daquela cisão que evocamos anteriormente, seja como advertência para o exame dos Homens seja como constatação das práticas da sociabilidade:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que *suas ações não se assemelhavam a seus discursos*, procurei a razão

<sup>193</sup> Aqui a nossa alusão à significativa epígrafe do *Discurso sobre as ciências e as artes*: "*Barbaries hic ego sum, quia non intelliger illis*" (Sou bárbaro nesta terra, por isso não sou entendido) (Ovídio). Mensagem muito sugestiva se pensarmos que este discurso polêmico e estrangeiro é a *première* literária do jovem genebrino.

<sup>194</sup> "Percorrendo a contracorrente do discurso do século, a escrita de Rousseau está de alguma maneira condenada ao mal-entendido. Desde o início, o paradoxo tende a parecer "puro" paradoxo, jogo verbal e provocação gratuita. Daí a necessidade de alertar constantemente o leitor, de explicar as regras da crítica: a difícil necessidade de explicar o paradoxo, de fazê-lo atravessar o elemento adverso do preconceito, onde faltamente irá se dissolver" (JÚNIOR, 2008, p. 330, 2008). Neste sentido, a avaliação que o arcebispo Beaumont, em sua coletânea de paradoxos atribuídos a Rousseau em sua *Carta Pastoral*, é, aliás, significativa em mostrar a recepção da filosofia rousseauísta em alguns círculos de leitores. As acusações de Tronchin, na censura do *Emílio* e do *Contrato Social*, os ataques de Voltaire e as supostas maledicências de Diderot estão aí todas sintetizadas. Escreve o arcebispo em sua *Carta* "do seio do erro elevou-se um homem cheio de linguagem de filosofia sem ser verdadeiramente filósofo; mente dotada de uma abundância de conhecimentos que não o esclareceram e que espalharam as trevas por outras mentes; caráter dedicado aos paradoxos de opiniões e de conduta aliando a simplicidade de costumes ao fausto dos pensamentos, o zelo pelas máximas antigas ao furor em estabelecer novidades, a obscuridade do retiro ao desejo de ser conhecido de todo mundo. Vimo-lo invenctivar contra as ciências que cultivava, preconizar a excelência do evangelho cujos dogmas destruíra, pintar a beleza das virtudes que extinguiu na alma dos leitores. Fez-se o preceptor do gênero humano para enganá-lo, o monitor público para desencaminhar todo mundo, o oráculo do século para acabar de perdê-lo" (ROUSSEAU, 2005, p. 220).

dessa diferença e descobri que, como *ser* e *parecer* eram para eles duas *coisas tão diferentes* quanto agir e falar (idem, p. 78, grifo nosso).

Da observação, método de conhecimento destas máscaras dessemelhantes, o *Emilio* alertava para examinar a ação dos homens, em seu esforço sociável da aparência da polidez e do belo. Mas, também, ao incluir como expressões da diferença, os discursos e as ações, reforçava-nos o alerta para abrir o grande livro da natureza – *boa ordem* – que não mentia nunca. A lição agora retorna, em perspectiva interlocutora e crítica:

Procurei a verdade nos livros, e só encontrei mentira e erro. Consultei os autores, e só encontrei charlatões que se divertem em enganar os homens, sem outra lei que seus interesses, sem outro deus que sua reputação, prontos a menosprezar chefes que não os tratam como lhes agrada, e ainda mais pronto a louvar a iniquidade que os paga [...] não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagos pelo forte para pregar aos fracos, só sabem falar a estes últimos dos seus deveres e ao primeiro dos seus direitos. (ibidem, p. 78).

Portanto, à mentira dos livros e dos *charlatões* que anunciam os deveres do homem e o direito dos povos, a proposta do estado de natureza, escreve Rousseau a Beaumont, revela o homem "ser naturalmente, bom, amante da justiça e da ordem; e que não existe perversidade originária no coração humano, e que todos os primeiros movimentos de sua natureza são sempre direitos [...] que os vícios que imputam ao seu coração não são, eles mesmos, naturais" (ibidem, p. 78). Ora, vimos como esta natureza era esboçada no *Discurso sobre as ciências e as artes*, intocada, espaço da inocência e harmonia.

Eis, como auxílio da nossa fixação, o processo da reversão anunciado e referido novamente: o amante da justiça e da *ordem* vê-se em meio à *desordem* que lhes mostram e tentam convencer como bela. O seu discurso, neste interior aparentemente ordenado, resulta estranho e alienado. Perspectiva interessante, aliás, pois é nascido de uma interlocução contínua, mas, ao mesmo tempo, solitária. Por meio desta escrita "*de energia majestosa*", acusa Tronchin, Rousseau "*destila verdades sublimes e erros perniciosos, confunde liberdade e anarquia*"<sup>195</sup>, dedicada, acrescenta Beaumont, "*ao paradoxo de opinião e ao furor de distinguir-se*". Acusações significativas em comprovar como a reflexão emerge tensionada com uma ordem bela, uniforme, enganosa, cindida. Portanto, a primeira oposição particular à Pufendorf: *bela ordem* e *boa ordem*, situadas no registro da sociabilidade, mandato da *recta ratio*, no qual poderia ser erigido o universo da sociedade política. Nesta perspectiva, vemos concluído em Rousseau que o espetáculo celebrado não é em si natural, a retidão reside onde

<sup>195</sup> *Le Contrat Social condamne a Genève. Conclusions de M. le procureur général Henri-Robert Tronchin, sur le Contrat social et /'Emile de Rousseau.* (BRISAC, 1896).



ele aparentemente não existe, e o imputado como auge da vocação natural da sociabilidade, resulta, agora, inatural e opressor.

\*\*\*

Mas, ao exame do estado de natureza, não comporta apenas verificar as consequências corruptoras ou belas da ordem instaurada. O tema supõe um exame mais amplo, indagação política por excelência, acerca das origens da desigualdade: ela é autorizada pela lei natural? Eis o tema do novo concurso da academia de Dijon. Em nossa primeira perspectiva, vimos esboçado no *Discurso sobre as ciências e as artes* Rousseau contrapor uma ordem boa "intocada", àquela bela, cujo louvor estaria representado nos progressos espetaculares das ciências e das artes, obras – na resgatada terminologia de Pufendorf – da *Ame éclairée des Hommes*. O que se apresenta agora é o ponto preciso no qual converge a questão: o que origina e autoriza o estado civil, cuja metáfora poderemos detectar na imagens das "cadeias de ferro" e na crítica àquelas almas que se corromperam enquanto as luzes da polidez avançavam? Ou seja, na continuidade da nossa crítica a Pufendorf, é preciso verificar as dissensões entre a positividade de um estado natural que parecia prolegômeno às luzes e outro, cuja leitura, pela narrativa da desigualdade, nos faz ver a história do coração humano – cujos meandros mal compreendidos, orientações equívocas aparecem de maneira diversa, fundamentados em uma razão que legitima desvios.

A proposta exige lançarmos o olhar ao prefácio do *Discurso* e às citações da Lei Natural a fim de verificarmos como a crítica exige uma completa operação de desvelamento, metáfora em Glauco. Ainda mais, ao verificar a singular metamorfose, reconhecer implícito um problema central – o exame do homem. Circunscrição essencial daquela expansão primeira que possibilitava descortinar a ordem; o "abrir o livro do mundo", torna-se, então, pronúncia, discurso sobre o seu sujeito.

Pontuemos algumas palavras do prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* para situarmos o auditório imediato em questão. "É do homem que devo falar [...] não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade"<sup>196</sup>; discurso, literalmente, de uma verdade que importa – "defender a causa da humanidade perante os sábios"<sup>197</sup>, Rousseau quer fazer-se ouvido. Obra interlocutora e que o

---

<sup>196</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 51.

<sup>197</sup> Idem, p. 51.

exige – a tradição da Lei Natural está evocada pelo tema do concurso – e será impossível negligenciá-la. Mas, para a tradição necessária, é apontado o erro fundamental, contínuo de toda a confrontação crítica a que recordamos – "os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum chegou até lá"<sup>198</sup>. Ainda mais, o discurso interlocutor não está no registro da mera peça oratória – ao falar de "*verdade*" e da "*causa da humanidade*", quer assentar uma meditação sobre os destinos humanos<sup>199</sup>.

Observemos os temas desta obra que aprofunda o elementos esboçados no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Rousseau encontra, no tema proposto pela Academia de Dijon, a ocasião para expor a gênese do espetáculo grandioso e belo, no qual perpassam a aparência da virtude – e da igualdade agora acrescentada – sem que se possua nenhuma delas. Eis, nascente, o furor de distinguir-se; o *dar-se em espetáculo*, saber e artifício, fermentação do *amor próprio*; a *uniformidade enganosa*, progresso das luzes, a ordem das instituições – pacto enganoso que faz a *desigualdade real* parecer unidade e progresso, desejadas correntes, guirlandas de flores, com as quais os povos sujeitos se veem carregados. O leitor encontrará, ao cotejar os textos, outras referências. Guardemos, no entanto, presentes na sociedade em que predominava a bela ordem, os males que o *Discurso sobre a desigualdade* apontará.

---

<sup>198</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 52.

<sup>199</sup> Ou seja, optamos, em nossa análise, verificarmos, primeiramente, este caráter pessimista que podemos atribuir ao estado civil, cujos "*desvios*", legitimados pela razão, serão justamente aqueles que propiciam um discurso tradicional, cujos conceitos de sociabilidade, alienação e *recta ratio* serão exemplares para justificar o que podemos, sem dúvida, desde as nossas primeiras considerações, imputar como os "falsos princípios do direito político". Ora, o prefácio do *Discurso sobre a desigualdade parece* voltar-se sobre tais justificativas, apontando a incerteza de suas fundamentações. Assim, colocadas sob suspeitas os elementos tradicionais, o estado de natureza rousseauísta nos possibilita vislumbrar outros elementos para a construção dos verdadeiros princípios. A partir deles, ou melhor, ao descortiná-los, pode-se, então, "defender a causa da humanidade". Escreve Machado, "passando da crítica dos imediatos antecessores à adoção de um novo método e, desse modo, alcançando diverso enunciado do problema da natureza humana, Rousseau conquistou os fundamentos necessários à revisão da filosofia social e política. Desde que atribuiu ao ser humano a capacidade de agir livremente e, mais, de ter consciência dessa liberdade, admitiu a possibilidade de um progresso e, também, de dirigir-se tal evolução em determinado sentido escolhido pelo homem. Daí decorre o critério para ajuizar esta mesma evolução que teremos por mais ou menos legítima na medida em que vier a preservar ou prejudicar aquela liberdade em que se fundem estas condições, solicitada pelas situações que pedem uma escolha, a razão desenvolver-se-á continuamente, a partir do estado de natureza, revelando-se como a resultante da livre participação dos homens em situações sempre renovadas. Também do amoralismo da condição original, o homem passará a uma ética nascente, posto que a razão, formando noções sobre as relações do homem com o meio físico e com seus semelhantes, alcançará certas regras e certos valores. Possibilidades contidas na criação humana, a moral e a razão que a formula permanecem na dependência da ação das ações exteriores do indivíduo. Nessas, encontra Rousseau o elemento necessário para enunciar o núcleo do seu pensamento e, ao mesmo tempo, o melhor de sua contribuição ao conhecimento do homem" (MACHADO, 1968, p. 113).

Continuidade e momento propício neste discurso reparador que "pode ser lido como um tratado do direito natural"<sup>200</sup> para o exercício da crítica.

Prefácio ao problema: da mesma forma que, em outro lugar, o direito político estava por nascer, o conhecimento do homem parece o "menos avançado de todos"<sup>201</sup>. Ambos os conhecimentos "o mais útil"<sup>202</sup> e o mais "grande e inútil"<sup>203</sup> – posto que artefato nas mãos dos sofistas – carecem de estabelecer-se dignamente. Em ambos saberes, o procedimento necessário exige, como recordamos, uma busca pelas origens – "como se conhece a fonte da desigualdade entre os homens se não se começar a conhecer eles mesmos?"<sup>204</sup>, nos afirma Rousseau que se propõe a examinar a sociedade. Mas a advertência prossegue, não sem provocação aos demais teóricos, "a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas"<sup>205</sup>. Caso o leitor desejar, observe se há aqui a necessidade de criar novos termos para o exame do mundo, "examinar os Seres Morais "autant qu'ils le méritoient"<sup>206</sup>, ou a indagação fundamental tem objeto algo mais profundo e objetivo.

Indefinições da questão: as linhas diretoras do direito natural, cujos elementos gerais foram esboçados ao estudarmos Pufendorf, merecem considerações quanto ao método<sup>207</sup>. As incertezas sobre o portadores da *recta ratio* e conhecedores das altas leis de natureza, mostram para Rousseau que cada autor, ao definir esta "lei cada um a seu modo, estabelecem tudo sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo entre nós, muito poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de poderem encontrar por si mesmos"<sup>208</sup>. Ou seja, às definições fundamentais que se acreditam as bases dos direitos de natureza e dos povos, às prescrições originárias sobre as quais – convidam os acadêmicos de Dijon – pode ser assentada a (des)legitimidade da desigualdade entre os homens, "todas as definições

<sup>200</sup> MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 77.

<sup>201</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 43.

<sup>202</sup> Idem, p. 43.

<sup>203</sup> ROUSSEAU, 2004, p. 676.

<sup>204</sup> ROUSSEAU, 1999b, p. 43.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>206</sup> PUFENDORF, 1706, I, I, §1.

<sup>207</sup> "Desde as primeiras linhas do Prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau defende a necessidade de uma transformação radical do método de investigação nas questões humanas e sociais. Para estudar uma questão particular, como a proposta pela Academia de Dijon, portanto, é preciso resolver previamente a questão do homem, "o conhecimento mais útil e menos desenvolvido". Nesse sentido, deve-se descobrir a sua "constituição original" segundo a metáfora da "estátua de Glaucus", tão deteriorada pela ação do tempo, que se tornou irreconhecível. Do mesmo modo, as vicissitudes histórico-sociais deformaram o homem até convertê-lo num "contraste deformado da paixão que acredita raciocinar e do entendimento que delira" (SAHD, 2007, p. 231-2).

<sup>208</sup> ROUSSEAU, 1999b, p. 46.

desses homens sábios, aliás, em perpétua contradição entre si, concordam unicamente quanto a ser impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico"<sup>209</sup>. Toda a discordância faz ecoar incertezas acerca do tema tradicional da Lei Natural:

Os jurisconsultos romanos submetem o homem e todos os outros animais à mesma lei natural [...] os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral"<sup>210</sup>; "todas as definições 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 (ROUSSEAU 1999b, p. 46).

Lei de natureza, desconhecida; homem natural, irreconhecido. Neste sentido, se as suspeitas lançadas configuram-se, por si só, em recordações dos aspectos fundamentais – e contraditórios – do jusnaturalismo, especialmente a particularidade das teses do *Droit de la Nature et des Gens*, ainda implicam em propostas de redefinições<sup>211</sup>: "enquanto não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém a sua natureza"<sup>212</sup>. Com efeito, prossegue Rousseau:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos [...] é forçado a restabelecer com outros fundamentos [...] considerando a sociedade de modo calmo e desinteressado [...] só quando a examinarmos de perto, só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue (ROUSSEAU, 1999(b), p. 47-8).

Remover o pó a fim de descobrir a sólida base. Caso considerarmos implícita em toda a busca pelos verdadeiros princípios do direito político o exame do homem e a contraposição de um genuíno estado originário às ordens belas da sociabilidade e dos seus teóricos, aqui ainda não somos desmentidos. Deixar de lado "*todos os livros científicos*"; considerar a sociedade de modo "*desinteressado*", evoca a necessidade diversa, do "*livro do mundo*", e a rejeição do interesse dos que estudavam ao sociedade pela esperança das "*cátedras e*

<sup>209</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 46.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>211</sup> "Nesse sentido, a crítica de Rousseau realmente alcança, de maneira bastante mordaz, a literatura contratualista moderna. Não se pode deduzir algo de nada. O papel dos projetos abstratos é muito menor, e o dos projetos empíricos controversos muito maior, do que os teóricos desse campo estão dispostos a admitir. Nunca houve um contrato social, e aqueles que recorrem a uma idéia de homem natural ou pré-político como criador das instituições políticas expressam, invariavelmente, uma versão da falácia que Rousseau atribuía a Hobbes: a de reificar aspectos do comportamento e das instituições aceitos de sua época, atribuindo-os ao homem "natural". (SAHD, 2007, p. 230).

<sup>212</sup> ROUSSEAU, 1999b, p. 47.

*pensões*". Enfim, tal estudo constituído em remoção da "*sujeira e do pó teórico*" possibilita redescobrir questões clássicas da política e do direito natural:

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas (idem, p. 47-8).

"*Fundamentos*", "*bases*", "*origem*", "*sólida*", "*examinarmos de perto*". Este redescobrir assinalado em tantas variações, não atende apenas o conhecimento do homem, constituído como interlocução simplista aos teóricos que o deixaram mal esclarecido, mas se refere igualmente, segundo a expressão de Bento Prado (2008), a uma "*arqueologia da desigualdade*"<sup>213</sup>. Neste sentido, caso nos voltarmos às *razões* dos teóricos visados por Rousseau – Pufendorf, particularmente – iremos constatá-la orbitante à *recta ratio*, base e origem sólida de uma natureza e sociabilidade que reclamam a ordem, o dever e a sujeição. Assim, a desigualdade – tomada diretamente a partir da indagação dos acadêmicos de Dijon – obedece, ela mesma, à tal *ratio*, direcionada, segundo Pufendorf, a uma economia da bela ordem. Com efeito, se, em primeiro lugar, ela faz crer que os homens "*Chacun doit estimer & traiter le autres comme lui et ante naturellement égaux, c'este-à-dire, comme étant aussi bien Hommes que lui*"<sup>214</sup>, como assinalam as passagens do *Le Droit de la Nature et de Gens*, por outro lado, sustenta que há uma desigualdade instituída, reportada à administração do corpo político, "*inegalité qui s'est formé entre le Citoiens apres l'etablissement du Pouvoir souverain*"<sup>215</sup> ou, ainda, àquela relação de desigualdade convencionalizada entre escravo e senhor, usual nos juriconsultos.

A perspectiva, após esboçarmos a oposição entre *bela e boa ordem*, nos aponta implícita nesta *arqueologia* do homem e da sua desigualdade – as motivações do próprio *discurso da razão* e a necessidade da revisar<sup>216</sup> alguns dos seus aspectos para formar, segundo Rousseau, os verdadeiros princípios do direito político. Eis, de fato, que, nesta tarefa, o

<sup>213</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2008. p. 410.

<sup>214</sup> PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, 1706, III, II, §1.

<sup>215</sup> Idem, II, III, §9.

<sup>216</sup> Revisão metodológica, assinala Machado: [Rousseau] "no segundo discurso partira duma crítica metodológica e não se cansa de condenar os conceitos "metafísicos", conseguira superar nitidamente seus antecessores jusnaturalistas. Não obstante, se reduzisse o seu pensamento à nova concepção do homem e ao simples esquema contratual, embora sejam pontos capitais, cairia num erro de método muito semelhante aos que acusara nos pensadores políticos do seu século e anterior [...] Na concepção rousseauiana, o nexa convencional jamais será um recurso formal, uma sutileza sistemática; surge como um termo tomado à própria realidade, senão dela originando-se espontaneamente e, por isso, ligando-se essencialmente ao conceito de homem" (MACHADO, 1968, p. 128).

seguimos em sua crítica aos partidários daquela *ratio*, seja na produção dos livros mentirosos e interesseiros que falavam aos povos dos deveres e aos poderosos dos seus direitos, ou, ainda, na incerteza de todos estes sábios em elaborarem teses concordes. Sobretudo esta arqueologia pretende "*assinalar no progresso das coisas*, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar que *encadeamento de prodígios* o forte pôde resolver-se a servir do fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real" (ROUSSEAU, 1999b, p. 52, grifo nosso).

Primeiro aspecto, pois, desta *crítica da razão*: assinalar (*Marcher*). Mas aqui o termo não implica na demarcação de um novo campo de saber, ainda constituído como parte de um discurso tradicional – os *Être Moraux*, por exemplo, como inovações no universo da metafísica – o sinal demarcado é apontar (no coração das Luzes) uma corrupção fundamental, cujas razões e cuja história outros desconhecem ou esforçam-se por justificar. Trata-se, em outras palavras, de constatação da mesma passagem, dada anteriormente do bom ao belo. Aliás, a crítica efetuada quando recordamos as passagens dos *Fragments sobre a Guerra*, do *Emilio*, e demais textos que procuramos, parece sempre interessada neste assinalar. Neste sentido, ela é absolutamente pedagógica, parte daquela *tarefa instrutora* do Rousseau preceptor: assinalar as "*verdades que importam à felicidade do gênero humano*"<sup>217</sup>, o exequível de alguns projetos, ou, por excelência, a "*regra de administração legítima e segura*" do *Contrato*. Assinalar, neste sentido, associado ao propósito de descobrir, desvendar, dispor e desmascarar as partes para elucidação, tarefas as quais o *Emilio* já nos sublinhara da importância. Ora, aqui a crítica exigida pela leitura dos teóricos do direito de natureza faz o mesmo, com um objetivo mais explícito – direciona o interesse para as questões humanas originárias, no prodígio dos seus discursos corrompidos e ações cindidas, tranquilidade imaginária e felicidade real.

Mas, se este *assinalar* constitui-se em apontar o progresso da desigualdade e da substituição de uma boa ordem originária por outra, na qual os homens a fazem "degenerada" – como apontava o *Emilio* – a tarefa rousseuista também parece propor-se a indagar acerca do "encadeamento de prodígios"<sup>218</sup> (*enchaînement de prodiges*) no qual a própria metáfora, ao

<sup>217</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 183.

<sup>218</sup> Colocados nesta perspectiva da inexatidão e o interesse das lógicas e das razões dos interlocutores de Rousseau, vemos uma expressão muito interessante direcionada a Beaumont sobre a possibilidade de conhecer verdadeiramente o homem e, por conseguinte, na perspectiva rousseuista, escapar dos raciocínios despóticos dos seus adversários: indagar sobre a natureza humana "não é uma vã especulação quando se funda na natureza, progride apoiada por fatos por meio de *deduções bem encadeadas* e, conduzindo-nos à fonte das paixões ensina a regular seu curso" (ROUSSEAU, 2005, p. 53, grifo nosso).

lembramos o esforço geométrico e racionalista dos seus adversários, faz referência à arquitetura lógica de um discurso, no qual os poderes da razão permanecem a serviço do opressor. Assim, se dispormos tais encadeamentos, particularmente em Pufendorf, os veremos como revelação de 1º) O homem, produtor dos Seres Morais, esclarecido e capaz de apreender Leis e instituir bela ordem na vida; 2º) Necessitado de obedecer, portanto, seja às Leis da Natureza ou ao soberano instituído, para que a sociabilidade, a paz e a preservação da vida ocorram; 3º) Necessitado ainda, ao considerarmos a diversidade de suas vontades, à sujeição, a alienar a sua vontade ao representante instituído a fim de que a ordem e a paz sejam duradouras.

No exame de Pufendorf, constatamos, nos passos dados até aqui por Rousseau, a crítica direta: tanto as luzes que propiciam a sociabilidade e a alienação ou ao espetáculo do comércio mútuo, expressão da alma esclarecida, o filósofo genebrino nos alerta da impossibilidade de conhecê-las, isto na alusão às discordâncias dos próprios teóricos; assinalou que a sujeição e a bela ordem, na polidez enganosa da civilidade, constituía-se em reversão de uma ordem originária na qual o homem era "*livre*" e não carecia "*parecer*", tampouco "*alienar*". O que nosso último olhar ao estado de natureza pode acrescentar como crítica da razão de Pufendorf é assentar em definitivo quais luzes conduziam o homem e se os postulados da sociabilidade e do corpo político apresentados no *Le Droit de la Nature et des Gens* perfazem o campo do legítimo. Caso Rousseau os suponha negativamente, o prodígio do tal encadeamento receberá significativo golpe; e a razão das obrigações e deveres do homem e do cidadão, cujas cláusulas fundam o corpo político, deverão ser reconstruídas.

\*\*\*

As oposições vislumbradas e as razões colocadas sob suspeitas não fazem esquecer que o estado de natureza se constitui como "descrição" ou "narrativa" hipotética das origens, no qual os elementos do cenário ajudam a descortinar suas diferenças<sup>219</sup>. Vimos, neste sentido, no exame acerca do estado natural, o que Pufendorf, conjuntamente às descrições do

---

Vê-se pois o "encadeamento" sob outro registro que, em seu exercício lógico, nega o formalismo e propõe-se àquela tarefa instrutora da regulação.

<sup>219</sup> "O estado de natureza é uma era primitiva e indeterminada que antecede a aparição das sociedades. Esta enunciação fará Rousseau separar-se da tradição clássica fundada sobre Aristóteles, segundo a qual o Homem é um animal sociável, ou seja, que a sociabilidade é uma tributo essencial do seu ser e não um acidente. Para Rousseau, ao contrário, a sociabilidade não está mais virtualmente e em potência presente no homem natural. Não se trata de um instinto natural, e são as circunstâncias externas e fortuitas que fazem os homens reunirem-se para a defesa contra os perigos exteriores. Para constituir, pois, as primeiras sociedades, a causa seria a ocasião" (RODET, 1909, p. 49-50, tradução nossa).

carente homem originário, assinalara acerca das Leis Naturais, perenes, perceptíveis pela *recta ratio*, fundamentos da sociabilidade e dos deveres. Em nossas primeiras observações sobre Rousseau, o reverso configurou-se na crítica às razões do estado de natureza e na oposição entre uma bela ordem, fruto da sociabilidade e outra ordem, boa, despida dos espetáculos alienantes das ciências e das artes, produções, segundo os termos de Pufendorf, dos "*Être Moraux*".

Dediquemo-nos, entretanto, em delinear a "descrição" do homem natural no *Discurso sobre a desigualdade*, confrontado com aquela procedida por Pufendorf. Ela apontará as divergências fundamentais reportadas ao estado de natureza, a saber, a questão da sociabilidade e da independência. A descrição consoante às propostas de remover-se o pó teórico, e de imaginar o homem conformado como o vemos hoje, surge, assinala Rousseau, "despojando este ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos"<sup>220</sup>. Ora, se há a negativa do que está acima da sua natureza, a tarefa conduz a redescobri-la em todo a sua nudez:

Vejo-o *fartando-se* sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim satisfazendo todas as suas necessidades [...] *Habitados*, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, *experimentados* na fadiga e forçados a defender nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável [...] A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem. (ROUSSEAU, 1999b, p. 58, grifo nosso).

Diferentes condições na descrição do mesmo estado. O que há de imediato na suposição deste homem natural rousseauísta é exatamente este *fartando-se*, uma vez que o termo encontra, no complemento do habitual e experimentado, o contorno perfeito de uma situação de equilíbrio. Basta, porém, resgatar contra a imagem bucólica a definição anterior: eis que o descrever está em outro nível. O homem, sublinha Pufendorf, vemo-lo "*tombé, si j'ole ainsi diré des nues*", sem socorro, e complementa o *Le Droit de la Nature*, "*entièrement abandonné à lui même*"<sup>221</sup>. É evidente, contra alguma objeção do leitor, que ambas as situações estão referidas a uma natureza anterior às relações humanas, logo, solitárias; mas é suficiente verificar esta irrupção desconfortável e carente de algo que se precipita – das

<sup>220</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 57-8.

<sup>221</sup> PUFENDORF, 1706, II, II, §2.



nuvens! – sobre um lugar e situação não natural (recordemos a nossa paradoxal definição pufendorfiniano do estado de natureza), para cotejá-la com aquele que se farta na mesma ocasião hipotética, para convenceremo-nos da distinção das posições.

Os textos parecem esforçados na demarcação dos contrários. Ao homem que se farta, a natureza em sua rigorosa "seleção natural" o faz "*espartano*": isto é, seguindo devotamente as palavras do *Discurso*, os "*torna fortes e robustos*". Não nos parece esta evocação diversa totalmente, na sequência descritiva de Pufendorf, ao homem medroso que precisa se "*cherchant à se garantir comme il peut, des injures de L'air, dans une caverne*"<sup>222</sup>? Mas a oposição é, sobretudo, filosófica na qual importa traçar o conhecimento deste homem. Ao equilíbrio e paz rousseauísta, vemos insurgir-se um problema em questão:

Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e defender. Um filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Pufendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, e que ele está sempre tremendo e pronto a fugir ao menor ruído que o alcance, ao menor movimento que perceba [...] Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo faz a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam em força, aprende a não mais temê-los (ROUSSEAU, 1999b, idem, p. 59-60).

Temos traçado três arquétipos do homem natural: o hobbesiano, consagrado no estado de guerra, do *homo homini lupus*<sup>223</sup>; o homem benevolente de Cumberland; e próprio modelo de Pufendorf, encarnado na timidez e receio (*effrayé*) do homem natural, descrito no *Le Droit de la Nature*. Mesmo se a descrição rousseauísta ainda aqui parece interessada em apontar a fortaleza do homem selvagem – já apto ao estabelecimento de comparações – a questão é interessante naquilo no qual se desdobra, a saber, a sociabilidade em sua arte de refinamentos nos oferece um espetáculo diverso daquele originário, cuja fortaleza e cujo vigor Rousseau

<sup>222</sup> PUFENDORF, 1706, II, II, §2.

<sup>223</sup> Sobre a oposição imediata entre o "*bom selvagem rousseauísta*" e o aguerrido homem natural hobbesiano, assinala Marques: "Ao apoiar-se na universalidade do medo da morte violenta como paixão dominante entre os seres humanos, Hobbes articulou um sistema em que é racional, para cada sujeito, alienar uma parte da liberdade de que originalmente dispunha no estado de em troca da garantia de sua segurança. Tal permuta, entretanto, é inadmissível para Rousseau, para quem a alienação da liberdade priva o homem do que lhe é mais essencial e constitutivo, a ponto de o que resta não valer a pena ser defendido. Diferenças peculiares entre seus sistemas justificam que um e outro autor tenham adotado fundamentos tão distintos para seus sistemas. Dentre elas, possivelmente a mais importante, é a maneira de conceber o chamado "estado de natureza", que, na formulação de Hobbes, é um estado de "guerra de cada homem contra cada homem", ao passo que, para Rousseau, constitui uma situação de relativa tranquilidade, em que os seres humanos satisfazem com pouco esforço suas necessidades e têm poucas interações com seus semelhantes, tornando a busca da segurança um motivo menos premente do que em Hobbes. Por suas diferenças reais ou supostas na forma de conceber o homem e a política, há muito, os dois autores adquiriram, na cultura midiática e universitária, o caráter de dois polos opostos e irreconciliáveis. A imagem aterradora do *homo homini lupus* contrasta com a figura gentil do *bon sauvage*, e, nessas imagens, encarnam-se as visões pessimista e otimista do ser humano em vista de sua possível sociabilidade" (MARQUES, 2008, p. 01).

assinala nos povos selvagens. Se, por um instante, levados pela descrição rousseauísta, compararmos o selvagem resistente e adaptado aos rigores naturais aos requintados partícipes da ordem civil, veremos que:

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de nossas paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem números pelos quais se passa em todos os estados, e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas – são, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. ( *ibidem*, p. 61).

É evidente a crítica ao estado de natureza de Pufendorf: no lugar da sociabilidade, socorro dos perigos naturais, firma-se a ideia de que ela é a responsável pelo esmorecimento da natureza humana no que ela tem de mais imediato, seu instinto de sobrevivência: “tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por delimitar ao mesmo tempo sua força e coragem” (*ibidem*, p. 62). A perspectiva, aliás, não deixa de corroborar as descrições críticas àquela *bela ordem*, que vimos traçada no *Discurso sobre as ciências e as artes*: “enquanto se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita” (*ibidem*, p. 208).

A divergência entre os estados de (in)sociabilidade de Pufendorf e Rousseau surge, neste primeiro sentido, reportada à uma situação de equilíbrio, em que não aparece o concurso do semelhante e outra, no qual a falta de socorro mútuo e a carência são as regras gerais. Mas o tema ainda supõe consequências em outros aspectos importantes, a saber, o que “*pensa*” este homem natural e, conseqüentemente, se as altas luzes da razão estão partilhadas nos dois sistemas. Este tema implícito na descrição idílica desta infância dos homens deve nos colocar em alerta, pois está vinculado a uma descrição máxima do despojamento do homem rousseauísta a uma importante crítica conceitual, pois a admissão ou a recusa das leis naturais perceptíveis já no estado de natureza colocam em xeque a própria naturalidade da justiça e das convenções.

Ora, não era esta uma das perspectivas mais caras do sistema do *Le Droit de la Nature et des Gens*, uma vez que é a percepção e o uso da razão que afastam, segundo Pufendorf, o seu homem de natureza da concepção hobbesiana e, ainda, o faz ciente dos mandatos da

sociabilidade e da lei natural<sup>224</sup>? "*Usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*"<sup>225</sup>, eis o marco e resposta do nosso jurista contra as suposições hobbesianas e, agora, oportunidade de comparação com Rousseau. Vejamos, pois, a réplica, esta *crítica da razão*, que nos afigura certa:

Quando quiséssemos supor um homem selvagem tão hábil na arte de pensar quanto o dizem os filósofos, quando dele fizéssemos, segundo o exemplo destes, um filósofo, a descobrir por si só as mais sublimes verdades, a construir, graças a conjuntos de raciocínios muito abstratos, máximas de justiça e razão extraídas do amor à ordem em geral ou da vontade conhecida do seu criador; em uma palavra, quanto supuséssemos em seu espírito o quanto de inteligência e de luzes que deveria ter e que, na realidade, só se encontra nele de lentidão e estupidez, que utilidade a espécie tiraria de toda esta metafísica impossível de ser comunicada e destinada a perecer com o indivíduo que a tivesse inventado? (ROUSSEAU, 1999b, p. 68).

Divergência entre o conhecedor dos ditames da *recta ratio* e o homem rousseauísta cujos primeiros impulsos do entendimento estão reportados às paixões e necessidades físicas. A caracterização é importante no que concerne a Pufendorf, pois dela segue-se que "privado de toda espécie de luzes só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos e necessidades físicas" (ROUSSEAU, 1999b, p. 66) e ainda "nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu" (idem, p. 74-75). Em outras palavras, a crítica faz rejeitar as leis de natureza, presentes no estado primitivo, por não interessarem a imediatez daquele estado primitivo e, especialmente, serem inacessíveis ao homem em tal estado. Se as perspectivas aludem aos erro metodológico daqueles que "falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil"<sup>226</sup> e aponta a convencionalidade das Leis rousseauístas, a confrontação mantém-se direta com o *Le Droit de la Nature et des Gens*, no qual a miséria se exprime pela "*abstracion de toutes les inventions, & de tous les établissements que changent*

<sup>224</sup> Oportuno, então, realçar e relembrar o que Pufendorf assinalara sobre a razão e o estado de natureza: o homem em tal estado, "Não se trata aqui de um animal conduzido por movimentos cegos (*aveugles*) e pelas impressões dos sentidos (*impression de sens*); mas de um animal cuja parte principal que dirige todas as outras faculdades é a Razão, a qual, mesmo no estado de natureza, está sob uma regra geral, certa, fixa e uniforme (*générale, sure, fixe & uniforme*), isto é, a natureza das coisas, que fornece de maneira clara e evidente para todo espírito atento, os preceitos gerais da vida Humana e as máximas do fundamento do Direito Natural. De modo que, para dar uma ideia justa do estado de natureza, não podemos de forma nenhuma excluir o uso da reta razão, mas, sobretudo, ligá-la à operação das outras faculdades humanas [...] De tudo isto, conclui-se que o estado de natureza, reportado àqueles que vivem fora da sociedade civil, não é um estado de guerra, mas de paz: cujas principais leis são reduzidas às seguintes: não fazer nenhum mal aos outros, deixar a cada qual desfrutar tranquilamente dos seus bens, manter pontualmente os compromissos assumidos, servir ao próximo, tanto quanto as obrigações nos permitem, e não nos afastarmos das obrigações que o uso da Razão impõe, sendo inseparável do estado de natureza (*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*). (PUFENDORF, 1706, II, II, §9, tradução nossa).

<sup>225</sup> PUFENDORF, 1706, II, II, § 9.

<sup>226</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 52.

*la face de la vie*"<sup>227</sup>, e adiante, "*concevoir comme sort misérable & fort triste la condition d'un tel homme*"<sup>228</sup>, para a qual a réplica de Rousseau parece literal:

Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado; e, se é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreendo bem o termo miserável, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento de corpo e alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. (ROUSSEAU, 1999b, p. 74).

Algo surpreendente a descrição sensorial, algo direta, do homem rousseuista, contraposta ao interesse jurista de Pufendorf em assinalar – desde o estado de natureza – as suas obrigações e os seus deveres. O registro que talvez sugira o abandono crítico e consciente das estruturas argumentativas adotadas pelos interlocutores de Rousseau pode revelar que, no interior do estado de natureza e deste *Discurso*, abre-se outra perspectiva muito próxima ao nosso exame e, sobretudo, dos fundamentos da política rousseuista. O homem metafísico e moral age como "*agente livre*" e da sua capacidade de desenvolver-se continuamente, estabelecer laços de piedade e pertença, desenvolver comparações, firmar a linguagem, e os artifícios e o uso que destes fará, temos apontado o elemento fundamental: tanto no *Contrato* quanto no *Discurso*, o homem "*nasce*" livre, e o desafio da filosofia, da formulação das leis e convenções, ausentes neste estado puramente passional e imediato, está condicionada aos desdobramentos desta condição<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> PUFENDORF, 1706, II, II, §1.

<sup>228</sup> Idem, II, II, §2.

<sup>229</sup> Tanto Salinas Fortes quanto Gomes Machado ressaltam o importante deste detalhe rousseuista do "*agente livre*" e o comentam em suas obras: "não é, portanto, pela sua estrutura física que o humano se afasta do animal, nem mesmo pelo entendimento, porém, porque "se reconhece livre de aquiescer ou resistir; e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma". Côncio do arbítrio de que dispõe em face de cada solicitação natural, o homem pode criar e, de fato, cria novas necessidades [...] Criam-se novas necessidades, a sua satisfação torna-se cada vez mais difícil e, em consequência, exige-se um maior progresso do espírito constantemente instigado por essas redobradas solicitações, porquanto a inteligência se desenvolve ao influxo da necessidade e, sobretudo, da necessidade proveniente do contacto do homem com seus semelhantes. Assim se prepara a grande transformação" (MACHADO, 1968, p. 98-9). Escreve Salinas "Do ponto de vista "metafísico", como sabemos, o próprio do homem, aquilo que essencialmente o distingue do animal, não é a "sensibilidade" ou o entendimento, mas, de um lado, sua capacidade de agente livre, a liberdade e, de outro, sua capacidade de aperfeiçoamento, a "perfectibilidade". A nota de Salinas para a citação é instrutiva "É a liberdade que leva o homem seja em direção ao bem, seja em direção ao "mal". É ela, também, por outro lado, que está na base da capacidade de invenção, por exemplo, das línguas" (FORTES, 1997, p. 54-5). Ora, a "grande transformação" e a potencialidade das direções inscrevem-se na trama da política, seja como instauradoras e legitimadoras da *bela ordem* sobre a *boa ordem*, da uniformidade enganosa sobre a desigualdade real, e da prevalência de um direito do mais forte sobre um direito – verdadeiro – que aja conforme aquela qualidade humana fundamental.

Fixemos, pois, os princípios: o homem natural de Rousseau têm características que o distingue dos animais – a liberdade e a perfectibilidade<sup>230</sup> e, ainda, a "piedade" (*pitié*), "virtude [...] universal [...] e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis" (ROUSSEAU, 1999b, p. 77). Esta, continua Rousseau, "representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie" (idem, p. 78-9). O interessante é que o contraponto deste amor de si moderador é, segundo Rousseau, o amor-próprio, cujo despertar acompanha o desenvolvimento da civilidade:

É a razão que engendra o amor próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que o isola; por sua causa, diz ele em segredo, ao ver um homem sofrendo: "Perece, se queres; quanto a mim, estou seguro [...] Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina. O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade (ibidem, p. 78).

O paralelo entre esta imagem e aquela, contra Hobbes, traçada nos *Princípios do direito de guerra*, reforça como o estado civil pleno do "*talento admirável*" da indiferença com o sofrimento dos (des)iguais, constitui-se no estado da verdadeira desordenação; as instituições civis em sua "*sabedoria*"<sup>231</sup> e o homem sábio no seu esclarecimento interpõe as meditações da razão acima dos apelos da ordem natural. O homem de Pufendorf, por sua vez, tem o mesmo amor de si – denominado, aliás, de "amor próprio"<sup>232</sup> – mas a sua "*perfectibilidade*", dignidade de pessoa moral, distinta dos seres físicos, está associada *desde sempre* aos vínculos dos mandatos da *recta ratio*, impedimento ao estado de guerra generalizado entre os homens, e ordenadores da convivência pacífica e da sociabilidade.

<sup>230</sup> A liberdade e perfectibilidade constituem-se, justamente, no diferencial entre o Homem e os animais, caracteres que o elevam à espiritualidade e ao desenvolvimento: "Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. 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" – a perfectibilidade, por sua vez – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade, que, como o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo" (ROUSSEAU, 1999b, p. 64-5).

<sup>231</sup> "Escuto os sábios e os jurisperitos e, impressionado por seus discursos insinuantes, deploro as *misérias da natureza*, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a *sabedoria das instituições públicas* e me consolo de ser homem vendo-me como cidadão" (ROUSSEAU, 2011, p. 154, grifo nosso).

<sup>232</sup> "*Comme l'Amour propre ou le foïn de nôtre propre conservation, n'excluti oint la Sociabilité, la Sociabilité peut aussi très-bien s'accorder avec l' Amour propre; ce qui paroît assez par le commandement que Jesus-Christ nous fait d'aimer nôtre prochain como nous-même.*". (PUFENDORF, 1706, II, III, § 16, grifo do autor).

Desta observação, somada às condições gerais da vida primitiva, o *Discurso* evoca a filosofia de Hobbes:

Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial a outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e conveniente ao gênero humano (ibidem, p. 76).

Observações importantes ao interessado na história do direito natural moderno: se Rousseau coloca sob suspeita Grotius e Pufendorf, a opinião sobre Hobbes oscila da aprovação da sua lucidez à constatação da inconseqüências sofista dos seus princípios, avaliação, aliás, conhecida para o leitor do *Emílio*<sup>233</sup>. Mas o elemento pontual aponta que o princípio deste homem no estado de natureza é um instinto de conservação incapaz de conduzir à hostilidade, no qual faz o estado primitivo resultar pacífico. De fato, recordemos Rousseau, nos *Princípios do Direito da Guerra*, a belicosidade hobbesiana entre os homens é uma consequência do estado civil em sua implantação de necessidades e concorrências. No entanto, repara o leitor do *Droit de la Nature et des Gens*, este mesmo instinto de conservação lá estava presente e, coincidentemente, direcionado igualmente às teses hobbesianas da guerra geral e indeterminada entre os homens. Tratava-se, então, de Pufendorf assinalar o absurdo da violência no estado de natureza e, implicitamente, reforçar a figura do homem "medroso". Mas há o elemento sutil que corrobora às nossas divergências: "*non seulement une inclination naturelle, mais encore les lumières de la Raison inspirent...un desir ardent de se conserver...*"<sup>234</sup>, escreve Pufendorf. Assim, se Rousseau acrescentou àquele princípio de conservação, a piedade, *disposição conveniente* ao homem natural, "*movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão*", reforça tanto a sua crítica às posições de Hobbes quanto à prudência calculista do homem natural de Pufendorf. Ou seja, mesmo na fixação destes princípios naturais, a origem vem de maneira inversa: segundo o jurista, as luzes da razão inspiram a conservação e evitam as hostilidades; para Rousseau, no qual o *esclarecimento* permanece distante do horizonte primitivo, é o próprio movimento natural, irrefletido – de uma natureza boa, ordenada e não corrompida – que produz o que o homem civil, instruído pelos sábios, atribuiria aos poderes da razão.

<sup>233</sup> "Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Grotius de execração, vejo quantos homens sensatos lêem ou compreendem estes dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só se diferem pela expressão. Diferem também pelo método. Hobbes apóia-se em sofismas, e Grotius, em poetas; tudo o mais lhe é comum" (ROUSSEAU, 2004, p. 676).

<sup>234</sup> PUFENDORF, 1706, II, II, §6

Ora, não eram estes mesmos poderes que incutiam no selvagem pufendorfiniano as luzes da razão, e limitavam o seu agir àqueles mandatos supremos, tornando-o "*filósofo*", contrário às descrições do *Discurso* rousseauísta e apontando, desde sempre, o itinerário dos seus deveres? Por outro lado, no texto de Rousseau, a liberdade não aparece vinculada às opções do perfectível, na medida em que está para além da perspectiva reduzida e mecânica dos outros animais? Não estava ainda vinculado este homem rousseuaísta em sua inteireza às exigências da necessidade e da natureza – perceber e sentir, querer e não querer, deseja e temer<sup>235</sup> – vindo a tardar os laços de sociabilidade e dos conhecimentos gerais? Em outros termos, complemento às descrições, sua independência surge complementar a uma leitura positiva, amoral, unida aos impulsos da vontade que desconhece outros ditames que não sejam os alertas corporais da conservação individual, divergente de outra que, diante da constituição racional dos homens, constituía-se em freio e ordenação .

O cenário está delineado e a marcha histórica configura-se em *gradações* do uso desta liberdade. Ao homem natural de Rousseau, cuja escala evolutiva fora assinalada na sequência das paixões, necessidade e progresso dos conhecimentos a fim de satisfazê-las, chegamos, segundo a descrição do *Discurso*, a um momento no qual o imediato torna-se insuficiente, cria-se a linguagem e as mediações do contato mútuo. E o processo de afastamento do organismo primitivo, a perda da unidade, como assinalara Salinas<sup>236</sup>, gera algo mais – vemo-lo no *Discurso*, testemunho e arqueologia da desigualdade – a eclosão da *dependência*. À liberdade que precisa verificar as regras norteadoras da *recta ratio* pufendorfiniana sem a qual se torna *miséria*, posto que se configura no homem caído das nuvens, somado às desordens da diversidade das vontades e a ausência de regras para a preservação da vida, temos o efeito ampliado: o seu exercício, escuta àqueles exigências e passagem ao estado civil, gera não apenas a dependência, mas uma espécie particular e positiva de dependência – consolidam a sociabilidade, enquanto espaço do soberano e da alienação. Nas entrelinhas: uma (*bela*) ordem que exige a supressão – ou o regramento da liberdade natural – e outra, na qual a reta

<sup>235</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 65.

<sup>236</sup> "Com o desenvolvimento das "luzes", assistimos, pois, não apenas ao despertar de novos instrumentos de apreensão, de um refinamento ou sofisticação do aparelho de medição. Essa própria alteração que implica em uma afastamento da natureza tem como resultado também uma perda de unidade do organismo primitivo. Torna-se, a partir de então, possível uma dissociação, uma fratura no interior do próprio organismo, uma possível falta de sintonia entre, de um lado, o "coração" e os sentimentos e, de outro, a razão [...] A vida em sociedade condicionará não apenas a eclosão do novo registro representativo, como também a forma como se definirão concretamente os padrões de valor ou os sistemas específicos de valoração" (FORTES, 1997, p. 69).

(boa) ordem das coisas consiste na permanência daquela liberdade, cujo distanciamento, cuja irrupção das mediações, configura-se na escala exata da corrupção:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam [...] Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de conservação, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente [...] É preciso observar, porém, que as sociedades iniciadas e as relações já estabelecidas entre os homens exigiram qualidades diversas daquelas a que deviam à sua constituição primitiva (ROUSSEAU, 1999b, p. 92-3).

Eis, portanto, a descrição do estado de natureza rousseauísta a nos conduzir para a aurora da civilização na qual o *belo espetáculo* do *Discurso* anterior está para irromper. A escalada do texto que circunscrevia o despertar das relações e das preferências e das comparações, originadas do "*apreciar-se mutuamente*", continua a nos fazer atentar às condições reversas da interlocução com Pufendorf e conduz ao problema político: contra as luzes naturais do *Le Droit de la Nature et des Gens*, vimos a natureza humana, esboçadas em necessidade, harmonia e paixão. Divergente às lamentações da vida natural, Rousseau lembrara do absurdo de crer-se miserável o que é livre. E a sociabilidade que, em Pufendorf, se configura necessariamente como o cerceamento da liberdade natural, sob os mandatos do Dever, surge em Rousseau como história contínua dos "*laços que se apertam*", prodígios dos "*laços de servidão*", sublinha, em outra parte, "*formados unicamente pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem*" (idem, p. 83).

O quadro, configurado como um *além* das condições naturais, é um elemento que acaba por corroborar com o problema que está por nascer. De fato, a realidade inédita comportaria mudanças fundamentais para as quais a natureza no equilíbrio primitivo das necessidades físicas seria incompleta. Com os "*laços*", temos o despertar da moralidade e das relações desiguais de forças e talentos que se medem, julgam e se comparam<sup>237</sup>; o interesse que une, engana e divide; temos a propriedade que explora e a arte que serve, a necessidade

<sup>237</sup> No *Prefácio de Narciso*, assim Rousseau reporta a novidade às condições do seu século: "nossos escritores consideram tudo como se fosse uma obra-prima da política do nosso século – as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e os outros *laços* que, estreitando entre os homens os liames da sociedade pelo interesse pessoal, colocam todos numa *dependência mútua*, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obrigam cada qual a concorrer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua [...] É, pois, coisa maravilhosa terem-se colocado os homens na impossibilidade de viver entre si sem se suspeitarem, suplantarem, enganarem, traírem e se destruírem mutuamente. Importa, daqui por diante, abster-nos de um dia deixar de vermos como somos, pois para dois homens cujos interesses concordam, talvez cem mil possuem-nos opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta da violência, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exigem um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar para a fortuna ou reputação dos demais, só procura elevar a sua acima e às expensas deles" (ROUSSEAU, 1999b, p.297, grifo nosso).



do somatório de forças para suplantar os perigos naturais – convergência de mudanças extremas, qualitativas e quantitativas; discurso, razões, energia bruta e cálculo. O irreversível, pois, dos afetos estreitados leva a refletir – se o direito não é natural – nos caminhos convencionais para legitimá-lo. E se a liberdade existia no interior da ordem primitiva, mas pode, agora, habilmente, ser cooptada pelos pactos enganosos e pelas formas de alienação da bela ordem estabelecida, ela também deve colocar-se em debate.

### 3.3 A SOCIEDADE DO CONTRATO E A UNIÃO DAS VONTADES

Estamos, ao adentrar nos elementos fundantes da sociedade política, a operar a passagem da natureza às convenções e, perante as divergências ordenadoras, convidados a verificar as maneiras pelas quais podem se adequar ao estabelecimento do contrato. Não deixemos, todavia, antes de empreendermos o estudo, de retomarmos as oposições da crítica: direito, expressão das luzes da *recta ratio*; direito, vínculo da civilidade e do poder do mais forte; estado de natureza pufendorfiniano, antinatural, urgência da sociabilidade, observância da razão; Rousseau e a natureza, sociabilidade como acidente e necessidade, estado de natureza, liberdade, prevalência primitiva das paixões. Início da história, esperança de sujeição e ordem, segundo Pufendorf, e sua apologia do *bon citoyen*; constatação do simulacro e da desigualdade que se impõem, segundo Rousseau. Problema fundamental para a formação do corpo político: como operar, pois, a passagem dos deveres à união das vontades, diante da qual "*cada um permaneça tão livre quanto antes*"?

As oposições, recordemos, incidem sobre o que é natural e convencional, tratados em ambos os textos. Trata-se da superação ou da observância de caracteres, diante dos quais a própria natureza age como norma reguladora. "Para além da história, é preciso considerar a natureza", sublinha Salinas Fortes, "aqui também, apesar de nos acharmos no plano *social* a natureza é a norma suprema [...] O esquema do contrato torna-se, assim, patente: [...] determinar a natureza da totalidade política para, em seguida, fixar a melhor forma de organização possível" (FORTES, 1974, p. 75, grifo do autor). Norma suprema: a boa ordem, cujo equilíbrio natural Rousseau nos apresentara no *Discurso*, *Emílio* e no *Contrato*. Norma suprema, segundo Pufendorf: a excelência da natureza humana, produtora dos Seres Morais, capaz de produzir bela ordem, civilidade e obediência.

Além de verificar e determinar a natureza, perante a qual a tarefa do contrato legítimo é estabelecer a forma adequada de organização, a passagem para as convenções implicam também na escuta à história, em suas gradações de afastamento e proximidade àquelas

normas. Os Seres Morais, de fato, constituem-se em encarnações da ação humana na história – "*attachent aux Choses Naturelles ou aux Physiques [...] en vuê de diriger & de refréindre la Liberté des Actions Volontaires de L'Homme, & pour mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beité, dans la Vie Humaine...*"<sup>238</sup>; vincular; dirigir, ordenar, ações no tempo. Por outro lado, do "*nasce livre*" ao "*vive sob ferros*", introdutório do *Contrato*, supomos implícita uma marcha e desenvolvimento (corrupção) daquela história. Atenção, todavia, continua a nos alertar Salinas: "a história é o lugar do artifício e não pode, em consequência, ser tomada como termo de referência"<sup>239</sup>. Ela produz o programa a ser medido pela escala, célebre no *Emilio*. Por outro lado, se considerarmos o percurso empreendido no *Discurso sobre a desigualdade*, veremos que é no interior daquela história hipotética que podemos descortinar a produção do direito, não dado, mas convenção e artifício. Aí, portanto, a dupla exigência: verificar as dissensões e a norma suprema da natureza; examinar como, no percurso dos tempos, firmou-se tal direito do artifício e compará-lo com a escala – rousseauísta – da boa ordem.

A escala, o preceptor do *Emilio* deixou evidente, são os *verdadeiros* princípios do direito político, revelados no *Do Contrato Social*. Os *falsos* direitos do artifício, nos revelaram as páginas dos *Princípios do direito da guerra* e do próprio *Discurso sobre a desigualdade*, instauram o "*pacto dos ricos*", supõem, em seu progresso, a desigualdade e fazem uns beberem em paz o sangue e o suor dos explorados. O arauto da verdade, julga-se Rousseau que não renuncia da certidão dos seus princípios; os defensores da mentira são os faustores do despotismo, teóricos e juriconsultos do direito natural moderno, na defesa do contrato de sujeição, leis de natureza e na arquitetura de um sistema no qual a alienação é a palavra de ordem. Mas, por outro lado, mesmo a escala de verdade, normas extraídas da leitura do livro ordenador da *natureza*, adequa-se, segundo Nascimento<sup>240</sup>, às distintas situações da *história*, aos programas temporais da política. Não nos esqueçamos, ainda, que,

<sup>238</sup> PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

<sup>239</sup> FORTES, 1974, p. 75.

<sup>240</sup> Plano de escalas, portanto, referentes àquela passagem famosa do *Emilio*. Quanto a estas, recordemos das observações de Milton Meira do Nascimento, acerca da natureza destes princípios do direito político: "Basta abrirmos o "Contrato Social" para nos certificarmos de que responder à questão "que posso fazer" está na dependência da primeira pergunta. Toda a obra, portanto, irá se desenvolver no plano do dever ser, no plano do direito, pois, resolver a questão do que importa é estabelecer os princípios do direito que tornarão possível o julgamento dos fatos. Desta forma, todo o "Contrato Social" não passa de uma grande "escala" na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo de servidão até o máximo de liberdade política ou civil [...] Não será, de forma alguma, na análise do direito positivo dos governos estabelecidos, onde o importante é a descrição e análise daquilo que é e não é do que deve ser, que iremos encontrar uma forma de tratar equitativamente as matérias relacionadas com o governo. Resta tão somente a abstração de toda e qualquer forma empírica de organização política, para nos ocuparmos daquilo que constitui a essência do direito político. Pois frequentemente se confunde o que deve ser [...]. Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do "Contrato Social" como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos princípios estabelecidos no "Contrato" apenas como referências a um sistema de medidas" (NASCIMENTO, 1988, p. 120).

mesmo na conjuntura das obras, operamos em distinções essenciais: o plano da história e do princípio. No *Contrato*, complementa Salinas:

Ele indaga sobre a origem do corpo político, mas a investigação, neste nível, não tem nada de uma investigação histórica, como êle próprio se encarrega de assinalar. Se o pacto primitivo é constitutivo do corpo político é por representar seu fundamento lógico e não sua origem histórica. O problema que se coloca, então, é o de saber qual a prática política apta a provocar historicamente um resultado equivalente àquele que, ao nível da gênese ideal, é produzido pelo pacto primitivo (FORTES, 1974, p. 29).

Convergência (divergência) entre fundamento, natureza, desvios e história? Necessidade, nos lembra Launay, do teórico e do legislador a meditar acerca dos princípios, em ponderar sobre o "que "deve" (*sur*) , o que "é" (*est*) com o que "pode ser" (*peut être*) e o "que o direito permite a fim de que a justiça e a utilidade não acabem divididas"<sup>241</sup>. Considerações, pois, no exame da formação da sociedade política entre o plano da norma (justiça) e da história (utilidade), do que se impõe como regulação e dever e do que efetivamente é.

Questões estruturais, primeiramente: a passagem do natural ao civil não é, como bem sabem os leitores, um problema particular do texto rousseauísta. Pufendorf e demais teóricos também percorreram o mesmo itinerário. Mas estes autores, os quais fomos acostumados às censuras de Rousseau, empreendem o caminho, sublinha Machado:

Postulando uma moral *a priori*, o jusnaturalismo com o contrato fazia do homem natural um ser racional íntegro e desenvolvido. Eliminando a ética natural, Hobbes com o contrato eliminou o moral do político. E os três pactos de Pufendorf denunciam as arbitrárias aproximações de seu ecletismo, pois não só requer um processo convencional para o plano moral e outro para o político, mas ainda exige um terceiro liame, menos convincente aliás, para interligar a ambos [a união das vontades, a formação do governo, e a definição da forma da autoridade, recordamos nós]. Estes recursos ao artifício formal repugnam Rousseau, que acusará seus predecessores de terem ignorado a realidade política profunda, a "natureza do pacto fundamental de qualquer governo", antes de defenderem a excelência deste ou daquele governo em particular, o que os leva a confundir o atual patológico com o natural fundamental, como sucedera ao cuidarem da natureza humana (MACHADO, 1968, p. 130).

Primeiras diferença: uma sociedade política cuja formação irrompe do mais refinado formalismo, e outra, que, ao pretender "*remover o pó e a areia que cobrem o edifício*", segundo as palavras do *Discurso sobre a desigualdade*, espera ir além da formulação dos seus adversários. Segunda diferença: ao *postulado a priori*, como o define Machado, ao "ser

<sup>241</sup> LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. 1971, A.c.e.r, Genoble. p. 418.

racional íntegro e desenvolvido", a trama rousseauísta dá a ênfase aos percalços que (de)geram o natural ao convencional; descreve e inquire os "*laços que se apertam*". O pacto futuro, assinalada a abrangência, deve ser considerado segundo Burgelin, "de um ponto de vista antropológico e metafísico, e não jurídico"<sup>242</sup>; não apenas jurídico. A reflexão está além da forma, mas, ao mesmo tempo, faz o uso dela de maneira que não pretendiam os interlocutores: "o contrato social", continua Burgelin, "é um princípio de inspiração: seu propósito é de interromper com a natureza, a desnaturação na medida em que for possível, mudar o estatuto de sua existência e, com a natureza, transformar o homem"<sup>243</sup>. Ora, não são estes os propósitos essencialmente contratuais? A moldura existencial operada pelo legislador e, na gênese do *Contrato*, a transformação do impulso e do instinto à justiça e moralidade pela qual o homem "*deveria sem cessar bendizer-lhe*" a passagem da natureza à civilidade<sup>244</sup>?

*Dénaturer*. Desta transfiguração, derivemos uma primeira perspectiva: a formação do corpo político, ou a passagem da natureza à civilidade implica em uma desnaturação. Mas o termo aqui não sugere necessariamente uma conotação negativa, refere-se à exigência de mudança e complemento. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau já havia assinalado: "é preciso observar, porém, que as sociedades iniciadas e as relações já estabelecidas entre os homens exigiram *qualidades diversas daquelas a que deviam à sua constituição primitiva*" (ROUSSEAU, 1999b, p. 92-3, grifo nosso). Em outros termos, a formação da sociedade se ajusta aqui, literalmente, a uma *filosofia da existência*. De fato, podemos comparar, no espaço da origem política, as mesmas premissas existenciais que encontramos expressas na *Profissão de fé do vigário savoiano*: o existir, em um homem perfectível que muito deve às (sensações) paixões, estabelece-se pela atividade do ser afetado, comparar, medir, movimentar, colocar sobre outro patamar, firmar relações<sup>245</sup>. O homem que lança o olhar para o outro e, no jogo

<sup>242</sup> BURGELIN, 1952, p. 533, tradução nossa.

<sup>243</sup> Idem, p. 534. Nesta perspectiva de desnaturação e, ao mesmo tempo, observante à ordem da natureza, aprecia Freitas (2013) sobre o comentarista: "na interpretação de Burgelin, o sentimento de existência nos fornece não apenas o tema central da reflexão de Rousseau, mas exprime dois polos estreitamente ligados, entre os quais tal sentimento se move: a Ordem e a existência. Ou, para usar outros termos, pode-se contrapor a objetividade do mundo exterior e o mundo interior e suas ficções. Esses dois termos da reflexão são também os dois limites que definem o campo de sua reflexão. Os problemas rousseauianos sempre remetem ao abismo que separa os dois termos. O problema filosófico essencial é definir qual a noção que pode conduzir de um termo a outro, seja sob a forma da gênese do mal e da separação, seja sob a forma de um caminho de volta à ordem, para reconduzir a existência ao seu lugar no espaço da Ordem. Isto porque o sentimento da existência não resolve esse problema filosófico, pois, no universo que as sensações representativas instauram os dois polos antagônicos estão intrinsecamente ligados. É somente na experiência direta de si mesmo que a consciência singular obtém a ideia de ordem universal (FREITAS, 2013, p. 195).

<sup>244</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 77-78.

<sup>245</sup> "O sentimento de existência é apreendido por Rousseau na medida em que observa que seu ser se expande em direção aos outros seres, como se sua felicidade só pudesse ser concebida no âmbito de uma ordem

primitivo das sociedades, sente-se afetado; os homens que comparam e medem as forças diante dos obstáculos naturais, impelindo-os, no célebre capítulo do *Contrato*, "a operar em concerto". A convicção do vigário acerca desta humanidade resulta evidente: "a meu ver, a faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente é poder dar um sentido à palavra é"<sup>246</sup> Ora, reunindo os elementos, um dos atributos desta existência singular, que está além do apenas sensitivo e animal, é a capacidade – no universo da política – de proceder, segundo Burgelin, "uma transformação psicológica: o indivíduo vê sua unidade transferida ao grupo, e vê-se fundado com os outros em um só bloco [...] Nossa razão torna-se participação na razão comum, nossa virtude a aceitação da vontade geral"<sup>247</sup>. Novo sentido, pois, para o que é, diante da qual o contrato esboçado elevará a existência.

A passagem reúne grandes transformações: segundo Monteagudo, "exige uma ligação entre os homens que não existia no estado de natureza. Essa ligação cria uma dependência no estado civil"<sup>248</sup>. Machado assinala que "devemos caracterizar o social como uma categoria superior ao individual, mas não podemos levar essa distinção ao ponto de anular uma essência humana comum, em cuja ausência os dois conceitos se transformariam em inaceitáveis abstrações"<sup>249</sup>. Burgelin complementa que, sob o plano sociológico, o corpo social a ser formado "é um organismo uno, realidade natural, senão material, portanto, mais do que uma ideia"<sup>250</sup>. Salinas considera que "o problema por excelência que agora se coloca diz respeito ao modo de relacionamento entre estas diferentes partes do todo, às diferentes posições a serem ocupadas no interior desta nova ordem de coisas". E, adiante, sublinha uma indagação fundamental: "qual a regra ou o princípio supremo a partir do qual serão ordenados deste ponto de vista estes elementos?"<sup>251</sup>

Desdobramentos do problema da formação da sociedade política e da existência humana transfigurada: novas ligações e categorias, ordem inédita, e, no espectro dos

maior, que ultrapassa os limites do próprio indivíduo" (KAWACHE, 2012, p. 36). Ver ainda uma passagem elucidativa do Emilio: "Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações. Somente quando ela começa a se estender para além dele, é que ele adquire primeiro os sentimentos, depois as noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie. Portanto, é sobre este primeiro ponto que devemos concentrar nossas observações. Elas são difíceis na medida em que, para fazê-las, é preciso rejeitar os exemplos que estão a nossa frente e procurar aqueles em que os desenvolvimentos sucessivos façam-se conforme a ordem da natureza" (ROUSSEAU, 2004, p. 299).

<sup>246</sup> ROUSSEAU, 2004, p. 379.

<sup>247</sup> BURGELIN, 1952, p. 535, tradução nossa.

<sup>248</sup> MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 85.

<sup>249</sup> MACHADO, Lourival Gomes: *Homens e sociedade na teoria política de J.J. Rousseau*. São Paulo: USP, 1968. p. 130.

<sup>250</sup> BURGELIN, 1952, p. 541, tradução nossa.

<sup>251</sup> FORTES, 1976, p. 78.

verdadeiros princípios do direito político, a indagação da regra suprema para a ordenação da realidade apresentada.

Lancemos, assim, o olhar para a observação anterior de Machado contra os jurisconsultos do "artifício formal"; recordemos as fórmulas contratuais de Pufendorf, muito requinte, pouca atenção aos desdobramentos da mudança – e, sobretudo, lembrou-nos Derathé, a acusação de contradizer-se e confundir-se em seus argumentos. Neste sentido, consoantes aos caracteres da nossa interlocução, Rousseau, ao assinalar a complexidade da passagem da natureza ao civil, leva evidente vantagem. Mas, a par desta leitura possível, encontramos, no texto de Pufendorf, as referências àquela passagem – em cuja ação temos, segundo nossos comentadores, outras ligações e a urgência de nova tabulação da ordem. Segundo o *Le Droit de la Nature et des Gens*, da natureza à civilidade, exige-se atenção (redobrada) aos mandatos da *ratio*, para os quais a vontade diversa deve dobrar-se ao império dos deveres. A nova ordem das coisas supõe, portanto, e a vimos anteriormente, o *obéit promptement & de bon coeur aux ordres de son souverain*, cuja ação submissa incluía fazer docemente o que antes rejeitávamos<sup>252</sup>.

Perspectiva verticalizada, súdito e soberano; limitação do miserável estado de natureza para, graças às *normas* da *recta ratio*, elevar-se aos bens e à obediência civil em Pufendorf. Registro horizontal, segundo Rousseau: a mudança é relação entre iguais, perante a qual nada estimula a efetivação da ordem, se não a necessidade *prática* de – pressupostos do *Contrato* – ao considerar a força e a liberdade de cada qual defender suas pessoas e seus bens. Ora, esta defesa pode ser feita, se voltarmos ao palavrório dos ricos do *Discurso*, no emprego do engano ou da verdade. Em outros termos, a relação inédita, cujo despertar de unidade acenamos, exige um refletir sobre um direito e uma legitimidade inexistente, pois, no estado de natureza, as luzes de Pufendorf e as preocupações da sociabilidade ainda não incomodavam os homens dispersos.

O direito, de fato, surge como mudança e irreversibilidade, *submeter a natureza à lei*, como alude a introdução do *Discurso sobre a desigualdade*. Neste sentido, lembra Monteagudo: "a existência de um corpo natural é regida por leis naturais e a existência de um corpo moral é regida por leis morais. Ora, as regras sociais são artificiais – pois dependem das convenções"<sup>253</sup>. Mas estas convenções e este artifício – voltando a indagação de Salinas – não exigem uma ruptura total com a natureza; pois, se há uma desnaturação enquanto passagem

<sup>252</sup> PUFENDORF, 1706, VII, I, §4.

<sup>253</sup> MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 120.

do solipcismo às relações sociais, da natureza estrita ao mundo das convenções, devem ser conservadas ou elevadas ao direito aquela *boa ordem natural*, centrada no equilíbrio; do mesmo modo, conservar, despertar e exigir que operem (e sejam conciliatórias, entre os particulares) a liberdade e perfectibilidade no estado civil. A ordem pois, que a própria ordem, nova e convencional, deve observar é deixar o associado, o homem civil, sujeito ao direito, "tão livre quanto antes". Segundo Derathé (2009), "a transformação operada pelo contrato social tem como efeito restituir ao homem civil sob uma outra forma os bens essenciais de que gozava no estado de natureza"<sup>254</sup>. A tarefa é, portanto, legitimar tal mudança de modo que, no estado artificial ora engendrado, não impere a ação dos senhores, nem permaneça aquele que nascera livre, sob ferros.

Nova ordem, pois, cujas posições entre as partes devem ser dispostas perfeitamente (legitimamente) para concorrer para a obra artificial, ora formada. Reformulação – contra os interlocutores – da noção da ordem social, direito sagrado, que não fala aos homens desde o estado de natureza, mas "*funda-se, portanto, em convenções*"<sup>255</sup>.

Diante da exigência transfiguradoras, eis o prolongamento da crítica. No *Manuscrito de Genebra*, no capítulo intitulado "*Da sociedade geral do gênero humano*", primeira versão do *Contrato Social*, Rousseau corrobora algumas das questões importantes para considerarmos a formação da sociedade política – aliás, com referências aos juristas. Trata-se, com efeito, de uma resposta ao verbete "Direito natural" da *Enciclopédia*, no qual, observa Monteagudo, se "apresentam as ideias de Grotius e Pufendorf, muito conhecidas na época, sob a perspectiva pessoal e esfuziante de Diderot"<sup>256</sup>. Sobre este texto que comumente pode ser admitido como um esboço inconcluso e mal redigido diante da concisão cirúrgica do *Contrato Social*, Machado observa que "representa uma página dedicada à refutação das noções então correntes acerca do direito natural, valendo, portanto, como índice significativo da ruptura doutrinária com os padrões intelectuais do enciclopedismo" (MACHADO, 1952, p. 169).

<sup>254</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 257.

<sup>255</sup> *Do Contrato Social*, I, I. Esta oposição deve ser atenta, pois leva ao engano. Com efeito, a ordem social fundada sobre convenções não é nenhuma novidade se comparada às fórmulas do direito natural moderno, Pufendorf, particularmente. O que leva à diferença não tanto a comparação da sua natureza fundamental – obra das convenções – mas aos seus pressupostos. À ordem convencional de Pufendorf precedia mandatos da razão; à ordem social de Rousseau, uma outra realidade, as quais tais luzes, como nos recorda o *Discurso sobre a desigualdade*, não atormentavam os homens. Equivale a dizer que a passagem da independência para a reciprocidade e o jurídico da ordem social supõe, em Rousseau, uma mudança mais radical na natureza humana (e a vimos) do que a mera escala formal dos demais sistemas.

<sup>256</sup> MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 78.

Vejamos, pois, a irrupção daquela nova ordem, neste texto de "refutação". Após expor as necessidades humanas e os primeiros laços de pertença, Rousseau escreve:

Dessa nova ordem de coisas nasce uma imensidade de *relações sem medida, sem regra sem consistência, que os homens alteram e transformam continuamente, trabalhando* cem para destruí-las, para um que se dedica a fixá-las. E, como a existência relativa de um homem no estado de natureza depende de mil outras relações que se encontram num *fluxo contínuo*, nunca poderá estar certo de ser o mesmo em dois instantes da vida; a paz e a felicidade não passam, para ele, de um *lampejo*, somente revelando-se permanente a miséria que resulta de todas estas vicissitudes (ROUSSEAU, 1952, p. 171, grifos nossos).

Primeiro estágio da crítica à nova ordem: ela supõe – não estamos no universo do contrato – diante da multiplicidade de vontades e paixões que se entrecrocavam nos laços apertados, relações desmedidas, inconsistentes, lampejos de paz. A passagem é exemplar de como a mera *agregação* de pessoas não basta para formar um corpo político duradouro, fundado na convergência das vontades<sup>257</sup>. No Contrato, este tema retornará: trata-se na realidade de um agrupamento *natural* no qual está ausente o bem público e, especialmente, a *convenção*<sup>258</sup> duradoura, fundamento do corpo político<sup>259</sup>. Prossegue Rousseau no *Manuscrito*:

Se essa independência perfeita, essa liberdade sem regras permanecesse unida à antiga inocência, sempre existiria um vício essencial, prejudicial ao progresso das nossas melhores faculdades, a saber: a ausência, entre as partes, da ligação que constitui o todo [...] viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem haver vivido; toda a nossa felicidade consistiria somente em não conhecer a própria miséria; em nossas ações não haveria que bondade nos corações, quer moralidade nas ações, e nunca teríamos experimentado o mais delicioso sentimento da alma – o amor pela virtude (idem, p. 172)<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Vimos também esta perspectiva em Pufendorf, no capítulo VII, livro II do *Le Droit de la Nature et des Gens*: "é verdade" – afirma Pufendorf – "que, frequentemente é dado àquele certo número de pessoas que permanecem juntas, sem possuírem alguma ligação moral, o nome de multidão, que se reporta a alguma união. Mas, bem refletido, veremos que este não é um termo coletivo, ou que designa ideia composta de várias outras, como, por exemplo, uma frota, um senado, uma assembleia do povo, etc., que dão a ideia do conjunto de várias coisas, sem levar em consideração se são ou não da mesma natureza ou diferentes, reunida ou dispersa, de modo que, uma multidão de pessoas não designa um só corpo, mas um conjunto de várias pessoas, cada qual com sua vontade particular" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §6).

<sup>258</sup> O fortalecimento dos laços fomenta uma nova ordem, que rompe com o equilíbrio natural, e, portanto, é quimera desejar, de antemão, uma *sociedade geral do gênero humano*, o que resulta que não podemos supor no estado civil, sem a necessidade de mediações, alguma reminiscência do estado natural. Segundo as palavras de Monteagudo: "por isso não existe mais liberdade sem regras quando surge o interesse geral, com a sociabilização. O jugo social exige reciprocidade. O homem independente imaginado no verbete em questão não existe no estado civil" (MONTEAGUDO, 2006, p. 86-7).

<sup>259</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. I, V.

<sup>260</sup> A crer nas palavras explicativas de Gomes Machado de que o *Manuscrito de Genebra* "não passa de primeiro rascunho daqueles Princípios do Direito Político, fragmentado [...] deficiente na redação por certo provisória" (ROUSSEAU, 1952, p. 169), o capítulo ora em análise parece provar, realmente, algumas ideias retomadas com maior precisão no *Contrato*. A elevação para a moralidade e o progresso das



Atentemos às pretensões do argumento rousseauísta: se o mero agrupamento não supõe um corpo político, nem a elevação do instintivo à moral e reciprocidade, tampouco o supõe a ideia de gênero humano. De fato, Rousseau parece dirigir-se particularmente agora às teses correntes do direito natural, adotadas por Diderot:

É bem verdade que o vocábulo – gênero humano – oferece ao espírito uma ideia puramente coletiva, que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem. Acrescentemos, se for o caso, uma suposição: concebamos o gênero humano como uma pessoa moral que, juntamente, com um sentimento de existência comum que lhe dá a individualidade e a torna una, disponha de um móvel universal que leve cada parte a agir visando a um fim geral e universal ao todo. Concebamos, mais, que tal sentimento comum seja o da humanidade, e a lei natural, o princípio ativo da máquina. Observemos, em seguida, aquilo que resulta na constituição do homem nas suas relações com os semelhantes. Inteiramente ao contrário do que suporíamos, verificaremos que o progresso da sociedade abafa a humanidade nos corações, despertando o interesse pessoal, e, ainda, que as noções de lei natural às quais antes deveríamos chamar de lei de razão, só começam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna impotentes todos os seus preceitos. Vê-se, por aí, que *constitui verdadeira quimera o pretensão tratado social ditado pela natureza*, pois suas condições são sempre desconhecidas e impraticáveis, e temos necessariamente de ignorá-las ou infringi-las (ibidem, p. 172-3, grifo nosso).

Imediatamente, o fragmento ressalta uma crítica contra o vocábulo equívoco da palavra *gênero humano* (*genre humain*). O formalismo contra o termo, porém, estende-se a uma esfera maior, a saber, a constituição de ideias desvinculadas de qualquer "*união real*". Os sistemas dos jurisnaturalistas, após verificarmos as observações de Gomes Machado, parecem especialmente visados. Rousseau prossegue: tal sistema, postularia uma espécie de engrenagem geral em que cada parte – ciente dos mandatos da *recta ratio*, acrescentaríamos em vocabulário jusnaturalista – agiria para concorrer ao bem do "*gênero humano*". A crítica sugere reminiscências de passagens do *Le Droit de la Nature et des Gens*, em que Pufendorf não hesita em assegurar como fundamento do direito natural "*chacun doit avoir des sentiments de Sociabilité, c'est-à dire être à entretenir, autant qu'il dépend de lui, une Société paisible avec tous les autre, conformént à la constitution & au but de tout le Genre Humain sans exception*" (PUFENDORF, 1706, II, III, §15).

O direito natural, neste sentido, merece a censura que já havíamos presenciado na introdução do *Discurso sobre a desigualdade*. As tais *leis da natureza* só seriam perceptíveis na vida civil, na qual a ação da perfectibilidade e o desenvolvimento dos homens – e dos seus

---

faculdades guardam evidentes semelhanças conceituais com o capítulo "*Do estado civil*", capítulo VIII, livro I, do *Do Contrato Social*.

*racionais sistemas* do direito natural, as fariam tornar-se, propriamente, leis de razão<sup>261</sup> e da conveniência. *Quimera*, pois, o tratado ditado pela natureza, no qual as condições não são claras e evidentes. A acusação continua a equivaler, de fato, àquela do *Discurso*: "para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza"<sup>262</sup>.

A crítica prossegue: "caso a sociedade geral existisse fora dos sistemas de filosofia, representaria, como já afirmei um ser moral possuidor de qualidades próprias e distintas daqueles seres particulares que a constituem" (ROUSSEAU, 1962, p. 173). O tema perpassa o abstrato dos interlocutores: se os sistemas de filosofia parecem quimeras, em sua regulação das leis da natureza, a ideia de sociedade geral eleva ao máximo o mau raciocínio ao supor uma ordenação própria e genérica que se impõem aos particulares. O "*ser moral*", vimos em Pufendorf, é uma construção da racionalidade humana; mas não permanece distinto da existência real – está para "*mettre quelque ordre, quelque convenance & quelque beauté, dans la vie Humaine*"<sup>263</sup>. Ora, no *Do Contrato Social*, os atributos deste "*ser moral*", gerador de ordem e conveniência, emprestado visivelmente da terminologia de Pufendorf, segundo nos ensinou Nascimento (2000), reportam-se essencialmente à obra fundadora das convenções: no lugar do ente formal dissociado dos particulares, engendra um "corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade"<sup>264</sup>. O interessante é a maneira pela qual Rousseau adota as fórmulas de Pufendorf para readaptá-las ao esquemático dos seus verdadeiros princípios.

Segundo estágio da crítica, decisivo, aliás, e fecho do que fora esboçado acerca da natureza do direito e da fundação da sociedade política: estar ciente das qualidade requeridas no estado civil, exige saber plenamente o homem e, para além dos sistemas formais, atentar aos laços *reais* do direito e união das vontades. Com efeito, aqueles, cujas cláusulas foram estipuladas pelos juriconsultos são *quimera*, suas regras "se fossem inatas em todos os

---

<sup>261</sup> "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 cujas ideias só podem ter depois de sair do estado de natureza. Começa-se por procurar regras sobre as quais, para proveito próprio, conviria que os homens concordassem entre si, e depois dá-se o nome de leis naturais à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham, resultaria de sua prática universal. Aí está certamente um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por meio de conveniências arbitrárias" (ROUSSEAU, 1999b, p. 46-7).

<sup>262</sup> Idem, p. 47.

<sup>263</sup> PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

<sup>264</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 71.

corações as noções [...] representaria cuidado todo supérfluo ensinar"<sup>265</sup>, e cujos ditames "as sãs ideias do direito natural e da fraternidade comum a todos os homens se expandiram bastante tarde e progrediram bem lentamente"<sup>266</sup>. Portanto, entre a tarefa do estabelecimento do princípio e do exame do homem, eis, essencialmente, para Rousseau, o exame das convenções em sua realidade, e do legítimo, não formal, genérico, mas extraído da leitura da natureza das coisas. Não encontramos pistas para o *Do Contrato Social* e as demais "obras políticas" nas quais ao princípio formador da sociedade legítima, examina-se criticamente "dentro dos sistemas de filosofia" a prática e convencionalidade do empreendimento?

\*\*\*

"É preciso saber o que *deve ser* para bem julgar o *que é*"<sup>267</sup>. Eis, sugerida, uma possibilidade introdutória para a leitura do *Contrato*. O que *deve ser* – delineado na primeira frase da obra, cuja repetição ao longo do nosso estudo não é nem um pouco fortuita: "*o homem nasce livre*"; condição originária que o *verdadeiro direito* deve almejar, como nos recordarão as pretensões contratuais. Mas, ao enunciado genérico do sonho político, prorrompe nos primeiros quatro capítulos da obra a refutação formal, cirúrgica – o julgamento do que *é*. Contra as tradições e os jusnaturalista, vê-se Rousseau refutar, então, os fundamentos da sociedade política.

Deixemos a palavra com Launay. Os quatro primeiros capítulos do *Contrato*, assinala o comentador, apresentam a:

Refutação das falsas soluções da aliança entre o direito e o interesse [...] nos faz reconhecer o valor, a coerência e a matriz com os quais ele domina não apenas as matérias tratadas por seus predecessores, não somente a preocupação dos seus contemporâneos, mas, também, os problemas que ele mesmo colocava desde os anos de juventude". (LAUNAY, 1971, p. 418-20, tradução nossa)

Os sujeitos diretos da refutação os vimos, conjuntamente aos temas, caros para a política e o jusnaturalismo: Grotius e Hobbes; o direito do mais forte e a escravidão. A estes, Rousseau acrescenta a crítica ao poder paternal – que também interessaria a certos "faustores do despotismo"<sup>268</sup>. Micro-história do poder, talvez. O que *é*, desde a tradição aristotélica que

<sup>265</sup> ROUSSEAU, 1962, p. 174

<sup>266</sup> Idem, p. 175.

<sup>267</sup> ROUSSEAU, 2004, p. 677, grifo nosso.

<sup>268</sup> DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009. p. 365-370.

vemos citada, não passa de narrativa insidiosa para as origens do poder, fundada em postulados equívocos, no qual a transformação desnaturada do homem em sua passagem da solidão à dependência mútua foi incapaz de engendrar a associação pretendida, tornou-se, pelo contrário, a base dos pactos de sujeição.

O esquema inicial do *Contrato*, então, será, assinala Salinas Fortes, "determinar a natureza da totalidade política para, em seguida, fixar a melhor forma de organização possível"<sup>269</sup>. Ora, aí converge um problema – pois faz conciliar uma natureza *livre* e outra, agora forjada pelas relações mútuas, *dependente*. Salinas Fortes indaga: "o que é que pode tornar legítimo o estado de dependência que caracteriza a condição presente do homem?"<sup>270</sup>. O que pode tornar legítimo, de fato, uma vez que – recordemos a passagem do *Manuscrito de Genebra* – "é uma químera o pretensão tratado social ditado pela natureza"? Contudo, escreve Rousseau, "a ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza, funda-se, portanto, em convenções"<sup>271</sup>. Resposta para a pergunta: o que pode tornar legítimo e sacralizar esta passagem são estas convenções<sup>272</sup>. Porém, ao pretender-se aproximá-las daquelas dos seus adversários, os capítulos seguintes responderão, como vimos, sobre sua ilegitimidade. Uma vez firmada aquelas anteriores, conhecidas e refutadas, uma vez considerada a natureza do sujeito, todas são inadequadas para a melhor forma de organização possível.

Assim, se o *Contrato* oferece, em suas primeiras reflexões, o esboço do inaceitável. "Ainda que houvera concordado com tudo o que até aqui refutei, não se encontraria em melhor situação os faustores do despotismo" – a partir da recusa das convenções tradicionais, impõe-se a formulação de outra, aceitável – então, "trata-se de saber que convenções são essas"<sup>273</sup>. A requisição lógica é demonstrar nesta origem do corpo político o que pode ser

<sup>269</sup> FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau: da Teoria a Prática*. São Paulo: Ática, 1976. p. 76.

<sup>270</sup> Idem, p. 76.

<sup>271</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 53-4.

<sup>272</sup> Na *Economia Política*, a centralidade das convenções é também ressaltada, particularmente, ao confrontá-la com a autoridade paterna. Diferente do laço familiar, a "grande família" que é o corpo político deve, pois, encontrar o meio convencional para fundar-se. "Mas, como poderia o governo do Estado assemelhar-se ao da família quando é tão grande a diferença entre a base de um e a de outro? Como o pai é fisicamente mais forte do que seus filhos, é razoável admitir que a autoridade paterna é estabelecida pela natureza. Na grande família, porém, onde todos os membros são naturalmente iguais, a autoridade política, sendo puramente arbitrária no que se refere à sua instituição, só pode basear-se em convenções, e assim só em virtude da lei pode o governante exercer autoridade sobre os demais. Os deveres de um chefe de família lhe são ditados por sentimentos naturais, de tal forma que raramente lhe permitem negligenciá-los. Para os governantes não prevalece esse princípio, e eles têm obrigações reais para com o povo apenas na medida em que prometeram obrigá-lo, havendo o povo neste caso o direito de exigir o seu cumprimento" (ROUSSEAU, 2002, p. 3-4).

<sup>273</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 54-77.

legítimo e aceitável. Mas observemos a desnaturação operada da passagem da natureza às relações e recordemos as profundas alterações descortinadas pela moralidade:

Haverá grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade"; "sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só e não verei nisso senão um senhor e escravos [...] Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação, nela não existe nem bem público nem corpo político (ROUSSEAU, 1999a, p. 67)

Há que se considerar, portanto, as características das convenções entre os homens como fiadora da passagem do particular ao corpo coletivo, que engendram, não um *corpo distinto e genérico*, mero *agregado*, mas *moral e coletivo*, e, sobretudo, pela pista literal rousseauísta, fixar a natureza do pacto esboçado: contra a sujeição, a *associação*.

A primeira característica na interlocução com Pufendorf sobre a particularidade do corpo político está delineada. Mas, contra os mandatos supremos dos deveres e da *recta ratio*, formadores da submissão àquele que preserva o gênero humano e propicia a *bel ordre*, vale a pena verificar o particular desta associação *versus* agregação, enquanto o tema também interessara a Pufendorf e possibilita demarcamos as posições diversas. Àqueles, de fato, que não mantêm nenhuma forma de unidade, escreve Pufendorf – a agregação ou multidão – não faz um corpo político: "*est vrai que souvênt on donne à un certain nombre de gens qui n'ont emsemble aucune liaison Morale, le mom de Multitude, qui semble emporter quelque union...*"<sup>274</sup>. O que produz a ligação moral, segundo Pufendorf, será a união das vontades – "*d'un commun accord uni leurs volontez & leurs forces par le moien de quelque convention...*"<sup>275</sup>. Aqui, não somos surpreendidos diante dos princípios do *Contrato*, pois, assinalará Rousseau, a união transformadora exige realmente "unir e orientar as já existentes... levando-as a operar em concerto"<sup>276</sup>.

Mas os instrumentos do "concerto" revelam algumas dissonâncias. No *Le Droit de la Nature et des Gens*, o reconhecimento da convenção leva Pufendorf a erigir o duplo contrato e o estabelecimento da forma de governo, no qual a "união das vontades e da força" conduz os sujeitos à produzirem a política da representação: "*autre convention, par laquelle on choisisse une ou plusieurs personnes, à qui l'on confère le pouvoir de gouverner L'Etat...e que les autres de leur côté, leur promettent une fidele obessaince*"<sup>277</sup>. No *Contrato*, na medida em que o recurso de muitos é exigido, cada qual não deve, considerando sua força e liberdade

<sup>274</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §6.

<sup>275</sup> Idem, VII, II, §9.

<sup>276</sup> ROUSSEAU, op. cit., p. 69.

<sup>277</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §8.

como instrumentos de conservação, "empenhá-los sem prejudicar e negligenciar os cuidados que a si mesmo deve". Dificuldades colocadas, cuja enunciado conduz Rousseau à fórmula contratual.

Fixemos, contudo, as novidades do momento. As diferenças, homens portadores de força e vontade, cujo ingresso, segundo Pufendorf, no universo da convenção implica – apesar da reciprocidade das *plusiers personnes* unidas – conferi-las a outros e fazê-las representadas. A liberdade e força, como instrumentos primordiais dos homens em Rousseau, cuja dificuldade no estabelecimento da convenção é não *prejudicá-las* e *negligenciá-las*. Segue-se que a tarefa será *adequar* os instrumentos naturais de conservação de cada indivíduo neste mundo novo das relações e dificuldades apresentados<sup>278</sup>. Não se trata, portanto, do mero acréscimo mecânico de forças diante dos obstáculos naturais. A convenção parece não supor um raciocínio matemático, quase fórmula física, para a sobreposição das forças contrárias – coloca em jogo a conciliação entre a natureza e a nova ordem civil, equação entre liberdade e dependência, o máximo cuidado de si e o extrema empenho com o corpo moral e coletivo. Em outros termos – relembremos o propósito da obra, a operação coletiva, recíproca, cujo ambição é a legitimidade, quer obter o equilíbrio no qual coexistam o indivíduo e o "*operar em concerto*", de tal modo que a liberdade e os cuidados que cada qual deve a si, sem delegar-se a senhores, não acabe perdida.

Vejamos, pois, a formação do pacto social em Rousseau, cujo objetivo é conciliar plenamente tal mudança com os cuidados que cada qual deve "*a si mesmo deve*":

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, ao unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. (ROUSSEAU, 1999a, p. 69-70)

---

<sup>278</sup> "Suponhamos que os homens chegando àquele ponto em que os *obstáculos* prejudiciais à sua conservação *sobrepujam*, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se neste estado. Então, esse estado primitivo já *não pode subsistir*, e o gênero humano, se não mudasse de vida pereceria. Ora, como os homens *não podem engendrar novas forças*, mas *somente unir* e orientar as já existentes...." (ROUSSEAU, 1999a, p. 69, grifo nosso). A formação do pacto é, portanto, uma obra de adequações, seja diante da força suprema da natureza, quanto das possíveis divergências naturais entre os homens dispersos. Retomando a frase de Salinas Fortes, trata-se, adiante, de instituir "a melhor forma de organização possível" (FORTES, 1976, p. 76). Trata-se, igualmente, em fazer que os "indivíduos mudem sua *maneira de ser*". A única possibilidade reside na *agregação* das múltiplas forças individuais. E é diante desse quadro de possibilidades que o problema deve ser resolvido. A sociedade imaginada não será assim perfeita, mas será apenas a melhor associação possível" (idem, p. 82, grifo do autor). Vê-se, pois, a sociedade como acidente, cuja ocorrência exige-se legitimar. Diferente perspectiva de Pufendorf no qual, em marcha gradual, o homem eleva-se das misérias do estado de natureza à instituição do Estado, o "*plus parfait des Êtres Moraux*".

Problema de fato essencial – e complexo – nascido do paradoxo das condições: cada pessoa *versus* força comum; unir-se a todos *versus* obedeça a si mesmo; dependência *versus* liberdade. Sobretudo, a dificuldade sobressai no tipo de contrato oferecido: uma *associação*. De fato, pareceria muito mais razoável que, diante das condições contraditórias, fermentos potenciais para a prevalência do amor próprio, surgisse um pacto de sujeição. Então, diria o leitor de Pufendorf, talvez o problema fosse solucionado ao evocar os mandatos supremos da *recta ratio* e instituir o representante que tomasse sobre si os bens e as pessoas, e velasse cuidadosamente pela liberdade. Os homens reunidos prometeriam a ele "*fidele obessaince*"; e ofereceria, o guardião do gênero humano, por sua vez, o formalismo dócil, a receita pronta da paz instituída: "*obéit promptement & de bon coeur aux ordres de son souverain*"<sup>279</sup>.

Como conciliar os paradoxos, em vista na nova realidade, cuja recusa faria perecer o gênero humano? Tivemos, ao longo de todo este estudo, a ideia norteadora de natureza, *boa ordem*, rousseauísta, contraposta àquela formal, *bela ordem* do seu adversário. Eis uma possibilidade de leitura: o corpo político (legítimo), ao superar a mera natureza, vincula-se e a observa em sua ordem benfazeja. Podemos aproximar imediatamente desta perspectiva a ambição do *Contrato*, àquela de fazer permanecer o homem "*tão livre quanto antes*"; natureza ordenadora, cujas cláusulas contratuais esforçam-se por *adequar*. Mas há uma leitura implícita que conduz ao universo da vontade, da superação de algum formalismo do dever e – plenamente conforme as pretensões rousseauístas – aos fundamentos da sociedade política e da sua soberania.

Sigamos o raciocínio de Salinas. Na fundação do pacto social, as "forças de cada indivíduo, tomados isoladamente já não são como no estado anterior, suficientes para o atendimento de suas necessidades e, portanto, dos seus desejos"<sup>280</sup>. Ora, aqui a necessidade do "*engendrar novas forças*", "*impelindo-as para um só móvel*", conforme Rousseau. Mas "o novo equilíbrio será obtido", explica Salinas, "pela exata adequação das vontades às novas forças reunidas, ou seja, pela unificação das vontades, pela sua conversão numa vontade única coletiva"<sup>281</sup>. Dos deveres à união das vontades: enquanto circunscrevemos, pois, o pacto rousseauísta, vemos ausente o tema do *dever*; temos, pelo contrário, substituído pela emergência daquela vontade. A inexistência das *quimeras* ditadas pelas leis da natureza, as quais o homem devem observar, colocam a fundação em outro plano. A legitimidade não será

<sup>279</sup> PUFENDORF, 1706, VII, I, §4.

<sup>280</sup> FORTES, 1976, p. 82.

<sup>281</sup> Idem, p. 82.

obtida pela conveniente obediência, firmada pelo pacto de Pufendorf, mas pelo equilíbrio e pela união das vontades.

"Duas diferentes formas de ordem", assinala Salinas, "a primeira própria do estado de natureza, é, na realidade, uma ausência de ordem humana [...] os homens pertencem ainda a uma ordem natural e bastam-se a si mesmos"; a passagem para o estado civil, exige, por sua vez, "um estado de completa união em que os indivíduos antes isolados, se anulam, enquanto tais, para dar lugar a uma ordem coletiva"<sup>282</sup>: estado de natureza *versus* estado civil, independência *versus* a unidade requerida ao corpo político. A transformação radical conserva, entretanto, segundo Salinas, princípios idênticos: "tanto numa como noutra, a ordem se define pela exata proporção entre potência e vontade [...] No primeiro caso, a dispersão, na realidade, é apenas um disfarce de uma outra espécie de anulação do indivíduo: sua integração na ordem *natural* global". Primeira dependência: relação com a natureza, na qual o homem do estado natural, independente do outro, mas íntegro às necessidades da sua condição, está, desde a condição primitiva, sujeito à uma perspectiva sumamente boa, ordenada. Mas, "no outro extremo", opõe Salinas, "sua dependência da ordem natural será substituída pela dependência da ordem social. O mesmo equilíbrio se reproduz, assim, numa outra clave". Atenção, contudo, "o modelo em que se inspira esta integração é ainda a natureza"<sup>283</sup>.

Certamente, o ponto preciso dessa positividade é a passagem do *Emílio* citada por Salinas "as boas instituições sociais são aquelas que sabem melhor desnaturar o homem, tirar-lhes sua existência absoluta para lhe dar uma relativa e transportar o eu na unidade comum"<sup>284</sup>. Ora, a desnaturação *boa* operada pelas instituições é uma transposição de existências, diante do inevitável da irrupção das forças naturais, cujo objetivo, vimos no *Contrato*, não é o rompimento das características humanas, mas a sua adequação e legitimidade, conforme os princípios do direito político. Neste sentido, complementa o autor de *Rousseau: da teoria à prática*:

Esta absolutização da totalidade parcial se inspira no paradigma da natureza. A grande ambição de Rousseau será assim a de *naturalizar* a sociedade ou a de fazer deste todo artificial um todo formalmente análogo ao todo natural. Seu paradoxal coletivismo tira sua raiz da lógica que faz da natureza um paradigma e da sociedade um *simulacro* da natureza (ibidem, p. 83, grifo do autor).

---

<sup>282</sup> FORTES, 1976, p. 82.

<sup>283</sup> Ibidem, p.82-3.

<sup>284</sup> Ibidem, p. 83.



Sociedade, como *bom simulacro* da ordenada e boa natureza. Ora, não seria este simulacro, segundo nos lembra uma nota do *Prefácio de Narciso*: "uma certa doçura de costumes que algumas vezes substitui a sua pureza, um certa aparência de ordem que previne a tremenda confusão, uma certa admiração pelas belas coisas que impede as boas de caírem no esquecimento"<sup>285</sup>? Mas guardemo-nos plenamente do atrevimento das interpretações estudantis. No *Prefácio*, o simulacro era o "*suportável*" artifício público das sociedades corrompidas em fazer o parecer, ter alguma semelhança com o ser, "*não como a hipocrisia para enganar e trair*", explica Rousseau na interessante nota, "mas para, sob a *efígie amável e sagrada, afastar o horror que tem de si mesmo quando se contempla nu*"<sup>286</sup>. Porém, o que o simulacro tem de pertinente enquanto cópia, justamente na escala verbal da preservação da ordem, é em *substituir, prevenir, impedir* que algo bom caia no esquecimento.

Retornemos ao *Contrato* e às palavras – "*sociedade como simulacro da natureza*" – proferidas por Salinas. O pacto social *substitui*, pois, as deficiências do homem perante a força horrorosa dos elementos, pela força da ação conjunta. *Previne* – "*com toda a força comum*" o perecer diante das forças; impede, portanto, a morte. Mas, também, este artifício imitador deve *impedir* que os homens, estes novos elementos dispostos pela união das vontades nesta ordem ao mesmo tempo profunda e aparente, queiram sobrepor-se uns aos outros e esqueçam o algo bom, "*nascem livres*":

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo (ROUSSEAU, 1999a, p. 70-1).

Aí o pacto social, cujo enunciado abrange todas as esferas aparentemente conflituosas: *dar-se a todos* e *dar-se a ninguém*. E a formação do corpo surge em colocar-se sob a suprema direção de uma vontade. Absoluto formalismo? Vontade de quem e do quê? Estaria agora o termo célebre agindo apenas como simulacro genérico da palavra "*devoir*", moto-perpétuo de Pufendorf? Ora, à sua evocação não fortuita ou secundária, mas poder sobretudo – a soberania é o exercício desta vontade geral, inalienável – explicará Rousseau adiante<sup>287</sup>, impõe verificar

<sup>285</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 300.

<sup>286</sup> Idem, p. 300, itálico nosso.

<sup>287</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 87.

sua importância enquanto "geral". Ainda mais a ideia de vontade una como regra e razão de ser de um corpo político não é nova – o termo está, por excelência, presente no *Droit de la Nature et des Gens* – a instituição essencial do Estado resulta, sublinha Pufendorf, em "*un Corps, que a une Seule volonté, & à qui on ne peut attribuir q'une seule action...*"<sup>288</sup>.

Distinções de vontades: *vontade que dirige* e *vontade a que se atribui*. Em outros termos, recuperados dos próprios textos: uma sociedade política fundada na obediência àquele a que podemos nos sujeitar e atribuir a vida e segurança comum, pois *representa* justamente o corpo e as leis da natureza; e um pacto cujas cláusulas precisam conciliar – não submeter, mas *apresentar* - o poder de cada qual, sua liberdade e a vontade particular, sob a vontade diretora. Os pressupostos comuns em ambas as formulações incluem, no entanto, a ideia de união; concordam que estamos em um ato convencional, diante do qual indivíduo e coletividade precisam delinear exatamente seus lugares.

Vejamos, pois, os lugares que o pacto do *Contrato Social* reserva a cada um dos associados envolvidos neste movimento da vontade:

Imediatamente esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1999a, p. 71).

Como no *Droit de la Nature*, temos uma transposição qualitativa: no lugar particular do contratante, forma-se um *corpo moral e coletivo*, cuja dupla qualidade denuncia a mudança operada: em vez das partículas das vontades individuais, o *eu comum*. No lugar do indivíduo, o membro de um coletivo, cuja efetividade está na participação no corpo e nos graus da relação estabelecida. Realidade, mas também realização *fictícia*.

Uma pessoa fictícia – explica Salinas – deve tomar o lugar das pessoas reais "No fundo o corpo político não sendo senão uma pessoa moral, nada mais é do que um ente de razão". Dizer entretanto que esta entidade fictícia passa a existir é um modo de dizer. O que se passa na realidade é uma transformação na maneira de existir das pessoas reais. O soberano, com efeito, não é *formado senão dos particulares que o compõem*. O que constitui, efetivamente, esta nova realidade ou este novo estado, é que ele se forma pela união dos associados: "Esta pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras...." (FORTES, 1974, p. 85-6).

<sup>288</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §14.

"*União*". Eis que o leitor do Pufendorf irrompe sobre as páginas do *Contrato* que examinamos, abre o capítulo II, livro VII do *Le Droit de la Nature et des Gens* e nos faz ver, entusiasmado, a antecipação procedida pelo jurista imortal de Barbeyrac. A definição exata do Estado nascente é dada, então, como "*une Personne Morale composee, dont la vonlonté formée par l'union des volontez de plusieurs en vertu de leurs Conventions, est regardée comme la volonté de tous*"<sup>289</sup>. De fato, a convenção faz originar aqui uma composição moral de vontades que, tal como em Rousseau, passa "*pela vontade comum*". Mas esta, mesmo na semelhança com Pufendorf, ainda oferecerá diferenças: a primeira sugerida é sobre o lugar desta vontade rousseauísta que, ao mesmo tempo, parece exteriorizar, transpor a individualidade e formatar o corpo político – *em lugar da pessoa particular* – mas, ao mesmo tempo, conserva o particular, embora sujeito à nova ordem: o corpo político, afirma Salinas, retomando o texto de Rousseau, *é formado senão pelos particulares que o compõem*.

O pacto, espécie de Cronos, forjado pela *nefasta*<sup>290</sup> insuficiência humana diante do tempo da natureza, consome o indivíduo (tanto no pacto enganoso quanto legítimo) ou implica esta via dupla de particularidade conservada e alienação total enquanto produz os lugares reservados para cada instância do corpo? A solução *propícia* desencadearia a devoção total aos deveres que a exigem – "*convention par laquelle chacun s'engage avec tous les autres à ne pas résister à la volonté de la personne ou de l'Assemblée, à laquelle ils se soumettront*", segundo Pufendorf<sup>291</sup>, ou resguardo, como assinalamos em Rousseau, daquela liberdade de cada qual, motivo que leva à união de forças para resistir ao tempo em que as forças naturais se sobrepõem ao indivíduo, nos faz permanecer no mesmo lugar duvidoso. A dificuldade ainda perpassa sobre a natureza desta união, formadora deste corpo político e da sua vontade geral.

"O próprio Rousseau a define, em primeiro lugar, negativamente" – esclarece Salinas – "opondo-a ao simples agregado. Nem todo o ato de colaboração entre indivíduos constitui necessariamente um ato de associação. Uma mera soma de forças está aquém de uma verdadeira união? Ela tem a forma de uma república"<sup>292</sup>. Primeiro passo para deixamos o impasse: o corpo político é *objeto de todos*. A união do *Contrato* vai, aos poucos, abandonando para as expectativas do leitor de Pufendorf qualquer resquício de uma sujeição

<sup>289</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §13.

<sup>290</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29 (2): 249-256, 2006.

<sup>291</sup> Idem, VII, II, §11.

<sup>292</sup> FORTES, 1976, p. 86.

ao outro, para o qual "*ne pas résister*". O horizonte que se irrompe é verdadeiramente da associação cujo cuidado coletivo envolve profundo interesse particular muito além da passividade do não resistir.

"A base da união é a comunidade de interesses: dois ou mais indivíduos estão unidos quando têm o mesmo interesse, as mesmas paixões ou a mesma vontade. A vontade geral não é geral apenas por ser de todos, mas por ser a mesma vontade: o que "generaliza a vontade é menos o número de votos que o interesse comum que as une"<sup>293</sup>, continua a esclarecer Salinas Fortes. Interesse, entretanto, àquilo que o "*interesse prescreve*", como Rousseau assinala no início do *Contrato*. Conciliação dos homens como são e como podem ser: livres, iguais para a igualdade e liberdade de direito, no qual não ocorra a alienação para a vontade particular:

Colocar-se sob a direção suprema da vontade geral é, assim, *fazer sua* a vontade geral, renunciar a seus interesses particulares. Dizer que esta direção é suprema é dizer que *ela que deve governar* nossos atos particulares. Alienar-se totalmente é renunciar à sua vontade particular e *ser portador* de uma vontade geral [...] Unir-se, para uma pluralidade de indivíduos, significa *anular-se* como particularidade, pois é só nesta medida que as diferentes vontades poderão se identificar (FORTES, 1976, p. 88, grifo nosso).

Segundo passo para o nosso esclarecimento, à medida que o comentador nos faz perceber a própria *estrutura* da união: ela supõe, no exercício da vontade, tomar como sua a vontade do corpo; subordinar-se a ela – que se tornou expressão mesma do particular – para que direcione nossos atos. E, ápice da relação, alieno-me àquela autoridade, mas dela *sou portador*. O corpo moral, isto é, a realidade artificial, ultrapassa qualquer mecanicismo ou individualismo ao envolver profundamente a vontade e o costume dos homens<sup>294</sup>; consiste, escreve Rousseau adiante, "*na união dos seus membros*"<sup>295</sup>. Voltando ao nosso diálogo com Pufendorf, o pacto rousseauísta conserva o extremo da reciprocidade:

Vê-se por esta fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação aos

<sup>293</sup> Idem, p. 88.

<sup>294</sup> Envolvimento que, como nos revela o *Contrato*, constitui os fundamentos da soberania e da atividade do corpo político em Rousseau. "Tanto para Hobbes, quanto para Pufendorf, não basta que a convenção estabeleça o corpo moral dos associados, é necessário que se desenvolvam outros mecanismos para que essa organização possa aparecer como uma pessoa, portanto, portadora de direitos distintos dos membros da associação considerados isoladamente. Para Hobbes, sem a representação esse corpo não tem vida, e para Pufendorf, sem a segunda convenção, segundo a qual soberano e súdito assinam, por assim dizer, o contrato, o Estado não ganha o estatuto de uma pessoa" (NASCIMENTO, p. 101, 2000).

<sup>295</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 95.

particulares. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte (ROUSSEAU, 1999a, p. 73).

A obrigação para o todo ao qual agora se faz parte e, por conseguinte, exclui qualquer direito que não seja recíproco, permanece na perspectiva da unidade requerida e reforça as características do compromisso. Abre-se, então, outra divergência com Pufendorf que vale a pena examinar. De fato, o vínculo da associação surge em Rousseau a partir de mecanismos de obrigação opostos àqueles que vimos no *Le Droit de la Nature et des Gens*. À ideia do dever e da sujeição, motivados pelas forças imperativas da *recta ratio* de Pufendorf – "*la droite Raison aiant fait voir sans contredit, que l'établissement des sociétés civiles étoit absolument nécessaire...*"<sup>296</sup> – a formação do corpo político rousseauísta parece, com efeito, norteadada por um registro completamente diferente, o qual aliás, já foi esboçado – a sua reciprocidade exige que no lugar do *mandato exterior*, o corpo e a relação dos seus elementos, seja em quais dos lugares em que estão, sejam guiados pelo princípio de um *compromisso interno* pelo qual o particular não se reconheça apenas alienando-se ao outro – com toda a carga tradicional que isto implica – mas, *consigo mesmo*<sup>297</sup>. Reciprocidade que faz desaparecer a vontade particular, diante da convicção da vontade geral diretora. Em suma, exigência contratual para *além* das fórmulas esquemáticas da razão e de qualquer juridicidade.

A pertença ao corpo político é, então, operação de sensibilidade – "não é somente nestas condições, com efeito, que, tirando as regras do seu juízo da razão pública e não sendo sensível senão àquilo que é bom para o todo, estará o indivíduo efetivamente colocando toda a sua pessoa sob a direção suprema da vontade geral?"<sup>298</sup> – Indaga Salinas. Ora, é o exercício desta pertença que possibilita o desapego e o amor à coisa pública, cujos exemplos Rousseau busca nas sociedades exemplares da Antiguidade. Não será, de fato, esta *sensibilidade* supervalorizada pelo amor ao todo, escândalo para a razão, que faz a mãe do Esparta, censurar o escravo, como nos relata o *Emílio*<sup>299</sup>? Em sentido contrário, quando temos sufocado no

<sup>296</sup> PUFENDORF, 1706, VII,III, §2

<sup>297</sup> "Rousseau" – assinala Gomes Machado – "consegue imprimir novo sentido ao esquema contratual. Primeiramente, livrou-se de todo e qualquer conteúdo místico ou dogmático, obrigando-o a transformar-se numa expressão direta, embora ainda simbólica, da realidade. Depois, e conseqüentemente, arrancou-o à estéril alternativa de significar o sacrifício dos indivíduos à necessidade do poder ou a limitação da autoridade visando à preservação da integridade moral do súdito. O contrato torna-se, por assim dizer, reflexivo: agente e paciente, sujeito e objeto da ação contratual são, *in concreto*, a mesma pessoa" (MACHADO, 1968, p. 173).

<sup>298</sup> FORTES, 1976, p. 89.

<sup>299</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

indivíduo aquela pertença ao objeto de todos, eis a falência não apenas do pacto, mas do próprio Estado. Façamos um salto no *Contrato* para encontrar a descrição da tragédia:

Desde que o *serviço público* deixa de constituir a *atividade principal dos cidadãos* e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína [...] Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os *negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos*. Haverá até um número menor de *negócios particulares*, porque a soma da *felicidade comum* fornecendo uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, restar-lhe-á menos a conseguir em seus interesses particulares. Numa *pólis* bem constituída, todos correm para as assembleias; sob um mau governo, ninguém que dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece, prevendo-se que a vontade geral não dominará, e porque, enfim, os cuidados domésticos tudo absorvem (ROUSSEAU, 1999a, p. 185-6, grifo nosso).

Aqui, no célebre e sugestivo capítulo *Dos deputados e representantes*, temos o procedimento inverso do plano do contrato – o cálculo das vantagens particulares sobrepujam o interesse geral e a participação nas assembleias, a efetividade da união dada na formulação do pacto, torna-se *representada*. Por outro lado, prossegue Rousseau, no mesmo capítulo:

Quando alguém disser dos negócios do Estado: Que me importa? – pode estar certo de que o Estado está perdido. *A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular*, a imensidão dos Estados, as conquistas, os abusos do governo fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação [...] Desse modo, o *interesse particular* das duas ordens é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o *interesse público* em terceiro (idem, p. 186, grifo nosso).

É sugestivo, pois, que a desmesura entre o interesse particular e geral esteja vinculada, segundo Rousseau à *diminuição do amor à pátria*. Nesta perspectiva, se reconsiderarmos todo o enunciado do pacto, a pertença, o colocar-se sob a direção suprema da vontade geral, fracassa quando falta amor, pois, então, o interesse particular fica em primeiro ou segundo plano e o público em terceiro. Reforço do pacto de sensibilidade e dos mecanismos da associação do *Contrato*, um ir além sobre aqueles mandatos racionais, submissos e obrigatórios do corpo moral de Pufendorf<sup>300</sup>?

---

<sup>300</sup> A ordem moral, da qual as relações políticas fazem parte, inclui as ideias de bondade e justiça. Ora, estas, segundo Rousseau, continuam na perspectiva do além do formalismo da abstração. São afetos, aos quais o entendimento e razão orientam. Assinala Rousseau no *Emílio*, "justiça e bondade não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma, iluminadas pela razão que não são mais do que um progresso de nossas afecções primitivas". (ROUSSEAU, 2004, p. 323-4).

As palavras de Salinas sobre a particularidade do pacto rousseauísta são definitivas:

Não é pelo simples estatuto jurídico, que se regulam as relações entre seus membros, que uma república se distingue de simples agregado. O que distingue estas duas formas de ordenação social é a natureza do laço pelo qual se prendem uns aos outros os seus membros. Numa *pátria*, os associados possuem todos uma só vontade e um só interesse, ao passo que na outra forma de associação a *união* que se verifica não vai além da simples sobreposição dos egoísmos individuais. Esta última é o reino do *amor-próprio*, enquanto que a primeira é o reino do amor à ordem ou do *amor à pátria*. O ponto de vista jurídico, o *cidadão* se define como *participante da autoridade soberana*; concretamente ele se define como o indivíduo, cuja virtude essencial é o *amor à pátria*. (FORTES, 1974, p. 90, grifo do autor).

Formação da sociedade política em Rousseau: compromisso recíproco, afetivo, convencional, cuja juridicidade – para além dos sistemas e interessando à utilidade genuína dos homens – é *verdadeiro direito político*. Homem, como cidadão, partícipe da autoridade soberana e, ao mesmo tempo, súdito, posto que parte do Estado. Sobretudo, comunidade, corpo recíproco, associação, cuja esquema de contrato *resulta igual para todos* e ninguém se interessa em *torná-la onerosa para os demais*. Sob a direção suprema da vontade geral encontramos compromisso, refutação e nova ordem: compromisso com o interesse geral sob o particular – suposição dolorosa para o poder corrompido, exercício político por excelência; refutação das más condições onerosas sob o simulacro de justiça e universalidade dos pactos de sujeição. Nova ordem decisiva: o “bom – assinala Rousseau no *Emílio* – “se ordena em relação ao todo”<sup>301</sup>. O “*bon citoien* – escreve Pufendorf – “*obéit promptement & de bon coeur aux ordres de son souverain...*”<sup>302</sup>. Inversão fundamental sobre a qualidade do homem civil. O bom rousseauísta – que, diferente do sonho democrático, não faz parte do povo de deuses – é súdito, homem, cidadão; o bom pufendorfiniano é o que, aprendendo sobre seus deveres, é também cidadão na república do direito e da razão. Mas não esqueçamos na entrelinha de ambos discursos a oposição iluminadora entre os requisitos da vontade geral soberana e da sujeição ordenadora: em um, o bom se ordena em relação ao todo; em outro, o bom se ordena em relação ao um.

\*\*\*

A sociedade do *Contrato* é configurada, caso admitida a perspectiva traçada ao longo do nosso texto, como obra de refutação, princípio modelar, fixação de essências para além da juridicidade e das formas tradicionais, e, especialmente, fundação cujo norte é o problema da

<sup>301</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 414.

<sup>302</sup> PUFENDORF, 1706, VII, I, §4.

liberdade humana. Mesmo a *vontade geral soberana* tem por critério aquela liberdade de tal modo que, quanto menos existir meios para veiculá-la diretamente (coletivamente), mais se adensa o mal político – a alienação. Mas o "dar ou vender", como a define Rousseau<sup>303</sup>, *o ordenar-se em relação ao um*, contrária à *boa alienação* do seu pacto, na qual o indivíduo dá-se ao outro mas permanece livre e senhor, pode, com efeito, referir-se tanto às críticas ao direito de guerra e da escravidão, quanto àqueles que recusando sua pessoa à república, *pagam* para que outros decidam pela pátria. O problema é central para a sociedade política pois demonstra, de um lado, um defeito originário, um carência daquele requisito *afetivo* básicos de legitimidade – interesse coletivo sobre o particular – e, ainda, um mal contínuo, *efetivo* ao corpo político – o povo inglês não pensa que é livre? Eis o prodígio ilusório dado, segundo Rousseau, por alienar-se aos representantes.

O tema da representação adquire, pois, suma importância – refere-se às condições do exercício da liberdade política e, particularmente, crítica dos modelos diante dos quais o Contrato constitui-se *escala*. Ora, o corpo político forjado pelo pacto tanto em Hobbes quanto Pufendorf, fazem do representante – o que decide no lugar do outro; àquele ao qual devemos obedientemente transferir a vontade – a expressão legítima do poder.

Segundo a perspectiva dada no *Do Contrato Social*, somos obrigados a situar a tal liberdade política (ou sua falta e simulacro) em outro registro:

Será livre aquele "povo" no qual a vinculação necessária entre indivíduos e vontades, muitas vezes conflitantes e obrigadas à convivência social, não se converter em *dependência* de uma vontade em relação a outra vontade particular. Haverá liberdade se e somente quando todos os indivíduos componentes da comunidade se submeterem a *leis* que sejam a *expressão efetiva da vontade livremente formulada de cada um*. Ou ainda: o indivíduo é livre apesar de submetido a leis, se estas leis forem determinações da vontade coletiva, que é também uma expressão da minha própria vontade na medida exata em que participo livremente de sua formação e formulação. Sou livre, diz ainda, quando me submeto à lei que eu próprio me dou. Haverá, ao contrário, servidão e heteronomia e "*comunidade ilusória*" na medida em que as leis forem apenas a expressão, sob *disfarce universal*, de interesses corporativistas e vontades privadas de grupos dominantes. O que teremos, então, sob a aparência de um corpo político, será, de fato, uma mera agregação de vontades heterônomas que se subordinam e se submetem às vontades do grupo dominante mais forte, uma agregação que será apenas o ajuste mecânico entre uma multiplicidade de forças em confronto (FORTES, p. 33, 1987, grifo nosso).

Neste texto, forjado como reflexão para um momento histórico muito propício – *Constituinte de 1988* – os requisitos da legitimidade da formulação do corpo político

<sup>303</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 61.



rousseauísta são evocados por Salinas Fortes com pertinência. Exigem *vincular-se* e submeter-se a uma ordem nova, à "*lei que eu próprio meu dou*"; àquela determinada pela vontade coletiva. O mal, a heteronomia, o perigo da representação continua a perpassar pelo disfarce agregatório, comunidade dos interesses dos corpos particulares sobre o geral corpo político<sup>304</sup>. Ainda mais, à representação continuam a ser atraídas as palavras sugestivas – por Salinas e Rousseau – da servidão, engano e da aparência.

Os termos não parecem fortuitos e sugerem alguma possibilidade dissertativa. Uma das leituras, enquanto estamos a lidar continuamente com as medidas entre o legítimo e o ilegítimo, e os postulados da sociedade política, é atentarmos ao vislumbre da Representação no interior do *Contrato*.

Sigamos: ao término do capítulo XIV, livro III, do *Do Contrato Social*, Rousseau afirma: “entre a autoridade soberana e o governo arbitrário, porém, introduz-se às vezes um *poder intermediário* de que é preciso falar” (ROUSSEAU, 1999b, p. 184, grifo nosso). A frase é significativa, pois, se evocarmos a escala do Emílio<sup>305</sup>, apresentaria, de um lado – expressão da legítima autoridade soberana – a *vontade geral*; e no outra ponta da escala política, em que a vontade geral permanece calada, o *governo arbitrário*. Notável, sobretudo, assinalar que, entre estes extremos de justiça e abuso, há outro poder que é preciso examinar. Trata-se, pois, da *representação política* que Rousseau trata no capítulo seguinte do *Contrato*.

Relembremos, antes de adentrar neste poder intermediário, os extremos da escala vislumbrada: o poder, conquanto dito legítimo nos livros dos juriconsultos e teóricos políticos, revela-se como espaço de arbitrariedade, no qual a miséria de uns é explorada

---

<sup>304</sup> Na *Economia Política*, Rousseau se refere às sociedades parciais do Estado e dá atenção ao seu necessário aspecto de unidade àquela vontade coletiva: "Toda sociedade política se compõe de outras sociedades menores, de diferentes espécies, cada uma delas com seus interesses e regras de conduta. Mas aquelas sociedades que todos percebem, porque têm uma forma externa e autorizada, não são as únicas existentes no Estado. Todos os indivíduos unidos por um interesse comum compõem outros tantos grupos, transitórios ou permanentes, cuja influência é, no entanto, real, embora menos aparente. E o conhecimento genuíno da moral e dos costumes públicos constitui a observação adequada dessas várias relações. A influência de todas essas associações formais ou tácitas causa, pelo efeito da sua vontade, diferentes modificações da vontade coletiva (ROUSSEAU, 2000, p. 08). A passagem, aliás, pode ser comparada com Pufendorf quando se reporta, no livro VII do *Le Droit de la Nature et des Gens*, às sociedades dentro do Estado, formadas pelos cidadãos "*Au reste, dans le plûpart des Etats les Citoiens, outre la rélation générale de membres d'une même Société Civile, ont ensembles diverses liaisons particulières, que l'on peut réduire à deux principales: l'une, lors que quelquers-uns forment certains Corps particuliers, mais subordonnez à l'Etat; l' autre, lors que les Souverains confient a certains personnes jointes ensembles quelque partie du gouvernement [...]a l'égard des Corsp legitimes em general, il faut remarquer que tous les droits qu'ils ont, & tout le pouvoir qu'ils exercent légitimement sur les Membrres dont ils sont composees, dépendent de la détermination du souverain, en forte qu'ils ne peuvent rien faire ni prétende au préjudice du gouvernemet établi*" (PUFENDORF, 1706, VII, II, §21).

<sup>305</sup> “ Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nelas marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios do direito político são essa escala” (ROUSSEAU, 2004, p. 677-678).

impunemente por outros. Estamos, pois, numa perspectiva cara ao genebrino: a cisão entre o *ser e parecer*, cujos acenos vimos desde o *Emílio* – o homem polido da bela ordem civil que não ousa *se apresentar* tal qual é; o pacto do *Discurso sobre a desigualdade* – no qual a mais pura *representação* de justiça esconde a exploração dos fracos. Neste sentido, aquelas teorias ainda que reclamem legitimidade, fundadas, segundo seus artífices, na razão e natureza das coisas, não passarão de simulacros de justiça, em que a pretensa legitimidade reside – segundo a terminologia jusnaturalista – em justificar a *alienação* ao soberano. *Poder arbitrário*, fausto do despotismo, posto que pensa o poder sob a ótica dos interesses particulares, e depois, o justifica sob perspectiva de sujeição de uns para com outros.

Não vimos, com efeito, no *Contrato*, em significativa passagem, a síntese das características da sujeição ou do poder arbitrário?

Assim, quando Rousseau examina a escravidão – tratada e justificada nos jurisprudencistas – assinalara que “afirmar que um homem se dá [isto é, aliena-se] gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível, tal ato é ilegítimo e nulo [...] Renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem” (ROUSSEAU, 1999a, p. 62). O escravo – ou aquele que alienou-se – ao autorizar que outros o tutelem (governem) e ajam em seu nome, não mais pode se reconhecer, perdeu a própria humanidade. O governo arbitrário, fundado na sujeição, implicará, pois, a escala máxima da degradação política.

A perspectiva pode ser dita de outra forma: o escravo, ou o homem que está sujeito àquela autoridade, perdeu o domínio direto sobre a própria *vontade*. A representação política cumpre, assim, no espaço do corpo político instituído, sob um nível coletivo, o que a escravidão impunha e degradava em um ponto essencialmente particular. Do mesmo modo que, no homem civil, a liberdade alienada faz o escravo, ao nível da associação, a alienação da vontade – cujo exercício, recordemos sempre, era fundamento da legítimo – fomenta uma dependência menos cruenta, talvez, mas ainda escravizante. De fato, enquanto poder intermediário, a representação, de forma *moderada*, liga-se ao universo do *parecer* e da *alienação*.

Não nos enganemos, pois, com as amenidades propostas pelo representacionismo político:

O povo inglês *pensa que é livre* e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez este eleito, ele é *escravo*, não é nada. Durante os breves momentos de sua *liberdade*, o uso que dela faz mostra que merece perdê-la (idem, p. 187, grifo nosso).

Atentemos à severidade rousseuista: o povo inglês, quem o diria, é *escravo*. E só tem a experiência da liberdade nos momentos que pode – pela vontade – escolher aqueles que irão representá-lo. Quando a vontade cala-se, ou torna-se alienada ele não é mais nada. E acrescentemos: trata-se não apenas de alienar a vontade, mas de permitir que se instaure o *artifício*. Pertinente lembrar, neste sentido, as palavras de Hobbes sobre o mesmo tema: personificar e representar são faces de um mesmo *disfarce* e *máscara*; é um querer e agir – *legitimado* – no lugar do outro<sup>306</sup>. É, ainda, na vida social, a substituição de uma realidade imediata por signos (sinais) que expressam mediatamente o que antes era não requeria a mediação. O contato mútuo impõe, pois, sucessivos degraus de diferenciação: criar, pela aparência representada, preferências e estimas, e, sobretudo, instaurar leis, que, sob máscara enganosa, supõe o direito, em que apenas está disfarçado o jogo da desigualdade. Equivale a dizer, a representação orbita entre os efeitos e males da sociabilidade que instauram o arbitrário.

Passagem para o nível máximo do *anticontrato*? Não nos esqueçamos, contudo, da posição reversa: "*Le peuple, ou l'Etat, est un Corps, qui a une seule volonté & á qui on ne peut attribuer qu'une seule action: ce qui ne convient pas à une Multitude de Sujets, par opposition à la personne, ou à l'Assemblée, qui est revêtue du Pouvoir souverain*"<sup>307</sup>. Aqui o legítimo, segundo o nosso esclarecido Pufendorf, perpassa pela união das vontades, diferenciadora do mero agregado, mas à representação – não a vontade dos membros da associação reunidos – está vinculado o poder soberano. A legitimidade é dada essencialmente pela passagem do considerar-se indivíduo, uno, para a sujeição a ordem coletiva, atribuir-se, diluir-se em *un Corps*. As transformações contratuais apresentam, pois, esta exigência: fazer aquela representação revestida de poder soberano, obra moral, formada pela unidade do corpo "*regardée comme la volonté de tous [...] pour procurer la paix & la sureté commune*"<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente" – explica no Hobbes no *Leviatã*: "E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daqueles que se representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome (sentido usado por Cícero quando diz: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii et Judicis* – Sou portador de três pessoas; eu mesmo, meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme a ocasião: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, deputado, procurados, ator, e outras coisas semelhantes [...] Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem esta multidão. Porque é a unidade do representante e não a unidade do representado, que faz com que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Essa é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão" (HOBBS, 1988, p. 97-8) Vimos, por outro lado, como Pufendorf ao criticar esta definição, no *Droit de la Nature et des Gens*, postula uma unidade moral, na qual exista, sobretudo, a união das vontades e reciprocidade, contudo, sujeita.

<sup>307</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §14.

<sup>308</sup> PUFENDORF, 1706, VII, II, §14.

O que havia de proximidade entre as fórmulas assinaladas na vontade geral do *Contrato* e nas fórmulas do *Droit de la Nature et des Gens*, forjadas ambas em corpo morais e coletivos, *aléns* de agregação, pessoas compostas, dilui-se na invenção dos representantes que tomam sobre si a vontade obrigada de todos. Para Nascimento, a divergência é decisiva:

O que irá marcar uma distinção fundamental entre Pufendorf e Rousseau é exatamente o fato de que, para este, a vontade geral do corpo não pode ser, de forma alguma, identificada à vontade de ninguém em particular [...] Em Pufendorf, a formação do Estado comporta três etapas. A primeira é o contrato fundador da associação, que pode ser comparado àquele ato pelo qual o povo é um povo, reafirmado por Rousseau. O segundo movimento é o estabelecimento da forma de governo e o terceiro, é o segundo pacto, o de submissão das vontades que formaram o Estado à vontade de um só ou de uma assembleia. O que dá a esse corpo artificial o estatuto de pessoa, portanto, é a constituição do governo e a submissão de todos à vontade governamental, que será a vontade geral desse corpo. Isso, evidentemente, não pode ser aceito por Rousseau. (NASCIMENTO, 2000, p. 107)

Sim, nível máximo de *anticontrato*, inadmissível para Rousseau. O pacto que *imediatamente* produz o corpo moral e coletivo, quando cada qual se coloca sob a direção da vontade geral, rejeita tanto o formalismo de Pufendorf quanto o progresso de sua sujeição. Contrário, pois, tanto a Hobbes e sua "unidade do representante e não a unidade do representado", dada no *Leviatã*; oposto à assembleia revestida do poder, enquanto subsiste o povo sujeito e o poder soberano, na reciprocidade que Pufendorf aludira contra Hobbes. Rousseau insiste, sublinha Nascimento:

Não aceita que a constituição se faça por um segundo contrato, mas também não admite a representação entendida como transferência do direito natural a um terceiro [...] Em vez de alienar a liberdade a um terceiro, o povo, segundo Rousseau, deve alienar-se à comunidade toda [...] o que equivale a dizer que é uma relação do povo consigo mesmo, ou de cada um com cada um tomado numa dupla relação, como súdito e como cidadão. A sede do poder soberano recai sobre aqueles aos quais todos alienaram a liberdade, ou seja, a comunidade toda enquanto ativa, como o conjunto dos cidadãos" (idem, p. 111).

Escala do arbitrário *versus* legítimo: alienação ou vontade geral, transferência ou conservação do poder. Mas também aceno implícito do que produz a insurgência da representação e, por conseguinte, o mal político desta arbitrariedade moderada: a *inatividade* da sociedade política nascida, a desunião das vontades, são realçadas em cada passo do capítulo XV do *Contrato* como origens dos males:

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos...nomearão deputados e ficarão em casa [...] a diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular... fizeram com que se imaginasse o recurso dos deputados ou representantes [...] no momento em que o povo se dá representantes, não é mais livre, não mais existe (ROUSSEAU, 1999a, p. 188).

Por outro lado, é preciso assinalar que, sendo a formação da sociedade política, no *Contrato*, vinculada à esfera dos *princípios*, a admissão dos representantes por parte de Rousseau existe, particularmente na *Consideração sobre o governo da Polônia*. Por quais razões, indaga o leitor apressado, a representação é tratada nas *Considerações* como parte integrante da máquina política e, agora, sem o merecimento da censura, recebe apenas sugestões para sua eficácia? As diferentes perspectivas que podemos extrair destas questões são das partes mais interessantes do texto de 1772. Trata-se do caso emblemático da adequação da escala ao programa<sup>309</sup>, referida por Nascimento. Podemos, ainda, reconhecer neste texto tardio, a dificuldade de dobrar as paixões (e costumes) às esferas soberanas do legítimo direito<sup>310</sup>.

Vejam as *Considerações*: “um dos maiores inconvenientes dos grandes Estados, e dentre todos o que torna mais difícil manter a sua independência, é o fato de que a autoridade legislativa não pode atuar diretamente, e só age por meio dos que a representam” (Rousseau, 2003, p. 250). Neste sentido, conquanto dificulte a independência nacional, a representação é, pelo menos, *alguma* forma de autoridade. Mas a vantagem modesta não esconde o mal que, para Rousseau, é o aspecto a ser ressaltado: a representação – ao fazer da política o exercício da distância e da *mediação*, pode incorrer em perdas e enganos.

Qual a maneira de remediá-lo? Na realidade polonesa, segundo Rousseau, a representação – *órgão da liberdade*, expressão que nos nos surpreende após tê-la examinado há pouco, deve prevenir-se a fim de que não resulte em instrumento de servidão. Rousseau aponta providências: a frequência do povo às sessões, sujeição dos deputados às regras, e a obrigação de reportar ao coletivo acerca dos seus atos. Vemos, sobretudo, sugestões para a

---

<sup>309</sup> *O Contrato social, entre a escala e o programa*. Segundo Nascimento, "estabelecer o plano do direito é criar o instrumental que tornará possível o julgamento dos fatos. Não se deve, pois, confundir um programa de ação com esse instrumento de medida, com essa escala. Esta possui um caráter muito abrangente, isto é, podem-se enquadrar todas as formas de organização política com possíveis matizes. O programa, por sua vez, parte de um conhecimento prévio das condições concretas de uma determinada organização política e aparece com a solução prática numa determinada situação. Fazer da escala um programa é atribuir um papel secundário às condições reais, concretas, a partir das quais se pode esboçar um projeto político. A escala, o instrumental, na sua totalidade, não pode estar em harmonia com a realidade factual que está sendo objeto de análise. Mas esta realidade deve corresponder a um determinado ponto da escala" (NASCIMENTO, 1988, p. 123)

<sup>310</sup> Fragmento sugestivo do *Emílio*, após a exposição do programa do *Contrato*: "não me espantarei se no meio de todos os nossos raciocínios o meu rapaz, que tem bom senso, disser intempendo: Dir-se-ia que construímos nosso edifício com madeira e não com homens, tamanha a exatidão com que alinhamos cada peça! É verdade, meu amigo, mas lembra-te que o direito não se dobra às paixões dos homens e que estávamos tratando de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. Agora que nossos fundamentos estão assentados, vem examinar o que os homens construíram sobre eles e verás lindas coisas!" (ROUSSEAU, 2004, p. 690).

aproximar-se, dentro das possibilidades fundantes que o filósofo sempre tem em vista, da deliberação (participação) coletiva como peça essencial da sociedade e do jogo político<sup>311</sup>:

Vejo que os poloneses não percebem bem a importância das assembleias locais, nem reconhecem tudo o que lhes devem, ou tudo o que podem conseguir ampliando a sua autoridade e atribuindo-lhe maior regularidade. Quanto a mim, estou convencido de que se as confederações salvaram a pátria, foram as assembleias locais que a conservaram, e que elas representam o verdadeiro símbolo da liberdade. (ROUSSEAU, 2003, p. 251).

Por outro lado, o exercício desta representação deve conformar-se às regulações, cujo intuito mostra o interesse em aproximá-la da vontade geral. Os deputados, neste sentido, nunca deixam de exercer o papel de *delegados*, cujas atitudes devem ser claras àquele que representam. As considerações são rigorosamente traçadas:

As instruções dadas aos Deputados devem ser preparadas com o maior cuidado, por comissão presidida, se possível, pelo dirigente da assembleia local, e posta por membros eleitos. Esse cuidado abrangerá tanto os artigos genéricos como os relativos às necessidades atuais do Estado ou da província. Os membros da nobreza não devem dispersar-se antes dessas instruções serem lidas, discutidas e aprovadas pelo plenário. Uma cópia assinada do documento original de instruções, enviado aos deputados juntamente com os seus poderes, deve figurar nos arquivos da assembleia. E com base nessas instruções que no seu retorno eles precisam relatar como se conduziram, podendo ser excluídos de qualquer outra representação subsequente ou então declarados capacitados a um novo mandato, se tiverem seguido satisfatoriamente as instruções recebidas. Essa avaliação tem a maior importância. (ibidem, p. 251).

Estes detalhes são importantes pois permitem, para além da abstração da formação da sociedade política, comparar como é entendida, na prática, a representação para Rousseau e para aqueles com os quais dialoga. Ademais, ao considerá-la – mesmo àqueles que apontariam incoerência entre os princípios do *Contrato* e sua aplicação – vemos que a distância entre o preceito e a prática rousseauísta não é tão distante, e bem poderíamos assegurar que, ao invés de incoerência, estamos a nos referir – como afirmado anteriormente – à execução histórica dos princípios da vontade geral<sup>312</sup>.

Revistos, pois, os intermédios do abuso e da representação, finalizemos recorrendo aos poderes máximos no interior da sociedade política formada pela união da vontade.

<sup>311</sup> Novamente, a recorrência ao capítulo XV, livro III. “Entre os gregos, tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo; encontrava-se frequentemente reunido na praça...”

<sup>312</sup> Uma pista discreta para provar que Rousseau trata de execução dos seus princípios e não de revogá-los ao olhar o mundo dos homens; ao tratar da questão dos sufrágios, e, portanto, do exercício prático da política, a referência da ação funda-se no *Contrato social*: “O que supõe que os sufrágios não se conheçam por escrutínio, mas que os votos sejam pronunciados em voz alta, de modo que a conduta e a opinião de cada representante na Dieta possam ser conhecidas, e que não se atue representando meramente interesses pessoais. Mas no *Contrato Social* já discuti com o maior cuidado esta questão dos sufrágios, sendo supérfluo repetir aqui”. (ROUSSEAU, 2003, p. 261).

Passagem, pois, esta unidade, daqueles deveres e união de Pufendorf para outro nível, em que a exterioridade dos mandatos da "ação regulada e organizada de acordo com alguma lei prescrita a que se é obrigado a obedecer"<sup>313</sup>, torna-se enunciada, pelas condições aceitas do pacto rousseauísta, em obedecer "contudo a si mesmo". União das vontades que suprime a pufendorfiniana há pouco vista, "*convention par laquelle chacun s'engage avec tous les autres à ne pas résister à la volonté de la personne ou de l'Assemblée, à laquelle ils se soumettront*" pelo colocar "em comum sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral"<sup>314</sup>. Definição que, aliás, faz reescrever as funções do soberano, em Pufendorf, "*qui en revêtu, n'a d'un côté, des forces asses grandes pour le mettre en état de contraindre les Sujets....en vert duque il ait droit de leur prescrire ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire*"<sup>315</sup>. Em Rousseau, "*a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo*" (ROUSSEAU, 1999b, p. 86) e, em consequência, "*a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio termo* (idem, p. 186, grifo nosso).

O termos são fortes se considerarmos que este *poder sobre todos* não está vinculado, como recorrente na tradição, a um homem ou cargo específico, por mais que entendamos que estes, por sua vez, sejam a visibilidade do poder perpétuo e indissolúvel do Estado. É, todavia, a novidade mais – ou menos – aparente deste conceito. A outra é que a vontade geral é legitimada apenas quando expressa a vontade de todos, não de grupos ou particulares – a tentação do representacionismo político: "*quando se estabelecem facções, associações parciais a expensa da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação aos seus membros e particular em relação ao Estado*" (idem, p. 92). Depois, a lei, expressão desta vontade, quando não ratificada pelo povo é nula, e o seu objeto não pode ser outro que geral<sup>316</sup>. E, ao voltarmos àqueles que governam, nós os vemos, na perspectiva rousseauísta, submissos à vontade geral do qual são depositários. Síntese: estamos diante de uma proposta política reguladora que, ao subverter a tradição, coloca a noção de coletividade como protagonista do poder.

<sup>313</sup> PUFENDORF, 2007, p. 57

<sup>314</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 71.

<sup>315</sup> PUFENDORF, p. 223, VII, II §1.

<sup>316</sup> *Do Contrato Social*, III, VI "Da lei".

Coletividade e *vontade*. Os seus poderes recusam representar-se e constituídos como atividade, obra do afeto e do envolvimento dos associados, transpõem a ideia do Corpo Moral de Pufendorf para além das engrenagens do artifício da razão: os poderes desta, recordemos, possibilitam aos seres esclarecidos "*mettre quelque ordre dans la vie...*". Os efeitos da vontade afetiva constituem, nos lembra a *Economia Política*, os verdadeiros liames do artifício convencional e do próprio homem:

A vida desses dois corpos é o *eu* comum ao conjunto, a *sensibilidade recíproca* e a *correspondência interna* de todas as suas partes. Que acontece se cessa essa comunicação, se a unidade formal desaparece, se as partes contíguas só têm em comum a vizinhança física? O homem está morto, o Estado se dissolve (ROUSSEAU, 2000, p. 07, grifo nosso).

Obra da interlocução completa, princípios estabelecidos, bases assentadas, após a remoção da pó teórico referido no *Discurso sobre a desigualdade*?

Nada resta do velho contratualismo cuja finalidade ao símile jurídico dependia de admitir-se que, por um instante, dispusesse o homem natural de todas as faculdades e, sobretudo, de todos os valores que lhe caracterizavam a vida sob a autoridade política, para possibilitar-lhes conceber a necessidade dessa mesma autoridade, de todo adversa à liberdade [...] defrontamo-nos, por assim dizer, com uma consciência a tornar-se auto-consciente, a dar-se conta de suas próprias dimensões e, pois, das suas próprias solicitações [...] Chegou a essa revelação da realidade, partindo, muitas vezes, de termos obsoletos, mas tais deficiências do aparelhamento discursivo e, mesmo, metodológico, não o impediram de completar sua conquista" (MACHADO, 1968, p. 182-3).

Subversão, conquista, reversão. Verter por suas raízes o discurso tradicional, partindo e utilizando-se os mesmos esquemas, dito obsoletos, para inaugurar segundo a expressão de Strauss – *as ciências do homem*<sup>317</sup> Ora, não era também a realidade os Seres Morais, segundo anotava Dufour, fundamentos de tais saberes? Passo além rousseauísta, triunfo contratual, na medida em que a sociedade política é corpo Moral e Coletivo, mas também realidade que exige verificar os laços do seu afeto, os poderes de sua Vontade? Conquista de um novo campo, no qual as leituras propiciadas, das mais conservadoras às radicais, pressentem o convite explosivo pela conciliação entre liberdade e poder. Reversão das estruturas simétricas: fundamentos, louvor e crítica do direito; estado de natureza, sociabilidade e independência; sociedade política, alienação e associação. Mas a reversão é mais profunda, e, talvez, faz a crítica expandir-se para o aparelhamento dos discursos: contra os poderes da *ratio sistemática*,

<sup>317</sup> Apud MARQUES, José Oscar de Almeida. (org). *Rousseau, fundador das ciências do homem? Verdades e mentiras*, 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.



faustora do despotismo, provida do interesse e cálculo, aqui não se faz também ecoar o paradoxo célebre – *razão delirante e paixão que raciocina*, que cabe ajustar à *verdade e boa ordem*?

### 3 CONCLUSÃO

"Eis-nos libertados de todo *pavoroso aparato* de filosofia; podemos ser homens sem ser doutos"<sup>318</sup>; "O filósofo [...], por preocupar-se com seus *vãos sistemas*, tem trabalhos infintos para arranjar a máquina do mundo"<sup>319</sup>"; "nunca compreenderemos que estudos, conhecimentos, saber e filosofia não passam de *vãos simulacros* erguidos pelo orgulho humano e indignos dos nomes pomposos que lhes dá?"<sup>320</sup>. Atenção, leitor, a recorrência contra os sistemas na filosofia rousseuáista não parece fortuita. O sistema não se constitui, pois, no horizonte iluminado da modernidade, a encarnação exata, laica e precisa do desejo de verdade, orgulhoso simulacro de compreensão da *mathesis universalis* e, particularmente, das engrenagens do poder e do direito? De Grotius, fundamento do direito natural moderno, sublinha Goyard-Fabre, "não se deve desconsiderar nem a ambição epistemológica de sistematicidade nem a força racional das regras metodológicas"<sup>321</sup>; em Hobbes, "a postulação mecanicista do sistema revela logo seu caráter antiescolástico: não apenas a "ciência política" se pretende, como a física ou a antropologia, racional, analítica e sintética, mas também substitui a linguagem da qualidade utilizada até então pelas doutrinas políticas [...] pela linguagem precisa e rigorosa da quantidade, como os esquemas da física mecanicista de Mersenne e de Galileu"<sup>322</sup>. Vejamos, agora, o título da estimada obra prima de Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*. Não estamos aqui, também, desde o frontispício do livro, no horizonte moderno do... sistema?

Rousseau contra os sistemas: constituída a nossa pesquisa como interlocução, permaneciam ocultos durante o percurso os caracteres distintos das reflexões. Assinalá-los, ao concluir o trabalho seria demarcar o local de duas escritas que, ao fecho do tema, também encerram, no indagar acerca das origens da sociedade política, a firme pretensão de fundar verdade acerca dos princípios estipulados.

---

<sup>318</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 412.

<sup>319</sup> Idem. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 246.

<sup>320</sup> Idem, p. 262.

<sup>321</sup> GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2002. p. 26.

<sup>322</sup> Idem, p. 30.

Eis o problema: não parece que Rousseau, em nossos fragmentos, condena tal ideia presunçosa e vã?<sup>323</sup> Nesta esteira, sua filosofia assume um caráter *assistemático, desordenado* ou, no mínimo, portadora de um coerente sistema *sui generis*, no qual a precisão das ordens, corolários e postulados é substituída pelo imperativo condutor do paradoxo. Mas continuemos, todavia, a dar voz à indagação: não será o paradoxo o antípoda do sistema? Deixemos a indagação de lado, por alguns momentos, e vejamos o problema sob outro ângulo, raciocínio plausível: se Rousseau não é sistemático, tampouco dar-se-ia ao trabalho de proferir mentiras (não é fato que o seu lema pessoal é uma consagração à verdade?<sup>324</sup>). Ou seja, crítico do sistema e da ambição pela verdade, ele também não é um *méchant*<sup>325</sup> – conforme defende-se numa carta a Diderot – e o seu paradoxo nos faz considerá-lo em outro registro.

Vislumbremos os textos de política. Agora, a pretensão de alguma verdade contra Hobbes, Grotius e Pufendorf é flagrante. No célebre resumo do *Do Contrato Social* colocado no interior do *Emílio*, assim o preceptor, em frase muito sugestiva, conclui "enfim, colocaremos os *verdadeiros* princípios do direito político e examinaremos por que Grotius e os demais trataram mal o assunto"<sup>326</sup>. Contra o arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, Rousseau se desculpa de adentrar no tema contra este mau leitor e refere-se à sua própria reflexão política como "*grandes verdades*". As palavras derradeiras do *Contrato Social* expressam a mesma crença: "depois de haver estabelecido os *verdadeiros* direitos políticos e ter-me esforçado por fundar o Estado em suas bases..."<sup>327</sup>. Consideremos, pois; não estamos em alguma forma de uma interlocução de *verdade contra o sistema*?

\*\*

Retomemos o interlocutor para a verdade que se apresenta. O *Droit de la Nature et des Gens* – um *systeme* – é um edifício, na ambição coerente e geométrica de Pufendorf, firmado

---

<sup>323</sup> "Uma coisa é certa" – escreve Bento Prado Jr.: "e Rousseau é o primeiro a dizê-lo e a nos fornecer as razões: não se pode encontrar, em seus textos uma ordem linear de razões. E isso porque tal ordem corresponde ao modelo mais evidente do discurso científico, ao passo que Rousseau jamais atribui a seu discurso tal estatuto. A ciência, no sentido forte da palavra, como conhecimento que encontrou um *fundamentum absolutum* a partir do qual proceder de modo apodítico, não lhe parece estar ao alcance do entendimento finito dos homens" (PRADO, 2008, p. 78).

<sup>324</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008. p. 43.

<sup>325</sup> Idem. *Lettres*. Presentation, choix e notes de Marcel Raimond. Lausanne. La guilde du Livre. 1959. p. 139-140.

<sup>326</sup> Idem. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 690.

<sup>327</sup> Idem. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 243.

sobre os poderes construtores da razão<sup>328</sup>. Se não, retomemos os elementos básicos da estrutura examinada: o homem "*outré la disposition merveilleuse de son Corps, a de plus en partage une Ame éclairée d'une Lumière excellente, à la faveur de laquelle il peut se faire des idées justes des objets qui se présentent, les comparer ensemble, tirer de principes déjà connus des vérités inconnues, & juger sainement de la convenance que les choses ont les unes avec les autres*"<sup>329</sup>. No estado de natureza, em confrontação direta com Hobbes e aqueles que postulavam a ineficácia da perenidade do "sistema", cabe assinalar que "*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*" ou ainda "*non seulement une inclination naturelle, mais encore les lumières de la Raison inspirent...un desir ardent de se conserver...*"<sup>330</sup> Contínuo à razão inspiradora, o estado civil e os contratos fundadores só são possíveis porque "*la droite Raison aiant fait voir sans contredit, que l'établissement des sociétés civiles étoit absolument nécessaire pour l'ordre, la tranquillité & la conservation du Genre Humain*"<sup>331</sup>.

Há mais, se o leitor indagar para além desta triplice estrutura – homem, natureza, civilidade – perceberá que Pufendorf ainda reclama a razão para temas essenciais do trabalho. Deste modo, a lei natural que possibilita o cuidado com a preservação da vida também está manifesta por meio da razão, pela qual o estado hobbesiano é rejeitado. E, se a sociabilidade permite o elevar-se das condições miseráveis e não propícias da vida natural ao estabelecimento do contrato e do governo, mesmo o mecanismo do poder adiante construído revela-se, ainda, obra da *recta ratio*. Ela, em uma longa cadeia argumentativa que se inicia no capítulo I do *Le Droit de la Nature et des Gens*, é a marca da excelência do homem; é o veículo da bela ordem e da preservação da vida. De fato, nos indaga Pufendorf, a partir do texto, ela não nos faz perceber a necessidade da sujeição às leis, posto que sua condição natural "*ne permettant pas...qu'il agit uniquement par caprice, sans avoir aucun principe fixe de conduite...que chacun doit suivre en qualité d'Animal Raisonnable*"?<sup>332</sup>

Mas a razão, no interior deste sistema, não apenas funda o direito – é o desejo de Pufendorf arranjar o maquinário pela atenção aos *Être Moraux* – mas se constitui peça essencial para compreender, literalmente, com o concurso da vontade, *la Certitude de las Sciences Morales*. Com este sugestivo capítulo, o *Le Droit de la Nature et des Gens* apresenta o mecanismo das engrenagens: se "*bien des gens se persuadent, que les Sciences Morales*

<sup>328</sup> "A ideia de método com efeito muda ao curso do século (XVII), a partir de Descartes em um sentido demonstrativo para estender-se a uma explicação, justificação real de fenômenos ou estado de coisas determinadas. Esta função demonstrativa culmina, por sua vez, em Spinoza, em Pufendorf e Leibnitz". (DUFOUR, 1991, p. 94, tradução nossa)

<sup>329</sup> PUFENDORF, 1706, I, I, §2.

<sup>330</sup> Idem, II, II, §6.

<sup>331</sup> Ibidem, VII, III, §2.

<sup>332</sup> Ibidem, II, III, §1.

*sont destitués de cette certitude que l'on trouve dans d'autre Sciences....on ne les a cultivées que très légèrement*" é possível demonstrar, pela atenção àquelas inovações morais, a possibilidade de construir um sistema de direito. É, aliás, assinala Pufendorf, "*faire connoître par des principes indubitables, la certitude nécessaire des choses proposées & la déduire de ces principes, comme des causes, en forme de Syllogisme*"<sup>333</sup>. Ora, se as "*toutes les Sciences Morales ont cela de commun qu'elles ne s'arrêtent pas à la Spéculation, & qu'elles tendent à la pratique*"<sup>334</sup>, daí o esforço na construção de moral e política. Sobre os princípios, pois, dos *Être Moraux*, da *recta ratio* e, propriamente, do conhecimento da natureza e suas leis, "*on peut tirer des véritable démonstrations, capables de produire une Science Solide. Ainse les maximes sont fondées sur des principes certains, qui ne laissent plus aucun doute à leur égard*"<sup>335</sup>. Neste sentido, se é sustentável afirmar que as demonstrações de Pufendorf são "*confusion bizarre*", como o fez Lerminier<sup>336</sup>, ou pretensões carecidas de talento e farta do ecletismo, como o sustentam Leibniz e Vecchio<sup>337</sup>, não podemos negar, contudo, o desejo demonstrado. Aqui temos a esperança de um sistema em certidões indubitáveis e demonstrações verdadeiras que remetem a firmar como *science solide*, pretensão no *Le Droit de la Nature et des Gens*, os mais importantes princípios da moral, da jurisprudência e da política.

Pretensão de verdade, fundação, acrescentemos, ainda, de um direito coerente, passo além do mecanicismo e da visibilidade óbvia, para o qual poucos atentaram em cuidar (*on s'est à la vérité assez bien acquitté de cet emploi au sujet des Etres Physiques; mais il faut avouer qu'on n'a pas encore épluché les Être Moraux, autant qu'ils méritoient...*)<sup>338</sup>. Direito, vimos em nosso trabalho, cuja meta é regular os costumes e as ações dos homens, "*pour mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beauté, dans la vie humaine*"<sup>339</sup>.

A partir destas ideias norteadoras, fixemos os elementos que expomos e, certamente, constituem-se em base para os estudos contínuos sobre o nosso autor:

- a) a ideia de ordem supõe uma Lei universal, perceptível pela *razão* que se constitui, seja no estado de natureza ou na civilidade, em *dever*;
- b) estes deveres – extraídos de fonte perene – são propícios à sociabilidade e conservação da vida humana, o que faz Pufendorf rejeitar tanto um direito

<sup>333</sup> PUFENDORF, 1706, I, II, §II.

<sup>334</sup> Idem, I, II, §IV.

<sup>335</sup> Ibidem, I, II, §IV.

<sup>336</sup> LERMINIER. E. *Introduction générale a L'histoire du Droit*, 1835. Paris: Chamelot libraire-éditeur. p. 140-154.

<sup>337</sup> LEIBNIZ. *Lettre à Kästner, 21 de août 1709, apud DUFOR*, 1991, p. 107. VECCHIO, 2010, p. 81.

<sup>338</sup> PUFENDORF, 1706, I, I, §I.

<sup>339</sup> Idem, I,I,§II.

utilitário, exemplificados em Horácio e Carnéades, quanto os postulados do estado natural hobbesiano;

- c) A novidade do Sistema repousa sobre a ideia dos *Seres Morais* (*Être Moraux*) que evocam tanto o poder da alma esclarecida dos homens quanto assentam a especificidade das suas instituições;
- d) *Instituição*, portanto, o corpo político exige observar aquelas leis, perceptíveis pela *recta ratio*, a que o Estado assegura perfeitamente e se faz como união de vontades, instituição de formas de governo e garantia de sujeição, no qual o representante e a produção do artifício agem como salvaguardas da ordem e da conveniência;
- e) Nas perspectivas, encontramos, portanto, um louvor às faculdades e aos poderes da razão, defesa da *sociabilidade*, do comércio mútuo entre os homens e da submissão ao poder legítimo, posto que escuta da *Lei de Natureza*.

Eis Pufendorf, seu sistema e as linha gerais, eruditas da construção. Em suma, pretensão de estabelecer, seja no volumoso tratado do *Le Droit de la Nature et des Gens* ou em seu compêndio, propriamente denominado, os deveres do homem e do cidadão.

\*\*\*

Fechemos tais livros; fechemo-los, pois é esta a instrução do *leitor* inimigo dos sistemas: "nenhum livro além do livro do mundo, nenhuma instrução a não ser os fatos [...] odeio os livros; eles só ensinam a falar do que não se sabe"<sup>340</sup>. Medida educadora para o *Emílio*, pondera-se. Mas não é possível sucumbir aos impropérios livrescos. Rousseau recorda os autores e seus sofisticados sistemas da verdade política e escreve para Beaumont: "Procurei a verdade nos livros, e só encontrei mentira e erro. [...] não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagos pelo forte para pregar aos fracos, só sabem falar a estes últimos dos seus deveres e ao primeiro dos seus direitos"<sup>341</sup>.

Ora, não vimos em nosso trabalho como a crítica dirige-se metódica, contínua, explícita, entre linhas, àqueles autores sistemáticos?

<sup>340</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 216-242.

<sup>341</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 78.

A natureza da interlocução aparecerá, imediatamente, aos interessados em descortiná-la – uma hipótese de leitura – como abrupta negação dos sistemas. E, então, o *fechar os livros* pode ser considerado passo único para descortinar a verdade rousseauísta, leitora do mundo. Pode ainda mais: os sistemáticos, agora renegados, tornam-se vistos apenas como os "*faustores do despotismo*", cuja referência acaba por constituir-se secundária, terciária, insignificantes homens interesseiros e eruditos, cujos simulacros de paz universal, justiça e bela ordem não resistem ao choque dos fatos – "Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha", ironia dos *Princípios do direito da Guerra*<sup>342</sup> que se estenderia, pois, ao sistema e sua ordenação tomados como insuficiência máxima.

Mas a crítica e a interlocução surge a partir do nosso exame, situada em outra perspectiva, na qual o fechar o livro não significa desconsiderá-lo seja em suas más lições: contra o sistema há uma verdade; e a verdade, não vive sem o seu oposto, mesmo que para refutá-lo. Além de tudo, recordemos, Rousseau é o homem dos paradoxos<sup>343</sup>. Impõe-se, pois, indagar, ao considerarmos válida a interlocução esclarecedora contra os sistemas, a natureza deste paradoxo.

Uma pista de leitura encontramos na *Carta a Philopolis*, na qual o problema, referente ao *Discurso sobre a desigualdade*, orbita acerca da sociabilidade – "*insurgir-se contra a sociedade é atacar a obra de Deus*", eis o resumo do tema de clara reminiscência jusnaturalista pelo qual pretendem refutar Rousseau. Os detalhes da resposta aqui não interessam: cabe observar, decididamente, sobre o interlocutor, homem de paradoxos, que a resposta descortina. Escreve Rousseau: "suponhamos que um espírito singular, extravagante, numa palavra, um homem de paradoxos, resolvesse, então, censurar nos demais o absurdo de suas máximas..."<sup>344</sup>.

Atenção ao homem descrito, modelo de interlocução: solitário, *singular*, caminhante fora da rota, *extravagante*, censor das máximas celebradas. A este homem, em sua "*declamação intemerata*" e seus "*discursos ímpios*", segundo o texto, cabe censurar as contradições que enuncia: "que fazeis, pois nos vossos discursos sediciosos, senão atacar uma lei da natureza?"<sup>345</sup>.

<sup>342</sup> Idem. *Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra*. Tradução Evaldo Becker. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p. 154, 2011.

<sup>343</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 96

<sup>344</sup> Idem. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 158.

<sup>345</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 159.

Vejam, entretanto, as características do ataque: é qualitativamente ímpio, destemido (intemerato) e força pelas suas censuras que a própria lei de natureza compareça ao tribunal da contradição. A intenção suprema é, neste sentido, não a recusa das máximas absurdas, pelo contrário, ela são chamadas à atividade contínua do confronto.

Ainda mais, o embate não se dá entre dois oponentes que falam do mesmo lugar – um deles extravagante, percorre linhas avessas às máximas da sociedade. Um deles, em sua unidade e diferença, coloca-se na condição de censor do artifício, da sociabilidade e da sua política. Não é casual que ao expectador, sobretudo ao interessado naquelas máximas, o oponente indomável seja considerado perigo em potencial. De qualquer maneira, a contracensura contra o ímpio exprime-se pela palavras *piadosa* do arcebispo Beaumont, ou, ao destemor genebrino, responde-se pelo *sarcasmo* de Voltaire, e, ainda, em uma perspectiva mais caricata, que o discurso sedicioso possa refutar-se com a evocação sociabilíssima de Gautier: "doces virtudes, é pelo vossos próprios atrativos que reinais nas almas. Não tendes necessidade de toda essa *pompa de ignorância e rusticidade*; sabeis chegar ao coração por vias *mais simples e mais naturais*. Basta saber a retórica, a lógica, a física, a metafísica e a matemática para adquirir o direito de possuir-vos"<sup>346</sup>.

A observação curiosa de Gautier, malgrado o humor involuntário, é absolutamente didática: para a sociedade, para a qual os interlocutores rousseauístas são exemplares, o artifício parece unido ao natural; e a simplicidade surge associada ao máximo de sistema e elaboração. *Paradoxo ao absurdo*. Para os que Gautier pretende colocar-se como porta-voz, vagam fora do rumo das coisas "*mais naturais*", justamente os que acenam com a natureza em seu despojamento e simplicidade. Admitido o confronto e a sua extensão nas variáveis interlocutoras da crítica, a interlocução passa a ter o *status* não de apenas cotejamento dos textos, ou leitura comparada, mas passa a incluir-se no espectro formidável da confrontação de espíritos e ideologias.

Acrescentemos a estas observações o que Bento Prado Júnior afirma sobre o embate que, em seu fundamento, é luta retórica. O homem de paradoxos na censura que procede aos seus contemporâneos dirige-se particularmente – agora em nossa perspectiva – contra toda aspiração sistemática, enquanto encarnação de uma "certeza universal":

Não estaríamos reconhecendo nesse processo de acusação do inútil rigor dos filósofos, a crítica dirigida por Rousseau "a essas crianças que chamamos de filósofos", que se demoram na discussão de problemas insolúveis e deixam de lado as questões importantes da moral e da política? [...] A crítica da filosofia tem a mesma razão em Rousseau e Isócrates: o filósofo é o arrazoador, vítima de uma

<sup>346</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b, p. 237.



louca *hybris* que pretende conter, na frágil rede de seu discurso, a totalidade do real. Ao filósofo, tanto Sócrates quanto Rousseau opõem a finitude do saber humano e a impossibilidade de definir com certeza entre as hipóteses rivais, de descobrir, entre todos os sistemas do mundo, qual o verdadeiro. A uma vã preocupação teórica, para sempre condenada à insolubilidade, os dois críticos da filosofia opõem a preocupação mais séria da moral da política: preocupação com problemas que são passíveis de solução no plano de uma ortodoxia, de uma opinião reta e razoável, que não procura numa *episteme* qualquer a sua verdade (JÚNIOR, 2008, p. 86-7).

Esta passagem permite orientar a oposição entre sistema e verdade: à totalidade do real, cuja compreensão sistemática é artifício, simulacro da natureza, o homem de paradoxo acena tanto a impossibilidade da tarefa erudita, quanto o inútil da pretensão: "é uma loucura pretender que as quimeras da filosofia, os erros e as mentiras dos filósofos possam jamais servir para alguma coisa"<sup>347</sup>, sublinha o rigoroso homem de paradoxos contra Bordes. Atentemos: as perspectivas auxiliam, de um lado, esclarecer os impropérios contra o sistema que acenamos no início desta conclusão, e, de outro, dar novo horizonte às orientações político-pedagógicas do *Emilio*, cujos extratos tratamos no corpo da nossa dissertação. O tema da verdade exige ser direcionado doravante como um além da "*frágil rede*" do discurso, seja que pela fragilidade, entendamos tanto o interesse ordinários dos escritores, quanto as contradições entre os doutores, assinalada no prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*.

Mas a verdade também exige circunscrever as suas características. Se o sistema é pretendido como contenção do real, diante do qual, como faz o vigário savoiano, é professada a finitude do saber humano<sup>348</sup>, a verdade pretendida – vinculada, segundo Bento Prado, à seriedade da Moral e Política – é prática e útil, voltada, como nos lembra ainda o *Discurso sobre a desigualdade*, a "*falar sobre o homem*"<sup>349</sup>.

Bento Prado fornece, assim, os indícios deste discurso verdadeiro. Contra o vácuo deixado pela constatação fugaz das ciências, a verdade é:

Uma espécie de fé ou boa fé, que ocupa o lugar deixado vago por uma ciência doravante impossível: e, como essa boa-fé, é a retórica que adquire a dignidade de um discurso verdadeiro, mesmo que não aspire à verdade absoluta. Essa verdade da qual é capaz – e que lhe confere a sua dignidade – já não é, evidentemente, a verdade eterna de um Razão intuitiva, mas a verdade local e efêmera que é, no

<sup>347</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 262.

<sup>348</sup> "Não conhecemos nem a nossa natureza, nem nosso princípio ativo; mal sabemos se o homem é um ser simples e composto; mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível; para penetrá-los, acreditamos ter inteligência e só temos imaginação. Através desse mundo imaginário, cada qual abre para si mesmo um caminho que acredita ser o certo; ninguém pode saber se o seu leva à meta. Todavia, queremos compreender tudo, conhecer tudo [...] O primeiro fruto que tirei destas reflexões foi limitar minhas pesquisas ao que me interessava imediatamente, a contentar-me com uma profunda ignorância sobre tudo o mais e a só me inquietar até a dúvida com as coisas que me importava saber" (ROUSSEAU, 2004, p. 376-7).

<sup>349</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 51.

entanto, a única com a qual a decisão prática pode contar, e só ela pode responder à urgência da vida moral e política. Trata-se de uma concepção mais humilde de verdade, mas é justamente esta humildade que está à altura das graves decisões que torna possíveis. É, no fundo, a ideia de *Kairos* que comanda essa concepção de discurso e da verdade – o *Kairos* é esse instante efêmero que eclode no tempo urgente e rápido em que as cidades justas podem se precipitar na corrupção e na injustiça (PRADO, 2008, p. 87).

Responder a urgência moral e política, urgência oportuna, sob o comando do tempo, perante o qual tardam a nascer tanto os discursos acerca dos *verdadeiros* princípios do direito político, quanto o exame acurado (*calmo e desinteressado*) do homem em sua genealogia da desigualdade<sup>350</sup>. Verdade contra o sistema que, em sua localidade, faz delinear exatamente a gravidade das conciliações, tal como proposto nas primeiras palavras do *Contrato* – justiça, interesse, direito, utilidade<sup>351</sup>. Cabe assinalar, ainda, que esta verdade, associada desde sempre ao paradoxo, faz incluir entre seus fundamentos uma leitura da natureza que extravasa o conhecimento sistemático – *o livro que se fecha e o livro da natureza que se abre*. Daí, a orientação singular, obtida pelo exame originário acerca da desigualdade e confronto com os interlocutores; verdade, demasiada humana, pontuada pelo critério do útil e prático. Arqueologia da interlocução que acrescenta ao enfrentamento das ideologias, a oposição das "*praxis*" ou dos fundamentos orientadores do discurso (político), seja no exame das bases da sociedade política ou, mais adiante, dos mecanismos da soberania.

Tudo isto considerado e observantes, sobretudo, àquela verdade que Rousseau evoca contra os interlocutores, somos igualmente convidados a pontuar as questões que perpassaram esta dissertação:

- a) A Filosofia de Rousseau – como demonstram Derathé e Nascimento – é uma filosofia delineada como diálogo com a *ciência política do seu tempo*, cujos autores, muitas vezes negligenciados, e cujas teorias, pouco exploradas, acabam por excluir das pesquisas um horizonte interessante, cujo desenvolvimento seria recomendável;
- b.) Interlocutor, o pensamento rousseuáista, especialmente na política, apresenta-se como *verdade*, no qual as bases remontam a uma crítica da cultura livresca e

<sup>350</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 48.

<sup>351</sup> Idem. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 51.

sistemática do poder ao proceder recorrência a um novo livro, o da natureza, cuja ordem descortinada fornece as bases da reflexão<sup>352</sup>;

- c) As características deste livro ao apontarem a liberdade como núcleo humano originário – possibilitam uma nova leitura da ordem do mundo – no qual Rousseau fundamenta a crítica da sociabilidade e das teorias políticas<sup>353</sup>;
- d) Os princípios do direito político ou as verdades, adiante procuradas, não se conformam pois, em suas gradações ou distanciamentos, às expectativas dos sistemas e das formalidades teóricas, seja em seus projetos totalitários ou em seus interesses políticos. Importa, assim, que Rousseau assinale os erros adversários e desmascare os encadeamentos dos sistemas, tratados como obras fundadas em premissas erradas e/ou convenientes;
- e) Apesar ou graças a tais confrontações, a estrutura da sua reflexão apresenta simetrias com seus interlocutores, mas o interior, entretanto, esconde uma rigorosa dessemelhança;
- f.) Proximidade e distanciamento, a leitura a ser conduzida deve comparar os esquemas de cada discurso e, ao mesmo tempo, apontar o que neles subjaz de pretensão sistemática ou "urgência" de verdade, em sua exigência de utilidade e prática. Um dos aspectos levantados aqui, aliás, fez opor os poderes da razão – encarada como construção de um sistema novo, fundamentado nos "*Être Moraux*" e, também, na interlocução contra Hobbes e demais autores, aos poderes da vontade, assimilada em Rousseau como compreensão da independência natural do homem e da urgência, de legitimar não a sujeição, mas a regulagem da liberdade e vontade particular em vontade geral e soberana, ápice, do corpo político. Realidade, pois, humana, que faz unir o interesse, verdadeiramente útil, ao direito, perante o qual, na trama finita das coisas, dá a reflexão o seu lugar de verdade.

---

<sup>352</sup> "Seguir o "espírito" da natureza – como nos propõe o *Emilio* – ou a sua "marcha" é, assim, imitando o ato criador, pressupor como ordenável o espaço da ação humana e fazer da ideia do perfeito uma ideia "reguladora" que nos eleva *metaforicamente* ao lugar da inteligência criadora. O único conhecimento de que somos capazes, em nossa condição finita, é o de apreender a natureza como o espetáculo formal de uma ordem de coisas. E o que nos cabe é mimetizar esse espetáculo agindo de acordo com o princípio do melhor e estabelecendo uma relação sistemática com os termos dispersos que temos diante de nós" (FORTES, 1997, p. 80).

<sup>353</sup> "É essa regra geral de ordem que é responsável, em primeiro lugar, pela orientação genealógica da pesquisa antropológica. Se caminhamos em direção às origens, é porque vamos em busca do maior valor ou porque a constituição histórica do homem se define como distanciamento do perfeito e gradação descendente" (idem, p. 83).

## REFERÊNCIAS

BARNABÉ, G.R. *Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 15, 2/2009, pp. 27-47.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Brasiliense, 1996.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

CICERO. *De re publica* III (Fragmenta VI). Ed. bilíngue. Trad. do latim por Anna R. Barrile. Verona: Arnoldo M. Editore, 1994, p. 187-188 (Classici Greci e Latini).

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009.

DUCHÉNE, G. Lassudrie. *Jean- Jacques Rousseau et le droit des gens*. Paris: Henri Jouve, 1906.

DUFOUR, Alfred. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire: droit, individu et pouvoir del'Ecole du Droit naturel a l'Ecole du Droit historique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

\_\_\_\_\_. *Jusnaturalisme et conscience historique*. Des théories du droit naturel. Cahiers de philosophie politique et juridique. Caen, 1987, nº11, pp. 74-110.

FORTES, Luis Roberto Salinas. *Rousseau: da Teoria a Prática*. São Paulo: Ática, 1976.

\_\_\_\_\_. *O engano do povo inglês*. Discurso, São Paulo, 1978, nº8.

\_\_\_\_\_. *Rousseau e o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1988.

\_\_\_\_\_. *Paradoxos do espetáculo. Política e poética em Rousseau*. Discurso editorial, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_ (org.). *A Constituinte em debate*, Sofia editora Seaf, 1986.

FREITAS, Jacira de. *Imaginação e loucura: os diálogos de Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, pp.194-206. Número 21, 2013.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *La guerre et le droit international dans le philosophie de Rousseau*, in Études Jean-Jacques Rousseau, nº7, Musée J.-J Rousseau Montmorency, 1995.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. 1971, A.c.e.r, Genoble.

LERMINIER. E. *Introduction générale a L'histoire du Droit*, 1835. Paris: Chamelot libraire-éditeur.

MACHADO, Lourival Gomes: *Homens e sociedade na teoria política de J.J. Rousseau*. São Paulo: USP, 1968.

MARQUES, José Oscar de Almeida. *A questão da liberdade na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau*. II Seminário Farias Brito, IFCS-UFRJ, 2008, disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Liberdade.pdf>>. Acesso em: 18/06/2013

\_\_\_\_\_. (org). *Rousseau, fundador das ciências do homem? Verdades e mentiras*, 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 249-272.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Retórica e política em Rousseau*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Rousseau existencialista*. Trans/Form/Ação. São Paulo, p. 51-59, 2004.

MOREAU, Joseph. *Du droit naturel*. Les études philosophiques. *La Philosophie et le Droit*, Paris, n. 2, p. 143-156, avril/juin 1965.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. (tese de livre docência). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000.

\_\_\_\_\_. *O contrato social, entre a escala e o programa*. Discurso, São Paulo, nº17, 1988.

NETO, Daniel Marchiori. *Notas sobre a fundamentação do Estado Absolutista em Samuel Pufendorf*. Espaço Jurídico, Joaçaba, v. 8, n. 2, p. 121-132, jul./dez. 2007

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2008.

PUFENDORF, Samuel von. *Les devoirs de l'homme et du citoyen: tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*. Traduits du latin par Jean Barbeyrac. [S.l.]: Université de Caen, 1707. 2 v. (Bibliothèque de Philosophie Politique et Juridique).

\_\_\_\_\_. *Le Droit de la Nature et des Gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique* ([Reprod.]) par le baron de Pufendorf ; trad. du latin par Jean Barbeyrac. 1706.

\_\_\_\_\_. *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*. Two books of the Elements of universal jurisprudence. Translated by William Abbott Oldfather. Oxford: Clarendon Press; London: H. Milford, 1931.

\_\_\_\_\_. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Tradução para o inglês de Andrew Tooke, 1691. Tradução portuguesa de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *As confissões*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

\_\_\_\_\_. Da sociedade geral do gênero humano. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Manuscrito de Genebra*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Notas de Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro: Globo, 1962.

\_\_\_\_\_. *Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra*. Tradução Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os devaneios do caminhante solitário*, Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lettres*. Presentation, choix e notes de Macel Raimond. Lausanne. La guilde du Livre. 1959.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Teoria da lei natural: Pufendorf e Rousseau*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 219-234, 2007.

\_\_\_\_\_. Ética e Sociabilidade: Pufendorf e a herança hobbesiana. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, 2008

\_\_\_\_\_. *O contrato social em Samuel Pufendorf*. *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 143-163, jan./jun. 2009

\_\_\_\_\_. *Pufendorf crítico de Spinoza: a limitação do alcance do Direito Natural*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Volume 5 –nº10 – dezembro 2011.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29 (2): 249-256, 2006.

SPITZ, Jean-Fabien. *La théorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf*. Des théories du droit naturel. Cahiers de philosophie politique et juridique. 1987, nº11, pp. 74-110.

VAUGHAN, C.E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, 1962, 2 Tomos.

VECCHIO, Giorgio del. *História da Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Líder, 2010.

VILLEY, Michel. *Abregé du droit naturel classique*. Archives de Philosophie du Droit, Paris, n. 6, p. 25-72, 1961a.

\_\_\_\_\_. *Les fondateurs de l'école du droit naturel moderne au XVII siècle*. (notes de lecture). Archives de Philosophie du Droit, Paris, n. 6, p. 73-105, 1961b.

WEFFORT, Francisco (org.). *“Os clássicos da política”*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2000.