

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

ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA

**VERDADE CONTRA SISTEMA: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA
DA SOBERANIA**

Guarulhos

2018

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

ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA

**VERDADE CONTRA SISTEMA: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA DA
SOBERANIA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, EFLCH) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de pesquisa: Política, Conhecimento e Sociedade

Orientador: Prof. Dr^a. Jacira de Freitas.

Guarulhos

2018

ANDRÉ QUEIROZ DE LUCENA

**VERDADE CONTRA SISTEMA: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA DA
SOBERANIA**

Guarulhos, 16 de Outubro de 2018.

Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas (Orientadora)

UNIFESP

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza

USP

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

USP

Prof. Dr. Thomaz Kawauche

UFSCar

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

UNIFESP

FICHA CATALOGRÁFICA

LUCENA, André Queiroz de. **Verdade contra Sistema: uma leitura rousseauísta da soberania.**

André Queiroz de Lucena – Guarulhos: 16 de Outubro de 2018.

323 f.

Orientador: Prof^ª Dr^ª. Jacira de Freitas. Tese (**Doutorado em Filosofia**) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH), Guarulhos, 2018.

1. Rousseau 2. Pufendorf 3. Direito Natural 4. Contrato Social 5. Soberania.

Prefácio e Dedicatória

Este trabalho, sequência de pesquisa iniciada há algum tempo, prolonga o exame da crítica de Rousseau aos seus interlocutores, particularmente Pufendorf. Mas tratava-se antes¹ de vislumbrar a questão do Estado de natureza e da formação do corpo político; agora, neste percurso quase linear, suspeita trilogia, abordaremos o tema da soberania, na oposição entre verdade e sistema.

Assim, enquanto os jusnaturalistas e os seus intérpretes proclamam, orgulhosos da Razão, a possibilidade de expressar a ciência dos costumes no "*Sistema bem estruturado*" e celebram as conquistas modernas da política, Rousseau, depois de censurar as "*guirlandas de flores que escondem as cadeias de ferro*", firma, perante o artifício sistemático dos adversários, os "*verdadeiros princípios do Direito político*", cuja natureza parecerá tão paradoxal quanto o seu autor. Caberá, adiante, tanto no *Le droit de la nature et des gens*, quanto no *Du Contract Social*, examinar esse sistema e essa verdade, aspectos da soberania, seus pressupostos e consequências.

Mas, se o caminhante genebrino confronta, opõe e assenta, será preciso assinalar, igualmente, o objetivo modesto do nosso percurso: investigação, fixação de estudo e busca, não obstante o caráter de Tese.

Desejaria repetir os agradecimentos para os quais são merecedores a minha companheira e os meus familiares. Gratidão aos professores que foram os guias ao longo do meu percurso acadêmico. Gratidão ao PPGFIL-UNIFESP pela concessão da Bolsa CAPES para os anos de 14-16. Gratidão aos amigos pesquisadores dos Grupos de Estudos Rousseau da UNIFESP e da USP. Penso em todos com carinho.

¹ Em nosso Trabalho de Conclusão de Curso – TCC – pela UNESP, campus de Marília, "*Pufendorf e Rousseau: a questão do estado de natureza*" (2010); e em nossa Dissertação de Mestrado, "*Dos Deveres à união das vontades: Rousseau, crítico de Pufendorf*", Unifesp-Guarulhos (2013), cujo trabalho, algo incipiente no reclame de revisão mas passagem para o presente estudo, assim encerramos: "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*, fatora 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*?" (LUCENA, 2013, p. 174-5).

“O inquirido por meio da demonstração é a Ciência, isto é, o conhecimento certo, evidente, que é sempre sustentado em toda as suas partes e que não permite o receio do engano”(Pufendorf, *Le droit de la nature et de gens*, I, II, §3).

“Ah, Senhor: se eu tivesse feito apenas um sistema, podeis acreditar que não teria dito nada. Teriam se contentado em relegar o Contrato Social com a República de Platão, a Utopia e os Sevarambos ao país das quimeras. Mas eu pintava um objeto existente, e o que se queria é que esse objeto mudasse de face” (Rousseau, *Cartas escritas da Montanha*, VI Carta).

RESUMO

Este trabalho defende que a obra de Rousseau, elaborada em polêmica com a tradição política e jusnaturalista (aqui, no exemplar de Pufendorf), pode ser articulada ao opor verdade e sistema, sobretudo, em vista do tema da Soberania. Isto é, a partir da nomeação do *Do Contrato Social* como os “*verdadeiros princípios do Direito político*”, examinou-se o conceito de poder dado como falso e inaceitável nas obras adversárias e, depois, no que pode ser configurado como a elaboração de uma “verdade” política, enquanto Rousseau acusa o charlatanismo alheio, ele apresenta-se amigo e o proclamador dessa verdade. O itinerário examina, portanto, o sistema de Pufendorf (*Le droit de la nature et des gens*) em sua atribuição ao método para a certificação da teoria, segue a teoria dos *Êtres moraux* e a natureza humana capaz de obrigar-se e submeter-se a ordem civil. E examina em sua segunda parte a crítica de Rousseau aos discursos e métodos adversários, a exposição da natureza humana concernente à vida civil e o contrato social. Aí, confirmaria, na refutação daquela herança sistemática, as exigências da Soberania e a sua verdade política singular.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau / Pufendorf / Direito Natural / Contrato Social Soberania.

RÉSUMÉ

Ce travail fait valoir que le œuvre de Rousseau, élaboré dans la controverse avec la tradition politique et jusnaturalist (ici, dans la copie de Pufendorf), peut être articulé pour s'opposer à la vérité et le système, en particulier, en vue du thème de la Souveraineté. C'est-à-dire, de la nomination *Du Contrat Social* en tant que “*véritables principes du droit politique*”, il a été examiné la notion de pouvoir donnée comme fausse et inacceptable dans les œuvres adverses, puis dans ce qui peut être configuré comme l'élaboration d'une "vérité" politique, tandis que Rousseau accuse le charlatanisme des autres, il se présente comme un ami et la proclamation de cette vérité. L'itinéraire examine donc le système de Pufendorf (*Le droit de la nature et des gens*) dans son attribution à la méthode de certification de la théorie, il suit la théorie de *Êtres moraux* et la nature humaine capable de s'obliger et de se soumettre à l'ordre civil. Et il examine dans sa deuxième partie la critique de Rousseau sur les discours et les méthodes opposés, l'exposition de la nature humaine concernant la vie civile et le contrat social. Là, il confirmerait, en réfutant cet héritage systématique, les exigences de la Souveraineté et de sa singulière vérité politique.

MOTS-CLÉS: Rousseau / Pufendorf / Droit Naturel / Contrat Social / Souveraineté.

SUMÁRIO

Apresentação	p.11.
Introdução: Em busca das (o)posições	p.16.
1 O sistema da soberania em Pufendorf	
1.1 Método e poder	p.41.
1.2 A providência da Razão	p.76.
1.3 O sistema da soberania	p.124.
2 Rousseau, o discurso, a soberania e a verdade	
2.1 O discurso e a verdade.....	p.177.
2.2 A verdade e a ordem da natureza.....	p.220.
2.3 Os verdadeiros princípios do direito político.....	p.265.
Conclusão	p.309.
Suplemento: O esquematismo dos Seres Morais	p.316.
Referências bibliográficas	p.319.

Nota sobre o estabelecimento do texto

A versão (francesa, traduzida por Barbeyrac) *do Le droit de la nature et des gens* utilizada em nosso trabalho será a de 1706. E, doravante, quando traduzida, sempre será por *tradução nossa*. O texto original latino – que não estava em vista de Rousseau - não será, portanto, a fonte principal para as citações desse texto. As obras de Rousseau aqui citadas serão, sobretudo, aquelas da coleção *Os Pensadores* (1999). As passagens originais serão oportunamente indicadas.

Apresentação

Diante da violência e da arbitrariedade do Direito, a pena de Rousseau cai de suas mãos²: é a resposta indignada, o gesto do estupor que não mais consegue raciocinar o mundo presente ou recordar sem traumas o passado. Por um lado, a recordação parece fortuita, mas revela, por outro, o exercício militante. De fato, se a pena cai, Rousseau, ao recompor-se, escreve tanto contra os que abusam do Direito quanto contra aqueles sábios que o fundamentam³. Mas não será apenas contra as teorias que a pena, antes tímida, interpela: a escrita recomposta assinala nas entrelinhas do combate “os *verdadeiros* princípios do Direito político”⁴.

Estamos aqui, frente à Esfinge, diante de proposições e enigmas. Com efeito, a nomeação dos princípios rousseauianos como *os verdadeiros* é instigante, afinal, supõe a existência de *falsos* princípios e a recepção dos mesmos. Exige, por conseguinte, o desdobramento da escrita política em esforço *crítico* dos demais sistemas filosóficos. Ambas as perspectivas o leitor pode encontrar no interior — nas fases da vida — da obra, quer em registro biográfico⁵ ou, efusão da revolta, na demarcação rousseauiana da falsidade e da mentira⁶. Tais perspectivas interessam, ademais, na medida em que revelam os anos de aprendizado, as fontes da erudição e da apreciação de Rousseau acerca dos mestres políticos do seu tempo. Em resumo, elas desvelam o filósofo, o leitor e o escritor que se recusa a pensar “*in verba magistri*”⁷.

² A pena cai, torna-se reticente diante do arbítrio, seja o da força ou o da injustiça instituída. Essas imagens, sugestivas da sensibilidade que raciocina sobre conceitos do Direito e recorda eventos da experiência, são encontradas respectivamente nas *Confissões*, no *Do Contrato Social* e, depois, na *Carta a Beaumont*: “Meu patrão sai, cruza os braços, olha-me e diz: Coragem!... A pena cai das minhas mãos” (ROUSSEAU, 1965, p. 47); “Sinto, porém, que *meu coração* murmura e *retém minha pena* (idem, 1999a, p.103); “Que posso dizer? Meu coração se confrange, minha mão treme, a *pena tomba*” (Ibidem, 2005, p.43): é a indignação contra a injustiça e a violência aplicada seja pelo Direito do mais forte (o patrão, a opinião pública – no caso de Beaumont) ou pelo frio rigor da Lei.

³ ROUSSEAU, 1999a, p. 87-89.

⁴ Idem, 1999a, p. 243; 2004, p. 690.

⁵ Ibidem, 1965, p. 249-263.

⁶ «Consultei 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 seu interesse, sem outro Deus que sua reputação, prontos a menosprezar chefes que não os tratam como lhes agrada, e ainda mais prontos a louvar a iniquidade que os paga. Ao ouvir as pessoas que têm permissão para falar em público, compreendi que elas não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagas pelo forte para pregar ao fraco, só sabem falar a este último dos seus deveres, e ao primeiro dos seus Direitos. Toda instrução pública tenderá sempre à mentira enquanto os que a dirigem tiverem interesse em mentir, e é apenas para eles que não é bom dizer a verdade. Mas por que eu deveria ser cúmplice dessas pessoas?». (Ibidem, 2005, p. 78).

⁷ Ibidem, 1965, p. 262.

No entanto, se tal proposição reporta dilemas do confronto e da formulação da obra, há um enigma grandioso a ser desvelado: de fato, o que é a Verdade? Ela encontraria espaço na formulação dos conceitos políticos? Ou não fomentaria o ímpeto devorador do fundamentalismo no universo conflituoso da Política? Assim, Rousseau não poderá somar-se, afinal, depois de tantas recusas suspeitas àqueles filósofos do *Discurso*, os charlatães que anunciam a posse da Verdade?⁸ Caso a resposta seja afirmativa, como justificar o seu surgimento tardio por parte do genebrino? Qual caminho adotou, qual método seguiu? Por outro lado, se há coerência no percurso, como se configura a “Verdade” rousseauniana insistentemente nomeada? E se a metáfora do dogma aparente não fosse, porventura, o paradoxo máximo para as alheias verdades recusadas?

Ainda outro enigma é apresentado. Ao opor o termo Verdade – tomemo-la, neste instante, por *para-doxo*, quase ironia e confronto a serviço da crítica política – e Sistema – “esforço pelo domínio do real [e de sua redução] em sólida construção”⁹ – não podemos suspeitá-los adversários e excludentes? Parece, no entanto, que um sistema opera secretamente em Rousseau não apenas na proclamação daqueles verdadeiros princípios do Direito político, mas também sob as linhas arrebatadas dos *Discursos*... Recorde-se em Goldsmith a *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau* e as exigências de escalas, relações e proporções quase sistemático-cartesianas do *Contrato Social*¹⁰. Verdade que não é sistema, mas o é; verdade que é verdade, mas não é. O “homem de paradoxos” pretenderia enlouquecer o leitor?

Perante essas interpelações cabe apresentar nossos objetivos ao retomar as fontes de Rousseau, opô-lo àquilo que em seu tempo apresentava-se como o *Système général des principes le plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*,

⁸ ROUSSEAU, 1999b, p. 211.

⁹ “*Esprit systématique et esprit de système*”, 2010.

¹⁰ Recordamos particularmente do capítulo I, livro III, “*Do governo em geral*” (ROUSSEAU, 1999a, 135-142). Além disso, acerca da necessidade do sistema, recordemos a apreciação de Gueroult: “Nenhuma filosofia, por mais hostil que se declare em relação ao sistema, pode lhe escapar, a menos que renuncie a seu estatuto de filosofia e se degrade em opinião, pois, ao se promover por meio de uma demonstração que se dirige ao essencial e ao total, só pode reunir o pensamento filosofante no interior de uma esfera que não deixa fora de si qualquer margem para uma opinião diferente. Uma filosofia da gratuidade, do sentimento, do irracional se constitui ao exercer sobre o sujeito um constrangimento racional que se quer invencível e que, por intermédio de meios lógicos variados, leva a inteligência a reconhecer que, para ter acesso ao real, não há outra via possível ou válida, conforme o caso, senão o sentimento, a intuição, o vivido, o místico, a decisão gratuita, em resumo, o irracional sob esta ou aquela forma. E o sistema está implicado nesse constrangimento, que visa a excluir para o pensamento toda possibilidade de evasão fora das perspectivas desenhadas, mas, ao mesmo tempo, circunscritas pela conspiração orgânica dos conceitos.” (GUEROULT, 2007, p. 236).

expor as linhas fundamentais desse sistema e indagar os conceitos fundamentais da política do filósofo genebrino, nomeados como os “*verdadeiros princípios*”. Por excelência, defrontaremos, então, o *Le droit de la nature et des gens* de Pufendorf e o *Do Contrato Social*¹¹.

Detalhemos. No momento introdutório, buscaremos as razões da *oposição*. Veremos como Rousseau (a) em momento excelente da inquirição política – o aparente *spoiler* do *Do Contrato Social* dado ao *Emílio* – vislumbra os princípios do Direito político em oposição aos exemplares da teoria (Grotius e Hobbes) e, pelo silêncio da nomeação, parece sugerir o outro adversário que reúne os vícios dos seus exemplares; procuraremos prová-lo, mas também (b) faremos a ponderação acerca do contexto desse sistema pufendorfiniano a partir da sua *posição* assimiladora de fontes diversas, afirmativa da tarefa do jusnaturalismo moderno, enquanto (c) desenvolve o Direito subjetivo nas perspectivas da novidade e da ordem. Sob essa condição, (d) levantaremos perspectivas críticas a partir dos textos de Rousseau, como a oposição das teses adversárias a partir de estratégias que desvelam e ironizam – provocam o raciocínio – para expor suas contradições e obscuridades.

Desses temas, podemos supor uma via de investigação das posições do *Le droit de la nature et des gens* acerca da soberania e, novamente, vislumbrar o desenvolvimento teórico de Rousseau sobre as supostas (des)ordens desses sistemas, para desmascará-los e firmar, adiante, a posição privilegiada da sua tarefa: “*estabelecer os verdadeiros princípios do Direito político*”.

Assim, a questão sugerida são os porquês desse pensamento construído sobre oposições. Os leitores rousseauianos podem compilá-los um a um, mas, nesses princípios do Direito político, insistamos, como pensá-los? Uma aposta seria mergulharmos, doravante, nos textos exemplares, para refletir sobre eles.

¹¹ As ponderações de Derathé acerca das lições de Pufendorf (como fundamento ou crítica) para o pensamento político rousseauiano devem ser conservadas adiante em nossa investigação: “Rousseau quase sempre tinha em vista os textos de Pufendorf quando ele abordava questões essenciais, tanto no *Discurso sobre a desigualdade*, quanto no próprio *Contrato Social*. A crítica à sociabilidade e à lei natural, a crítica ao Direito de escravidão, ao pacto de submissão ou ao contrato de governo são refutações de Pufendorf [...] Veremos que as passagens mais obscuras do Contrato Social são esclarecidas quando comparamos os textos de Pufendorf que elas têm o objetivo de refutar. Em uma nota de seu livro *Rousseau et l'Encyclopédie*, René Hubert escreveu: “Se nos propomos a buscar as fontes do pensamento político de Rousseau, é incontestavelmente para Pufendorf (*O direito de natureza e dos povos*) que deveríamos nos voltar. Teremos, várias vezes, a ocasião de verificar a exatidão dessa consideração.” (DERATHÉ, 2009, p. 135).

Sobre a análise de Pufendorf, ela será concentrada em três aspectos consecutivos da obra. Na primeira parte do trabalho, capítulo primeiro (1), delimitaremos as perspectivas de sua novidade, sistema geral, acessível e universal, próprio para definir, segundo a *interpretação* de Barbeyrac¹², os fundamentos da Soberania e, especialmente, pela palavra originária de Pufendorf, as razões do seu sistema de Direito Natural. Neste sentido, nosso itinerário parte (a) do *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*, de Barbeyrac, convicto da excelência da obra de Pufendorf diante dos predecessores para assinalar aspectos genéricos daquela pretensão, e (b) examina a *Lettre à Boineburg* em suas ponderações acerca do método moderno, evidente e claro para certificar as regras fundadoras da Moral e da Política, para, por fim, (c) dispor, pelas primeiras páginas da obra, a instauração de uma “ciência da cultura” (Dufour) no desenvolvimento do conceitos dos Seres Morais. Em seguida, (2) examinaremos a dispensação prudente (*prudens dispensatio*) dessa Razão – fundada não sobre a mecânica de forças ou paixões, mas pela excelência das luzes do Homem, com vistas à sábia providência da justiça e da ordem. Examinaremos aí (a) a novidade fundamental do *Le droit de la nature et des gens*, a saber, aquela teoria dos *Êtres moraux*, (b) os aspectos da “*certeza das Ciências Morais*” e da constituição humana, (c) portadora de *Entendimento, Vontade e Imputação*, apropriada ao jugo do Soberano e da Lei, cujos sentidos de Voluntarismo, Obrigação e conveniência examinaremos igualmente. O exame pelo sistema de Pufendorf será encerrado no capítulo três (3), ao demarcar os elementos da sua escala sistemática, quer (a) no aceno ao Estado e à Lei de Natureza, em interlocução com o poder hobbesiano, e pela reconstituição dos argumentos do Livro VII daquela obra, isto é, (b) a fundação da Sociedade, (c) e os caracteres do seu (duplo) Contrato Social, a arquitetura da Soberania, do seu exercício e requisições¹³.

Em simetria crítica, na (o)posição de Rousseau, verificaremos a recepção do filósofo aos sistemas do seu tempo, sobretudo àqueles próprios ao discurso político. Destacaremos, na segunda parte da nossa investigação, (1) como tais mestres –

¹² “Rousseau cita Pufendorf segundo a tradução de Barbeyrac” (DERATHÉ, 2009, p. 134), motivo pela qual devemos estar atentos a esse trabalho, “não somente de um tradutor qualificado, mas de um comentarista que partilha das convicções do seu modelo, sem, no entanto, aceitá-lo em tudo” (LAURENT, 1982, p. 67 – tradução nossa) da qual, aliás, nos servimos como fonte principal na primeira parte do nosso trabalho.

¹³ Cabe advertir ao leitor que não procuraremos abordar toda a vastidão do *système* de Pufendorf expresso no *Le droit de la nature et de gens*, com suas extensas proposições e corolários, vinculadas a polêmicas muito específicas de jurisprudência que não serão objeto aqui. Recortaremos tão somente alguns elementos centrais da obra que possam elucidar alguns pontos do pensamento do jusnaturalista acerca das questões vinculadas ao exercício e aos fundamentos do poder.

Pufendorf, no caso – (a) corroboram a crítica do filósofo, ao (r)estabelecer uma sociedade otimista pelo culto das ciências aparentes (ciência dos Deveres, lê-se, na ambição popular das traduções de Pufendorf) e pelas definições incertas, (b) polemizada nas refutações e nos *Discursos*. Em seguida, (2) na esteira e oposta à “*prudens dispensatio*” (Grotius) ecoada em Pufendorf, verificaremos como, em Rousseau, constitui-se a natureza humana ao problematizar (a) a liberdade e a perfectibilidade. (b) À sujeição ao outro e à Lei, característica da grandeza e da razão humana, segundo Pufendorf, indagaremos, então, quais elementos favorecem ou não a constituir uma ordem que aponte características de legitimidade. Enfim, (3) no capítulo três, espaço dos “*verdadeiros*” princípios do Direito político – *Do Contrato Social* – (a) veremos o esforço por refutar a autoridade e os métodos daqueles fautores do despotismo, adversários de Rousseau, e (b) problematizaremos o tema da Soberania e a oposição ao sistema, (c) no seu funcionamento e exigências.

Indagado, portanto, o objetivo dessa Tese, podemos responder do seu interesse em descobrir que verdade é essa do pensamento político de Rousseau. Tema desafiador, uma vez que o nosso autor coloca-se em guarda contra os portadores da Verdade e os sistemáticos, mas, ao mesmo tempo, refere-se à própria obra política como “verdade” e a ela medita e consagra a vida – *vitam impedere vero* – como faria qualquer religioso ou dogmático¹⁴. E se perguntam qual é a tese a ser apresentada, podemos assinalar a tentativa em demonstrar que essa verdade configura-se num posicionamento no qual incidem a crítica (e a assimilação) do discurso adversário, ao apontar uma condição não de dogmatismo, mas de viva interpelação e desvelamento perante os argumentos adversários e a sua prática política. Isso posto, o exame desse confronto e uma tese acerca da singular leitura rousseauísta da soberania constituem o objeto central do nosso trabalho.

¹⁴ ROUSSEAU, 1789, IV *Promenade*.

Introdução: em busca das (o)posições

Busquemos as oposições pelos pressupostos dos nossos autores. É no *Emílio*, em um momento excelente da pesquisa política¹⁵, que o preceptor apresenta os critérios dos verdadeiros princípios do Direito político opostos àqueles falsos exemplificados em Hobbes e Grotius, o “*sofista*” e o “*poeta*”, autores de princípios semelhantes, diferentes apenas na expressão, mas cujas nomeações revelam tanto da tradição que representam quanto fazem a explicitação desses adversários.

O critério metodológico daqueles princípios, opostos aos adversários é esclarecido na afirmativa de que podemos prolongar essa tradição no antônimo e dela extrairmos chaves da obra. Assim, pontua o preceptor, “nossos elementos serão *claros, simples, extraídos diretamente da natureza das coisas*. Formar-se-ão das questões discutidas entre nós, que só converteremos em princípios quando estiverem suficientemente resolvidas”¹⁶. Eis a posição nascida do exercício da oposição que discute e confronta questões pretendidas como princípios apenas quando “*suficientemente resolvidas*”. Ainda mais no caso de considerarmos que, se as questões esclarecidas serão os elementos dos princípios verdadeiros, os falsos não serão tomados como obscuros – prejuízo à matéria do Direito Político, relatada em *Do Contrato Social*¹⁷ – complicados e extraídos não da natureza, mas – oposição que, por sua vez, remonta ao prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* – retirados do artifício que compõe definições e conveniências arbitrárias?

Não basta compilar o contrário para assinalar a (o)posição e o critério daquela verdade. Antes das necessárias posições referidas à clareza que pretende opor e julgar sadiamente, o preceptor adverte: (1) “*é preciso saber o que deve ser para saber o que é*” e, por extensão, saber responder: “*o que me importa? O que posso fazer?*”; (2) é preciso colocar-se em guarda contra os preconceitos, e, “sobretudo, da parcialidade dos autores que, falando sempre da verdade com que não se preocupam só pensam em seu interesse,

¹⁵ Launay, na síntese que faz em *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, acerca dos laços entre o *Do Contrato Social* e o livro V do *Emílio*, em razão das sugestões e de acenos aos problemas tratados em outros fragmentos rousseauianos, assim escreve: “O livro V do *Emílio* contém, portanto, um complemento e introdução às obras políticas de Rousseau, mais que um resumo dessas últimas. As variantes que ele apresenta em relação à versão definitiva do *Do Contrato Social* são fórmulas diferentes de um mesmo pensamento em processo de pesquisa e definição.” (LAUNAY, 1971, p. 371- tradução nossa).

¹⁶ ROUSSEAU, 2004, p. 678.

¹⁷ De fato, no capítulo II do Livro II, acerca da indivisibilidade da soberania, os erros adversários são atribuídos à “*falta de exatidão*” e “*obscuridade*” que embaraça e confunde acerca dos Direitos correspondentes aos reis e ao povo.

de que não falam”; (3) e é requisitado um zelo particular, incidência da convicção pessoal sobre a inquirição teórica: “em pesquisas dessa espécie grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor à justiça e um verdadeiro respeito pela verdade”¹⁸.

Em relação a tais requisitos podemos derivar (1), na estrutura do texto, a delimitação – a escala do *Contrato Social* – e, por consequência, a circunscrição do seu objeto, de modo a não tornar o princípio em programa político ou devaneio¹⁹. Em relação (2) aos preconceitos, podemos reiterar a guarda rousseauiana contra a “parcialidade dos autores”, assunto recorrente na *Carta a Beaumont* – com reminiscência à temática pufendorfiniana dos deveres, aliás²⁰ – cujos termos variantes, presentes no *Emílio*, igualmente aparecem nos *Princípios do Direito da Guerra* e são reforçados no *Do Contrato Social*.²¹

Mas é o (3) terceiro requisito que reforça a oposição e a anima: “em pesquisas dessa espécie, grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor à justiça e um verdadeiro respeito pela verdade”, explica o preceptor. Esse último elemento justifica tanto a circunscrição exigida no exame dos princípios políticos quanto a “verdade” negligenciada pelos preconceitos. De fato, ao reconhecer o necessário em tais pesquisas – *amor à justiça e respeito pela verdade* – se explicita um primeiro norte para o exame dos princípios políticos, circunscritos, alertou o preceptor, em se saber o que deve ser para saber o que é. Por sua vez, nota-se que a verdade, desde o surgimento das obras adversárias, sempre esteve presente, mas não coube ser observada em razão da parcialidade e dos interesses. Insistamos: “se eles tivessem adotados (em suas obras, observa Rousseau), os verdadeiros princípios desapareceriam todas as dificuldades...”. Qual a novidade rousseauiana, portanto? Não seria, à moda da busca dos alicerces do

¹⁸ ROUSSEAU, 2004, p. 677 – itálico nosso.

¹⁹ Em relação ao tema da escala e da recepção do *Do Contrato Social*, especialmente na França revolucionária, reportamos o “*O Contrato Social: entre a escala e o programa*” e “*Opinião pública e revolução*”, textos clássicos da literatura rousseauiana brasileira, ambos do Prof^o Milton Meira do Nascimento.

²⁰ ROUSSEAU, 2005, p. 78.

²¹ Se esses dois escritores [Hobbes e Grotius, citados no *Emílio*; Barbeyrac e Grotius no *Do Contrato Social*] “tivessem adotado os verdadeiros princípios desapareceriam todas as dificuldades, e teriam sempre sido consequentes; mas então diriam a verdade e cortejariam somente o povo. Ora, a verdade não leva à fortuna, e o povo não dá embaixada, cátedras ou pensões”. Observemos, por exemplo, essa afirmação do *Do Contrato Social* na qual a natureza das coisas é evocada para elucidar – contra a autoridade de Grotius, em especial – o Direito de escravidão e da guerra: “Algumas vezes pode-se eliminar o Estado sem matar um único dos seus membros; ora, a guerra não concede nenhum Direito que não os necessários à sua finalidade. Esses princípios não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da natureza das coisas” (ROUSSEAU, 1999a, p. 84).

edifício, novamente metáfora do *Discurso* dirigida contra as teses adversárias, esforçar-se em desnudá-las e, contra os negligentes e interesseiros, respeitar a verdade em sua naturalidade e clareza?

Por outro lado, o elenco das posições ajuda a pensar os termos contra os opositores dos princípios do Direito político – o *poeta* e o *sofista* – Grotius e Hobbes, e neles vislumbra pistas para um método pessoal de Rousseau, características da verdade oposta ao sistema. Cabe interrogar, assim, o porquê do sofista e as razões do poeta.

Em relação a Grotius, sabe-se que o “*poeta*” alude à erudição – ao modo de exprimir-se – que colige historiadores, escrituras e poetas para testificar o Direito²², argumento de autoridade que Pufendorf ressoa no sistema do *Le droit de la nature et des gens* para validar a tese do duplo contrato²³ e que o leitor encontra esparso na obra e nos comentários de Barbeyrac. Ora, a mira de Rousseau parece ter um duplo objetivo nessa oposição ao autor modelar do jusnaturalismo moderno: primeiramente, se está em guarda contra a autoridade dos poetas – poetas, historiadores e oradores, detalha Grotius – é porque reconhece (seguindo o exemplo de Grotius, protesta o leitor jusnaturalista!) que a história neles é moldada “aos seus interesses, tomam a cor dos seus preconceitos”²⁴ e, assim, neles fiar-se é submeter-se à lógica da máscara que mostra os discurso e esconde as ações. E o critério básico “*é preciso saber o que deve ser para saber o que é*”, não serve especialmente aqui para pensar a política, sobretudo diante do autor cujo raciocínio, sublinha o *Do Contrato Social*, faz “estabelecer o Direito pelo fato”²⁵?

Em segundo lugar, se a recorrência aos poetas serviu para Grotius desvelar a “causa universal” para demarcar os fundamentos do Direito, a ambição sistemática do *Direito da Guerra e da Paz*, esta será marcada por um vício originário, segundo Rousseau: isto é, a confusão entre a causa e o efeito, e, por extensão, entre o originário e

²² Compreender a busca de Grotius pela autoridade dos poetas faz moderar o caráter pejorativo da crítica de Rousseau e esclarece um método para pensar, no juriconsulto holandês, a “busca por um Direito comum a todos os povos”. Afinal, sublinha Grotius, a pesquisa dos autores não está a serviço da simples erudição, mas da busca de uma *causa universal para o Direito*, testemunhada em diversos tempos e lugares: “Fiz uso também para provar a existência desse Direito, do testemunho dos filósofos, dos poetas e, por fim, dos oradores. Não porque se deve confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de sua seita, de seu assunto ou de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos, em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal” (GROTIUS, 2004, *Prolegômenos*, §40 - itálico nosso).

²³ PUFENDORF, 1706, VII, II, §8.

²⁴ ROUSSEAU, 2004, p. 329.

²⁵ Idem, 1999a, p. 56.

o conseqüente, entre o natural e o artificial. Recordamos, pois, a dificuldade exposta no *Discurso sobre a Desigualdade* – acerca dos fundamentos do Direito Natural – e, nesse caso particular, contra os excessos da bajulação teórica e a rejeição dos postulados sistemáticos extraídos das talentosas fontes eruditas modeladas por interesses, “desprezíveis de tanta dignidade”²⁶, no serviço dos soberanos que concedem cátedras. Voltemo-nos, então, contra Grotius, o poeta, à exigência rousseauiana de que, na pesquisa política, “grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor à justiça”?

Em relação ao “*sofista*” Hobbes, é preciso indagar a sua posição diante de temas-chaves da política para verificar a importância dos adversários em defrontá-lo. Se o autor inglês, na fundação do Direito político, mostra, segundo Fabre, “que a inteligibilidade dos conceitos-mestres do Direito político só é atingida quando a razão dissecou suas próprias operações”, podemos ter aí quase a senha sofística para abrir a leitura da obra. Afinal, continua Fabre, “a revolução mecanicista da ciência hobbesiana dissocia a ciência e a mística; o saber e a crença: a razão, liberta, pôde avançar no mundo de suas próprias obras”²⁷. Mas essa é a visão positiva desse “sofista” que, na referência superficial àqueles originais, liberta a reflexão política da base metafísica e problematiza o convencional e a humanidade do Direito e da lei, reportando-os – no tema do estado de natureza – à temática da paixão e da força.

O caráter negativo – e pejorativo, por conseguinte – extrai-se, entre os defrontadores, dessa expressão mecanicista e emancipadora. Para os adversários jusnaturalistas, ou o autor do *Leviatã* deve ser censurado ao não observar a perenidade aos bons princípios das coisas morais (Barbeyrac) ou por desatentar-se à razão que governa o homem acima dos interesses da medida individual, tornando inadmissível, portanto, o estado de guerra natural (Pufendorf)²⁸. Em Rousseau, por sua vez, a oposição surge tão usual (para Hobbes o homem é mau; para Rousseau, é bom, repetem as nossas sínteses ao Ensino Médio) e maniqueísta – o Verbetes *Hobbesianismo* da *Enciclopédia*²⁹ – que desperta suspeita pela simplicidade aparente. Mas, para o filósofo genebrino, o “sofista” – epíteto do *Emílio* também encontrado nos *Princípios do Direito*

²⁶ ROUSSEAU, 2004, p. 335.

²⁷ FABRE, 2002, p. 155; p. 156.

²⁸ BARBEYRAC, *apud* DERATHÈ, 2009, p. 161. PUFENDORF, *Préface* de Barbeyrac; Livro II, II-III.

²⁹ Verbetes “*Hobbesianismo, ou a filosofia de Hobbes*”, 2006, p. 153-191.

da Guerra³⁰ – não é também o autor clarividente que soube, na apreciação do *Do Contrato Social*, ver o mal e o remédio para a questão política nas sociedades cristãs e tornou sua filosofia odiosa aos adversários, pelo que nela existe de verdadeiro e justo?³¹ É preciso encarar a *blague* sobre outra perspectiva...

Busquemos um pequenino aspecto da oposição. A proposta do Direito político no *Emílio* lembrou que, perante Grotius, Hobbes é distinto apenas na “expressão”, mas os princípios “são exatamente semelhantes”³². Ora, a similaridade do princípio na defesa dos interesses dos reis, dada em Grotius, e o aceno à expressão hobbesiana na qual o leitor é seduzido para “sofismas” inadmissíveis, encontra-se, a título ilustrativo, em um parágrafo dos *Princípios do Direito da guerra*, no qual o alvo é exatamente um aspecto daquele “*horível sistema*”, concernente ao estado de guerra natural.

“Quem pode ter imaginado sem estremecer o sistema insensato da guerra natural de cada um contra todos?”: eis a indagação rousseauiana dirigida ao leitor, mas que não deixa de reforçar a nomeação do sistema hobbesiano como “insensato”. Rousseau prossegue na provocação: “que estranho animal seria aquele que acreditasse seu bem-estar vinculado à destruição de toda a sua espécie, e como conceber que tal espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações?”. Ora, no *Leviatã*, Hobbes assinala que a insegurança desse estado de natureza está ligada ao sentimento de igualdade, em que cada um se percebe como único beneficiário em sua esperança de atingir os seus fins³³. Mas Rousseau passa imediatamente no seu parágrafo ao interesse postulado pela expressão hobbesiana: “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”³⁴.

Aí, estabelecido o “*princípio feroz*” – similar ao de Grotius no estabelecimento do “despotismo” e da “obediência passiva” – cuja explanação parte da igualdade fundamental a partir da qual nascem as tramas bélicas³⁵. Mas é, no caso, tal igualdade que produz o sofisma gerador da réplica: “o *sofista* diria em vão que essa mútua inimizade não é inata nem imediata, mas fundada sobre a concorrência inevitável do

³⁰ ROUSSEAU, 2011, p. 158.

³¹ Idem, 1999a, p. 236.

³² Ibidem 2004, p. 676.

³³ HOBBS, XIII. 1989, p. 74-75.

³⁴ ROUSSEAU, 2011, p. 157.

³⁵ HOBBS, 1989, I, XIII, p.74.

Direito de cada um sobre todas as coisas, pois o sentimento desse pretense Direito não é mais natural ao homem do que a guerra que ele faz nascer”³⁶. Ora, é essa concorrência natural forjada na igualdade que tempera, segundo Hobbes, a vida embrutecida e sórdida dos homens, cuja solução exige o pacto e a criação do soberano – necessários para sair do estado de guerra³⁷.

Observemos: a crítica desse “sofisma”, que culmina em um problema acerca da soberania, parece ser de duas ordens: no primeiro momento, em referência ao tema do *Discurso sobre a desigualdade*, “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”³⁸. E na segunda parte, se procede contra as confusões dessa sofística, a inversão original da condição de guerra transposta agora para o desenvolvimento do estado civil no qual “o supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém, mais se deseja”³⁹ e, ainda mais, recorda aquele *Discurso*, “as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus”⁴⁰.

Admitida a oposição ao sistema de Hobbes, caracterizado pelas inversões e confusões desses “sofismas”, não reencontramos o receituário para as investigações políticas do *Emílio*? Com efeito, se alertava para o estabelecimento dos “verdadeiros princípios do Direito político” através da exigência do “*sincero amor à justiça*” contra o talento e a erudição, males que podemos prolongar na recepção de Grotius, o preceptor não afirma, em sua continuação, ao “*verdadeiro respeito pela verdade*”, conceito tão ligado às disputas sofísticas e que, agora, exige ser atendido?

O levantamento dos opositores aos “verdadeiros princípios do Direito político” dá outra lição na amostragem extrema dos adversários. É que, ao sugerir a posição crítica de Rousseau perante as obras exemplares de Hobbes e Grotius, deixa-se implícita

³⁶ ROUSSEAU, 2011, p. 158.

³⁷ HOBBS, 1989, II, XVII.

³⁸ ROUSSEAU, 2011, p. 158, grifo nosso. A continuidade do argumento rousseauiano reforça ainda mais as reminiscências do *Discurso sobre a desigualdade* contra os seus adversários, especialmente Hobbes, aqui: “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? [...] 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.” (ROUSSEAU, 2011, p. 158).

³⁹ Idem, 2011, p. 158.

⁴⁰ Ibidem, 1999, p. 98.

a crítica àquele que, também adversário e fonte da obra política, deixou-se influenciar por um e outro, e, mais ainda, – para reforçar os opostos às lições do preceptor – reuniu (segundo o prolongamento da crítica que extraímos em Rousseau, destacamos) os caracteres magistrais do poeta e do sofista, seja o da erudição que sustenta e reforça o sistema, ou o do “sofisma” que, firmando conceitos, como veremos adiante, colabora para confundir o estudo sincero das coisas⁴¹.

Atencipemos, pois, aproximações e hipótese de confrontação de Pufendorf na tarefa política do *Emílio*.

Em primeiro lugar, em ambos os casos, trata-se do esforço de fundar – sempre contra adversários no estabelecimento de oposições – princípios ou “sistemas gerais”. Assim, o *Le droit de la nature et des gens* concretiza os métodos sugeridos nos *Elementorum*, que, além disso, na *Lettre à Boineburg* (como veremos), ressentem-se do incômodo acerca das teorias e dos métodos do seu tempo. Por sua vez, o Direito político, “ainda por nascer”, do *Emílio*, faz sua gênese daquela oposição aos desacertos e interesses suspeitos de Hobbes, Grotius e do insucesso de Montesquieu, cuja missão incompleta contemplou apenas o “Direito positivo”.

Em segundo lugar, encontramos nesses esforços criadores o estabelecimento de uma escala – “as regras para as observações (...) para nelas marcar as medidas que se tiram”⁴² – que servirá para balizar, em Rousseau, o que é legítimo no Direito político. Em Pufendorf, essa escala é, antes de tudo, o método para a exposição do sistema, cuja síntese podemos encontrar no capítulo II do livro I do *le droit de la nature et des gens*, sobre a certeza das ciências morais. De fato, essa certeza só pode ser adquirida enquanto a ciência representar o enquadramento de um “conhecimento certo, evidente, que é sempre sustentado em toda as suas partes e que não permite o receio do engano”⁴³. Por outro lado, sua medida acena para uma escala geral a partir da qual, sugere Pufendorf, o Homem deve “empregar todas as suas faculdades e habilidades em conformidade com

⁴¹ Para essa perspectiva, como veremos adiante, talvez somando-se ao “sofisma” hobbesiano da confusão entre o estado de natureza e o de guerra, há um momento notável em Pufendorf, também polemizado no *Discurso sobre a desigualdade*, cujas consequências são importantes para Rousseau e o jusnaturalismo do *Le droit de la nature et des gens*. Pufendorf (1706, II, II, §1-3), ilustra a condição do homem natural como miserável e, no *Discurso*, Rousseau a nega para assinalar os caracteres verdadeiros desse homem. Assim, sob a oposição, seguem temáticas importantes: a confusão pufendorfiniana (o sofisma?) serve para assinalar o papel da Razão e da Ordem civil, propícias à sociabilidade e ao soberano; o reparo de Rousseau, por sua vez, reforça o instintivo do homem natural e a distância nele encontrada em relação aos valores e critérios que só poderiam ser desenvolvidos na vida em sociedade.

⁴² ROUSSEAU, 2004, p. 677.

⁴³ PUFENDORF, 1706, I, II, §3.

as *regras* da Razão Correta. Pois esse é o *padrão* pelo qual devemos *calcular* o valor de cada pessoa e *medir* sua bondade e excelência intrínsecas”⁴⁴.

Nesse caso, as medidas pertencem à grande escala dos ditames da Razão e da Lei, a partir dos quais também é possível legitimar a condição do estado natural (a Razão, contra Hobbes, não permite o abuso do estado de guerra de todos contra todos), sujeitar-se a *bel ordre* civil (o soberano registra os mandatos racionais pela segurança e pela paz) e adequar as ações individuais (a ação particular demarcada sob o imperativo da Lei). Escalas e medidas, além disso, só admitidas depois de Pufendorf dedicar-se a demonstrar no sistema, “*sem receio de engano*”, como a singular constituição humana é talhada – através das luzes da Vontade e do Entendimento – para conhecê-las e consenti-las, e que suas ações morais se encontram, portanto, diante daquele grande padrão de julgamento.

Em terceiro lugar, reencontramos, em ambas as posições, a preocupação com o tema da utilidade que, no caso do *Emílio* – “o que me importa, o que posso fazer?” – ultrapassa o elemento político e se constitui em refrão ao qual todos os aprendizados estarão sujeitos⁴⁵ e, no *Do Contrato Social*, entrelaça os dilemas iniciais da obra, na união entre a justiça e a utilidade. Em Pufendorf, por sua vez, tal utilidade, conforme a amplitude do sistema, remete ao debate contra as tradições de Carneades e Horácio⁴⁶: trata-se de certificar que o espaço da legitimidade e da obediência à lei não está submetido às utilidades particulares, convenientes e temporais, mas àquela que todo o Gênero Humano deve observar⁴⁷.

Doravante – e talvez os mais notáveis problemas envolvidos na reflexão acerca do sistema e do Direito político – encontramos, para o reiterado apelo do “*examinaremos*” do *Emílio*, as questões tradicionais que Pufendorf e os adversários também estão envolvidos em suas inquirições, e que o leitor reencontra nos princípios *Do Contrato Social* e mesmo no horizonte do *Discurso sobre a desigualdade*, enquanto

⁴⁴ PUFENDORF, 2007, p. 12; 1707, I, V, §4. Este acento à qualificação e registro de medidas encontra-se na tradução inglesa de Tooke (traduzida no Brasil). A versão de Barbeyrac (1707) faz prevalecer o registro de “probidade sincera e mérito sólido”.

⁴⁵ ROUSSEAU, 2004, p.34.

⁴⁶ PUFENDORF, 1706, II, III.

⁴⁷ Idem, 1706, II, III, § 15.

reportadas ao estado de natureza, ao pacto social e ao estado civil, e o exercício legítimo do poder soberano⁴⁸.

Neste sentido, advém o interesse no tema do estado de natureza e na condição desse estado e nas bases da formação do pacto social. “Se os homens nascem escravos ou livres, associados ou independentes; se se reúnem voluntariamente ou por força...” indaga o preceptor para o seu exame⁴⁹; temática familiar ao *Le droit de la nature et des gens* quando pretende investigar, com a “abstração de todas as invenções e estabelecimentos”, as condições geradoras “da sociedade civil e da bela ordem encontrada entre o Gênero Humano”⁵⁰ ou pergunta o que levou “famílias separadas e independentes umas das outras a formarem conjuntos para compor um Estado”⁵¹.

Em seguida, encontramos a reflexão sobre a legitimidade do Direito de força e do poder paternal, que faz o preceptor sugerir os limites da natureza e da convenção em relação ao poder paterno⁵², e no Direito do mais forte, sugere importantes considerações sobre a Natureza do Direito e os limites do uso da força. De fato, se ela pode formar um Direito, será legítimo que outra força possa sobrepujar a primeira, que sujeitou os homens? O tema, assinalado no *Emílio* ao refletir sobre a legitimidade do uso da força, da sujeição e das sanções, não segue estranho às ponderações do adversários, particularmente Pufendorf, ao estabelecer o uso da força (no Direito de Guerra) a partir das “*maximes certaines & inviolables de La Loi Naturelle*” e dos deveres recíprocos estabelecidos entre os homens a partir do uso da Razão⁵³.

A temática do Direito de Escravidão, por sua vez, encontrada na questão evocada no *Emílio* – onde “procuraremos achar a medida dessa autoridade, como ela encontra seu fundamento (...) examinaremos se um homem pode legitimamente alienar-se ao outro...” – não passa despercebida ao *Le droit de la nature et de gens*, especialmente porque o tema expõe, sob extremos, condições de sociabilidade e de justiça⁵⁴.

⁴⁸ DÉRATHE, 2009, p. 259-308.

⁴⁹ ROUSSEAU, 2004, p. 678.

⁵⁰ PUFENDORF, 1706, II, II, §1.

⁵¹ Idem, 1706, VII, I, §1.

⁵² “Procuraremos”, assinala o preceptor, “achar a medida dessa autoridade, como ela encontra seu fundamento na natureza, se tem outra razão além da utilidade da criança, sua fraqueza e o amor natural que o pai tem por ela”. (ROUSSEAU, 2004, p. 678-679).

⁵³ PUFENDORF, VIII, VI, §1.

⁵⁴ Idem, 1706, VIII, III, §1.

Enfim, entre os temas que unem Rousseau e os adversários para a reflexão acerca das condições do poder soberano, não é possível negligenciar a qualificação de povo (o que faz um povo? O que o distingue de uma multidão? Em que se configura um agregado?)⁵⁵ e, a partir dela, os enunciados do pacto social em fórmulas que, tanto em Pufendorf quanto em Rousseau, embora com superficial parentesco, procura-se estabelecer: “*chacun soûmet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une Assemblée composée d'un certain nombre de gens, 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*”⁵⁶, conforme a fórmula de Pufendorf, e, “*Chacun de nos met en commun les personne et toute sas puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*”⁵⁷, segundo os termos “*réduit*” do *Do Contrato Social*.

“*Personne*”, “*volonté de tous*” ou “*volonté générale*”, “*seule personne*”, “*assemblée*” ou “*partie indivisible du tout*”... Se o genérico dessas palavras serve para demonstrar a proximidade implícita entre Rousseau – através das lições políticas do preceptor no anúncio do contrato social – e Pufendorf, para além dos demais adversários, elas deixam claras, sobretudo, a dificuldade para a elucidação dos “verdadeiros” princípios rousseauianos. No entanto, para esclarecermos as (o)posições, vistas pelo preceptor, como o enfrentamento entre a clareza, extraída da natureza das coisas, contra a obscuridade proclamada pela erudição e pelos sofismas, é preciso afastar-se um pouco da apaixonada evidência rousseauiana e introduzir uma outra apreciação de Pufendorf e das suas posições genéricas, merecedoras, doravante, da nossa atenção.

**

Aqui, o *Le droit de la nature et des gens* descortinado pela utilidade declarada por Barbeyrac, tradutor e intérprete⁵⁸, na *Épître* que precede o *sistema*. O rei da Prússia, com efeito, lá é convidado a autorizar a obra que, com “*approbation universelle*”,

⁵⁵ “Considerando o sentido da palavra coletiva “*Povo*”, procuraremos saber se, para estabelecê-lo não é preciso um contrato, tático ao menos...”(ROUSSEAU, 2004, p. 280). Cf. a solução para o tema estipulado no *Do Contrato Social*, livro I, capítulo 5 e 6.

⁵⁶ PUFENDORF, 1706, VII, II, §5.

⁵⁷ ROUSSEAU, 2012, p. 92.

⁵⁸ Sobre Barbeyrac, Cf. Labriola, *Barbeyrac interpreti di Pufendorf e Grozio* (2003) e Derathé, *Rousseau e a ciência política do seu tempo* (2009), pp. 143-7.

consagra Pufendorf, “sábio distinto na república das letras e um político muito hábil”⁵⁹, cuja obra “oferece as explicações e as provas dos Deveres da Lei Natural, da qual o reto conhecimento e a observação exata são os mais firmes fundamentos do repouso público e a mais segura garantia da prosperidade de um Príncipe”⁶⁰. Aliás, continua a *Épître*, “se os povos não forem bem instruídos e convencidos das razões das obrigações indispensáveis, impostas à qualidade de homens e cidadãos, as leis mais severas e melhor executadas não serão suficientes para impedir as desordens”⁶¹.

Propriedades que merecem atenção pela voz do intérprete enquanto ressaltam os seus fundamentos e a sua bela distinção: a ciência dos Deveres estabelecida em *provas e explicações*, cuja retidão do conhecimento está remetida à prática e aos princípios do poder, ao repouso público e à prosperidade. Há um compromisso importante, além. Esta ciência não é sistema erudito de gabinete, mas tem uma tarefa ativa e moderna: convencer acerca das razões indispensáveis à vida do Homem, intervir e orientá-la na vida pública ou privada. Ademais, para o rei solícito, o tradutor soma uma grave questão: a lei opera sobre as desordens e é eficaz quando desenvolvida a partir de instruções⁶², sistema a ser estabelecido como atividade pedagógica, quase retórica, agindo para instaurar a Ordem e a Obrigação.

A *Épître* sugere propriedades desse sistema: retrata brevemente o Homem – o sujeito que precisa ser convencido e educado - e insinua, sob medidas de polidez, a dignidade da coerção e oferece uma possibilidade conciliadora, operada pela zelo do príncipe às recomendações do jusnaturalista, a fim de unir prosperidade e repouso, cidadania e humanidade. Mas, para a tarefa, o mesmo sábio – “*distingué dans la république des Lettres*” – precisa, igualmente, extrair a política hábil de conciliação para firmar tal saber.

⁵⁹ PUFENDORF, 1706, *Épître a sa majesté le roi de Prusse*.

⁶⁰ Idem, 1706, idem.

⁶¹ Ibidem, 1706, ibidem.

⁶² “Se os povos”, ressaltamos e completamos a exposição de Barbeyrac, “não forem instruídos e convencidos das razões indispensáveis que lhes impõem a sua qualidade de Homem e de cidadão, as leis mais severas e melhor executadas, nada farão para impedir que eles, em todos os dias, cometam desordens. Apenas o medo das penas não é um freio suficiente para reprimir a malícia daqueles que se lisonjeiam do poder de evitá-las... Um rei sábio e piedoso, um soberano verdadeiramente pai da pátria, em uma palavra, tal qual Vossa Majestade, não pode favorecer tudo o que tende a produzir no coração dos sujeitos as disposições de uma probidade sólida?”. (PUFENDORF, 1706, *Épître*).

Com efeito, o sistema de Pufendorf – ou o ecletismo que opera⁶³ – não recorre a diferentes fontes a fim dele mesmo ordenar-se?⁶⁴

De Aristóteles, ele extrai criticamente a noção de *socialitas* para a qual, no esforço moderno, pelo Direito Natural, essa “sociabilidade humana é a expressão objetiva primordial”⁶⁵, donde indaga a cientificidade do sistema e da ordem civil; dos romanos, imbuídos pela força estoica, sobretudo em Cícero, assimila a ideia do Direito Natural vinculado, segundo Fabre, à Natureza, regra eterna e Lei imutável, “norma transcendental que assume uma função axiomática”⁶⁶, oposta à variação dos povos e acessível à Razão. De Tomás de Aquino, Pufendorf apega-se à ideia de Deus como sanção e fonte primeira do Direito e da Moral, ordenador da natureza⁶⁷. De Lutero, apreende o enfoque do humanismo severo, forjado pela obediência à autoridade firmada pelo contrato, mas hiato entre o Homem e Deus⁶⁸ – *Nulla potestas nisi a Deo*, conforme a tradição paulina; dos escolásticos espanhóis, prossegue Fabre, Pufendorf apreende o papel do Homem, cooperador daquela ordem universal, acessível pela Razão instituída e fixada pelo Direito das gentes (Vitória⁶⁹); e de Suarez, ele toma a via que sintetiza a via “humanista” do *Le droit de nature et des gens*: “o Direito natural é inscrito como tal no coração dos homens, conhecido pela Razão acessível pela Vontade. Essa relação é consumada em nível elementar: na família; e, depois, em nível mais complexo, o Direito Natural se exprime na comunidade estatal; enfim, ele encontra, aí, a realização mais alta, em todo o Gênero Humano”⁷⁰.

Todas essas propriedades ecléticas prosseguem norteadas pelo espírito do método, haurido de Galileu, Descartes, Grotius e Hobbes. De fato, se nos *Elementos*

⁶³ “[Pufendorf] 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)

⁶⁴ “De uma parte, o naturalismo aristotélico e sua repercussão no Direito romano e, de outra parte, o naturalismo da corrente tomista. De outro, o luteranismo, tal como apresentado no seu tempo nos países germânicos, e, por acréscimo, preocupado com as questões fundamentais da teologia, Pufendorf não pode ignorar a herança doutrinal da escolástica espanhola. Enfim, homem do seu tempo, ele é influenciado, depois do sucesso da ciência galileana pelas transformações da ideia de natureza [...] e, do humanismo nascente do XVII século, extrai uma nova compreensão do ‘Direito de natureza’”. (FABRE, 1994, p. 20-21).

⁶⁵ Idem, 1994, p. 23 – tradução nossa.

⁶⁶ Ibidem, 1994, p. 25 – tradução nossa.

⁶⁷ PUFENDORF, 1707, I, IV.

⁶⁸ Idem, 1707, I, III, §10.

⁶⁹ “Aquele conjunto de normas jurídicas estabelecidas pela razão natural em todos os povos, que determinam o exercício e o modo mais conveniente de tornar efetivo o Direito natural” (Vitória *apud* SAHD, 2009. P. 183).

⁷⁰ FABRE, 1994, p. 34-35.

de jurisprudência universal, a ciência ambicionada parte “de definições e axiomas para deduzir, *more geometrico*, as consequências lógicas” – desde essa época (1660) fascinado pela revolução científica do tempo, completa Fabre: “será estabelecida aos olhos de Pufendorf a superioridade do trabalho demonstrativo sobre as disputas escolásticas”⁷¹. Essas consequências do método decompositivo⁷² parecem visíveis quando contempladas, por sua vez, o quadro de matérias do *Le droit de la nature et des gens*. Com efeito, a sua evolução – decompô-lo em suas matérias mostra como, da fundação das classes gerais dos Seres Morais (Livro I) às relações internacionais (Livro VIII), uma ciência demonstrativa e consequente do Homem é adicionada, parágrafo após parágrafo, diante do leitor. No seu método, Pufendorf procura elaborar, portanto, “uma ciência do Direito que é racional, como a matemática, pois esta é a condição *sine qua non* da certeza e da universalidade [...] e corresponde à ideia de uma verdadeira ciência”⁷³.

O compêndio dos autores destacados por Goyard-Fabre não se afasta das recomendações da *Épître* de Barbeyrac, antes a inspira. O Direito, de fato, visa ao conhecimento de Deveres, para os quais é obrigação dos sábios esclarecer e afixar; e a Lei, ordenada nas alturas dos céus, apreensível pela Razão acessível a todos, tem circunscrição muito específica: “inclui-se”, assinala Pufendorf, “no âmbito dessa vida apenas, e então, com isso, o Homem é instruído como deve viver em sociedade com o resto da humanidade”⁷⁴.

Tudo isso ressalta o Homem cooperador, segundo a leitura pufendorfiniana de Vitoria⁷⁵, daquela ordem da Natureza e ordenador da sua própria condição. Eis, pois, que ele *deve* atentar e instrui-se dos seus deveres e, ressalta a *Épître*, das “obrigações indispensáveis, impostas à qualidade de homens e cidadãos”. Sendo esse “*Dever*” ensinado por Pufendorf como “aquela ação de um Homem que é regularmente

⁷¹ FABRE, 1994, p. 45.

⁷² Vejamos, por exemplo, a decomposição da natureza do Homem operada pelo jusnaturalista, a partir, reforça Sahd, do “método da ciência natural, o método analítico. Ao aplicar este método, porém, o autor decompõe a natureza humana em três elementos básicos para determinar a lei de seu ser. Estes componentes fundamentais sintetizados na *socialitas* (sociabilidade) são: o *amor sui*, o amor de si ou o impulso de autoconservação; a *imbecillitas* e a *naturalis indigentia*; e a *pravitas animi*, que incita o homem a prejudicar o seu semelhante”. (SAHD, 2007, p.222). Para esses três elementos decompostos será ressaltada a necessidade da ordem e do poder Soberano, salvaguarda do Gênero humano e das Leis do Direito.

⁷³ FABRE, 1994, p. 50. Cf. *Lettre a Boinebourg*, apud Laurent, 1982, p. 27-30 – tradução nossa.

⁷⁴ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §2.

⁷⁵ FABRE, 1994, p. 30 – tradução nossa.

organizada de acordo com alguma Lei prescrita, a que ele é obrigado a obedecer”⁷⁶; e a Obrigação, sublinhada, por sua vez, como o “elo moral pelo qual somos forçados a fazer isto ou aquilo, ou a nos abster de fazê-lo”⁷⁷.

Atentemos a tais elementos: se eles agradaram ao soberano – aquele ao qual devemos nos prescrever, a quem Barbeyrac dedicou sua tradução, assinalam para os leitores a temática dessa ciência do Direito: a ação meritória do Dever (e do Poder) é aquela que se submete (e faz submeter) às escalas sucessivas de ordenação. Ação organizada do Homem; ação sujeita àquilo que foi prescrito. E, por sua vez, a Obrigação torna-se a pertença que obedece à reciprocidade para a ordem excelente: há o elo, o vínculo, a relação mútua, mas para que um seja constrangido a fazer ou não perante a soberania do outro, a fim de que a sociedade e o comércio recíproco se estabeleçam. Fixação do Direito pelos triunfos metódicos da modernidade, escuta das exigências racionais e dos ecos divinos pela paz e pela sociabilidade, ela não reivindica colocar limites para a liberdade⁷⁸, proclamar a dignidade do Homem na sujeição ao outro e instituir figuras e convenções para ordená-lo segundo a natureza?⁷⁹

Os aspectos genéricos de Pufendorf escondem, todavia, o elemento importante – o Direito Subjetivo – que faz o autor incluir-se, entre o esforço e a fundação de (o)posições, na temática da soberania para fundá-la em sua legitimidade.

Observemos: se Barbeyrac, em sua dedicatória, assinala do convencimento dos homens acerca da ordem e da paz pública, podemos sugerir aí a tarefa que exige a ação (do discurso e da instrução) sobre a Vontade e o Sujeito. Além disso, Pufendorf ressaltará, do estado de natureza à vida civil, acerca da necessidade de bem direcioná-las entre os particulares – a fim de produzir a harmonia regrada. Isso incluído, principalmente, em debates entre autores “que se reclamam entre si, ou seja, referem-se explicitamente uns aos outros”⁸⁰ e desenvolvem um lugar especial para o Homem, sujeito do Direito⁸¹ e da unidade política.

⁷⁶ PUFENDORF, 1707, I, I, §1.

⁷⁷ Idem, 1706, I, II, §3.

⁷⁸ Ibidem, 1706, II, I.

⁷⁹ Ibidem, 1706, *livre V*; VII; VIII.

⁸⁰ ZARKA. 1999, p. 38. Tradução nossa.

⁸¹ “A questão da invenção do sujeito do Direito é absolutamente capital. É uma das questões mais importantes da nossa modernidade [...] Não reside, acaso, num dos temas essenciais da modernidade, a

Vislumbremos essas (o)posições subjetivas expostas em Pufendorf e aplicada ao *Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*.

Em primeiro lugar, podemos nele compilar “a invenção do sujeito do Direito”⁸², noção da qual Pufendorf não é a origem ou o fim. Pelo contrário, no âmbito do jusnaturalismo moderno, segundo Zarka, a “formulação canônica da definição, enquanto referida ao Homem, podemos encontrá-la no *De jure belli ac pacis* de Grotius [...]: o Direito é uma qualidade moral em virtude da qual pode se fazer ou ter algo licitamente”⁸³. Em outras palavras, prossegue o comentador, no sistema de Grotius se apresenta:

O Direito Natural definido em função da natureza sociável e racional do Homem [...] [cujos princípios podem ser sintetizados em: a. abster-se do bem alheio ou restituí-lo; b. cumprir a palavra empenhada; c. reparar os danos causados; d. toda violação das regras precedentes merecem castigo por parte da sociedade humana. À primeira vista, esses princípios parecem depender menos de uma definição do Direito subjetivo do que uma teoria de Direito objetivo, arraigando-se em uma sociedade naturalmente constituída por homens. Na verdade, quando se examinam esses princípios mais proximamente, constata-se que não pressupõem mais que algumas determinações do Direito enquanto qualidade moral, a saber, o poder (sobre si e o outro), a propriedade e a faculdade de exigir o merecido. O Direito natural se exprime, pois, perfeitamente fundado sobre o Direito subjetivo⁸⁴.

Importante salientar essa noção do Direito como “qualidade moral”, cujos efeitos incidem sobre a noção de sociabilidade⁸⁵. Aliás, no esquematismo dos Seres Morais, de Pufendorf, ele é definido como a “qualidade Moral pela qual há legitimamente alguma autoridade sobre as Pessoas e a Possessão de certas coisas ou, em virtude da qual nos são dadas certas coisas”⁸⁶, noção operativa ligada, além disso, ao poder e às obrigações recíprocas entre os sujeitos, temática unificadora do jusnaturalismo, reforçada pela “*Âme éclairée*” dos homens, capaz de instituir os artificios para a ordem e a paz no

definição do homem tanto como ser do Direito, o qual se remete simplesmente por ele ser homem, isto é, sujeito natural dos Direitos? [...] A definição do homem como ser do Direito não é atemporal: foi criada pela filosofia política e moral modernas, constituindo uma das suas principais inovações.” (ZARKA, 1999, p. 31, Tradução nossa).

⁸² ZARKA, 1999.

⁸³ Idem, 1999, p. 33 - Tradução nossa.

⁸⁴ Ibidem, 1999, p. 35 - Tradução nossa.

⁸⁵ No jusnaturalismo de Grotius, “em suma, o Direito como *qualitas moralis* e, mais precisamente, como faculdade é composto de três elementos: o poder sobre si mesmo ou sobre o outro, a propriedade plena ou imperfeita e a faculdade de exigir seu débito”. (SAHD, 2009, p. 187).

⁸⁶ PUFENDORF, 1706, I, I, §20.

mundo⁸⁷. Nomeação de um Sujeito superior, por conseguinte, da mera qualificação física e da determinação do instinto e da força.

Vale assinalar a posição de Hobbes, oposta ao aspecto dessa qualidade moral jusnaturalista enquanto confere um lugar diverso ao sujeito – corporalista e voltado à utilidade particular e à conservação de si mesmo, reporta Barbeyrac⁸⁸ – na definição do Direito e da Obrigação. O capítulo XIV do *Leviatã*, soa, por conseguinte, estranho àqueles que conferem a reciprocidade em vistas da sociabilidade e do Gênero Humano. O breve elenco da definição hobbesiana pode sugerir-lo: “o Direito de Natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja de sua vida”⁸⁹. *Direito* como *preservação da própria vida* no lugar “do Direito natural definido em função da natureza sociável e racional do Homem”; e *liberdade* assinalada, não como expressa Grotius, no poder sobre si, aliado à obrigação do restituir o prejuízo causado ao outro⁹⁰ – mas no uso do próprio “*poder, de maneira que quiser*”.

O apontamento hobbesiano configuraria a redução corporalista censurada por Barbeyrac e a necessidade do passo além no debate acerca do Direito de Natureza:

Em Hobbes a noção de *subjectum* aparece sempre referido à noção de matéria e corpo [...] a concepção hobbesiana de sujeito, longe de permitir o desenvolvimento da ideia de uma sujeito de Direito, implica, pelo contrário, no assentamento da individualidade humana sobre uma fisiologia do movimento (vital e animal) [...] Para conceber o homem como portador de Direitos convêm superar o conceito de indivíduo físico para pensar a pessoa moral⁹¹.

Exatamente, nas requisições fundamentais do *Le droit de la nature et de gens*, encontramos as razões da posição do subjetivismo na esteira das questões de Grotius e Hobbes. Se este compartilha da perspectiva sociável apresentada por aquele – a temática da ordem e da preservação da paz, em vista do “*Genre Humain*” sem excessão⁹², Pufendorf não admite a dissociação entre o Direito e a Obrigação, ou, na perspectiva assinalada acima, o corporalismo que despreza, desde o princípio das inquirições, o

⁸⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §1-3.

⁸⁸ Idem, *Preface* de Barbeyrac, §28.

⁸⁹ HOBBS, 1988, p.78.

⁹⁰ GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §8.

⁹¹ ZARKA, 1999, p. 37-38– tradução nossa.

⁹² PUFENDORF, 1706II, III, §15.

tema da Pessoa Moral, que institui “efeitos” de sociabilidade e ordem em relação ao outro e às coisas.

Neste sentido, temos em Pufendorf exposta a associação entre o Direito e o Sujeito – “*todo poder natural de fazer uma coisa e outra não é um Direito propriamente dito, senão apenas aquele que tem algum efeito moral em relação ao semelhante*”⁹³ eis uma argumentação desenvolvida ao longo do capítulo III do Livro II do *Le droit de la nature et des gens* – e no início do seu sistema, o destaque da qualidade excelente do sujeito do Direito, para além do universo físico. O Homem, de fato, “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”⁹⁴. Observemos que a correspondência entre o Direito e a Obrigação possibilitam contra os adversários desse jusnaturalismo, já aqui, sugerir a oposição contra Hobbes (uma vez que limitado ao mero físico, parece desatento, no estado natural, às normas da sociabilidade e da Razão) ou Espinosa, posto que o autor do *Tratado Teológico Político*, segundo Pufendorf, destrói a compreensão correta do Direito ao vinculá-lo não a um poder regulador e moral, mas à faculdade de ação física:

Reforcemos: se a noção do Direito subjetivo do jusnaturalismo evoca o Homem, protagonista e sujeito das regras da Obrigação e da reciprocidade – o Direito é *qualitas moralis* – ele sugere a sua Dignidade⁹⁵ ao evocar sua “*Luz Excelente*” e “*Alma Esclarecida*”, já assinaladas nas primeiras linhas do *Le droit de la nature et des gens*, quanto, na apreciação acerca das leis, reforça que a “*l'excellence de L'Hommes par dessus le reste des Animaux demandoit sans contredit qu'il conformât ses Actions à une certaine Régle; sans quoi on ne sauroit y concevoir aucun ordre, aucune beauté, ni aucune bienséance*”⁹⁶. Essa dignidade, além disso, assinala o caráter moderno desse Direito. Ela “se refere menos ao lugar ocupado pelo homem na hierarquia dos seres que

⁹³ PUFENDORF, 1706, II, III, §21.

⁹⁴ Idem, 1706, I, I, §2.

⁹⁵ Extraída da lição do jusnaturalismo moderno, podemos sinalizar, segundo Sahd, que “as máximas do Direito natural são desse modo as obrigações, os preceitos e as regras de moral que a reta razão deduz da “natureza racional e sociável do homem”. O exame da realidade é necessário para o estabelecimento dos Direitos, para a sua sistematização. O homem é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos. O Direito Natural moderno será um Direito *subjetivo*, criado e definido pela razão humana, no caso do racionalismo jurídico, ou pela vontade humana, no caso do voluntarismo jurídico, e não mais um Direito *objetivo*, inscrito em qualquer ordem imanente ou transcendente do mundo. Aplica-se ao Direito a convicção de que o homem é o princípio de toda normatização.” (SAHD, 2009, p. 183).

⁹⁶ PUFENDORF, 1706, II, I, §5..

a uma remissão à sua própria liberdade para fazer-se a si como realmente o é⁹⁷. Em outras palavras, nessa suspeita da cosmologia tradicional⁹⁸, revela-se a prevalência da razão humana e da sua capacidade de estabelecer vínculos e contratos com o outro.

A partir dessa escala para as regras, cuja distância entre o Homem e o restante dos animais reforça a humanidade do Direito, podemos qualificar as complementações da sua *subjetividade*. Ele se instaura para que exista a ordem, firmada e fixada pelo esforço *voluntário* humano, ou melhor, pela sujeição e instrução à Lei, e se configura sistema dos princípios da moral e da política, enquanto no debate contra (e a favor) de tradições, estabelece (o)posições numa “*arquitetônica*” – caso queiramos emprestar os termos de Guérault – firmada na “totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e soluções”, pela intervenção de simetrias que permitem ao sistemático “engendrar para si mesmo sua doutrina provando-a”⁹⁹.

Ora, esta “arquitetura”, cuja estrutura geral, em blague, o educando do *Emílio* parece suspeitar e o preceptor fazer a própria ironia¹⁰⁰, elucida os adversários de Pufendorf (Hobbes, Espinosa, o Direito romano, Carnéades), esclarece suas posições e aponta, ao compilá-las, os elementos da soberania e da legitimidade.

Temos, pois, na perspectiva do *Le droit de la nature et des gens*, na instauração do sistema – “moral construída pelo Homem, independente de uma revelação divina, profana por consequência, que sustenta os diversos sistemas jurídicos”¹⁰¹ – e no compartilhamento do Direito subjetivo da modernidade, qualidade moral devida à

⁹⁷ ZARKA, 1999, p. 31 – tradução nossa.

⁹⁸ São muitos, observa Zarka, que “enxergam na definição do homem como ser do Direito uma tosca decadência, portadora de todos os perigos da modernidade: perda da significação da natureza e do mundo, primado de uma subjetividade incômoda e intrinsecamente injusta, reinado da dominação técnica e política. Muito ao contrário, frente ao pessimismo da decadência [...] a invenção do homem como sujeito de Direito não é de algum modo portadora do germe de tais perigos. Dito de outro modo, [...] a promoção moderna do homem como sujeito de Direito pôde realizar-se sem necessidade de colocar em questão normas universais e valores morais e não pôde fazer-se efetiva se não colocou em evidência o caráter irredutivamente moral do sujeito do Direito, assim como a necessidade recíproca que cada sujeito tem dos demais. Dito de outro modo, a invenção do sujeito do Direito se faz vinculada a uma primeira formulação da intersubjetividade jurídica.” (ZARKA, 1999, p. 31– tradução nossa).

⁹⁹ GUÉROULT, 2007, p. 244-245.

¹⁰⁰ “Não me espantarei se no meio de todos os nossos raciocínios o meu rapaz, que tem bom senso, disser interrompendo: 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 de 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).

¹⁰¹ LAURENT, 1982, p. 69 – tradução nossa.

dignidade dos homens, oposições gerais, como arcobotantes e pináculos dessa catedral teórica profana. Estruturas que sustentam e se opõem na “arquitetura” a fim de sustentá-la e fornecer a dignidade das (o)posições, eis os exemplares do Direito de Natureza (inscrito na natureza) vs Direito das Gentes (inscrito pelas convenções); Seres Físicos (mecanicismo, natureza e criação) vs Seres Morais (esclarecimento e instituição); Homem (portador de Entendimento e Vontade, sujeito do Direito e da moralidade) vs animal (instintivo, excluído do mundo moral); Liberdade (ação das inclinações ou da instrução, elemento de (des)ordem) vs Obrigação (sujeição às regras e ao superior); estado de paz (atenção às leis naturais e à reta razão) vs estado de guerra (abuso e negação da razão); multidão (prevalência do particular) vs Pessoa Moral (prevalência da vontade geral e da força comum); vontade de todos, pública (a do corpo político, Estado, Pessoa Moral) vs vontade particular.

Altos conceitos arrematam a estrutura: a reta razão, a Lei (de Natureza), a sociabilidade, o Gênero humano. E se todas essas posições colocam em primeiro plano a noção da Lei orientadora (coercitiva) da sociabilidade e das ações¹⁰², devemos, sobretudo, reforçar a forma desse sistema que revelará, na ambição da certeza das ciências morais e da constituição do Estado, um discurso e modelo de bela ordem (*bel ordre*), decoro (*decorem*) e obrigação: ordem exposta na legitimidade do pacto, decoro revelado na submissão à vontade do superior, obrigação e qualidade do bom cidadão. Pois não é ao retirar tais requisitos e dignidades, que Pufendorf advertiu impossível conceber “*aucun ordre, aucune beauté, ni aucune bienséance*”¹⁰³ nas sociedades?

Essa é, no entanto, para Rousseau, a ordem do homem corrompido. *Bel ordre* de Pufendorf, que representa-se figura, quando desfigura; pretendida evidência e clareza quando parece ao olhar educador do *Emilio*, mistura e confusão. Recordemos, assim, nesse tratado educativo, estilo de ampla e singular epístola - pois dirigida não à prosperidade do rei, mas à “*terna e previdente mãe*” preocupada com o choque das opiniões humanas – uma diferente perspectiva de Homem. Aqui, como na *Epître* de Barbeyrac, temos constatado um “*firme fundamento*” pelo qual podemos desvelar princípios:

¹⁰² LAURENT, 1982, p. 70 – tradução nossa.

¹⁰³ PUFENDORF, 1706, II, I, §5.

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 jardim¹⁰⁴.

Este fragmento é esclarecedor: um caráter essencial e originário - *bom* - se defronta com um modo operativo que *mutila e desfigura*. Mas essas ações não parecem entendidas simplesmente no sentido literal - o estigma que marca a carne dos homens - é o método de uma razão que é evocado. A natureza, com efeito, não produz o mal; não é o homem que o proclama na sua prática e no seu discurso como desejo da legitimidade e modelação? A árvore aparada é, assim, como no jardim francês, a prevalência da ordem externa – humana e obrigada – sobre as potências humanas. É a ação construtora da educação e, em nosso caso, aplicações de *modelos* políticos.

Não vimos ainda no *Emílio* que tais modelos, exemplificados nos adversários do Direito político, se afastam dos princípios “*extraídos imediatamente da natureza das coisas*” que se pretendem claros, não confusos e disformes? A mutilação operada, suspeita na criança retalhada do *Contrato* – as partes da Soberania, temática de Pufendorf¹⁰⁵ e a “obscuridade nas conclusões dos autores em matéria de Direito político”¹⁰⁶ – não se encontra como passageira ilustração: sugere um efeito do discurso.

É neste sentido que podemos cogitar perspectivas das (o) posições:

(1) se Grotius e Hobbes, o poeta e o sofista, e Pufendorf – autoridade, inserida no debate com ambos - apresentam sistemas aos quais cabe enfrentar, vale sugerir que a crítica de Rousseau, dirige-se ao método desse discurso ou, para retomarmos expressões recentes, às suas arquiteturas, “*poesia*” e “*sofisma*”, que confundem, misturam (o estado de natureza hobbesiano, recordado nos *Princípios do Direito de Guerra*) e, para lembrarmos a expressão do *Discurso sobre as ciências e das artes*, insinuada aqui à admirada erudição grociana, “estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro”¹⁰⁷ da defesa do despotismo.

(2) Assim, ao recordar os conceitos que entrelaçam a arquitetura dos sistemas adversários (estado de natureza, estado civil, Estado, pacto, soberano...) e trabalham no

¹⁰⁴ ROUSSEAU, 2004, p. 07.

¹⁰⁵ PUFENDORF, VII, IV.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, 1999a, p. 87-89.

¹⁰⁷ Idem, 1999b, p. 190.

“*rétablissement des Sciences*”¹⁰⁸ celebrada por Barbeyrac enquanto conjugam modernidade e razão, devemos encarar a elaboração dos “verdadeiros princípios do Direito político” como exame e crítica dos modelos adversários e dos seus efeitos. Esse tema soa banal, mas a *crítica* pode ser lida, doravante, como exercício de *desvelamento* (termo sugestivo, aliás, à temática da Verdade e às imagens reiteradas do arbitrário e monstruoso) em torno da reflexão política. E com toda a circunspeção possível, mesmo ao recordar a temática do “sofista” – ela pode ser considerada espécie de *ironia*, ao apurar contra os adversários os tesouros da sua modernidade.

(3) Não são temas novos, contudo. Se o *desvelamento* perante o obscuro remete às discussões acerca do Direito Natural e da estátua de Glauco no *Discurso sobre a desigualdade*, ele permite tecer a crítica acerca do que o outro apresenta como verdade e modelo. É Starobinski que sugere a temática através da *Alegoria acerca da revelação*¹⁰⁹, denúncia do espetáculo horrível dos manipuladores que transfigura para os sectários das suas doutrinas o disforme em atração¹¹⁰.

a) “O primeiro desvelamento é um ato crítico”, pois, “ato denunciador, que destrói os prestígios sedutores da aparência”. Denúncia apuradora, ela “luta contra o erro interposto: antes mesmo de atingir o que está atrás do véu, denuncia a presença do véu”¹¹¹. Crítica das formas sistemáticas que enganam e seduzem? Uma (auto) apreciação de Rousseau nos *Diálogos* não pareceria gratuita ao remeter à apreciação dos autores do Direito político: “em seus primeiros escritos [os *Discursos*] ele [Rousseau] se empenha mais em destruir esse *prestígio da ilusão* que nos dá uma admiração estúpida pelos *instrumentos de nossa miséria* e em corrigir essa *apreciação enganosa* que nos faz honrar *talentos perniciosos* e desprezar virtudes úteis”¹¹². Se parecem encontrados aqui o eco dos “sofistas” e “poetas” que produzem celebradas e falsas apreciações em Direito político e, perniciosos, não dizem a verdade posto não conceder pensões e cátedras¹¹³, não temos também sugerido a grande proposta corretora e útil do nosso

¹⁰⁸ PUFENDORF, *Preface du traducteur*, §28.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, 2006, p. 204-214.

¹¹⁰ “No centro de um edifício imenso, formado por uma cúpula resplandecente sustentada por sete estátuas colossais em lugar de colunas. Observadas de perto, todas essas estátuas eram horríveis e disformes mas, pelo artifício de uma hábil perspectiva, quando vistas do centro do edifício, dada uma delas mudava de aparência e apresentava-se como uma figura encantadora”. (ROUSSEAU, 2005, p. 208

¹¹¹ STAROBINSKI, 2011, p. 102-103.

¹¹² ROUSSEAU, *apud* Starobinski, p. 103.

¹¹³ *Idem*, 1999a, p. 89.

filósofo que, no início do *Do Contrato Social*, verdadeiros princípios do Direito político, se propõem a dizer o “que deve ser feito”¹¹⁴?

b) “O segundo desvelamento sobrevém como o complemento e a continuação do primeiro. Se a primeira etapa é a denúncia do “véu da ilusão”, a segunda será a descoberta e a descrição daquilo que ficara oculto [...] ei-nos diante da realidade sólida”¹¹⁵, complementa a teoria do desvelamento de Starobinski. Esse segundo desvelamento pode, por sua vez, ser encarado como coerência e continuação de um método em resposta àqueles modelos adversários e as suas consequências, quer teóricas (as partes da soberania, as noções do pacto social) ou práticas (a defesa do despotismo, a bajulação aos reis). Se na primeira parte do desvelamento, o erro (o véu) é identificado, busca-se, a seguir, sua incidência diante da realidade. Se o leitor das *Confissões* pode notar esse desenvolvimento no nascedouro das preocupações teóricas do jovem Rousseau¹¹⁶ o mesmo esquema parece ressoar no *Emílio*, cujas motivações examinamos: “*é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é*” e ainda perguntar “*o que me importa? O que posso fazer?*”¹¹⁷. Identificação teórica e ação julgadora; envolvimento e esforço prático exigidos no estabelecimento da tarefa política, cuja dissociação aparece na crítica que desmascara os adversários teóricos. Não nos esqueçamos nas referências à mentira e ao erro, aos pagos pelos fortes para falar aos fracos, a instrução sujeita à mentira, à lei ao interesse, e a distância entre a teoria e a prática dos teóricos dos deveres dos homens¹¹⁸... Por que, indaga Rousseau para Beaumont, ele deveria ser cúmplice dessas pessoas?

4) Nesse sentido do desvelar, uma certa *ironia*¹¹⁹, pode ser lida como parte de estratégia. O tema, porém, deve ser adequadamente dimensionado: trataria naquele

¹¹⁴ ROUSSEAU, 1999a, p. 51.

¹¹⁵ STAROBINSKI, 2011, p. 105.

¹¹⁶ “A justiça e a inutilidade das minhas queixas”, recorda Rousseau dos seus esforços em Veneza, “deixaram em minha alma um germen de indignação contra nossas tolas instituições civis, onde o verdadeiro bem público e a verdadeira justiça são sempre sacrificadas a não sei que ordem aparente, na verdade apenas destrutiva de qualquer ordem e que só faz ajuntar a sanção da autoridade pública à opressão do fraco e à iniquidade do forte” (ROUSSEAU, 1965, p. 350).

¹¹⁷ Idem, 2004, p. 677.

¹¹⁸ Ibidem, 2005, p. 78.

¹¹⁹ Essa ironia, cuja referência não deixa de sugerir a figura de Sócrates, sobretudo, se o recordarmos como um modelo ético para Rousseau. A figura de Sócrates, escreve Fayette, da antiguidade aos modernos, “é elaborada de maneira muito diversa como um personagem legendário”. E Rousseau, por sua vez, “partilha da admiração do seu século pelo filósofo ateniense”. Além disso, reporta Fayette: “*Lui aussi aime à mettre son propre sort en parallèle avec celui du maître de Platon: “Il en a coûté la vie à Socrate pour avoir dit précisément les mêmes choses que moi”. Quant à ses contemporains, eux non plus ne se font pas faute de le comparer au sage antique. Nous allons en donner quelques exemples, mais n'oublions pas que c'est là une mode, et qu'aussi bien d'autres penseurs de l'époque ont été l'objet de semblable comparaison. En ce siècle socratique, tout esprit avancé est un Socrate! Un étudiant en*

esforço, na afirmativa educadora e dissimulada que expõe, em momentos sutis, os pontos fracos dos modelos adversários, e, do interior dos recursos sistemáticos, evidencia os seus limites e contradições, e firma, na crítica, a verdade.

a) Interrogações fundamentais no texto político rousseauiano funcionam nesta medida para fazer a caricatura das teorias e pôr às claras suas falhas. Não falamos, assim, apenas do artifício retórico de sensibilização do leitor, mas em duelos conceituais. No *Discurso sobre a Desigualdade*, a mira é Pufendorf no que, especialmente no capítulo *De l'Etat de Nature*¹²⁰, tem de caro na arquitetura do seu sistema: a condição “*fort triste & fort malheureuse*” do estado natural perceptível pelas luzes da Razão e propícia à “*commoditez de la Vie em général*”. Nos *Princípios do Direito da guerra*, a estratégia retorna para inviabilizar outro elemento adversário acerca da temática do estado de natureza, a saber, a guerra de todos 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?...”¹²¹

b) São interrogações (in) diretas à serviço da reflexão. E nos princípios do Direito político, a propósito se insinua na preparação do terreno para expor as condições do legítimo corpo político. A tarefa de refutação é exercida pelas suposições que, do interior dos termos sistemáticos tradicionais, desnudam e ironizam as confusões: o pretense Direito paternal; o poder do mais forte e o Direito de escravidão¹²². Essas perspectivas servem, assim, diante do estabelecimento dos “verdadeiros princípios do Direito político”, para sugerir uma rota para a nossa investigação.

De fato, se a recuperação daquele estabelecimento no *Emílio* nos serviu para expor, além dos adversários (Grotius e Hobbes), as suas formas exemplares (poesia / sofisma – erudição / confusões conceituais), partilhadas por Pufendorf, podemos admitir, assim, que o pensamento político rousseauiano sempre tem o outro em mira e

théologie, correspondant de Jean-Jacques, s'écrit avec une admiration passionnée : “Lui et vous faites même histoire, et en vérité nous sommes si Athéniens qu'un Socrate n'est pas de trop parmi nous.” Et David Hume, alors qu'il était à Paris en décembre 1765, écrivait au Révérend Hugh Blair “ Je pense que sur bien des points Rousseau ressemble à Socrate : le philosophe de Genève semble (...) seulement avoir plus de génie que celui d'Athènes qui n'écrivit jamais rien.” (FAYETTE, 1974, p. 35-37).

¹²⁰ PUFENDORF, 1706, II, II.

¹²¹ ROUSSEAU, 2011, p. 157.

¹²² Idem, 1999a, p. 57-65.

desenvolve “equipes conceituais”¹²³ em sua polêmica, sugerimos examiná-lo como a tentativa de *desvelamento* e crítica, inclusive na habilidade da escrita política, pela *ironia* que assiste a missão do desnudar o escondido e expor confusões, cujos exemplos remetidos à caricatura e farsa examinaremos adiante. Dirigidas, pois, às formas e conteúdos adversários, elas não hesitam em afirmar, diante da evocação de princípios claros e extraídos da natureza, tanto da sua “incerteza e obscuridade”, quanto da urgência da remoção da areia que cobre o edifício e impede de perceber suas bases e respeitar os seus fundamentos¹²⁴ e perfazem, no desvelamento reiterado, a “*denúncia apuradora*” (Starobinski) que não hesita prolongar-se em suas consequências práticas. Daí, na formulação do corpo político soberano, as insinuações rousseauianas aos fatores do despotismo, os seus servilismos e interesses.

A nossa rota proposta, portanto, não poderia distanciar-se em demasia desse jogo crítico de espelhos, etapas de desvelamentos, recepções e leituras, e recusar os conceitos que os fundamentam. Neste sentido, cabe reforçar as questões das (o) posições que revelam, em simetria crítica, os termos que mobilizam o enfrentamento acerca da soberania: em Pufendorf, a noção de método e sistema (capítulo 01), razão, natureza do Homem (capítulos 02) e a sujeição (capítulo 03). Em Rousseau, (capítulo 01) a crítica da ordem e das aspirações sistemáticas, (02) o desvelamento da natureza e do Homem e o (capítulo 03) estabelecimento do corpo político, fundado sobre a associação soberana dos membros, na proposta de conciliação entre a justiça e a utilidade, o Direito e o interesse, obscurecidos pelas erudições e pelos maus interesses adversários. Cabe examinarmos os textos, porém.

¹²³ MONTEAGUDO, 2006, p. 19. Essas “equipes conceituais”, servem para Rousseau manejar contra um adversário as teses de outro, mobilizando Pufendorf contra Hobbes e este contra aquele nas discussões acerca da sociabilidade e do Estado de natureza. Um outro exemplo desse manejo é exposto por Silvestrini (2005), no “*Rousseau, Pufendorf e la tradizione giusnaturalistica settecentesca*”: “após ter condenado o ‘horrrível sistema de Hobbes’ e o insensato Estado de Guerra Natural de todos contra todos, a fim de estabelecer o despotismo e a obediência passiva, Rousseau mitiga o juízo sobre esse aspecto da teoria de Hobbes que, oportunamente correto, pode ser englobado em sua teoria: “o erro de Hobbes não foi ter suposto o Estado de Guerra entre homens independentes, mas de tê-lo suposto como natural à espécie, apresentando-o como a causa, no qual é o efeito”. Desse ponto de vista, agora, o bem da teoria de Hobbes consiste na crítica radical da sociabilidade natural que Grotius sustentara e Rousseau rejeita claramente no *Discurso sobre a desigualdade*. (SILVESTRINI, 2005, p. 121 - tradução nossa).

¹²⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 45-48.

PARTE I.

O SISTEMA DA SOBERANIA EM PUFENDORF

“Portanto, 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, *Le droit de la nature et des gens*, II, III, §15).

1. O SISTEMA DA SOBERANIA EM PUFENDORF

1.1 Método e Poder

A Ciência dos Costumes pode ser apreendida por “todos aqueles que fazem o uso da Razão em qualquer estado em que se encontram”¹²⁵, escreve Barbeyrac no *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*. Por Ciência dos Costumes, entendem-se os “princípios, as regras e os deveres comuns”¹²⁶. De fato, ao acená-los, o tradutor atende ao que é capaz de “tornar feliz” o Homem e mostra-se o Dever, que “Deus, como autor e Pai do Gênero Humano, a todos prescreve sem exceção”¹²⁷. Assim, desde as primeiras linhas desse *Préface*, texto “ambicioso” para um projeto moderno de Direito Natural¹²⁸, três elementos são propostos na esperança científica: a Razão, a Felicidade e o Dever. Uma exige descobrir os seus princípios; outra constitui-se em Meta a ser alcançada pelas graças da sociabilidade; e o Dever apresenta-se como a maneira prescrita – pelo autor do Gênero Humano - para orientação da conduta.

O caráter propositivo é completado: a felicidade suspirada exige que os princípios dessa Ciência “devem ser fáceis de descobrir, e proporcionais à força de todos os espíritos”¹²⁹. Ajunta-se aí a necessidade de métodos adequados para descobri-la na universalidade que importa, isto é, concernente àquela felicidade, aos Deveres humanos, e problematizar de imediato os insucessos para firmá-la. Deriva-se, pois, para a estrutura do *Préface*, acentuar o sistema como obrigação, mandato divino e racional; responder as objeções dos detratores e afirmar a urgência de refundá-lo, obrigando Barbeyrac à crítica dos antecessores. E “após ver, por assim dizer, a Ciência dos Costumes ressuscitada”¹³⁰, apontar, entre Grotius e Hobbes, a doutrina excelente do *Le droit de la nature et de gens*⁶. Eis a palavra do intérprete¹³¹, cujo esforço de divulgação

¹²⁵ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §1. CF. Radica, 2008, p. 32-37.

¹²⁶ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §1.

¹²⁷ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §1.

¹²⁸ BERNARDI, 2007, p. 213.

¹²⁹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §1.

¹³⁰ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §27.

¹³¹ “Considerado um pensador pouco original e um personagem de segundo plano em relação aos grandes clássicos do Direito natural”, asinala Silvestrini, “Barbeyrac é pouco estudado, não obstante nele se reconheça [...] um autor decisivo no trato do Direito natural difundido na primeira metade do *settecento* e se constituiu em um dos mais importantes panos de fundo culturais do iluminismo, em particular, o francês. Até por isso, em sua obra, presença -se um dos pontos de acordo decisivo entre o protestantismo e a civilização das luzes [...] [e ao movimento intelectual e religioso da época]. Barbeyrac pretende conferir uma identidade unitária ao quadro do Direito natural moderno - entendido como uma ciência da moralidade - nascida do seio do protestantismo, tendo Grotius como seu pai fundador, dando a ela a sua base, e Pufendorf, o qual, com seu rigoroso método dedutivo, o levou ao cumprimento” (SILVESTRINI,

e esclarecimento – não casualmente popular na primeira metade do século XVIII – apresenta Pufendorf aos leitores da matéria, inclusive Rousseau.

Mas cabe também reportar a ciência em sua gênese, isto é, nas reflexões de Pufendorf diante dos dilemas do seu tempo. Veremos, pois, algumas das suas ponderações na *Epistola ad Boineburgium* (1663) acerca dos problemas teóricos do Direito Natural e o modo de enfrentá-los. Trata-se, portanto, de estabelecer, diante das dificuldades e incertezas, quer a respeito da tradição (“*Philosophia quae vulgo Aristotelica... oraculorum instar veneratus eram*”¹³²) e das chicanas, um sistema de Direito Natural moderno, metódico e bem fundado. Como procedê-lo, porém?

Esse sumário das questões levantadas por Pufendorf, em sua *Epístola*, e por Barbeyrac, no seu *Préface*, serve para assinalar o Sistema como elemento da fundação do Poder, enquanto, atento à ideia do método, toma para si a confiança na natureza humana e em sua capacidade de autonomia e ordenação, ao expor o seu plano e a revisão crítica do passado e dos interlocutores. Exige, portanto, nos momentos consecutivos do nosso primeiro capítulo, (1) investigar com Barbeyrac a (a) possibilidade dos Deveres que atendem os fins humanos ao responder objeções acerca da sua validade, e, (b) ao vislumbrar como foram refletidos em séculos passados, e perante interlocutores, particularmente Hobbes, acenar para o seu caráter ordenador e moral; (2) verificar, na apreciação da *Epistola ad Boineburgium*, o caráter moderno do método (a) como via demonstrativa e científica, e, desse modo, situar no plano de Pufendorf, a (b) partir da oposição fundadora entre os Seres Morais e os Seres Físicos, o projeto de um sistema exato e claro de política e moralidade.

**

No *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*, assim Barbeyrac assinala o método para um *Systeme* de Direito Natural: “é preciso começar, sem dúvida, por *instruir-se* sobre a natureza das coisas morais, dos princípios e das distintas qualidade das ações humanas no que podem ser imputadas como boas ou más, e das diferentes formas das leis em geral, das suas diferentes fontes.”¹³³. O tradutor ainda louva Pufendorf, comparando-o a Grotius, por conseguir “*estabelecer e desenvolver* distintamente as máximas fundamentais do Direito e da Moral e *deduzir*, por um

2006, p. 126-127, tradução nossa). Sobre Jean Barbeyrac, cf. ainda, *Derathé, Rousseau e a ciência política do seu tempo*. 2009, pp. 143-7.

¹³³ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §30.

conjunto muito *exato* de conseqüências (*déduit, par un suite assez exacte de consequences*) os principais Deveres do Homem e do cidadão em qualquer estado em que se encontre"¹³⁴. Passagens interessantes: antecipam ao leitor a interpretação da obra e descortinam, no coração da época, o desejo fundamental do sistema: subordinar ao método e à exatidão a Natureza, as leis e os deveres que o cidadão, gradualmente – da natureza das coisas morais à sua imputação, das formas às fontes da lei – precisa reconhecer e observar¹³⁵.

Há aqui – nessa modernidade – a influência cartesiana. No *Discurso do Método*, Descartes assinalara os preceitos gerais para a ciência que não pretenda embarçar os espíritos: à arte obscura, opõe o método, a procura da ordem e da evidência das coisas¹³⁶. E no opúsculo *Regras para a direção do espírito (Regulae ad Directionem Ingenii)*, observa as orientações para a procura. Em primeiro lugar, podemos ler no título da *IV Regulae*, o método será "*necessário para a busca da verdade*"¹³⁷. Adiante, somos apresentados à definição cartesiana da palavra:

Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber¹³⁸.

O esforço pela evidência – *nunca tomar por verdadeiro algo de falso* – e pelas regras que desenvolvem *gradualmente* a verdade antecipa a mesma pretensão científica em Pufendorf: o conhecimento certo, evidente, sustentado em toda as suas partes e que não permite o receio do engano¹³⁹. Mas cabe ao leitor verificar a distinção, conquanto partes genéricas da modernidade: o método cartesiano, ao tecer a cadeia das razões evidentes, tem por objeto "*chegar ao conhecimento de todas as coisas de que o espírito é capaz*"¹⁴⁰. O *Préface* de Barbeyrac, com sua evocação metódica abre, porém, o

¹³⁴ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §30.

¹³⁵ "Quem é tão estúpido a ponto de não cometer erros em geometria como também de persistir neles, quando outra pessoa lhes aponta?" (HOBBS, 1988, p. 30). Pode-se, aqui, segundo o método hobbesiano que Pufendorf certamente era familiarizado, transpor a ilustração da razão e da ciência do *Leviatã* ao conhecimento dos deveres. Se eles podem ser conhecidos e expostos, como ambicionam Pufendorf e Barbeyrac, quem seria capaz de negligenciá-los?

¹³⁶ DESCARTES, 2001, parte II, p. 15-26.

¹³⁷ Idem, 2001, IV.

¹³⁸ Ibidem, 2001, IV.

¹³⁹ PUFENDORF, 1706, I, II, §3.

¹⁴⁰ DESCARTES, 2001, p. 21.

horizonte particular: a instrução acerca da natureza e do desenvolvimento dos princípios exatos está à serviço dos "*plus importants Systemes de la Morale et Politique*"¹⁴¹.

Instruir-se "*distintamente*" acerca dos Sistemas de Moral e Política; buscar, *gradualmente* pelo método, a *verdade* que não pode ser negligenciada, pois, continua Descartes, as meditações *desordenadas* (que Barbeyrac atribuirá àqueles que recusam a exposição ordenada do *Systeme*¹⁴²) "*obscurcem* a luz natural e cegam os espíritos"¹⁴³. Necessidade de clareza e evidência: "Quem se acostuma a andar assim nas trevas enfraquece de tal modo a acuidade do olhar que, depois, não pode suportar a luz do pleno dia"¹⁴⁴.

Outras temáticas esclarecem o espírito que anima a tarefa. A ciência dos costumes, escreve Barbeyrac, pode ser "adquirida por *todos* aqueles que fazem o uso da razão"¹⁴⁵. Por sua vez, lembrava Descartes em suas *Regras*, permanecem "*todas* as vias abertas aos homens para o conhecimento da verdade, e quem quer que tenha perfeitamente aprendido todo o nosso método — ainda que seja o mais medíocre dos espíritos — verá que nenhuma dessas vias lhe está mais vedada do que aos outros e que já nada ignora por falta de espírito ou de arte."¹⁴⁶ *Universalidade do saber*, alcançado pela razão dos homens e pela própria natureza das coisas, que em suas vias abertas, permanecem na esperança pelo desenvolvimento da ciência e do método.

Clareza e acesso desse método científico, mas, no *Préface*, reforça-se a outra *universalidade – a das Obrigações*.

De fato, "ninguém deve duvidar" - reforçemos as primeiras linhas Barbeyrac - "que cada qual necessita, para a sua felicidade, *dirigir* sua conduta de certa maneira; e

¹⁴¹ Subtítulo do *Le droit de la nature et des gens*. Moral e Política, dois saberes para uma pretensão: "a primeira tem por estudo a *regularidade* das ações, referentes à lei; e a outra", escreve Pufendorf no início do *Le Droit de la Nature et des Gens*, "propõe *dirigir* nossas ações e as dos outros, em vista da segurança e utilidades públicas" (idem, I, II, §4, tradução nossa, grifo nosso). Constata-se, ademais, uma anotação previdente de Barbeyrac à margem do *Preface*, caso objetem acerca da diferença entre política e moral: "*entendo pelo nome de Moral, não apenas o que é chamado ordinariamente assim, mas ainda o Direito Natural, e a Política, em uma palavra, o que é necessário saber de alguma maneira como cada qual deve se conduzir, segundo seu estado e condição*" (PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §1 – tradução nossa. Itálico nosso). Vê-se, pois, desde o subtítulo da obra, uma orientação perene para o sistema desejado, a *regularidade das ações*, segundo uma Ciência; e um modo de agir propício – *em vista da segurança e da utilidade pública, segundo o estado e a condição de cada qual* – para conduzir-se. É, em linhas gerais, a lição a ser assimilada e transformada em Dever.

¹⁴² PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §27. No caso, repetindo um consenso da época, a exposição desordenada deve-se à Filosofia Escolástica e sua Moral, "corpo confuso, sem ordem e sem princípios fixos, uma mistura de pensamentos de Aristóteles, do Direito Civil, do Direito Canônico, das máximas das Escrituras e dos Padres...".

¹⁴³ DESCARTES, *Regras para orientação do espírito*, VI, p. 09.

¹⁴⁴ Idem, VI, p. 09.

¹⁴⁵ PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §I.

¹⁴⁶ DESCARTES, 2001, VIII, p. 17.

que Deus, como Autor e Pai do Gênero Humano, *prescreve a todos* os homens, sem exceção, os *Deveres* que levam à felicidade"¹⁴⁷. Ninguém pode esquecer, ainda, "que os *princípios naturais* dessa Ciência devem ser facilmente *descobertos* e proporcionais ao uso de *todos* os espíritos, de modo que não necessitem, para serem *instruídos*, de subir (*monter*) ao céu ou de recorrer a alguma revelação extraordinária"¹⁴⁸. Deus evocado; mas os princípios da Moralidade são acessíveis¹⁴⁹ e o seus deveres obrigatórios. A sua ciência é humana e é obra da instrução.

As observações do *Préface* e das *Regras* cartesianas situam a realidade filosófica que acolhe o Sistema. Quer em Grotius, na “adesão entusástica” de Hobbes¹⁵⁰ ou Pufendorf, celebra-se, observa Goyard-Fabre, “uma vontade filosófica a serviço de uma ciência do homem que, construída *more geometrico*, será dominada por uma exigência de racionalidade [...] a filosofia, não obstante suas variações e as diferenças de postulação dos sistemas, celebra os *trunfos da razão*”¹⁵¹. Do jusnaturalismo aos teóricos políticos a tarefa é proposta “a partir de Descartes, para um sentido demonstrativo dedutivo, para dar explicação e a justificação a um estado determinado de coisas. Esta *função* demonstrativa culmina, por sua vez, em Spinoza, em Pufendorf e em Leibniz”¹⁵²

A continuidade das primeiras páginas do *Préface du traducteur*, nos permite verificar esse esforço: “Como a virtude é aberta a todos os homens, sem distinção não

¹⁴⁷ PUFENDORF, 1706, *Préface do traducteur*, §1.

¹⁴⁸ Idem, 1706, *Préface do traducteur*, §1.

¹⁴⁹ “Em matérias de deveres”, nota Jaucourt, enciclopedista que aparenta ter sido um bom leitor das traduções de Barbeyrac, “são necessários os princípios que cada um possa facilmente apreender, e porque sempre há perigo na sutileza do espírito que procura caminhos singulares e novos.” (JAUCOURT, 2006, p. 200).

¹⁵⁰ “O espírito físico de sua filosofia, testemunha ardentemente a adesão entusiástica à razão esquemática e inequívoca do seu tempo e faz de Hobbes a figura mais interessante e, direi, mais dramática do empirismo inglês [...] ele age na cena da história do pensamento de uma época política e socialmente lacerada por uma necessidade de renovação radical e de um desejo de ordem [...] É essa requisição que nutre o programa especulativo hobbesiano à sua efetiva execução, de um espírito físico que, sobretudo, demonstra-se um espírito radicalmente matemático e dedutivo”. (HOBBS, 1972, Introdução, p. 11-12 - tradução nossa). Essa evocação de ordem e esquematismo parece surgir, particularmente, no prefácio do *De Corpore*, apelativo ao leitor: “Sobre o abismo confuso do teu pensamento e do teu experimento (se há intenção de dedicar-se com seriedade à filosofia) se coloca a sua razão. A coisa confusa deve ser discutida, distinta, ordenada... É preciso um método correspondente à natureza de cada coisa. Essa é, pois, a ordem da criação: a luz, a distinção entre o dia e a noite, o firmamento, os astros, as coisas sensíveis, o homem. E, depois da criação, o mandamento. A ordem da reflexão, assim, será esta: a razão, a definição, o espaço, o astro, a qualidade sensível. E adulto, o homem, o cidadão”. (Idem, 1972, p. 67, tradução nossa).

¹⁵¹ FABRE, 2002, p. 46, grifo da autora.

¹⁵² DUFOUR, 1991, p.94, grifo do autor.

existe mais nenhuma condição privilegiada a respeito do conhecimento dos Princípios e Regras, tanto dos Deveres comuns como daqueles particulares a cada um¹⁵³.”

Fixemos: se nas *Regulae* cartesianas as vias para a descoberta da verdade permanecem dispostas para quem desejar acolhê-las, em Barbeyrac também não existe condição prévia – *aucune condition privilégiée* - para conhecer os Princípios e as Regras dos Deveres particulares e civis. Mas, aqui, esta universalidade que permite conhecer *Deveres* e apontar elementos gerais expressos em Leis inalteráveis, redutíveis às máximas fundamentais de um Sistema, culmina em uma percepção ainda genérica de Ordem e Soberania:

A experiência mais comum acerca da vida e um pouco de reflexão sobre a mesma e sobre os objetos presentes em todas as partes são suficientes para demonstrar, mesmo às pessoas mais simples, as ideias gerais da Lei Natural (*idées générales de la Loi Naturelle*) e os verdadeiros fundamentos de todos os nossos Deveres (*vrais fondemens de tous nos Devoirs*). Por pouco que examinem a própria natureza e que considerem a ordem maravilhosa que se faz sentir em todos os lugares do mundo, quem quer que não seja inteiramente rude, eleva-se ao conhecimento de um Criador Todo Poderoso [...] do qual se originam a vida, os movimentos e os seres [...] Conclui haver, neste *Ser Soberano*, a mais alta ideia de que é nosso espírito é capaz, e de obedecer às suas leis enquanto pode conhecê-las [...] [os mais ignorantes] podem não somente descobrir, sem muito sofrimento, os princípios fundamentais da Moral; mas ainda podem trabalhar com as suas possibilidades para aumentar suas pequenas luzes [...] relacionadas ao seu estado [...] Se as pessoas simples (*dernier ordre*) podem chegar a tal ponto de conhecimento em matéria de Moral, aqueles que têm mais gênio, mais penetração, mais recursos, e, sobretudo, todas as pessoas letradas devem, com mais fortes razões, ser capazes de adquirir, de um modo mais distinto, todas as luzes de que necessitam para a sua conduta¹⁵⁴.

Equação para o sistema: sua universalidade abriga a todos, mas cada qual – simples ou culto – deve trabalhar e adquirir as luzes necessárias às ideias gerais das Leis Naturais e dos Deveres. Aliás, se mesmo o homem possuidor de *menor* cultura, pode se esforçar para o conhecimento das matérias morais, *maior* é a razão do espírito cultivado, possuidor de *maior* gênio (*plus de génie*) e recurso, de fazê-lo. Exigência prática, na qual a *igualdade* de compromissos estabelecidos, embora diversas as condições, dá um caráter colaborativo aos Deveres. Convicção de que "*toda pessoa razoável*", meditando sobre as práticas necessárias à felicidade dos homens, pode concordar no "*estabelecimento de princípios*" e nas "*luzes*" de conduta. Em outras palavras – e evoquemos a pretensão cartesiana – se “a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é, por

¹⁵³ PUFENDORF, 1706, *Préface do traducteur*, §1.

¹⁵⁴ Idem, 1706, *Préface do traducteur*, §1-2.

natureza, *igual* em todos os homens”¹⁵⁵, será lícito para o bem geral e pertinente à natureza humana, a "possibilidade de reduzir as ciências dos costumes a um Sistema muito bem estruturado, tal aqueles da Geometria, por exemplo, ou da mecânica, fundados sobre princípios bastantes certos"¹⁵⁶.

O admirador dessa calculada responsabilidade científica que pretende elevar ao sistema bem estruturado os elementos para a conduta é tentado a celebrá-la de antemão, mas somos convidados a verificar os seus mecanismos. De fato, são coisas distintas assegurar o domínio do saber necessário àquela felicidade, sustentar quais os "*princípios bastante certos*" deste sistema de Moral, e, para as pretensões da modernidade política, assegurá-los segundo um método. Sobretudo – aqui interessará o engenho do Sistema – será importante descobrir qual as condições do seu conhecimento e do seu histórico, particularmente ao pretender erigir as regras para o Dever e a legitimidade do corpo político.

Voltemos às lições de Barbeyrac. A primeira resposta oferecida ao leitor é a grande facilidade de compreender os princípios da Moral. E encontramos, aqui, a problemática interessada a Grotius e Pufendorf¹⁵⁷: *a possibilidade de uma ciência demonstrativa da Moralidade*. No *Préface*, Barbeyrac evoca primeiramente a autoridade de Locke, expressa no capítulo III do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*:

A moral é capaz de demonstração. A ideia de um Ser supremo, de infinito poder, bondade e sabedoria, cuja obra nós somos, e do qual dependemos, como ainda a ideia de nós mesmos, como criaturas racionais e inteligentes, por serem *tão clara* em nós, ofereceriam, suponho, *se bem consideradas e pesquisadas*, tais *fundamentos para nosso dever e regras para a ação* que poderiam situar a moral entre as ciências capazes de demonstração. A respeito disso não duvido que as proposições evidentes, por si mesmas, de consequências necessárias, tão incontestáveis como aquelas em matemáticas, *as medidas do certo e errado devem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar* com a mesma indiferença e atenção para uma como para outra dessas ciências [...] “Onde não há propriedade não há injustiça” é uma proposição tão evidente como qualquer demonstração de Euclides; pois a ideia de propriedade, um Direito a algo, e a ideia à qual se dá o nome “injustiça” compreendem a invasão ou violação desse Direito. É evidente que essas ideias assim estabelecidas e esses nomes anexados a elas, possa saber, com tanta certeza que essa proposição é verdadeira como que um triângulo tem três ângulos iguais a dois retos¹⁵⁸.

¹⁵⁵ DESCARTES, 2001, p. 05 – itálico nosso.

¹⁵⁶ PUFENDORF, 1706, §2, *Preface do Traducteur*, §2.

¹⁵⁷ GROTIUS, *De Jure Belli ac Pacis, Prolegômenos*, e, especialmente, o capítulo I, §12-15. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, I, II « *De la certitude de las sciences morales* ».

¹⁵⁸ LOCKE, 1999, IV, III, §18 - itálico nosso.

A evocação lockeana é importante por ressaltar as mesmas preocupações teóricas do *Preface* – a clareza de ideias (princípios) muito certas, que, bem consideradas, podem ser fundamentos para constituir deveres e regras. Ajuntando aos raciocínios do “*grand Philosophe*”, Barbeyrac completa:

As demonstrações das verdades especulativas são muito mais complexas e dependentes de um grande número de princípios do que as Regras da Moral. Para convencer-se, não é preciso comparar os Elementos da Geometria com um pequeno sistema metódico dos Deveres que a Lei Natural prescreve ao Homem; no qual, ao mesmo tempo em que se prova a verdade do que dissemos, se reconhece, a meu ver, que é incomparavelmente mais fácil compreender os princípios e razões do último livro, do que os teoremas, os problemas e as demonstrações do primeiro¹⁵⁹.

Chama a atenção esse otimismo afirmar o número reduzido de princípios a fim de construir um Sistema Metódico dos Deveres. Entretanto, mesmo essa facilidade aparente – voltada a comprovar os alicerces da obra – é confrontada com inúmeras objeções daqueles que “sustentam que a Moral é uma ciência muito incerta, fundada apenas em probabilidades (*probabilitez*)”¹⁶⁰. Essas objeções certamente preocupam o propósito sistemático, pois admiti-las é jogar por terra a ambição do *le droit de la nature et des gens*, razão pela qual, do Prefácio aos capítulos da obra, em momentos precisos – os capítulos iniciais do Livro II, acerca da definição Lei Natural e do Estado de natureza – tais adversários e os seus argumentos são listados e debatidos.

Vejamos, assim, como Barbeyrac, no volumoso *Préface*, indiferente às “vãs sutilezas dos adversários” (*vaines subtilitez des adversaires*)¹⁶¹ apresenta duas respostas às objeções contra o estabelecimento e a validade do Sistema. “A primeira objeção é extraída da dificuldade encontrada para decidir sobre certas questões de moralidade e conciliá-las com algumas das suas máximas”¹⁶². A resposta do tradutor revela a origem dessas objeções: elas “têm por fonte os interesses pessoais, os prejulgamentos, a infantilidade e os costumes que ofuscam as luzes mais puras do bom senso [...]”¹⁶³. De fato:

A maior parte dos homens é conduzida por um amor-próprio excessivo e mal entendido, de sorte que toda a penetração e toda a retidão dos seus espíritos os abandonam, quando, tratando-se de uma questão, elas podem resultar em perdas ou ganhos [...] Essa é a verdadeira fonte dos desvios de muitos autores que, unicamente possuídos por um espírito partidário, permanecem vinculados em seus tratados acerca de certas questões do Direito Natural ou de Política, não a pesquisarem o que é mais conforme as regras invariáveis do

¹⁵⁹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §2.

¹⁶⁰ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁶¹ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur* §3 .

¹⁶² Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁶³ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

Bom Senso e da Equidade, mas o que lhes parece mais próprio a justificar os próprios sentimentos¹⁶⁴.

Para elucidar a dificuldade acerca da retidão e do amor-próprio (que apreende o Dever, mas que o negligencia quando questões “*podem resultar em perdas ou ganhos*”). Barbeyrac contrapõe tal opinião comum, interesseira e partidária, obstáculo ao sistema, às *regras invariáveis* do Bom senso e da equidade:

É preciso bastante coragem para não apenas revogar certas máximas quer se acreditam, quer autorizadas pela opinião comum ou pelo uso dos seus países. Este é o verdadeiro motor das desordens veiculadas em diversos autores que unicamente agem pelo espírito partidário, aos quais são vinculados, ao compor os tratados de certas questões de Direito Natural ou de Política, sem pesquisar aquilo que é conforme às regras invariáveis do Bom senso e da equidade¹⁶⁵.

A passagem é esclarecedora: a fundação da ciência do Direito Natural – “*un système de lois naturelles universelles*”¹⁶⁶ – permanece *além* da variabilidade e dos interesses do amor-próprio e do particularismo dos maus casuístas. Implícita à questão, vislumbra-se algo importante: o erro, o mau julgamento e as regras mal formuladas só encontram espaço na medida em que são desprezadas as “*régles invariables du Bom-Sens & de l’Equité*”. É, neste sentido, uma justa e necessária ação política (“*para o uso do país, as pretensões e as máximas do soberano*”, Barbeyrac complementa¹⁶⁷) bem descortiná-las. Resta supor, assim, que a observância do método celebrado fundamenta o Poder, mesmo que nesse primeiro momento permaneçam assinaladas apenas às demonstrações do *Bom Senso* e a fidelidade às luzes mobilizadoras da Razão.

Há outra censura na resposta. Aquelas dificuldades e incertezas resultam muitas vezes, da falta de um “*amour sincère pour la Verité*”¹⁶⁸, que faz prevalecer nos supostos sistemas do Direito, “*vãs sutilezas, questões impertinentes, decisões ridículas, máximas detestáveis*”¹⁶⁹. Veremos adiante que a acusação dessa negligência e desses desvios,

¹⁶⁴ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁶⁵ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁶⁶ “Um sistema de leis universais” é proposto pela escola do Direito Natural Moderno, assinala Sèves para explicar a oposição entre o desejo de universalidade ao partidarismo das práticas jurídicas: “Uma vez resolvido o problema dessa universalidade, ligada ao fundamento do sistema (a Obrigação de toda criatura diante de Deus) é preciso mostrar que o código assim proposto é, de fato, jurídico, isto é, suscetível de guiar a prática, sem desenvolver uma causuística no sentido pejorativo do termo. É essa a questão visada por Barbeyrac no seu Prefácio, no seguimento de Grotius e Pufendorf, sobre ‘a certeza das ciências morais’”. (SÈVE, 1989, p. 27)

¹⁶⁷ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁶⁸ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §3. Não encontramos aqui, na perspectiva fundadora desse jusnaturalista, uma antecipação do “*amor sincero*” que no *Emílio* constitui a disposição necessária para estabelecer os verdadeiros princípios do Direito político?

¹⁶⁹ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

perpassados na história, corroboram à necessidade do Sistema pretendido. E o descompasso entre as Regras invariáveis do Bom Senso e as “*maximes détestables, dont les Livres de plusieurs casuïstes sont pleins*” continua a ecoar na desorientação dos homens. Oportuno evocar, pois, uma questão examinada no livro II do *Le droit de la nature et des gens* sobre a “*prodigiosa diversidade de vontades dos homens*”¹⁷⁰. É essa *diversidade*, expressão corriqueira no sistema pufendorfiniano, que prejudica aquela *invariabilidade* acenada pelas pesquisas do Bom Senso. Neste sentido, cada qual, diante da Lei e do apelo da Razão, pretende seguir as próprias inclinações. Daí, perante essa vontade diversa, a força partidária requerida pela Lei e pelo Soberano, fiadores dos ditames da *ratio*. Afirmá-la, pois, invariável e *recta* – torna possível a ambição pelos princípios da Política e da Moralidade¹⁷¹. Afasta-se o erro do princípio e aponta para o sectarismo dos homens a causa das desordens e diversidades e a tarefa de reuni-los.

Caso exista, pois, entre leitores e casuístas, desacordo e inconciliação, illustre-se o caráter abstrato e concorde dos Direitos e dos deveres:

As dificuldades que embaraçam algumas coisas em matéria de Moral não vêm tanto da obscuridade das regras em si, que, em certas circunstâncias particulares, são de aplicação difícil, mas não impossível [...] Ademais, as dificuldades não se relacionam aos princípios gerais, nem às máximas que lhe decorrem imediatamente, ou mediamente, a uma certa distância, mas somente a certas consequências distantes e pouco importantes em comparação com as outras [...] *Todas as Verdades fundamentais e muitas outras semelhantes são de tal forma evidentes que não há nada a opor de plausível ou erro que imediatamente lhes transpareça*¹⁷².

Não há nada mais evidente, reforçando as palavras do tradutor, do que a existência dos princípios fundamentais e acessíveis, independente do maior ou menor grau de instrução dos homens. Mas não pode ser negligenciada a dificuldade de conciliar a universalidade da regra às inclinações individuais e o descompasso existente entre o público das normas e o privado das vontades individuais. Trata-se do desafio à Moral e à Política que faz opor, nas entrelinhas, ao *constante e ao acordo invariável das máximas*, o obrigatório ao voluntário, os preceitos *inconstantes e controversos da prática*.

Assim, ao assinalar a dificuldade para as *Véritez Fondamentales* atreladas às ideias do Dever e da Ordem, “*propre à justifier les sentimens reçús, ou les prétensions*

¹⁷⁰ PUFENDORF, 1706, II, I, §7.

¹⁷¹ “A Moral”, escreve Pufendorf, “tem por objeto a regularidade ou a 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”. (PUFENDORF, 1706, I, II, §4).

¹⁷² Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §3, grifo nosso.

& *les maximes du Souverain*"¹⁷³, Barbeyrac extrai outra objeção que faz eco ao que acabamos de verificar. Com efeito, parece prejudicial às máximas invariáveis:

A grande diversidade de opiniões que existe no mundo a respeito das virtudes e dos vícios [...] E é neste sentido que, antigamente, os pirrônicos fizeram uma longa enumeração das contradições das leis e dos costumes entre as nações e mesmo entre as ideias dos filósofos. Mas o que isso prova? Que os homens não usam sempre da Razão? Estou de acordo; e, de fato, muitas pessoas de espírito abusam estranhamente das suas horas e das suas *luzes* de modo a não trabalhar com todas as *forças* a conhecer plenamente, ou de maneira menos incertas, as verdades mais manifestas, sob o pretexto de que não podem superar as próprias dificuldades¹⁷⁴.

Temos manifesto agora, sob a aparente impotência das leis e do testemunho das contradições humanas, outro aspecto do sistema. Aliás, um olhar negativo: quando não se trabalha – *com toda a força e com toda a luz* – para descortinar as verdades "*les plus manifestes*", as quais os homens são capazes de apreender, pairam dúvidas e dificuldades. O louvor dado aos princípios universais de conduta toma, agora, a crítica contra a falta de empenho e método para bem conhecê-las: se os homens não trabalham com diligência para o próprio conhecimento, permanecem incertas as coisas mais importantes e manifestas.

Somos, então no vislumbre das objeções, conduzidos ao problema central que cabe à *força* do método e à *luz* da Razão solucionar: *as verdades concernentes aos deveres e às leis da vida civil são manifestas, universais e claras, mas, no entanto, não permanecem suficientemente expostas e afixadas no coração dos homens*. O Sistema desejado torna-se, por excelência, diante da *prodigiosa diversidade* de inclinações, o primeiro instrumento da Ordem. Aliás, recorda Barbeyrac: “há uma ligação evidente e inseparável entre a Virtude e a Felicidade Humanas, e é claro que ela exige que todos façam a observação exata das regras do Direito Natural”¹⁷⁵. Sua atenção, de fato, estará relacionada a descortinar as verdades universais capazes de instaurarem a ordem na vida. Especialmente, a organização dessa ciência abre caminho para uma ordem específica de ação política: aquele que não é empenhado em meditar as leis fundamentais invariáveis, dificilmente abandonará as inclinações prejudiciais, em sua diversidade, ao cumprimento dos deveres propícios à felicidade do Gênero Humano.

¹⁷³ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §3.

¹⁷⁴ Idem, 1706, *Préface du traducteur* §4.

¹⁷⁵ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur* §4.

A História, nesse caso, faz o *Préface* demonstrar a negligência e os benefícios desse conhecimento¹⁷⁶.

Diante das primeiras manifestações do tema da Moralidade nos antigos poetas, expresso em "*enigmes, en apologues [...] destinez principalement à divertir, plutôt qu'a instruire*"¹⁷⁷, razão pela qual, muito acertadamente, "Platão quis bani-los da república"¹⁷⁸ – o tradutor assinala Sócrates como o "mais honesto e o mais sábio filósofo de toda a antiguidade; o primeiro a fazer um estudo mais particular da Moralidade"¹⁷⁹. Aqui não há discordância com a historiografia do Direito¹⁸⁰. Sócrates, escreve Barbeyrac,

Possuía um método admirável para desconcertar e colocar ao ridículo os sofistas do seu tempo que, através de uma falsa retórica, arte de confundir com vãs sutilezas e ir contra todas as matérias, confundiam (*gâtoient*) o espírito da juventude e adquiriam assim grandes riquezas e reputação entre os ignorantes e o populacho¹⁸¹.

Mas qual é a importância desse filósofo? Ela remonta às aspirações do *Préface*: ao ultrapassar a *diversidade de opiniões* e o *pouco cuidado* com a matéria, Sócrates crítica as superstições e sustenta o respeito àquelas leis imutáveis, "*não escritas; conhecidas por toda a terra*"¹⁸², contraponto e Bom-Senso aos vícios e sofismas. É, de fato, a Lei Natural evocada em Sócrates, "que faz ver que o incesto com um pai ou uma mãe é contrário às Leis divinas ou naturais"¹⁸³.

Nessa perspectiva exemplar, os Diálogos platônicos, "diversos, instalados como se fossem cenas, nas quais vemos agir todos os atores"¹⁸⁴ fazem resplandecer, no

¹⁷⁶ "Para colocar à luz toda a negligência indesculpável dos homens com respeito a um tema de tamanha importância, daremos aqui um compêndio (*abregé*) histórico do progresso da Moral e das maneiras pelas quais essa Ciência foi cultivada em todos os séculos passados" (PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §5 – tradução nossa), escreve Barbeyrac ao iniciar o seu resumo histórico, cuja ideologia, sobretudo em relação à época medieval, partilha da modernidade.

¹⁷⁷ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §15.

¹⁷⁸ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §15.

¹⁷⁹ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §19.

¹⁸⁰ De fato, escreve Villey, a filosofia de Sócrates, para o qual a "própria vida é um testemunho" é arquitetada no enfrentamento com os sofistas. Doutrina "fundada no raciocínio" que "derruba as ideias destrutivas de seus adversários sofistas sobre o caráter arbitrário e convencional das crenças sobre a justiça [...] Mas Sócrates, dialético, não deixou doutrina organizada [...] parece ter iniciado uma reação a favor do Direito e ter tentado, pela primeira vez, fundar racionalmente a autoridade das regras do Direito, em resposta à crise cética dos sofistas". (VILLEY, 2009, 20-21).

¹⁸¹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §19.

¹⁸² Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §19.

¹⁸³ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §19.

¹⁸⁴ Ibidem, *Préface du traducteur*, §19.

“combate entre as razões pró e contra”¹⁸⁵, os princípios de uma ciência da Moralidade.

"A meta de todas as ações humanas", segundo Platão,

É o Bem; ou seja, um soberano Bem, um Bem por excelência pelo qual todas as almas suspiram [...] Este Bem, que é a Verdade e a Ciência, produz a santidade e a justiça, pelas quais todas as almas se tornam semelhantes a Deus. [E, especialmente, Platão refuta] na *República*, nas *Leis* e no *Górgias*, as falsas ideias de Moral e Política que fazem a ruína (*comble*) da Lei Natural [...] coloca a Lei como fundamento para a manutenção da sociedade e sem a qual, os homens viveriam como animais ferozes. Ele definiu a Lei como a ordem pública do corpo do Estado, vantajosa, a sociedade coloca a Lei como fundamento para a manutenção da sociedade e sem a qual os homens viveriam como animais ferozes¹⁸⁶.

De fato, nessa filosofia proposta com "eloquência majestosa"¹⁸⁷, o filósofo anuncia o caráter vantajoso, sacro e ordenador das Leis¹⁸⁸. Contudo, a coerência não é dada, segundo Barbeyrac, senão ao censurar "*as falsas ideias de Moral e Política*" dadas pelos interlocutores dos diálogos platônicos.

Nos grandes autores da antiguidade, para os quais o *Préface* evoca as preliminares, é Aristóteles "*o primeiro filósofo da antiguidade que dá um sistema de Moral um pouco metódico*"¹⁸⁹ ao distinguir "*o Direito civil em Natural ou Positivo*, [no qual o Direito] Natural [...] não depende das constituições particulares de algum Estado [e o] Positivo, aquele que trata sobre as coisas pelas quais se é livre para ordenar desta ou daquela maneira"¹⁹⁰. Importante notar que essas distinções assinaladas pelo sistema aristotélico marcam os demais sistemas de moral e política e revelam para Barbeyrac, como foram assinaladas no percurso do pensamento – ainda que de modo vago e fragmentado – as noções fundamentais do Direito.

¹⁸⁵ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §20.

¹⁸⁶ Idem, 1706, idem, §20.

¹⁸⁷ Ibidem, 1706, ibidem, §20.

¹⁸⁸ Platão, continua a apreciação de Barbeyrac, “estabelece nos livros de Política os verdadeiros fundamentos dessa Ciência [...] Coloca por fundamento que as Leis são absolutamente necessárias para a manutenção da sociedade e sem a qual os homens viveriam em conjunto como as bestas mais ferozes. Ele define a Lei como uma ordem pública do corpo do Estado acerca do que é mais vantajoso para a sociedade [*De Legibus*, lv I, indicação de Barbeyrac]... diz que os chefes e os condutores do Estado não são mais que os ministros das leis [*De Legibus*, IV, indicação de Barbeyrac], e, se para todos, a lei é mestra, os magistrados são os seus escravos... E no lugar onde o magistrado é o mestre e a Lei é a escrava, não existe nada além da ruína e desolação [...] Sustenta que as Leis vinculadas ao interesse particular do legislador e não ao bem público, não são verdadeiras leis, mas a obra da sedição, da tirania e da injustiça... Em uma palavra, ele [e Barbeyrac talvez siga, aqui, um certo Darcier, *Vie de Platon*, anotado à margem do texto] estabelece que a meta da verdadeira Política é fazer viver todos os cidadãos conjuntamente em sociedade, como irmãos, mais felizes quanto possível, sem pobreza, sem riqueza, na Regra da Justiça e da Santidade (*Sainteté*)”. (*Préface*, §20).

¹⁸⁹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §23.

¹⁹⁰ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, § 23.

Se a marcha histórica desse *abrégé* evoca os fundamentos do Direito dispersos nas escolas da antiguidade e entre os romanos¹⁹¹, ela constata igualmente o lapso e a escuridão. No meio da barbárie "mais prejudicial à Religião e à Moral", eis, assinala o tradutor de Pufendorf, um saber, "sem ordem e sem princípios fixos, uma mistura de Direito canônico, máximas bíblicas e antigas. O bom e o mau misturados entre si, mais o mau do que o bom [...]"¹⁹². Será apenas, então, a reforma baconiana ao impulsionar o restabelecimento das ciências (*rétablissement des Sciences*), que pôde resgatar, após aquele retrato ideológico da idade média, o interesse pela ciência. "Passados aqueles infelizes tempos", conclui Barbeyrac, "é apenas agora que vemos a ciência dos Costumes, por assim dizer, ressuscitada"¹⁹³.

Interessa, doravante, no retrospecto da ciência restabelecida, a obra dos predecessores de Pufendorf.

Com efeito, em Grotius, "o primeiro a ousar fazer um sistema de Direito Natural"¹⁹⁴, encontra-se, segundo Barbeyrac, um autor "dotado de uma clareza de espírito extraordinária, um discernimento elegante; uma profunda meditação; uma erudição universal; uma leitura prodigiosa; uma aplicação contínua ao estudo no meio de numerosos trabalhos e empregos consideráveis, e um amor sincero pela Verdade"¹⁹⁵. As capacidades do autor de *Du droit de la guerre & de la paix*¹⁹⁶, se o considerarmos

¹⁹¹ Vale a pena verificarmos algumas das apreciações de Barbeyrac sobre os cétricos e os romanos: "seus dogmas consistem em duvidar de tudo, a discorrer o pró e o contra sem jamais decidir-se, e sustenta que nada é possível saber ou compreender... O espírito do Ceticismo universal derruba todos os fundamentos da Religião e da Moral. Desconheço leitura mais perigosa para as pessoas acostumadas a meditar profundamente a distinguirem o verdadeiro do falso do que aquela que acumula dificuldades contras as verdades mais evidentes..." [§24]; os estoicos, "o grande e fundamental princípio da Moral dos Estoicos é o que é preciso viver conforme a Natureza, que o Soberano Bem consiste na virtude, que não é outra coisa, segundo eles, do que a viver conforme a Natureza: pois, dizem eles, a Natureza conduz à Virtude. Por essa Natureza, entendem uns a constituição da Natureza Humana ou as luzes da Razão que faz discernir o que convêem verdadeiramente ao nosso estado; outros, a Razão universal ou a Vontade de Deus, que nos defende contra tudo o que é contrário a nossa constituição natural..."; e os romanos "que apreenderam dos gregos a Filosofia e outras ciências..." (§26...). De fato, se Cícero, "procurou demonstrar, por longo tempo, que há um Direito Natural independente das instituições humanas e que tira sua origem da Vontade de Deus. Ele faz ver que ela é o fundamento de todas as Leis justas e racionais", os juriconsultos "romanos, em sua maior parte, estoicos, contribuíram muito para aperfeiçoar esta parte da Moral, que podemos denominar Jurisprudência Natural. O estudo do Direito haveria de ser sob os imperadores, um dos principais trabalhos e os belos espíritos de Roma muito se aplicaram nele durante dois séculos...". [PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §27].

¹⁹² Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §27.

¹⁹³ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, § 27.

¹⁹⁴ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §28.

¹⁹⁵ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §28.

¹⁹⁶ Nessa obra, escreve Barbeyrac, "faz-se ver que as nações ou os Poderes Soberanos que os governam, devem depender uns dos outros e como eles podem encerrar suas diferenças. A esta ocasião, ele faz entrar em sua obra as principais matérias da Jurisprudência Natural e da Política, e dá os princípios suficientes para estabelecer os deveres mais consideráveis dos particulares" (Ibidem, 1706, *Préface du traducteur* §28).

precedido pela obscura da escolástica, não parecem casuais. O que caracteriza esse sistemático da Ciência dos Costumes é a *clareza*, a *meditação*, o *discernimento* e a *erudição*. E não esqueçamos o detalhe: aquela presença do *amour sincère* pela causa da Verdade, que, em sua meditação (*de la Verité*) ou em sua atividade (*pour la Verité*), ilustrava, aliás, em momentos passados do *Préface*¹⁹⁷, a recusa às dificuldades ordinárias proporcionadas pelos maus casuístas.

Essa recepção de Barbeyrac a Grotius, o "*pai do Direito Natural Moderno*", não é diferente daquela dos historiadores do pensamento. Quer ao louvar a erudição que, no retorno às "fontes clássicas, em especial Aristóteles, colhe deste a teoria fundamental de que o homem é sociável por natureza"¹⁹⁸, ou por assinalar o avanço que o Direito encontra em suas obras¹⁹⁹, os autores concordam sobre a contraposição grotiana àquela má tradição do Direito – afinal, é o autor holandês, anota Barbeyrac, que "*rompu la glace*"²⁰⁰ daquela ciência, mesmo que o jusnaturalista permaneça em dívida com as tradições escolásticas²⁰¹. Basta, contudo, fixar essa influência e, na esteira do *Préface*, reconhecer que o *Du droit de la guerre & la paix* enseja grande número de comentadores, os quais, o mais destacado, rival de Grotius no ímpeto de esclarecimento, segundo Barbeyrac, será Pufendorf²⁰².

¹⁹⁷ Barbeyrac, no caso, recordava aqueles que não meditavam a matéria "*com muito cuidado e com um amor sincero pela Verdade*". (Ibidem, 1706, *Preface du traducteur*, §3).

¹⁹⁸ VECCHIO, 2011, p. 69.

¹⁹⁹ VILLEY, 2009, p. 632.

²⁰⁰ PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §28.

²⁰¹ "Apesar da obstinação com que tantos autores repetem que Grotius abriu a carreira do "Direito Natural Moderno", escreve Fabre nas preliminares dos *Princípios filosóficos do Direito*, "sua "modernidade" só poderia ser considerada com muita circunspeção. Seguramente, não se deve desconsiderar nem a ambição epistemológica de sistematicidade nem a força racional das regras metodológicas que Grotius exprime com clareza no começo de seu tratado *Direito da guerra e da paz*. As potências da racionalidade demonstrativa e construtora que ele põe em ação antecipam o domínio especulativo da razão, como o conceberão um pouco mais tarde Descartes, Hobbes e Spinoza. O rigor analítico e sintético de sua lógica dedutiva, que ele extrai da matemática, provém sem dúvida de um pensamento liberado da retórica do discurso e, por essa razão, já "moderno" [...] Além disso, o jurista holandês encontra o fundamento do Direito não mais na natureza das coisas, mas na natureza racional do Homem; o Direito Natural, diz ele, pertence a título de *dictamen rationis*, à "Natureza Humana". Dito isso, Grotius não cuida de elaborar uma filosofia do Direito político moderno. Ele está, aliás, tão próximo dos pensadores escolásticos que costuma citar que a sociedade política – mesmo que, para realizá-la, os homens tivessem de recorrer a um acordo do tipo contratual, que implica individualismo, voluntarismo e consensualismo – funda-se, segundo ele, na sociabilidade que é um *habitus* natural. Portanto, embora o sistema jurídico de Grotius participe mesmo do monismo racionalista de sua concepção do mundo, traçando assim a via que conduzirá a Wolff e a Vattel, ele estabelece apenas de maneira ainda incerta tanto o âmbito estatal como os filosofemas portadores de um Direito público cuja "modernidade" dará categoricamente as costas à escolástica". (FABRE, 2002, p. 26-7).

²⁰² "O número dos comentadores de Grotius se multiplica em nossos dias, de modo que, disputando o sentido das suas palavras, eles remetem àquelas cenas bárbaras e àquelas sutilezas ridículas da Escolástica, que Grotius havia purgado em sua própria obra. Mas um alemão ousa sacudir o jugo tirânico e marchar corajosamente sobre os passos do grande homem: o ilustre Samuel Pufendorf, que adquiriu

Mas a interpretação histórica do *Préface* não podemos antecipar a obra ilustre sem apreciar outra força esclarecida, o "*grande matemático, um dos mais penetrantes gênios do seu século*"²⁰³, Hobbes, cuja recepção condensa, aliás, três aspectos formadores desse sistema jusnaturalista. Assim, observa Barbeyrac, no *De Cive*, entre "*autres erreurs dangereuses*", a reflexão hobbesiana estabelece, na recordação do método:

Em uma ordem geométrica (*dans une ordre Géométrique*), a hipótese de Epicuro que coloca os princípios da sociedade fundados na conservação de si mesmo e na utilidade particular [...] e o Estado de natureza como um Estado de Guerra de todos contra todos, dá aos reis uma autoridade sem limites, não apenas nos afazeres do Estado, mas ainda nas matérias da Religião [e no *Leviatã*] expressa que, sem a paz, não há segurança no Estado e que a paz não pode subsistir sem comandante, nem comandante sem armas [...] que a vontade do soberano faz não apenas o justo ou o injusto, mas ainda a religião, e que alguma Revelação divina não pode obrigar a consciência tanto ou mais do que o capricho do seu Leviatã [...] Ele [Hobbes] passa por ser um ateu e não se enganam muito aqueles que têm este julgamento. Ele acredita que tudo seja corporal²⁰⁴.

Detenhamo-nos nesses aspectos da reflexão hobbesiana apresentada, entre Grotius e Pufendorf, como obra de gênio maligno para verificarmos a *démarche* das próprias condições do *Préface* de Barbeyrac e do *Le droit de la nature et des gens*.

Em Hobbes destacam-se, segundo Barbeyrac: (1) uma obra *militante*²⁰⁵; (2) uma ordem *geométrica*; (3) uma *soberania* sem limites; e (4) um laicismo suspeito da concepção que lhe decorre – "*Il croiot, que tout étoit corporel*".

Em primeiro lugar [1], recorramos ao testemunho de Hobbes, já no prefácio do *Leviatã*: "Apertado entre aqueles que de um lado se batem por uma excessiva liberdade, e de outro por uma excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimentos por entre as lanças de ambos os lados"²⁰⁶. Mas não interessam tanto as disputas civis contra as quais o autor se envolve; merece atenção o empenho teórico dessa modernidade que milita pela obra, não passível de condenação pelos partidos e pelos seus teóricos, mas concebida a fim de "*aprimorar o poder civil*"²⁰⁷. Não é fortuito, então, no esforço reformador, Hobbes acreditar "*ter exposto claramente e de maneira ordenada*"²⁰⁸, a fim

reputação imortal, ofereceu todos os seus esforços para apagar dúvidas jamais esclarecidas". (PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §29).

²⁰³ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §28.

²⁰⁴ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, §28.

²⁰⁵ «Ele [Hobbes] fez muitos inimigos», escreve Barbeyrac [PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §28] acerca da recepção do *De Cive*.

²⁰⁶ HOBBS, 1988, *Dedicatória*.

²⁰⁷ Idem, 1988.

²⁰⁸ Ibidem, 1988, p. 06.

de passar ileso no confronto das facções, a reivindicação desse esforço pioneiro – com a acusação, inclusive, da negligência dessa *militância* – como o fazem Pufendorf ou Grotius²⁰⁹.

Mas tal esforço também segue um método, cuja necessidade aludimos no *Préface*. Para dar a conhecer as Leis necessárias para o aprimoramento do poder civil, a filosofia hobbesiana é delineada [2] na *ordem geométrica* que possibilita uma construção fundada em princípios norteadores. Aceitem, por exemplo, as normas fornecidas pela Lei de Natureza, tomando-as como inegáveis e evidentes, e todo o edifício não passará de conformações às linhas mestras traçadas no alicerce. Assim, admitido o raciocínio dos princípios da utilidade particular (*a hipótese de Epicuro...*) e da guerra de todos contra todos, pode-se derivar a força da lei e a urgência absoluta do Soberano.

Nesse sentido, contra as algaravias "sem ordem e sem princípios fixos"²¹⁰ da escolástica, temos reforçada a arquitetura de um método racional, cuja "sistematicidade científica", sublinha Fabre, particularmente com vistas a Hobbes:

É, portanto, a partir das leis fundamentais da natureza, a expressão de um racionalismo rigoroso cujos princípios são claramente definidos [...] o construtivismo racional de Hobbes vai, portanto, mais longe que o realismo pragmático de Maquiavel e que o idealismo inventivo de Bacon: com um procedimento sedutor, ele erige a potência do Estado como o atributo essencial do *homo artificialis*, constituído pela "pessoa pública" edificada pelo próprio trabalho da razão²¹¹.

O leitor pode encontrar ecos desse "*construtivismo racional*" na instituição dos *Êtres moraux* de Pufendorf, mas deve prevenir-se contra as emboscadas dos sistemas. "Desde a publicação do *De Cive* (1642) e do *Leviatã* (1651)", observa Derathé, "só se celebra o gênio do autor para melhor condenar seus princípios"²¹². Ademais, as críticas a Hobbes que Barbeyrac atribui como um julgamento alheio – *o corporalismo e a autoridade sem limites* – podem ser reforçadas nas observações da sua tradução de Grotius. O *De Cive*, ele assinala, "era a obra de um gênio meditativo que permite examinar e aprofundar bem as coisas, nas quais não pensaríamos bem sem isso, e que debita frequentemente verdades muito úteis a quem só falta ser conduzido aos bons princípios"²¹³.

²⁰⁹ Pufendorf, no Prefácio aos *Elementorum*; e Grotius, nos *Prolegômenos do Direito da Guerra e da Paz*.

²¹⁰ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §20.

²¹¹ FABRE, 2002, p. 86 – tradução nossa.

²¹² DERATHÉ, 2009, p. 159.

²¹³ BARBEYRAC, *apud* Derathé, 2009, p. 161.

Admitir a riqueza do gênio de Hobbes não esconde [3] a crítica aos princípios e reforça no interior do *Préface* a questão fundamental para o sistema pretendido. De fato, se a filosofia de Hobbes transparece a arte do "*racionalismo rigoroso*", o "*gênio meditativo*" não leva aos bons princípios, pelo quê, em sua falta, somos levados a indagar quais seriam eles. Essa questão não é casual para assinalar as diferenças internas entre os autores. Ao "*ele acredita que tudo seja corporal*" referido por Barbeyrac, permanece implícita a ausência hobbesiana: *que tudo seja moral*, ou melhor, que a obra digna da *Alma Esclarecida* dos homens e os artifícios engendrados pela Razão, registrem, por excelência, a elaboração daquela Ciência da Moralidade.

Um momento fundamental para o debate: no livro II do *Le droit de la nature et des gens*, a descrição da natureza do Homem, "caído, por assim dizer, das nuvens, e inteiramente abandonado a si mesmo"²¹⁴, assinala que, mesmo no Estado Natural, seria preciso supor obrigações e luzes, concernentes à excelência do Homem e à sua dignidade moral, e, segundo a tradição do jusnaturalismo moderno, ele deve obrigar-se às vantagens da sociabilidade.

Vejam os que afirma, nessa tradição, Grotius, para quem o homem "é um animal, mas um animal de uma natureza superior"²¹⁵. Assim, "é conveniente à natureza dos homens observar, dentro dos limites da inteligência humana, [...] a conformação de um juízo sadio, o fato de não se deixar vencer pelo temor nem pelas seduções dos prazeres presentes, de não se deixar levar por um ímpeto temerário"²¹⁶. Essa boa disposição para a sociabilidade implica que estar em "oposição a tal juízo deve ser contrário também ao Direito da Natureza, isto é da natureza humana"²¹⁷.

O Direito "*não se deixa levar por um ímpeto temerário*" porque lhe são contrárias a agressão e a injustiça. Mas essas orientações científicas de *O Direito da guerra e da paz* também respondem ao filósofo que "combate a causa da justiça", Carnéades. Interessante, pois, vislumbrar a proximidade entre esse antigo céptico, a utilidade particular e os maus princípios de Hobbes, como sublinhou Barbeyrac.

Eis o resumo do argumento central de Carnéades, segundo Grotius:

Esse filósofo, empenhado em combater a justiça [...] não encontrou argumento melhor para tanto que este: os homens se impuseram, em vista do seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmo povos, muitas vezes mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao Direito natural, esse não existe: todos os seres, homens e outros animais,

²¹⁴ PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

²¹⁵ GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §6.

²¹⁶ Idem, 2005, *Prolegômenos*, 2005, §9.

²¹⁷ Ibidem, 2005, *Prolegômenos*, §9.

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 indivíduo, preocupando-se em proporcionar vantagens a outrem.²¹⁸

O argumento atribuído a Carnéades é contrário à tradição do Direito Natural por rejeitar o ideal de sociabilidade e firmar a justiça sobre o critério *variável* da utilidade. Aqui, dentro do embate, entra a réplica de Pufendorf, discípulo de Grotius²¹⁹, defensor da *recta ratio* e da *invariabilidade* das leis fundamentais, o adversário das teses que fazem a natureza humana, arrastar-se pela força do corporalismo sem limites, das paixões e dos interesses particulares. "Para fazer uma ideia justa da verdadeira utilidade", assinala Pufendorf no *Le droit de la nature et des gens*, "não é preciso considerar o que dá vantagens gerais a esta ou aquela pessoa em particular em prejuízo dos outros, mas o que oferece vantagens para *todos* os homens"²²⁰.

O fundo do que é verdadeiramente útil reside, pois, em uma esclarecida ideia de moral e universalidade. 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 isso, 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 fazermos nenhum mal aos outros, deixarmos cada qual desfrutar tranquilamente dos seus bens, mantermos pontualmente os compromissos assumidos, servirmos ao próximo, tanto quanto as obrigações nos permitem, e não nos afastarmos das obrigações que o uso da Razão impõe, sendo esta inseparável do Estado de natureza (*usage de la Raison étant inseparable de l'Etat de nature*)²²¹.

²¹⁸ GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §5.

²¹⁹ É sugestivo que Grotius e Pufendorf evoquem as mesmas passagens, ditas de Carnéades. Com efeito, Pufendorf recorda o céptico no Livro II do *Le Droit de la Nature*. "Os homens – diz ele [Carnéades] impuseram a si mesmos, 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, deixam-se 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, II §10).

²²⁰ PUFENDORF, 1706, II, III, §11.

²²¹ Idem, 1706, II, II, §9.

Podemos adiantar que estamos no centro da discussão acerca das condições do estado de natureza. Mas essa passagem – das mais emblemáticas do *Le Droit de la Nature et des Gens* – descortina sucessivamente a *ordem moral* do *Systeme*: (1) apresenta o Homem dirigido por uma faculdade racional; (2) apresenta-o, *mesmo no estado de natureza*, sob uma regra geral, certa, fixa e uniforme, que fornece aquilo que o *Préface* nos adiantou – assinala de maneira evidente e clara, para todo espírito atento, os preceitos gerais da vida Humana. Ora, (3) tais preceitos rejeitam a *corporalidade*, excluem supor algum estado natural de guerra e convocam à conveniência justa na observância dos mandatos da Razão e da prevalência da Ordem.

Tudo isso revela, a partir do quadro histórico de Barbeyrac, a discussão dirigida aos adversários de Pufendorf. Contra o mecanicismo e a força, eis a Reta Razão e suas regras fixadas pelo *Systeme* que é, nesse sentido, o proclamador dos mandatos da natureza. Assim, a filosofia de Hobbes, a despeito da sua modernidade (e do seu próprio racionalismo!) parece, para a interpretação desse jusnaturalismo, ambígua e dissonante: ela recusa aqueles princípios fixos e seguros e louva um Direito firmado pela disputa e conveniência do mais forte. Aí, a força e a luz, metáforas para as obrigações invariáveis da Razão e do método, esclarecimentos do sistema de paz geral em Pufendorf e Barbeyrac, deixam de ser solidárias. Pelo contrário, se, para esses, não é possível confundir “em um mesmo conceito o Direito e a força”²²²; e, se onde existe luz, cessa o império da violência, torna-se exigência de justiça alertar sobre a dignidade irrecusável dos homens.

Mas as discordâncias também permitem vislumbrar o *verdadeiro fundamento do sistema do Direito Natural*.

O homem [...] 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 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*²²³.

Essa passagem essencial, situada na preocupação de Pufendorf em refutar a Hobbes e o argumento de Carnéades – interrupção aparente e extemporânea do nosso

²²² VECCHIO, 2011, p. 81.

²²³ PUFENDORF, 1706, II, III, §15, grifo nosso).

percurso histórico e das objeções visadas por Barbeyrac – completa, na verdade, os elementos gerais da crítica histórica esboçada no *Préface*. Ela acena àquela dificuldade em fixarem-se aos preceitos norteadores do Direito; apresenta como claro o que antes parecia ambição incerta — os verdadeiros fundamentos do Direito Natural; rejeita a modernidade genial de Hobbes que, apesar do mérito, revela elementos contrários à perenidade e à ordem do Direito, e vislumbra os termos da *modernidade* de Pufendorf – a ciência da Moralidade avessa à força e ao interesse particular, vinculada àqueles mandatos da *Recta Ratio*, afixados conforme o método acessível e cuidadoso. O ciclo introdutório não estará completo no restabelecimento da Ciência, na recusa aos maus casuístas, nas precauções contra Hobbes, e no estudo de Pufendorf? Não atingiríamos, no sistema desejado, a força que exige dissipar os erros, *estudar o Homem e conhecer sua natureza* – e orientar, com a luz do Método – os *seus deveres e os seus fins*?

Conjuguemos, portanto, diante dessas orientações e da apreciação ideológica de Barbeyrac acerca do passado teórico, os passos do *Préface*.

A instrução acerca dos princípios da Moral e da Política requerem a ciência das regras invariáveis e acessíveis a todos os homens. Perturba, porém, para o sucesso da obra, o desconhecimento – a falta de esforço para adquirir a ciência possível – e a permanência na diversidade das inclinações. Mas as objeções antes sugerem um desconhecimento do sujeito do que as contradições do próprio objeto, eis a prova da história, dos seus avanços e de suas contradições.

Neste sentido, outra falta deve ser imputada, particularmente, àqueles que colaboraram com tal estado de coisas:

Essa ciência que deveria ser a grande ocupação dos homens e objeto de todas as suas pesquisas, encontra-se extremamente negligenciada [...] as diversas necessidades da vida, verdadeiras ou imaginárias, os falsos interesses, as impressões dos exemplos e dos costumes gerais, a torrente das modas e opiniões em voga, os preconceitos da infância, as paixões, sobretudo, e os grandes vícios, distorcem (*detournent*) ordinariamente os espíritos dos homens de um estudo sério acerca da Moral e os impedem de aplicar suas faculdades às coisas que lhe seriam mais apropriadas e das quais dependeriam a sua verdadeira felicidade [...] As poucas pessoas vinculadas ao estudo da Moral ou agem de maneira muito confusa e bastante superficial ou sustentam as suas elaborações sobre princípios inteiramente falsos, obscuros, estranhos e incertos, incorrendo em erros e absurdos grosseiros²²⁴.

²²⁴ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §5.

Sistema: eis que Barbeyrac, com as medidas do eficiente tradutor – ou cortesão, presumiria um leitor rousseauiano – ofereceu as linhas mestras de um prefácio adequado²²⁵. Mais do que meio de exposição, o sistema é fundamental para a tarefa urgente: estabelecer, diante dos erros antigos, dos maus princípios e da incompletude moderna, as orientações corretas da Moral e da Política. Pudemos verificar as ideias gerais: suas leis são invariáveis e descortinadas pela Razão, reta nos princípios, estável perante o senso comum dos homens, acessível àqueles que pretendam estudá-la, e conhecimento seguro para a paz do Gênero Humano. Exige, entretanto, sábios consagrados a fixá-las e homens conscientes dos postulados de suas máximas. Luz e força, método e poder, resplandece para ambos, por conseguinte, sob o mandato irresistível do Dever.

Ainda mais, finaliza Barbeyrac no *Préface*: a obra de Pufendorf²²⁶, "dá a esperança de chegar aonde outros apenas haviam começado"²²⁷. Com efeito, se "a linguagem bárbara e as sutilezas ridículas (*languaje barbare & subtilitez ridicules*) dos escolásticos foram purgados pela obra de Grotius, este alemão", Pufendorf, "ousa

²²⁵ De fato, como sugerimos, se ele parecerá ao leitor do *Do Contrato Social* um cortesão interesseiro nas cátedras e régias pensões, inconciliáveis com a causa da verdade. Derathé, com alguma censura a Rousseau, oferece também um parecer sobre o autor e nos faz contemplar outra perspectiva: "suas traduções, que receberam no século XVII uma aprovação unânime, não estão isentas de defeitos. Mas quase todos eles decorrem da concepção que se tinha da tarefa de um bom tradutor. Seria tentador hoje reprovar Barbeyrac por ele nem sempre ter seguido suficientemente de perto o texto latino, por ter sacrificado refletidamente a concisão à elegância e por ter remanejado em várias ocasiões o texto original. É preciso convir, aliás, que essas "reparações" tornam a obra de Grotius e de Pufendorf mais manejáveis e que, ao multiplicar as subdivisões, as citações e os reenvios às obras de outros autores, Barbeyrac conseguiu fazer de suas traduções incomparáveis instrumentos de trabalho [...] Esperaríamos então que Rousseau lhe fosse grato; mas não se trata de nada disso. Rousseau não vê diferença entre Grotius e seu tradutor, e os confunde numa mesma reprovação [...] É incontestável que Barbeyrac não soube escolher entre o Direito dos povos e dos soberanos. Ele contentou-se com compromissos, soluções tímidas que não podiam satisfazer um espírito da têmpera de Rousseau. Barbeyrac teve, além disso, a fraqueza de dedicar sua tradução ao rei da Inglaterra. Tudo isso explica que Rousseau o tenha julgado com tanta severidade e obstinação. As insinuações do *Contrato Social* nem por isso deixam de ser indesculpáveis. Durante toda a sua vida, Barbeyrac levou uma existência laboriosa e modesta de um sábio absorvido por seus trabalhos e seu ensino, sem ter solicitado o favor dos príncipes ou disputado emprego junto às diversas cortes da Europa. Rousseau utilizou frequentemente seu comentário e beneficiou-se com a ciência de Barbeyrac. Na falta de simpatia, a gratidão deveria tê-lo impedido de fazer um julgamento tão malevolente a respeito de um pensador ao qual ele deve muito e que o guiou em suas pesquisas" (DERATHÉ, 2009, p. 143-147).

²²⁶ Aliás, como termo do seu *Préface*, Barbeyrac não deixa de traçar um pouco da vida de Pufendorf nas condições pelas quais adquiriu, dentro do universo metódico e inovador da modernidade, "*reputation immortelle*": "sem, entretanto, adotar cegamente todas as opiniões dos cartesianos e matemáticos, que estuda com um célebre professor da Universidade de Jena [Erhard Weigel, foi seu professor durante todos estes anos, esclarece o tradutor, à margem do *Preface*], que muito contribuiu para aperfeiçoar todos os seus talentos naturais e o tornou capaz de produzir uma grande obra...". PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §29.

²²⁷ Idem, 1706, §29.

também sacudir o jugo tirânico do pernicioso costume e marchar corajosamente sob os traços [daquele] homem"²²⁸.

Tal ousadia é importante por revelar um aspecto externo do sistema de Moral e Política desse Direito natural moderno²²⁹. Àquele barbarismo, encontramos em Pufendorf, "uma pureza e exatidão de expressão" que, mesmo perante a "facilidade e a elegância maravilhosa" da prosa de Grotius, é "muito adequada a todos"²³⁰. Ora, essa disposição acolhe precisamente as exigências interna do seu sistema de Direito Natural. Recordemos, com efeito, as palavras iniciais do nosso estudo – ao "*estabelecer e desenvolver e deduzir*, por um conjunto muito *exato* de conseqüências (*déduit, par un suite assez exacte de consequences*) os principais Deveres do Homem e do cidadão", sua obra não implica apenas a evidência na exposição de ideias, mas o esforço discursivo pela clareza "*adequada a todos*".

Nenhum desses esforços permanece fortuito, seja pela sistematização ou pelo mérito militante da tarefa. Mas aqui a história do estabelecimento externo ao *Préface* pode problematizar as opções de Pufendorf, "*em sacudir o jugo tirânico do pernicioso costume e marchar corajosamente*", na formulação do *Le droit de la nature et des gens*.

Tal caminho exige a marcha inversa, desse *Préface* do tradutor e intérprete ao projeto jusnaturalista de Pufendorf, exposto na *Epistola ad Boineburgium*²³¹. Essa *Carta* compreenderia, segundo Laurent, a exposição do projeto da grande obra e um exame

²²⁸ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §29.

²²⁹ "Os historiadores", sublinha Sève, "assinalam duas características principais que constituem a filosofia do Direito Natural Moderno: o emprego das ciências de um modelo metodológico e a tendência individualista de sua inspiração geral" (tradução nossa). Ademais, a recorrência ao método [geométrico, dedutivo, inspirado na geometria euclidiana] pode ser exemplificada, em muitas passagens que veremos adiante na escrita de Pufendorf, seja pela retomada dos temas anteriores, a fim de afixá-los na montagem da estrutura do sistema, ou assentir às noções comuns, que possam servir de base aos argumentos desenvolvidos. "As referências ao método dos gômetras são frequentes, particularmente na introdução dos capítulos preliminares [...]", continua Sève, "a dedução lógica é permeada por argumentos de autoridade adiantados como provas ou confirmação, e, sobretudo, considerações antropológicas emanadas da experiência" (SÈVE, 1989, p. 07-09 – tradução nossa).

²³⁰ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §30.

²³¹ Esta carta é comentada no próprio *Préface* de Barbeyrac, quando o tradutor, ao comparar Pufendorf a Grotius, celebra as intenções originais do primeiro na produção do sistema: «este ministro [Boinebourg] procurou quem pudesse empreender um corpo metódico de jurisprudência natural e havia exortado inutilmente vários sábios a fazê-lo [...] Ora, bem podemos imaginar que, depois de ler os *Elementos de Jurisprudência Universal*, de Pufendorf, ele não pôde duvidar de ter encontrado alguém mais capacitado para fazê-lo que qualquer outro [...] Nosso autor fez para ele o plano de um sistema sobre que meditará: apresenta que, para bem executá-lo (estes são os seus próprios termos), seria preciso possuir um espírito penetrante, um julgamento refinado e livre de todo preconceitos, uma numerosa biblioteca, um grande lazer (*loisir*), um comércio regrado com vários sábios que possam comunicar suas luzes: todas as coisas, acrescenta ele [Pufendorf], que me faltam » (PUFENDORF, 1706, *Préface*, 29, grifos do autor).

das tradições juristas da época²³²; e o aceite em empreender um sistema de Direito nela exprimiria, assim, três razões. Segundo o comentador [Pufendorf]:

Está [1] convencido da imperiosa necessidade de criar uma ciência jurídica fundada sobre princípios fechados, a fim de limitar as chicanas. Que [2] pretende reagir contra a aversão dos mestres, indignado de crer apenas nas opiniões de Ulpiano. E que deseja, enfim, [3] mostrar ao mundo letrado que um alemão pode brilhar quando questionado²³³.

Como proceder, no entanto? A necessidade de criar um sistema fechado, escapar do cerco da tradição e elaborar a obra magistral é sintetizada no seguinte desafio exposto a Boineburg:

A meu ver, existem duas vias que podem ser seguidas, caso se pretenda dar forma científica a uma disciplina: [1] uma é aquela que segue os matemáticos que amam desenvolver, a partir de alguns princípios pouco numerosos, uma massa de proposições; a [2] outra é aquela que se coloca no centro do estudo das coisas da natureza, e tenta inferir, pela observação e pela acumulação de uma multiplicidade de coisas singulares, uma lei universal. Muitas vezes tentei engajar-me em seguir essa derradeira via nesta matéria. Era preciso reunir tudo o que os diferentes povos consideram como Direito e sobre o que todos eles estão de acordo. Na verdade, essa via é incerta, infinita e algo impraticável, pois eu creio que não exista uma prescrição do Direito Natural que se contradiga com os costumes abertamente admitidos, não importa em qual povo [...] Após haver, assim, rejeitado esse método, *eu pensei em seguir aqui os matemáticos, isto é, estabelecendo um princípio imutável, que nenhuma pessoa de senso colocasse em dúvida, e então, fazer proceder tudo o que fosse duradouro e do Direito Natural*²³⁴.

Essa passagem parece central na Carta, enquanto testemunha um projeto metódico, possíveis dificuldades e o vislumbre da via razoável para sair do impasse. O projeto, observemos, pode ser sintetizado em dar “*forma científica a uma disciplina*”, o que não merece ser menosprezado, a crer tanto nos planos dados a Boineburg ou no testemunho de Barbeyrac sobre a tradição (“*pièces rapportées, um corps confus, sans*

²³² LAURENT, 1982, p. 27-30. Nas notas da referida passagem, Laurent anda esclarece: «ministro de Estado e chanceler do arcebispo eleitor de Mayence [Boineburgo] se interessa pela modernização da jurisprudência, perdida em um oceano de textos sem ligações entre si. » Uma necessidade de ordem se impõe, com efeito. Durante o ano de 1662, ele escreve a alguns jusnaturalistas célebres : Coring, Boecles e Pufendorf, para colocá-los à parte do projeto e convidá-los à ajudá-lo na resolução. Apenas Pufendorf responde favoravelmente e expõe suas ideias [nessa *Lettre a Boineburg*]. (Idem, 1982, p. 211 – tradução nossa).

²³³ Idem, 1982, p. 28. Não deixemos de conferir ainda as valiosas referências do *Préface* de Barbeyrac sobre o método e a formação de Pufendorf: “ele segue o espírito e o método de Grotius: examina as coisas em suas fontes e, beneficiado das luzes dos que o precederam, faz suas grandes descobertas, que dão esperança de atingir onde os outros não haviam senão começado. Os princípios da nova filosofia, que muito aprecia, sem ter, entretanto, seguido cegamente todas as opiniões dos cartesianos e matemáticos que ele estuda, son um célebre Professor da Univerdade de Jena, contribuem muito para aperfeiçoar seus talentos naturais e torná-lo capaz da grande obra”. (PUFENDORF, 1706, *Préface*, §29).

²³⁴ PUFENDORF *apud* DUFOUR, 1991, p. 107-8, tradução nossa, grifo nosso. THOMASIIUS, 1719. *Appendix II*, (p. 163).

*ordre & sans principes fixex, um mélange des pensées de Aristote, du Droit Civil, du Droit canon, des maximes de L'Écriture Sainte...")*²³⁵.

A primeira via, no seu aspecto indutivo, em elaborar das máximas particulares uma lei universal, denuncia a dificuldade: “era preciso reunir tudo o que os diferentes povos consideram como Direito e sobre o que todos eles estão de acordo [chineses e japoneses, exemplifica Pufendorf, opostos ao “*populi Europei jam humanitatis laudem nobis vindicamus*”]²³⁶. Além disso, observa Laurent, essa “recensão dos costumes dos povos nunca teria fim, muito ficaria ignorado [...] e o resultado não constituiria uma regra, mas uma compilação”²³⁷. Parece, assim, que é essa vastidão difícil de mensurar àqueles que pretendem a disciplina e a forma, que faz recusá-la.

Descritas as dificuldades, restaria a outra via pufendorfiniana, diante da qual as incertezas indutivas e precárias serão confrontados com o princípio imutável. Mas não podemos deixar de observar, para aceitá-la, o seu duplo aspecto, isto é: (1) inquirir qual seria esse princípio, cujo espelhamento será capaz de disciplinar as coisas dadas ao exame; e (2) esclarecer o elemento metódico, “seguir os matemáticos”.

Em relação ao princípio, ele é o da sociabilidade, cujo caráter fundamental Pufendorf não deixa de ressaltar: “*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 atesta no capítulo sobre a Lei Natural em Geral do *Le droit de la nature et des gens* e reafirma no *Les Devoirs*: “para a sua preservação [a do Homem] é absolutamente necessário que ele seja sociável [...] as regras desse companheirismo que são as leis da sociedade humana, por meio das quais os homens são orientados sobre como se tornarem membros úteis dessa sociedade, e sem as quais elas é despedaçada, são chamadas Leis de Natureza, ou Direito Natural”²³⁸.

A prova do “*princípio imutável, que nenhuma pessoa de senso colocasse em dúvida, e então, fazer proceder tudo o que fosse duradouro e do Direito Natural*” – seria esclarecida, segundo Dufour, a partir da decomposição da natureza humana. Dissecção, operação anatômica do espírito, ela possibilitaria descortinar os elementos principais do Sistema:

O amor de si, a debilidade natural (*faiblesse naturelle*) e a perversidade de caráter²³⁹. É do resultado desse processo decompositivo [Pufendorf] extrai o

²³⁵ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, § 27.

²³⁶ THOMASIIUS, Apendix II, p. 162.

²³⁷ LAURENT, 1982, p. 29 – tradução nossa.

²³⁸ PUFENDORF, 1707, I, III, §7-8.

²³⁹ Idem, 1706, II, III, §15.

princípio de sociabilidade, condição de sobrevivência do Gênero Humano e, portanto, *lei fundamental* do Direito natural²⁴⁰.

Esses componentes anatômicos são iluminados no *Le droit de la nature et des gens*, cuja sociabilidade completava-se – sempre ressaltemos – no Dever fundamental de cada qual: “*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*”²⁴¹, a fim de prevenir-se reciprocamente da fragilidade solitária dos homens e precaver-se contra aqueles que, contra a Razão e suas Luzes, insistem na *perversidade* – a recusa da Natureza esclarecida.

A partir desse princípio, o elemento metódico da tarefa pode ser traçado, embora com o elemento *sui generis* que Barbeyrac, aliás, parece sugerir como sinal de originalidade e independência de Pufendorf: “*les principes de la nouvelle Philosophie , qu’il goûtoit fort, sans néanmoins adopter aveuglément toutes les opinions de Cartésiens e dos Matemáticos... contribuèrent beaucoup à perfectioner ses talens naturels...*”²⁴².

Com efeito, diante da proposta de tornar científico o Direito, o autor privilegia tanto o método racional-dedutivo, cujo funcionamento ele mesmo explicita em uma das suas polêmicas (*Eros Scandica*):

Depois de resolver conferir ao Direito Natural a forma de uma ciência rigorosa, na qual todas as partes se pertencem e decorrem umas das outras, minha primeira preocupação foi estabelecer o fundamento adequado ou uma proposição fundamental, que adote evidentemente todos os seus preceitos em conjunto e no qual todos possam ser deduzidos por uma clara e fácil dedução, para a qual todos possam ser reduzidos²⁴³.

Quanto realça, nas palavras de Sahd, “o empírico-indutivo”: e o comentador prossegue na citação de Prats, “para revelar o desejo de Pufendorf em ‘metodologicamente cavalgar sobre a investigação empírico-histórica e sobre conceitos e proposições axiomáticas’”²⁴⁴. Assim, pela unidade entre o elemento racional-dedutivo e a história:

Pufendorf é enfático ao dizer que seu princípio de Direito Natural não é um axioma imediatamente evidente, mas conhecido pela observação. Por outro,

²⁴⁰ DUFOUR, 1991, p. 108, grifo do autor.

²⁴¹ PUFENDORF, 1706, II, III, §15, grifo nosso, tradução nossa. Essa passagem fundamental, como reportam as próprias palavras de Pufendorf, é a *fixação da Lei de Natureza* (já vimos no capítulo 1).

²⁴² Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §29 – itálico nosso.

²⁴³ Ibidem, *Specimen controversiarum circa jus naturale* (IV, §1), in *Eris Scandica*. Apud DUFOUR, 1991, p. 1999.

²⁴⁴ BRUFAU PRATS, J., *La Actitud Metódica de Pufendorf y la Configuración de la “Disciplina Juris Naturalis”*, p. 94. Apud SAHD, 2010, p. 253.

ele também se pronuncia abertamente pelo racionalismo inaugurado por Descartes que, partindo de princípios certos, busca chegar a proposições certas por via da demonstração correta, e construir uma *vera et solida scientia*²⁴⁵.

A investigação “empírico-histórica” incluída na tarefa de Pufendorf pode ser compreendida, sobretudo, como ilustração para a autoridade sistemática a fim de reforçar a sua validade. Na perspectiva política, afinal, não podemos testemunhar que a dupla convenção é a mais razoável, pois, “é esclarecido pela história na fundação do Estado do Povo romano... através da multidão de pessoas reunidas às margens do Tibre...”²⁴⁶

Por sua vez, cabe notar que o racionalismo dedutivo se constitui em momento da investigação moderna, cuja discurso do método e as regras para a direção do espírito encontramos em Descartes e parecem convocadas por Grotius – exercidas “em regra de arte”²⁴⁷ para demonstrar²⁴⁸, expor as causas, as diferenças e semelhanças para os preceitos do Direito natural, cuja modernidade, analisa Dufour, reforça-se:

Atraída pelas ciências físicas e matemáticas: seja pelo método matemático euclidiano [atenção àquela polêmica pufendorfinina exposta no *Eris Scandica*], que parte de um certo número de definições, axiomas e princípios para demonstrar um conjunto de proposições ou teoremas, ou seja pelo método dos físicos, como Galileu, que decompõe os fenômenos ou as realidades observadas em suas fases ou nos seus elementos mais sensíveis para fornecer os princípios explicativos ou os fundamentos reconstituídos na totalidade dos fenômenos ou da realidade observada para dar uma explicação global [...] Em uma palavra, a Escola do Direito Natural Moderno se constitui em um momento privilegiado, no qual a história do pensamento jurídico (...) ilustra de modo exemplar a solidariedade do pensamento jurídico com o da história intelectual: mas é, sobretudo, aquele no qual se inaugura a formidável dependência da jurisprudência aos princípios e aos métodos das ciências exatas²⁴⁹.

²⁴⁵ SAHD, 2010, p. 253.

²⁴⁶ PUFENDORF, 1706, VII, II, §8.

²⁴⁷ GROTIUS, 2004, *Prolegômenos*, §30.

²⁴⁸ Nos *Elementos da jurisprudência universal*, de Pufendorf – obra “quase técnica”, escreve Laurent, que reflete o jurista que não aceita o estado do Direito tal qual o descobre: “uma tarefa rotineira do Direito romano e do decreto de Graciano, afrontados à enorme e caótica acumulação experimental da jurisprudência”. Reflete, ainda, em uma época de descobertas, guerras e crises sociais e religiosas, a necessidade de uma nova ciência do Direito, fundada pelo método e pela lógica, “aplicável a todos, cristãos ou não, e a todas as épocas [...] procuram-se, com efeito princípios para elevar-se acima do particularismo das leis, visando criar regras suscetíveis de guiar não somente o julgamento dos legisladores e dos juristas, mas ainda as ações das pessoas de todas as crenças” (Laurent, 1982 p. 25 – tradução nossa) – a definição de Demonstração assim é exposta: “Deve-se observar que o sujeito da demonstração é uma declaração que deve demonstrar, isto é, desejar a conexão necessária do predicado com o sujeito, comprovado mediante as virtudes do princípio e as declarações gerais da conexão [...] a doutrina deve compreender as definições, em segundo lugar, os princípios, e, em terceiro, as proposições e conclusões derivadas dos princípios” (PUFENDORF, 1672, *Praefatio*. CF *Le droit de la nature et des gens*, I, II, §III).

²⁴⁹ DUFOUR, p. 112-113 – tradução nossa.

Voltemos aos texto de Pufendorf. Em relação ao “*certo número de definições*” necessárias para o desenvolvimento do Direito como disciplina, é a *Epistola ad Boineburgium* que orienta a pretensão. Assim, tal ciência deve definir os “*entium moralium in genere, moralitas animarum, impotitio, imputatio, qualitates & quantitates personarum & rerum, obligatio, Imperium, lex, merirum, poena, & milia...*”. Em outros termos, a divisão necessária ao plano proposto por Boineburgo constitui-se – como uma leitura da lição euclidiana – na grande estrutura do *Le droit de la nature et des gens* no estabelecimento das classes dos Seres Morais, das investigações sobre a imputação, as qualidades e as quantidades (morais), a obrigação, o mérito e as penas²⁵⁰.

Por outro lado, na exatidão que procuraria – segundo o método galileano – decompor os fenômenos ou as realidades observadas em suas fases e eventos, é no início da *Dissertatio de statu hominum naturali*²⁵¹ que ela parece recordada a fim de verificar o que resulta do poder e do Direito daqueles que governam e das obrigações dos cidadãos. De fato, assinala Pufendorf:

Aqueles que estão consagrados ao estudo dos corpos físicos não devem apenas considerar a aparência do corpo, manifestada ao olhar imediato: eles devem se esforçar por penetrarem e decomporem os seus principais elementos [...] Deve ser o mesmo método a ser aplicado aos que estudam o nobilíssimo dos corpos morais: o Estado. Não é suficiente, com efeito, colocar à luz a administração exterior, a diversidade dos magistrados, as denominações e diferentes ordens do povo. É preciso, ainda mais, examinar a sua estrutura interna²⁵².

Essa passagem merece ser considerada pelo interesse na união entre método e estudo dos elementos do poder, pelo acento galileano²⁵³ da observação ao considerar a

²⁵⁰ Cf. NASCIMENTO. 2000, p. 13-24.

²⁵¹ “O escopo do tratado *De statu hominum naturali* era esclarecer o que devia ser entendido por “estado de natureza” e responder as objeções avançadas de vários críticos [...] Nessas páginas, Pufendorf apresenta uma das mais ricas e articuladas análises do Estado de natureza da literatura jusnaturalista, descrevendo esse estado como a condição natural do homem fora e antes da instituição do Estado (ou sociedade civil ou política), ele atinge ideias da literatura antiga e dos contos mitológicos, opostas aos relatos dos viajantes em terras extra-europeias. Todavia, do momento em que o seu principal objetivo é defensivo, ou seja, demonstrar que a tese a qual sustenta se concilia perfeitamente com o relato bíblico, o resultado é uma estranha comissão de elementos etnográficos e testamentários”. (SCHINO, 2005, p. 47-48) – tradução nossa.

²⁵² PUFENDORF, 1677, p. 459.

²⁵³ “A procura por leis de natureza, por regularidades existentes entre os fenômenos naturais observados é a marca da ciência moderna. A formulação dessas leis, isto é, de enunciados precisos e verificáveis pela experiência, expressos em linguagem matemática, acerca das relações universais, que existem entre os fenômenos particulares, passa a ser um dos objetivos centrais da pesquisa científica”, explica Mariconda sobre o método galileano (2006). Ora, prossegue o comentador, e notamos a confluência aqui do duplo método pufendorfiniano referido por Sahd: “Galileu propõe de modo claro a eliminação das qualidades

“aparência do corpo” e o esforço investigativo por compreendê-la a fim de dar-lhes um tratamento exato, e por acenar a passagem da composição daqueles princípios fundamentais do Homem (a sociabilidade) e definições norteadoras (*Êtres physiques* e *Êtres moraux*) para o entendimento do “*nobilíssimo dos corpos morais: o Estado*”. Ainda mais àquela Luz que, em Barbeyrac, anunciava as caras exigências para o entendimento dos mandatos universais, adquire aqui a pureza e a força da cientificidade: ela observa, desvela, e, pelo método aplicado, examina as estruturas de poder cuidadosamente nomeadas – a *administração exterior, a magistratura e as diferentes ordens do povo*.

Isso admitido, na contribuição dessas ciências, na afirmação do princípio imutável e nas definições geradoras dos Seres Morais e dos Seres Físicos, o projeto de Pufendorf apresenta-se como exercício do método para o exame do poder. Método e poder, por conseguinte, cujas características podem ser detalhadas: o *Préface*, de Barbeyrac o assinalou como a capacidade de resgatar, no ímpeto científico da modernidade, as investigações acerca do Direito e da Moral, cuidadosamente desdobradas: “*établit & développe distinctement les maximes fondamentales de la Loi Naturelle, & il en déduit, par une suite assez exacte de conséquences*”²⁵⁴. E, ao sinalizar, na *Epistola ad Boineburgium* os “*entium moralium in genere, moralitas animarum, impotitio, imputatio...*”, Pufendorf firmaria, no entendimento dos comentadores e pela direção dos textos, a prevalência da ação humana e o seu indiscutível poder sobre as coisas tanto para comandá-las ou, na excelência da Alma Esclarecida, instituir as outras.

Laurent observa, pois, “trata-se [essa teoria dos Seres Morais, acenada na Epístola] de um ensaio de apresentação ao mundo do homem tal qual o organiza e que Pufendorf distingue do mundo da natureza”. A oposição entre *Êtres physiques* e *Êtres moraux* seria configurada, adiante, como o “mundo natural, dominado, domesticado... transformado pela cultura”²⁵⁵. Antropocentrismo confiante, a teoria coloca o Homem, com a ajuda da Razão, “em um lugar privilegiado face ao conjuntos das coisas criadas... da qual ele pode modelá-las segundo a sua conveniência”. Atenção ao caráter cocriador do Homem, posto que, entre as coisas criadas, ele é autônomo para instituir o conveniente; mas, finaliza o comentador, “ao se considerar inteligente, o Homem

subjetivas e reduz a natureza a termos quantitativos, isto é, passíveis de tratamento matemático e de determinação experimental”. (MARICONDA, 2006, p. 282).

²⁵⁴ PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §30.

²⁵⁵ LAURENT, 1982, p. 120 – tradução nossa.

descobre o seu mestre, sua autonomia e o seus limites”²⁵⁶. Em outras palavras – e cabe lembrar agora esse projeto do Direito: o Homem deve remontá-lo em sua origem a Deus; mas, criatura, deve reconhecer o seu poderio em instituir a ordem e mantê-la obediente às prescrições da Lei Natural²⁵⁷.

Goyard-Fabre ressalta essa perspectiva de cultura – mundo natural, dominado e domesticado – haurida dos Seres Morais e da natureza esclarecida dos homens, insinuada no projeto de Pufendorf, oposta ao ímpeto mecanicista de Hobbes e às vinculações do Direito à emanção da força, como apreciara Barbeyrac no *Préface*:

É indiscutível que Pufendorf, pela sua definição de *Entia Moralia* (Seres Morais), coloca o seu sistema de Direito Natural sob o signo de uma liberdade inventiva e criadora que, própria da humanidade, junta suas próprias criações àquelas indelévels da natureza. Dito de outro modo, a natureza humana não é simples natureza. Ela é inconcebível ao modo de Hobbes, em termo de *conatus e impetus*. Os comportamentos humanos não se reportam ao puro jogo de forças. Portanto, o Direito Natural não é um Direito da natureza, ele não é uma determinação; pelo contrário, é uma expressão de liberdade. Toda a dificuldade reside, pois, em dar conta da especificidade dessa expressão²⁵⁸.

Daí, segundo a autora, as certezas preliminares e os desafios impostos ao projeto do sistema, produzido entre a interlocução e a polêmica:

Pufendorf, de todos os modos, desde o início do *Le Droit de la Nature et des Gens*, possui um dupla certeza: de uma parte, Hobbes esteve enganado, e não pôde demonstrar *a priori* a ciência do justo e do injusto e encontrar o Direito Natural apenas na natureza; de outra parte, Grotius não examinou a natureza do Direito Natural, pois, ele declarou que uma maneira de provar que uma coisa é ou não conforme o Direito Natural consiste em mostrar a sua conveniência ou a inconveniência com uma natureza racional e sociável. Sobre as bases dessa dupla certeza, negativa, Pufendorf elabora seu sistema de Direito Natural na refutação de Hobbes e na correção de Grotius²⁵⁹.

Vale recordar que as certezas referidas ao estabelecimento do sistema, entre a força hobbesiana e o racionalismo grotiano, aludem ao próprio método de Pufendorf na recorrências às ciências dedutivas e experimentais. Contra Hobbes, ele assinala o papel orientador da Razão (expressa, por excelência no exame do estado de natureza); e contra Grotius reforça, para além do racional e sociável, o papel desempenhado pela Vontade –

²⁵⁶ LAURENT, 1982, p. 121 – tradução nossa.

²⁵⁷ “Deus é o autor do Direito Natural”, assinala o *Les Devoirs* (Livro I, III, §11), pois faz os homens observarem e meditarem – pelas luzes da razão e da experiência – acerca dos mandatos da Lei Natural, vinculados ao princípio da sociabilidade. Além disso, veremos, logo mais, a instituição dos Seres Morais é ligada ao estabelecimento da harmonia bem dirigida e da ordem entre os homens.

²⁵⁸ FABRE, 1994, p. 56 – tradução nossa.

²⁵⁹ *Idem*, 1994, p. 56 – tradução nossa.

afinal, a exposição da teoria dos Seres Morais importa em inquirir o uso da liberdade e da criatividade humanas.

Retomemos, pois, às lembranças dos métodos e o mérito pufendorfiniano na disciplina acerca da instituição dos homens e da sua liberdade inventiva, “dissociando radicalmente as realidades morais das realidades físicas que as afetam” e, na autonomia do mundo sócio-moral, fundando o *mundo da cultura* em referência ao *mundo da natureza*”²⁶⁰ – a fim de estabelecê-las.

Vimo-lo desde o princípio na interpretação do *Préface* de Barbeyrac, tradutor e intérprete, a evocação *cartesiana*, quer pela reivindicação da ciência descolada da autoridade antiga, mas firmada em *métodos* – que têm o *poder* de orientar a todos, *gens de Lettres* ou de *dérnier ordre*, nas virtudes próprias à sociabilidade (Barbeyrac) e meritória em analisar os princípios da política. Vislumbramos a vocação *demonstrativa* pela esperança em fixar os Direito de natureza e dos povos no estabelecimento de comprovações e princípios – “O amor de si, a debilidade natural e a perversidade de caráter”²⁶¹ e nos postulados fundamentais que, insistiu o *Préface*, “nenhuma pessoa de bom senso” colocaria em dúvida, e, em um *galileanismo* político, a recordação da *Dissertatio* revelou a tarefa transpositora da observação *sui generis* dos corpos físicos ao moral na tarefa de iluminar os mecanismos do Estado e da sociedade, não manifestos no exercício de cientificidade política ao “*olhar imediato*”.

São esses os elementos que possibilitam verificar a afirmação acerca daquelas “*ciências da cultura*” (Dufour) , “*da liberdade*” (Fabre) e dos “*esforços cocriativos do homem*” (Laurent)? A expressões se tornam instigantes caso admitamos a originalidade daquilo que é *cultivado*, projetado pela natureza e pelo esclarecimento dos homens. De fato – como esclarecimento – o leitor do *Préface* poderia referir-se, no descobrimento

²⁶⁰ DUFOUR, 1992, p. 75 – itálico do autor.

²⁶¹ Proclamação de um princípio gerador da ciência do Direito aplicada à natureza e aos povos que firma a invariabilidade das leis naturais e da sociabilidade. Assim, escreve Dufour, essa “proposição” fundadora: “terá lugar no *De Jure Naturae* de 1672, como nos *De Officio hominis et civis* de 1673 [...], podendo ser deduzidas pela via demonstrativa. Assim, ao partir de um início do tipo euclidiano nos *Elementa Jurisprudencia universalis*, que ainda procura dar forma científica à jurisprudência sobre a forma de certo número de observações e axiomas, Pufendorf acaba por esposar plenamente no *De Jure Naturae et Gentium* a inflexão demonstrativa dado ao método matemático e no mesmo golpe o ideal cartesiano de uma ciência decorrente, por inteira, de um princípio fundamental de uma ciência absoluta [...] Revelador da atração exercida, doravante, pela nova metodologia das ciências físicas e matemáticas sobre a orientação da filosofia política moderna, essa união do caráter dedutivo tomado do método analítico sintético dos matemáticos preconizado por Descartes, faz aparecer Pufendorf à exemplo de Hobbes e diferente de Grotius, ainda preso ao ideal científico clássico de Aristóteles e Euclides, como um dos verdadeiros fundadores da escola do Direito Natural Moderno” (DUFOUR, p. 109-110) – tradução nossa.

dos Deveres, àquele trabalho humano para semear o conhecimento da moralidade ²⁶² e – no campo da Lei Natural e do princípio imutável sugerido a Boineburg – recordar que o Homem deve *cultivar* e “manter (*entretenir*), enquanto depende de si, a sociabilidade”²⁶³.

Para a nossa perspectiva, essa sugestão de “*cultura*”, liberdade e instituição faz a aurora da obra política e apresenta o solo que pretende fundamentá-la.

Abramos o livro I do *Le Droit de la Nature et des Gens*²⁶⁴. Aí a crítica descortina, no primeiro momento, a suposta *cultura* e, além disso, a *disciplina* projetada à Boineburg:

Aqueles que tomaram a tarefa de, até aqui, *cultivar* a metafísica (*de cultiver la Métaphysique*), terão visto como é necessário um plano natural para essa ciência; ele lhes permite 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. Essa tarefa foi satisfatoriamente cumprida em relação aos Seres Físicos; mas é necessário confessar que ainda não examinaram o termo *Seres Morais*, tanto quanto estes mereciam. 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 quimera, ou ficções inúteis²⁶⁵.

Trata-se de examinar, aqui, conforme a nomeação do capítulo, “*Os Seres Morais e as suas diferentes classes gerais*”. Pufendorf, para apresentar tais Seres – com os quais brota a força e nasce a originalidade do sistema – recupera os elementos que se constituem como desafios para a obra: os esforços daqueles que *cultivam* a Metafísica passam pelo *cuidado* adequado das classes dos Seres, quer por sua definição, sua constituição e sua natureza. A tarefa, no entanto, se é completa por um lado (a Metafísica), permanece insatisfatória por outro – e justamente em relação àqueles que “*tanto mereciam*”²⁶⁶.

²⁶²PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §1-2.

²⁶³Idem, 1706, II, III, §15.

²⁶⁴“Oito livros densos”, repara Laurent, “totalizando, em dois tomos, 1354 páginas, ao longo das quais ele [Pufendorf] se esforça em atender à dupla meta: de uma parte, reunir todos os conhecimentos do Direito Natural, escrever uma suma – um sistema geral, diz Barbeyrac; e, de outro, assegurar uma exposição metódica clara e sem falhas. Isso para elevar o Direito Natural ao lugar de uma disciplina científica autônoma”. (LAURENT, 1982, p. 30).

²⁶⁵PUFENDORF, 1706, I, I, §1, itálico nosso.

²⁶⁶“Pufendorf explica, na introdução do primeiro capítulo do primeiro livro (§I), que uma nova disciplina deve ser constituída, que trate dos Seres Morais (*Entia Moralia*), ao lado da disciplina já reconhecida, que trata das coisas naturais (*res naturales*). Ele a coloca em um lugar sistemático muito simples, mas muito representativo da ambição que o anima: entre as disciplinas, há uma que trata da *res naturales* (sem dúvida supondo que o *res cogitans* dela faça parte), e outra que trata dos *Entia Moralia*. Uma dessas disciplinas já foi constituída, outra resta a construir, aquela ao qual é consagrado o seu tratado”. (SCHULTHESS, p.881).

A acusação opera em vários níveis – pessoalmente, é preciso confessá-la²⁶⁷; historicamente – o trabalho metafísico pode ser admitido como satisfatório apenas em outro nível, aquele do mundo natural e dos “*Seres Físicos*”. E, em nível conceitual, um termo permanece sem exame: “*longe disso,*” repara Pufendorf, para ressaltar o descuido: “*vários autores sequer haviam-no pensado*”.

Opostas aos lamentos irrompem, no entanto, as primeiras características do novo saber cogitado a Boineburgo, mas extraídas pelo seu negativo. A ciência dos Seres Morais *não* será pura quimera e negará o caráter das “ficções inúteis” (*fiction inutiles*). *Não* é, pois, preciso “subir aos céus” para buscá-la, tampouco será autorizado – para recordarmos expressões do *Préface* – desacreditar que ela apresenta os “*Deveres que levam à felicidade*”. Pelo contrário, a acusação inicial do *Le droit de la nature et des gens* reforça, na ausência de ficção e da quimera, o caráter prático e real dessa ciência. Teoria, requer quem procure fixá-lo: a tarefa proposta pelo empenho de Pufendorf ao desvendar o universo pouco explorado dos “*Seres Morais*”. E, prática, aponta o *cultivo* dos deveres de conduta, com os quais se realiza a ambição humana e fundamental do Direito: a obediência àquilo que foi demonstrado pelos esforços do sistema e obrigado pela condição particular dos homens²⁶⁸.

É a condição do sujeito dessa cultura que corrobora a utilidade e aponta a exploração dessa teoria dos *Êtres moraux*. Vejamos, assim, depois da negligência dos cultivadores da metafísica, as características daquele que é chamado à Ciência:

[O Homem] 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 desejar²⁶⁹.

Atentemos à noção esclarecida, galileana e propícia dessa humanidade em vários aspectos. Aquilo que é *visível*, o corpo, possui “*maravilhosa disposição*”; o que é

²⁶⁷LAURENT, 1982, p. 27-30 – tradução nossa.

²⁶⁸ As bases, portanto, da ciência do Direito Natural, em Pufendorf, traçam, segundo Laurent, “o mecanismo da moralidade do Homem (a partir da inteligência e da vontade) em seu contexto social, no qual emerge, principalmente, a ideia do Direito como poder moral e de obrigação. No entanto, isso não será mais um dado esparso, identificado à pontualidade de matérias do Direito Natural, mas ligado a uma síntese original, a teoria dos Seres Morais. Pufendorf a terá muito em conta. Surpreendente no início, ela aparece, assim, como um esforço de avançar sobre o seu tempo e refinar a noção de cultura. A humanidade significa criar um sistema de valores que a afeta e constrói, assim, um meio, o seu meio, donde surge todo o sistema jurídico. Refletir sobre o Direito Natural, para encontrar o seu fundamento, é, portanto, tomar consciência das condições da sua gênese”. (LAURENT, 1982, p. 31 – tradução nossa).

²⁶⁹PUFENDORF, 1706, I, I, §2.

“invisível”, a “Alma”, é “Esclarecida” e “Excelente”. Isto é, a natureza do Homem, em sua luz maravilhosa – e quase tomamos, por instantes, no preâmbulo do *Le droit de la nature et des gens*, figuras literais da observação astronômica – apresenta-se a coisa mais alta (*excellere*) e clara sobre todas (*clarus*) – para recuperarmos o sentido latino do texto original de Pufendorf - donde se diz que sendo superior e nobre é, por conseguinte, apta a confirmar as convocações da obra: na excelência, é capaz de cultivar a “metafísica” e realizar a boa providência do mundo; e na clareza da Alma Esclarecida, fixa a ciências dos Seres Morais e compreende os seus princípios reguladores. Ainda mais se o homem “*pode agir ou não agir*”, é preciso que permaneça obediente às regras descortinadas pela Razão, tanto quanto àquelas outras, fixadas pelo estudo e pela observação das coisas.

Assim, se o Homem não está sujeito “*a um conjunto de operações constantes e invariáveis*”, cabe recordar o que, por oposição, não representa o desafio necessário para os seus esforços: os “*princípios que o Criador sabiamente arranjou e distribuiu*”.

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 desse 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 inventado²⁷⁰.

De fato, esses *Êtres physiques* representam, por oposição ao Homem, as criaturas que agem sem nenhum sentimento, direção e destituídas de reflexão, e, por isso, “sem saber que conformam seus movimentos, seguem unicamente as impressões de sua natureza”²⁷¹. E Pufendorf, ao complementar esse universo Físico, dá boas referências para afixá-los: “Os Seres Físicos são originalmente produzidos pela Criação”, porque, diferente dos Seres Morais, não são vinculações das vontades dos Seres Inteligentes às coisas, escapando, assim, à determinação dos Seres Livres²⁷². Reino do instinto e do mecanicismo, portanto. Não representará, por conseguinte, ser cultura e instituição tudo o que se descobrir produção humana, exercitada pela determinação dos seres livres? E não será *método e poder*, “*veritable science*”, escreve Pufendorf, a capacidade de expor os seus princípios, apreendido por “*todos que fazem o*

²⁷⁰PUFENDORF, 1706, I, § 2.

²⁷¹Idem, 1706, I, I, §II.

²⁷²Ibidem, 1706, I, I, §4.

uso da razão²⁷³ e fixá-los como salvaguarda legítima das instituições e dos artifícios humanos?

Fixemos, então, as diretrizes dos primeiros parágrafos do *Le droit de la nature et des gens* cujas páginas acabamos de abrir: assinalar o Homem, portador de uma natureza esclarecida e distinta; sugerir a condição racional e voluntária da ação humana; revelar a carência de um saber meritório e instituído, em oposição àquele da Metafísica tradicional e do mundo físico, criado por Deus. Decorrerão, dessa reivindicação da ciência dos Seres Morais: (1) o esforço em sondar esse mundo produzido pela excelência do homem em sua capacidade de inventar artefatos e administrá-los; (2) a necessidade de expor o que é ou não é permitido, a fim de legitimar a ordem desse mesmo mundo; (3) e se exige para fitarmos o objeto geral do nosso capítulo – o método particular – constituído em ciência eficaz na investigação da constituição do Homem, da sua moralidade, e, no caso excelente, do Estado, “o mais perfeito dos Seres Morais”²⁷⁴.

Assim, se o *Préface* de Barbeyrac, nos ensaios das objeções, na revisitação crítica da História da Moralidade com os seus avanços, triunfos e contradições, preparou o leitor para ingressar no estabelecimento do Sistema, uma primeira perspectiva podemos seguramente evocar aqui: o mundo dos *Êtres moraux*, ao qual somos introduzidos por Pufendorf desde o primeiro parágrafo do *Le droit de la nature et des gens*, voltado à “*perfectionner seulement la Vie humaine*”²⁷⁵, revela-nos uma estrutura de mundo cujas instituições, criadas pelo Homem, dão sentido e elevam a sua natureza. Revela-se, portanto, nesse poderio evocado, uma *administração providente* das coisas, “*para dirigir, controlar a liberdade das ações voluntárias dos homens e colocar alguma ordem, alguma conveniência, alguma beleza na vida humana*”²⁷⁶. Somos impelidos, adiante, pelas sugestões do texto, em desdobrarmos esses elementos promissores e examiná-los para a instituição das sociedades.

²⁷³ PUFENDORF, 1706, *Preface du traducteur*, §1.

²⁷⁴ Idem, 1706, VII, II.

²⁷⁵ Ibidem, 1706, I, I, §3

²⁷⁶ Ibidem, 1706, I, I, §3.

1.2 A Previdência da Razão

Fundar a soberania supõe uma previdência da razão. Trata-se, diferente da economia caseira dos bens, de firmar a distribuição das coisas com vistas à justificação “universal” da instituição, do poder e da ordem. Mas essa previdência obedece, na perspectiva jusnaturalista, à escuta dos mandatos da sociabilidade e da ordenação legítima da natureza dos homens. Grotius, com efeito, atento em expor as regras do Direito, já assinalara nos prolegômenos do *De Iuri Belli ac Pacis*, àquilo “que diz respeito a uma *sábia economia (prudens dispensatio)*, falando individualmente, na distribuição gratuita das coisas que são próprias a cada homem ou a cada sociedade”²⁷⁷, que, uma vez conhecida pelos homens, é capaz de conformá-lo à previdência da Natureza e ao equilíbrio social²⁷⁸. Estabelecida, assim, a urgência do método para a ciência requerida, caberá situarmos em Pufendorf, leitor de Grotius, o esforço no estabelecimento dessa dispensação prudente descortinada pelo exame da natureza – cuja harmonia resulta das luzes criadoras do Homem, dos mandatos da Lei acolhidos pela razão, e cuja ordem reporta-se a obediência aos deveres estabelecidos.

É preciso, pois, ordenarmos essa previdência da razão, *distribuição gratuita das coisas que são próprias a cada homem ou a cada sociedade*, como: (1) o estudo dos *Seres Morais, inovação para os princípios de política, moral e jurisprudência*²⁷⁹; (2) a certeza da sua Ciência, segundo o *Le droit de la nature et des gens*, isto é, a obra segura para firmá-lo enquanto sistema específico àquele mundo da instituição, formado por homens, portadores de Entendimento, Vontade e passíveis de imputação em suas ações morais. E assinalar, por último, fitos à bela ordem; (3) a conveniência da Lei evocada

²⁷⁷ GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §10. Como podemos observar, há diferença razoável entre o termo latino, original, e a tradução: “*Atque huc etiam pertinet in his quae cuique homini aut coetui propria sunt elargiendis prudens dispensatio, ut quae nunc sapientiore minus sapienti...*”; “A isso se refere ainda o que diz respeito a uma sábia economia, falando individualmente, na distribuição gratuita das coisas que são próprias a cada homem ou a cada sociedade, como partilha segundo a preferência dada ora ao sábio sobre o que tem menos sabedoria...”.

²⁷⁸ “Toda a *economia* da sociedade humana está apoiada sobre este princípio geral e simples: quero ser feliz”, escreve o Barão de Argis no verbete *Sociedade*, mais uma herança jusnaturalista da *Enciclopédia* para ressaltar essa previdência interessada na sociabilidade e ordem. “Achamos este princípio gravado em nosso coração. Se, de um lado, o Criador colocou em nós o amor a nós mesmos, a mesma mão imprimiu em nosso coração um sentimento de benevolência por nossos semelhantes. Essas duas inclinações, embora distintas uma da outra, não têm, todavia, nada que as oponha. E Deus, que a colocou em nós, destinou-as a agir em concerto, para que nos ajudemos uns aos outros, e não para nos destruímos”. (ARGIS, 2006, p. 304-305 - itálico nosso).

²⁷⁹ Inserimos no suplemento do nosso trabalho um esquema básico da estrutura da Ciência dos Seres Morais, para a ilustração sistemática do caráter moral e político do conceito de Pufendorf, reportado a mensurar e a nomear as relações humanas e as suas definições do poder.

pelo jusnaturalista. Em outras palavras, dentro da prudente ordenação do mundo, verificar no Direito de natureza e dos povos a razão dispensada como *inovação* (Seres Morais), *ciência* (através da certeza das demonstrações, enquanto compreendem perspectivas de humanidade) e vislumbrá-la como *mandato*, graças à incursão pufendorfiniana ao que é exigido ao Homem de acordo com a singularidade da sua condição.

**

Os Seres Morais são “*Modos, que os Seres Inteligentes vinculam às coisas Naturais ou aos movimentos físicos*”, define Pufendorf antes de complementar a meta: eles “*têm em vista dirigir e refrear a liberdade das ações voluntárias do Homem, a fim de colocar alguma ordem, conveniência e alguma beleza na vida humana*”²⁸⁰. Eis a novidade do *Le droit de la nature et de gens*, os Modos desse *mundo da cultura*, “mundo do homem, tal qual acredita e organiza, e que Pufendorf distingue do mundo da natureza”²⁸¹. Mundo, reforçemos, entregue à providência humana para refrear, dirigir e colocar ordem, “não em um meio puramente ideal, artificial, sem relação com o real, mas pelo contrário, pelo mesmo real interpretado, transformado e tornado utilizado pelo homem e para ele”²⁸². Vinculações às coisas e aos movimentos que transparecem, nessa perspectiva, o poder da autonomia, da liberdade dos homens.

Todavia, repara o leitor, a descrição dada anteriormente pelo juriconsulto já corroborava a gênese desse conceito. De fato, a Alma que escolhia e julgava a “*conveniência das coisas*”, distintamente daquela simplicidade instintiva dos *Êtres physiques*, não antecipava, pela qualidade de Ser Inteligente, a ação dos Seres Morais? O complemento do conceito – reportado às disposições humanas – certifica a hipótese: além da excelência da *Vontade*, “não sujeita às operações uniformes e invariáveis”, o Homem não possui *Entendimento*, “para impedir (*empêcher*) que se confunda com a variedade dos objetos” e dirigir, portanto, os “atos da Vontade, para ajuntar às coisas naturais e aos movimentos físicos uma certa forma de atributos, donde nasce uma *conveniência* particular e uma *bela ordem (bel ordre)* na Vida”, e “regrar os costumes e as ações do Homem para dar a elas um caráter totalmente diferente da simplicidade grosseira dos animais brutos”²⁸³?

²⁸⁰ PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

²⁸¹ LAURENT, 1982, p. 120 – tradução nossa.

²⁸² Idem, 1982, p. 120.

²⁸³ PUFENDORF, 1706, I, I, §2. Itálico nosso.

Artifícios humanos sobre as coisas, produzidos pelo direcionamento da Vontade e pela clareza do Entendimento, os Seres Morais revelam, por conseguinte, a vocação à ordem da obra de Pufendorf e o direcionamento que a sua antropologia exige. E a vinculação entre as qualidades dignas do Homem e a possibilidade para *dirigi-las* e *refreá-las* marca, definitivamente, já a partir desse terceiro parágrafo do *Le droit de la nature et des gens*, o ingresso nos princípios da política e da moralidade, isto é, a distinção entre o mundo físico e o mundo artificial dos homens.

Mas essa recorrência aos ideais de *conveniência* e *bela ordem* sugere, no entanto, algo além de simples expressões de estilo.

Uma pista elucidativa pode ser cogitada encontrada em Laurent ao comentar a leitura de um provável antecedente – “*un unique penseur fait écho à Pufendorf*” – Weigel, no *Idea Mathesis universae* (1669) e de Welzel. O autor seicentista procuraria adotar “uma explicação matemática do mundo, oposta à leitura ingênua e simples da natureza”²⁸⁴. Ainda mais, ele daria, segundo Laurent, “uma descrição aritmética da natureza a partir dos Seres que compõem o mundo ético”²⁸⁵. Para Welzel, recorda Laurent, a teoria dos Seres Morais na reivindicação de conveniência e ordem, revelaria, além disso, uma concepção de cultura “aberta às flutuações da história”²⁸⁶. Não podemos, então, cogitar, em duplo movimento, aquela *bela ordem* unida à matematização do mundo, e, na conveniência, o reforço da produção do mundo da cultura, forjado pela excelência da natureza e da instabilidade humana, que “*pode ou não pode agir como o desejar*”²⁸⁷?

Essas indagações, reforçadas pelo “eco à Pufendorf” e pela recepção do comentarista, exigem a atenção ao sistema do capítulo I do *Le droit de la nature et des gens* no convite para compreender a organização dos Seres Morais. Nesse sentido, as primeiras linhas da obra oferecem definições norteadoras.

Primeira definição: os Seres Morais constituem-se em *Modos*, pois, escreve Pufendorf – “parece mais natural dividir o Ser em Substância e Modo do que em Substância e Acidente. Ademais, a ideia de Modo, diametralmente oposta à Substância, dá a entender que os Seres Morais não subsistem por si mesmos, mas têm por base a Substância e os seus movimentos”²⁸⁸. Relação solidária e dependente, para demonstrar a

²⁸⁴ LAURENT, 1982, p. 120 – tradução nossa.

²⁸⁵ Idem, 1982, p. 120 – tradução nossa.

²⁸⁶ Ibidem, 1982, p. 120 – tradução nossa.

²⁸⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §2.

²⁸⁸ Idem, 1706, I, I§3.

distinção da *Substância* e a vinculação perene do *Modo* àquele que é capaz de fundá-la. Por outro lado, a melhor adequação de *Modo* no lugar de *Acidente* sugere que não estamos por adentrar na perspectiva do ser negativado, mas da instituição positiva, originada pelas características do seu criador. O Ser enquanto Substância sugere, ainda em relação aos Seres Morais, os papéis desempenhados por Deus e pelo Homem, posto que é ou pelos mandatos do Criador – “o primeiro criador dos Seres Morais...”²⁸⁹, assinala o *Le droit de la nature et de gens* – ou pelos movimentos da natureza particular dos homens que eles subsistem e instituem ordem e beleza na vida.

O desdobramento dessa definição dos Seres Morais revelará características que valem fixar, pois revelarão a ordem matematizada e a conveniência que apontam as características vivas da instituição. Existem, em consequência, reforça Pufendorf, “duas espécies de *Modos*”:

Uns [1] decorrem (*découlent*) naturalmente e necessariamente da própria coisa. Outros [2] são vinculados (*attachez*) 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 a essa última espécie de Modos que devemos referir aos Seres Morais [...] O primeiro autor dos Seres Morais, sem dúvida, é Deus, que não pôde deixar os homens vivendo como se fossem animais, sem o cultivo dos seus talentos e sem seguir nenhum princípio de conduta, mas que eles devem reger seus sentimentos e suas ações de maneira conveniente [...] Descobre-se, assim, pela meta (*but*) dos Seres Morais, que a eles não interessa, como ocorre nos Seres Físicos, a perfeição do universo em geral, mas a perfeição somente da vida humana, 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 ordenada²⁹⁰.

Segunda definição: aqui reaparece sob outra forma, pelo esclarecimento do *Modo*, a distinção fundamental entre os *Êtres physiques* e os *Êtres moraux*, e uma minúcia dos conceitos: a oposição entre o que decorre e o que é vinculado (*découlent / attachez*) e a reafirmação da humanidade dessa Ciência. Neste sentido, os Modos que “decorrem” necessariamente das próprias coisas, estão ligados às criações do universo, instintivas e mecânicas, “seguindo as impressões da sua natureza”. Os modos *inteligentemente* “vinculados” às coisas fazem, por sua vez, a operação afirmativa das “ideias capazes de dirigir qualquer outra faculdade da mesma natureza”. Eles se referem, sublinha Pufendorf, “aos Seres morais” e ao âmbito de “*seulement la Vie humain*”.

²⁸⁹ PUFENDORF, 1706, I, I, §3 – tradução nossa.

²⁹⁰ Idem, 1706, I, I, §3 – tradução nossa.

Torna-se extraída, então, outra novidade desses Modos: são, ao contrário dos “Seres Físicos, originalmente produzidos pela *Criação*” (*Création*)²⁹¹, obras da *Instituição*²⁹². E Pufendorf apresenta a justificativa adequada para exprimi-los:

Não teria outra maneira de exprimir a maneira como os Seres Morais são formados senão pelo termo Instituição (*Institution*). Com efeito, 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 à la détermination des ces Etres Libres*)²⁹³.

Terceira definição: a imposição humana sobre a natureza, capaz de *instituir* artefatos sobre as coisas, fixa o limite e as ações dos Seres Morais. De fato, se estes não produzem “algum movimento físico ou alguma mudança real nas coisas mesmas”²⁹⁴, a sua eficácia permanecerá vinculada (*attachez*) à moralidade na ação do Homem, dita em duas maneiras: “de um lado, fazer conhecer a cada qual a maneira pela qual deve reger (*regler*) a sua liberdade natural; e, de outro, tornar o Homem suscetível, de jeito particular, de qualquer vantagem ou desvantagem e capaz de produzir, em relação ao outro, certas ações”²⁹⁵. Talvez, reparará o leitor, aqui falte igual eficácia à escrita de Pufendorf. Barbeyrac pôde suspeitá-lo e o socorre em uma nota importante: [Pufendorf quer exprimir que] “todos os Seres Morais podem ser reduzidos a dois, a saber, o Direito e a Obrigação. Esses são os fundamento de toda a moralidade e não é possível conceber nada de moral, seja nas ações ou nas pessoas, que não venha do Direito de fazer certas coisas e daquilo ao qual se é obrigado”²⁹⁶.

Decorre agora a necessidade de alguma fixação: os Seres Morais são criações, artefatos da inteligência que não alteram os movimentos físicos, mas instituem vantagens e obrigações aos homens e à particularidade do seu mundo moral. Ainda

²⁹¹ PUFENDORF, 1706, I, I, §4.

²⁹² *Impositio* conforme o texto latino. Vale a pena verificarmos a justificativa do tradutor Barbeyrac, anotada na margem do texto: “Não pude encontrar [além de *Instituição*] outro termo mais apropriado para exprimir aquele do *Impositio*. A palavra *Impositio* não possui em nosso idioma [francês] nenhuma outra que possa dar a ideia do que o nosso autor pretendeu no termo latino. Pois o termo Instituição se diz somente daquilo que é inventado ou estabelecido [...] nosso autor supõe, entretanto, que as Coisas Morais são tais por *Impositio*, ou seja, não apenas por *elas mesmas ou pela sua natureza*”. (Nota de Barbeyrac, I, I, §IV nota II).

²⁹³ PUFENDORF, 1706, I, I, §4.

²⁹⁴ Idem, 1706, I, I, §4.

²⁹⁵ Ibidem, 1706, I, I, §4.

²⁹⁶ Ibidem, 1706, Nota §5. (i).

merecem atenção, nos Seres Morais, tanto o seu caráter originário do Entendimento e da Vontade humana, quanto – ao regredir à sua fonte Criadora, Deus – verificar o poderio designado aos homens para a ordenação do mundo. Nesta perspectiva, assumir a produção dos institutos para a conservação humana realça o caráter excelente dos artefatos do mundo moral perante o mundo físico. A dignidade do Homem não residirá, por conseguinte, na desmesura da Vontade, razão pela qual, da *première* dos Seres Morais ao capítulo derradeiro do sistema, subsiste, oculto ou no vigor da defesa, a dignidade do conceito da *Obrigação* que torna propícia a vida e institui vantagens à sociedade. A Vontade humana, lembrou Pufendorf, ao iniciar da apresentação dos Seres Morais, deve ser *dirigida*. Razão pela qual mesmo aquela liberdade construtora deve aceitar as deliberações do Entendimento e recusar o âmbito da ação irrefletida²⁹⁷.

Para firmar os princípios dessa teoria de autonomia e obrigação, Pufendorf acrescenta: “os Seres Morais foram estabelecidos com o desejo de *dirigir* a vida humana [...] [e] nas coisas que servem à Vida, podemos concebê-los, em geral, vinculados ou 1. à Pessoa mesma dos homens; ou 2. às suas ações ; ou, enfim, 3. às coisas produzidas, ou pela Natureza ou pela indústria humana que aperfeiçoa a natureza”²⁹⁸.

Brilhará, doravante, no capítulo I do *Le droit de la nature et de gens*, a *relação matemática* dessa teoria de *bela ordem*, como *relação binária* (particular e/ou público, simples e/ou composto, natureza e/ou instituição, causal e/ou imputação) e *cálculo de conjunto* (ligações Morais), teoria requerida e apreensível²⁹⁹ no caráter colaborativo das instituições e no substrato pela meta do aperfeiçoamento humano (§12-16). E aparecerá, consecutivamente (§17-22), nas diferentes classes dos Seres Morais, a conveniência estabelecida pelos imperativos da ordem, ou seja, a sua relação artificial e as suas modalidades de valor. Em outras palavras, verificar-se-á esse mundo moral fundado pelo Homem, “com a ajuda da razão e em um lugar privilegiado face à Criação [a qual] pode modelar segundo sua conveniência”³⁰⁰, apreendido como Substância e “verdadeiros Modos, concebidos como tais”³⁰¹.

²⁹⁷ PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

²⁹⁸ Idem, 1706, I, I, §5.

²⁹⁹ “A grande vantagem de que investiga os seres morais em relação àqueles que investigaram os seres naturais, é que estes não foram criados pelos homens, enquanto aqueles sim. O mundo dos seres morais está ao alcance dos homens, porque eles podem indagá-los desde a sua origem. A investigação sobre a natureza e sobre o homem como um ser natural, ultrapassa os limites da razão humana, que jamais conseguiria captar o instante da demarcação das origens”. (NASCIMENTO, 2000, p. 41)

³⁰⁰ LAURENT, 1982, p. 121 – tradução nossa.

³⁰¹ PUFENDORF, 1706, I, I, §17.

Vejam, assim, o desenvolvimento das classes dos *Êtres moraux* e os problemas que apresentam, reportados (1) àquela esfera de *Substância* e demarcação de *ordem*, pelo *entendimento* das Pessoas Morais e (2) ao esquema do *Modo*, reportado, na escala dos artifícios instituídos pelas *vinculações morais* entre os homens, à demarcação *voluntária* do *Valor* e da *Estima*.

“Os Seres Morais nomeados como Substâncias, chamam-se *Pessoas Morais* (*Personnes Morales*), entendidas como os *Homens mesmos considerados segundo o seu Estado Moral* ou aos empregos em sociedade, quer cada qual em particular ou muitos reunidos por alguma ligação moral (*Liaison Morale*), compondo, conjuntamente, apenas a mesma e uma ideia”³⁰², assinala Pufendorf. Notemos que passamos do registro do *Modo* para o da *Substância*; coerência com o próprio sistema, uma vez que agora reporta não às produções morais, mas aos seus criadores, àqueles que fornecem as bases desse mundo moral. Tal *Substância* torna vivo, aliás, um problema teológico: a pergunta que pode ser feita é se o Homem não pode ser considerado também um *Modo*? E se ele é um (co) criador, ou seja, aparece como *Substância*, ele não furtaria as atribuições divinas? O problema não é novo para os leitores do *Le droit de la nature et des gens* e Laurent recorda a acusação de Pelagianismo sobre o sistema feita pelos adversários³⁰³. De fato, pareceria a eles que imputar ao homem o papel de criador das condições diretoras da existência representaria a negação da Graça Divina.

O impasse corrobora a organização do mundo moral e a racionalidade do sistema. Com efeito, esclarece Pufendorf, “se os Seres Morais não subsistem por si mesmos e devem ser considerados ao nível de *Modo*, existem outros que devem ser considerados como *Substâncias*, porque parecem ter, imediatamente, outros Seres Morais por base”³⁰⁴. Paralelo exigido entre os Seres do mundo moral e físico – pois estes exigem por base a corporeidade pela qual existem.

Completemos o paralelo para demarcar suas bases:

Como as substâncias corporais exigem necessariamente um *Espaço*, donde podem desenvolver, por assim dizer, a sua substância corporal e exercer seus movimentos físicos, podemos dizer que as Pessoas Morais são vinculadas a certo *Estado*, concebido para as suas ações e efeitos. Podemos definir o Estado como um Ser Moral que serve de base a todos os outros: definição que bem exprime a conformidade do Estado com o Espaço, pois este não pode passar por um Ser independente e principal, mas apenas por uma espécie de ser acessório destinado a reforçar e a sustentar todos os outros. E existem, por seu turno, certos Estados que não são instituídos por si mesmos,

³⁰² PUFENDORF, 1706, I, I, §12.

³⁰³ LAURENT, 1982, p. 131-132.

³⁰⁴ PUFENDORF, 1706, I, I, §6.

mas pura e simplesmente em favor de alguma Pessoa Moral, que pôde fazê-lo existir. Reforçamos, pois, a diferença entre o Estado Moral e o Espaço, ou seja, este uma espécie de substância imóvel e extensa da natureza, e aquele existente independente de todas as Coisas Naturais³⁰⁵.

Surgem aqui, na teoria dos *Êtres Moraux*, duas fontes reguladoras que possibilitam firmar a Substância, suas atribuições e o contraponto aos Seres Físicos: o *Espaço* e o *Estado*. O primeiro, relacionado ao lugar dos “*movimentos físicos*”, apreendido como subsídio e sustentação para as coisas morais; e o *Estado*, por sua vez, ao fornecer as bases para que as Pessoas Morais desenvolvam a infinidade das “*suas ações e dos seus efeitos*”. Ora, esse Estado existe “*pura e simplesmente em favor de alguma Pessoa Moral*”, enquanto o Espaço é acessório físico para a sustentação do mundo moral. Recordemos, assim, as razões daquele binarismo que revela as diretrizes do Mundo Físico (Espaço / Criação / Causalidade) e Moral (Estado / Instituição / Imputação)³⁰⁶, e o porquê do Homem tomado como Substância. Com efeito, criado por Deus, ele é Modo (físico), pois é a sua excelente inserção no *Espaço* do mundo; é, no entanto, Substância, ao dar forma, através da instituição dos Seres Morais, às produções e aos *Estados* que servem “*de base a todos os outros*” e instituem comodidades na vida.

Admitida tal perspectiva de Estado, podemos computar a *ordem* das Pessoas Morais, tomadas como *Substância*, no seu Estado Moral – isto é, nas condições (instituições) que estabelece sobre o mundo – e no seu emprego em sociedade.

Existem duas formas de Pessoas (Morais), as *Simplex e as Compostas*³⁰⁷, aponta Pufendorf antes de encetar a divisão que, esquematicamente, reproduzimos em nosso suplemento. Guardemos, todavia, as distinções fundamentais: “*as Simplex são Públicas ou Particulares, segundo a diversidade dos seus Estados e dos seus empregos e, segundo estes, reportam-se imediatamente ou a vantagem comum da sociedade ou ao bem particular do membro que a compõem*”³⁰⁸. É no sistema a compilação dos *empregos* exercidos pelos particulares – no seu *Estado Moral* – nas suas respectivas condições sociais, idades e ofícios, atribuídos pelas instituições.

³⁰⁵ PUFENDORF, 1706, I, I, §6.

³⁰⁶ “Essa distinção prolonga, como podemos percebê-la, a distinção entre os Seres Físicos e Morais, ‘que não constitui mais do que um dos momentos de uma série mais vasta de associações e oposições: criação e imposição [*institution*, na tradução de Barbeyrac], bem e mal físico e bem e mal moral, causalidade e imputação [...] nessas dicotomias se reconhece evidentemente a distinção longamente estudada [entre os modernos] entre a questão do teor do bem e do mal, e aquela acerca do fundamento da obrigação e, mais geralmente, a ontologia moderna que é preciso agora examinar”. (SÈVE, 1989, p. 50) – tradução nossa.

³⁰⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §12 .

³⁰⁸ Idem, 1706, I, I, §12.

As *Pessoas Morais Compostas*, por sua vez, são assim explicadas: “elas se formam quando vários indivíduos (*plusiers individus humains s’unissent*) se unem em conjunto de tal maneira que, em virtude dessa união, não têm mais do que uma só vontade e uma só ação”³⁰⁹. O leitor do *Le droit de la nature et des gens* perceberá, nessas ordens de Simples e Composto, distinções e confluências que antecipam os elementos do Entendimento e da Vontade, característicos do Homem. Com efeito, se uma remete ao “entendimento” dos lugares convenientes dos homens, “*selon la diversité de leurs Etats ou de leurs emplois*”, outra transparece a ação refletida que pode agir ou não, unir-se ou dispersar-se. Mais, ainda, vislumbrará, em efeito regressivo, o leitor do livro VII que o entendimento *das Pessoas Morais Compostas, tomadas como Substâncias, apresentará aqui as linhas maestras do contrato social de Pufendorf*. Vejamos o texto:

No momento em que esses indivíduos se encontram reunidos em uma Pessoa Moral [isto é, a instituição nascida da união de vontades], não podemos atribuir a elas mais que uma e mesma Vontade e todas as ações que produzem nessa união Moral não passam de apenas uma ação, qualquer que seja o número de indivíduos físicos que concorrem para a sua realização. Disso segue-se que uma Pessoa Moral Composta pode ter, de modo ordinário, certos Direitos, certos bens e certas vantagens que nenhum dos particulares pode atribuir a si em particular³¹⁰. É preciso ainda observar que como os corpos naturais permanecem constantemente os mesmos, apesar do fluxo contínuo das diversas e pequenas partes que se retiram e fazem insensivelmente mudanças consideráveis, do mesmo modo, a sucessão de indivíduos particulares não impede a Pessoa Moral conservar-se a mesma, a menos que alguma revolução destrua inteiramente a natureza do primeiro Corpo. É que o teremos ocasião de vê-lo em outro lugar³¹¹.

Estão reforçadas as relações binárias que constituem a economia desse sistema, quer na oposição (natureza x instituição, particular x coletivo) ou na dispensação prudente, extraída pela recorrência ao “*une,*” ao “*plusiers*” e ao “*toute*”. Igualmente, estão sugeridas as ligações que operarão a equação radical do muito ao um e à harmonia do conjunto que, embora formado por muitas partes, produz “*apenas uma ação*”. Trata-se, ainda, em decorrência das ligações morais distintas das modificações vitais do mundo físico, de vincular à instituição “*certos Direitos, certos bens e certas vantagens que nenhum dos particulares pode atribuir a si em particular*”³¹². Porém, se “essas Pessoas Morais compostas são ordinariamente chamadas de Sociedades”, é sugestivo

³⁰⁹ PUFENDORF, 1706, I, I, §13.

³¹⁰ Diz a nota de Barbeyrac para este aceno de Estado pufendorfiniano: “por exemplo, nenhum particular pode ter o Direito de punir os crimes... apenas o soberano pode fazê-lo”.

³¹¹ PUFENDORF, 1706, I, I, § 13.

³¹² Idem, 1706, I, I, §13.

que, já nessa passagem, ao décimo terceiro parágrafo da obra, preocupado em esboçar a vida Moral que subsiste independente do “fluxo e do refluxo das pequenas partes”, que seja advertido em uma nota³¹³ o que pode assinalar o ocaso desse Corpo Moral distinto da vitalidade instintiva do mundo físico. Com efeito, Pufendorf se refere aí ao evento *moral* que “destrói inteiramente a natureza [daquele] primeiro Corpo”, o irromper da revolução.

Se os aspectos de *bela ordem* compilam as classes genéricas das instituições morais, existem outros elementos que merecem a atenção: problematizar “reflexões sobre a natureza das Pessoas Morais”³¹⁴ nos seus efeitos. As indagações pretendem esclarecer, ademais, três dúvidas consecutivas, relacionadas àquela Moralidade Composta:

(1) se um só homem pode estar em diversos Estados Morais mesmo que não sejam opostos uns aos outros [...] se, (2) pelo manifesto da instituição, quando é revestido de um novo personagem, não existe nenhuma mudança física [...] (3) se uma Pessoa Moral, pode ser representada à maneira de um jogo ou comédia [e se] a maneira de uma Pessoa Moral artificial, consiste, portanto, em imitar habilmente os gestos, as maneiras e a linguagem de uma pessoa real³¹⁵.

Essas dúvidas não parecem deslocadas quando examinamos a ordem das Substâncias, tomadas como Pessoas Morais. De fato, as respostas reforçam a autonomia e o aspecto criador daqueles Estados. Porém, a ideia de Pessoa – ou a irrupção aparentemente extemporânea do “*Personagem affecté au théâtre*” – oferece boas recorrências a um interlocutor do *Le droit de la nature et des gens*. Hobbes, no célebre capítulo XVI, livro I, do *Leviatã*, além de explicar as origens do termo³¹⁶, remete ideias solidárias ao contexto de Pufendorf. Mas não se trata do problema da representação política, constituído o fundo do argumento hobbesiano, o que pode aproximá-las: é que um e outro contexto se reportam à obra das instituições que, assegura Hobbes, “não podem ser personificadas enquanto não houver um Estado ou governo civil”³¹⁷. Ora,

³¹³ Nota (2) do §13.

³¹⁴ PUFENDORF, 1706, I, I, §14.

³¹⁵ Idem, 1706, I, I, §15.

³¹⁶ “A palavra Pessoa é de origem latina”, explica a etimologia hobbesiana. “em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa rosto, tal como em latim *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem imitado no palco. E, por vezes mais particularmente, aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E, do palco, a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou o outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome” (HOBBES, 1988, p. 96).

³¹⁷ HOBBES, 1988, p. 97.

igualmente, as Pessoas Morais de Pufendorf, no incerto dos Estados e representações, não podem ser problematizadas, senão no universo das relações sociais (morais), “*no momento em que esses indivíduos se encontram reunidos*”. Daí, derivamos as respostas de Pufendorf aos problemas que apresentou.

Ao (1) primeiro problema - “*se um só homem pode estar em diversos Estados Morais*” e, por isso, possa “sustentar vários personagens diferentes”, Pufendorf destaca que, como na “ordem natural, não é possível ser Pai e Mãe, Filho e filha, assim, na ordem das coisas morais, não é possível ser Mestre e Criado, Juiz e criminoso, Acusador e testemunha”. Atentemos ao complemento da resposta que situa agora um bom exemplo daquelas noções de *Estado e Espaço*, isto é, do lugar Moral da Pessoa e do Espaço que suporta a sua atividade: mas “nada impede”, ele assinala, “que um Pai de família seja Senador; no Conselho, advogado no tribunal (*barreau*)³¹⁸ e conselheiro na Corte. Nenhuma dessas funções demanda um homem inteiro e todas em conjunto podem ser exercidas comodamente pela mesma pessoa, em diversos tempos”³¹⁹.

Da (2) segunda indagação – se no homem “*revestido de um novo personagem, não existe nenhuma mudança física*”, a resposta do sistema é curta é esperada. De fato, “tudo o que nele é revestido [suponhamos os Estado Morais do Advogado e do Conselheiro] não passa da esfera das coisas Morais”. A seguir, o jusnaturalista oferece um exemplo convincente: “um Consul, por exemplo? Ele não se tornará [por isso] mais hábil em suas tarefas; e, quando deixar o Consulado, ele não se encontrará mais forte do que estava durante o seu consulado”³²⁰.

Sobre o (3) terceiro problema e a evocação teatral das Personagens (*Morais*) investidos de papéis como num teatro, a fim de “*imitar habilmente os gestos, as maneiras e a linguagem de uma pessoa real*”, a resposta revela a carga Moral e obrigatória do sistema do *Le droit de la nature et des gens*. À insinuação, Pufendorf responde com a severidade luterana referida pelos biógrafos³²¹: “todo este aparato de personagens não serve senão para divertir”; e completa: “no que é do âmbito das

³¹⁸ *Barreau* pode referir-se tanto ao tribunal ou à ordem dos advogados em um Fórum quanto ao termo francês, bem menos usual, da pequenina mesa ou estrado à qual se destina o *Espaço* do advogado dentro de um tribunal. Aqui, a minúcia do lugar físico, isto é do suporte para a ação moral – um julgamento segundo as leis da instituídas – é muito clara.

³¹⁹ PUFENDORF, (1706, I, I, §14) acrescenta no mesmo parágrafo a respeito da diversidade de funções exercidas pela mesma, a Pessoa; “é por este motivo, digamos de passagem, que os sábios pagãos pretendiam excusar a pluralidade de deuses, que viam opostas à Razão. Segundo eles, entendia-se em uma e mesma divindade várias personagens, por assim dizer, fundadas sobre diversas operações pelas quais faziam conhecer sua natureza”.

³²⁰ Idem, 1706, I, I, § 14.

³²¹ LAURENT, 1982, p. 22-24.

verdadeiras Pessoas Morais, a instituição não tira a sua origem de lugar tão arbitrário que não suponha qualidade reais, capazes de produzir alguma coisa de útil à Vida humana”³²². De sorte que essa conclusão remonta ao elogio inicial às dignas qualidades humanas: “eles [os personagens teatrais ou, especialmente, os que insinuem a comparação], não tendo em conta essas qualidades no estabelecimento das Pessoas Morais, devem ser considerados como pessoas que insultam altamente o Gênero Humano”³²³.

Desses elementos destacados ao tema das Pessoas Morais enquanto Substância, observemos novamente a teoria reportada à ordem, pela Obrigação que rejeita as considerações ficcionais (supérfluas e inúteis) das relações humanas, em nome daquelas *ligações morais* a partir das quais será possível descortinar uma realidade particular firmada não pela recorrência ao físico, mas à “*esfera das Coisas Morais*”.

Não é possível, todavia, demarcar a compreensão sem reportarmos que os Seres Morais apresentam transformação nas coisas e “*nova qualidade Moral, unicamente vinculada aos homens*”³²⁴. É a razão pela qual se segue, sem interrupção na providência ordenadora do Sistema, a passagem da compreensão binária e substancial firmada pelas ligações Morais, àquela dos *Modos* e da *Estima*.

“É digno dos homens que se reconheçam criadores de uma cultura”³²⁵, escrevera Laurent, ao analisar a teoria pufendorfiniana do capítulo I do *Le droit de la nature et des gens*. O comentador refletira então sobre as características daqueles Seres Morais cujo exame ressaltava, “a liberdade humana em ato [...] distinta de todas as coisas” do Mundo Físico, e cuja ação elaborava artificios e instituições “manejadas e combinadas pelos homens”³²⁶. Aí, insiste Laurent, são acentuadas as perspectivas da moralidade como *invenções* ou – ao retomar a discussão latina de Barbeyrac – de *impositio* (a *Instituição*, segundo a tradução francesa de Barbeyrac) da Alma Esclarecida. A ideia de *Modo* ajunta-se agora para demarcar nessas ligações *conjuntas* o elemento básico da instituição e assinalar as combinações humanas como verdadeiros Modos, concebidos como tais, “*attachez par une faculté intelligente aux substances naturelles, & à leurs Modes Physiques*”³²⁷.

³²² PUFENDORF, 1706, I, I, §15.

³²³ Idem, 1706, I, I, § 15.

³²⁴ Idem, 1706, I, I, §16.

³²⁵ LAURENT, 1982, p. 125.

³²⁶ Idem, 1982, p. 126-129.

³²⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

Tratam-se – recordemos – esses *Modos*, de valores humanos atribuídos as coisas. Pufendorf os define com aparente simplicidade antes de derivar as suas relações com o universo do Direito e do Poder: “Os Modos Simples” assinala, “*são aqueles em virtude dos quais concebemos simplesmente as pessoas como modificadas de certas maneiras. Os Modos de Estima são aqueles em virtude dos quais as pessoas e as coisas são estimadas mais ou menos (plus ou moins)*”³²⁸. As definições restam incompletas, porém: “*as primeiras [os Modos Simples] se reportam ao termo de Qualidade e as outras [as Estimativas] àquela de Quantidade, para darmos uma ideia genérica*”³²⁹.

Vejamos como se articulam. Em primeiro lugar, Pufendorf expõe os Modos Simples que, vinculados à ideia de Qualidade, revelam o lugar das pessoas “*modificadas de certa maneira*”. Em outras palavras, sendo *Atributos Morais*, eles marcam “*as diferenças das Pessoas na vida comum, segundo a consideração que têm, segundo o seu estado e a sua condição moral*”³³⁰. Essa noção de Modo Simples relaciona-se, com efeito, de maneira considerável ao formalismo (*Qualidades Formais*) dos Títulos que “*designam diretamente os graus de distinção entre as pessoas*”³³¹, o seu “*Estado Moral*” – e não esqueçamos o que isso significa na economia desse sistema – e “*o grau particular que ocupam na Ordem*”³³². E na atividade das instituições humanas que a ele estão relacionadas “*de maneira mais considerável, o Poder, o Direito e a Obrigação*”³³³.

Guardemos tais conceitos: o *Direito*, o *Poder* e a *Obrigação* reportam-se às *Qualidades* e às ações operativas sobre o mundo. E, se supormos pelos passos dados até o momento, serão eles os artifícios que ordenam e ativam o mundo da moralidade. Em outras palavras, de “*maneira mais considerável*”, sublinha Pufendorf, são eles, em suas diversas formas, que conduzem as instituições.

Fixemos, pois, esses *Modos Simples* em suas atividades de *Qualidades Operativas* nomeadas em Poder, Direito e Obrigação:

O Poder é uma qualidade em virtude da qual podemos fazer qualquer coisa legitimamente e com efeito moral (*légitimement & avec un effet Moral*). Este efeito consiste não somente em impor obrigações aos outros, ou fazer alguma coisa em nosso favor, ou de ser, por assim dizer, o sujeito passivo das nossas

³²⁸ PUFENDORF, 1706 I, I, §17, grifo nosso.

³²⁹ Idem, 1706, I, I, § 18. Grifo nosso.

³³⁰ Ibidem, 1706, I, I, § 18.

³³¹ Ibidem, 1706, I, I, § 18.

³³² Ibidem, 1706, I, I, § 18.

³³³ Ibidem, 1706, I, I, § 19.

ações e de não impedi-las. Mas ainda conferir a alguém a faculdade moral de fazer ou saber certas coisas que não poderia ter ou ver ainda³³⁴.

Delineia-se, aqui, em primeiro lugar, o conceito de Poder como *ação legítima e com efeito moral* e se assinala a reciprocidade que opera em vários níveis em sua demarcação: Poder que é impor-se ao outro e obrigá-lo em nosso favor e se exerce, ainda, como transferência – *faculdade moral* – que possibilita ao outro acessar verdades desconhecidas. Qualidades operativas desdobradas ao se reportar aos homens ou à relação com o Espaço e o Estado, para os aspectos da Pessoa e da Comunicação, da Liberdade, da Propriedade e do Império.

Pufendorf explica, ainda mais, em relação à noção de Pessoa, um conceito de Poder que já oferece os lampejos da Soberania e da formação do corpo político:

O Poder Pessoal é aquele que não pode ser legitimamente transferido ao outro [...] pois são poderes vinculados a uma certa pessoa cujos atos não podem ser absolutamente exercidos por outros sem irregularidade. Tal é o poder do marido sobre o corpo da mulher; pois as leis não permitem repassar a procuradores os deveres conjugais. Mas há outros poderes que são tais que, ainda que não se possa transferi-los inteiramente a quem quer que seja, é possível, no entanto, fazê-lo exercer os seus atos por qualquer outra pessoa, pois toda autoridade depende daquele que reside originalmente o Poder. Tal é o poder dos reis que são estabelecidos pela vontade do Povo [...]. o Poder Comunicável é aquele que se pode legitimamente transferir a outro ou por pura autoridade ou pelo consentimento do superior³³⁵.

“*Toda autoridade depende daquele que originalmente reside o poder*”: o soberano apresentado pela primeira vez no *Le droit de la nature et des gens* como depositário do Poder, cuja ideia de Pessoa reveste-se – diferente daquele efeito moral anterior – de transferência efetiva e estabelecida em autoridade³³⁶. Mas a passagem obedece, como todo o capítulo inicial, a expor as fontes e as classes dos Seres Morais em geral. Razão pela qual a ideia do Poder Comunicável, tão sucinta, remete em primeiro lugar, segundo a nota de Barbeyrac, ao poder paterno e não, como esperado, ao poder soberano³³⁷.

³³⁴ PUFENDORF, 1706, I, I, §19.

³³⁵ Idem, 1706, I, I, §19, itálico do autor.

³³⁶ A seguinte passagem desenvolve os estado e os espaços do Poder: “O Poder sobre nossa própria Pessoa e sobre nossas próprias Ações chama-se Liberdade [...] E não é, portanto, necessário figurar essa classe de Poder como um princípio distinto da Pessoa a que se atribuiu, ou como uma faculdade de se auto contradizer, mas somente como uma faculdade de dispor de si mesmo e das próprias ações [...] O Poder que podemos ter sobre as coisas chama-se Propriedade ou Domínio. O Poder sobre as outras Pessoas se denomina Império ou Autoridade; o poder sobre as coisas que pertencem ao outro é nomeado Servidão”. Ibidem, 1706, §19.

³³⁷ Ibidem, 1706, §19. Nota 3.

Pufendorf continua a desenvolver as “classes” (*sortes*) fundamentais do Sistema. Se o Poder revelava-se rigoroso na qualificação dos seus *Espaços* e *Estados*, o mesmo não aparece na qualificação do Direito. Mas o que é limitação aparente pode sinalizar à complexidade das coisas Morais e o mérito da pretensão de mapeá-las. Assim, ele adverte, “o termo Direito é muito ambíguo. Pode ser entendido como uma Lei; um Resumo ou um Sistema de Leis³³⁸ da mesma natureza; uma sentença pronunciada por um Juiz³³⁹. A recorrência remete àquelas ligações morais do Poder – “Isso significa muitas vezes essa qualidade Moral pela qual há legitimamente alguma autoridade sobre as Pessoas e a Possessão de certas coisas ou, em virtude da qual nos são dadas certas coisas e sobre isso, o Direito e o Poder remetem à mesma ideia”³⁴⁰.

Mas não é possível confundi-las. Se ambas se referem à ideia de autoridade e possessão – *instituições* sobre o *Estado* e o *Espaço* – existem diferenças que exigem destaque:

O poder insinua, mais diretamente, à possessão atual de uma qualidade em relação às coisas ou às Pessoas e não designa, mais do que superficialmente, a maneira pela qual foi adquirida. O Direito, por sua vez, dá a entender própria e distintamente que essa qualidade foi legitimamente adquirida e assim atribuída³⁴¹.

Isto é, enquanto o Poder opera como a ação de domínio, o Direito sugere o espaço da legitimidade. A dupla tarefa, e é preciso reforçar, é solidária, quer no aspecto da atividade (são *Qualidades Morais Operativas*, assinala Pufendorf no início do parágrafo 20), da economia do Sistema e da constituição do corpo político, uma vez que exigem “*impor obrigações*” e firmar “*legitimamente alguma autoridade sobre as Pessoas*”. Entre o Poder e o Direito há, no entanto, um hiato operativo, sem o qual o Sistema permanece incompleto: “a Obrigação é uma Qualidade Moral, em virtude da qual se é compelido (*astreinte*) por uma necessidade moral a fazer, receber ou sofrer alguma coisa”³⁴².

A tríplice atividade operativa da Moral atende, neste sentido, os aspectos da ação e da modificação das coisas instituídas. Recordemos o seu aspecto *qualitativo*: com efeito, com o Poder, o Direito e a Obrigação, descortinam-se o *Estado* da instituição, do

³³⁸ “Sistema de Leis”; assim explica Barbeyrac, providente: “é assim que chamamos o Direito Civil ou o Direito Romano, o compêndio feito segundo a ordem de Justiniano. É assim, nesses termos, que neste livro, ao qual damos tradução, é intitulado Direito de Natureza e dos Povos”. (PUFENDORF, 1706, I, I, §20 (nota 01).

³³⁹ PUFENDORF, 1706, I, I, §20.

³⁴⁰ Idem, 1706, I, I, §20.

³⁴¹ Ibidem 1706, I, I, §20.

³⁴² Ibidem, 1706, I, I, § 2.

seu caráter de mandato, legitimidade e obediência. Em outras palavras, e em perspectiva complementar, abrem os postulados para a conferência dos *Espaços* rigorosamente marcados do corpo político futuro: do soberano, do magistrado e do bom cidadão.

Falta uma demarcação derradeira, os *Modos de Estima*. Isto é, apresentar a instituição moral da *Quantidade*, fixada pelo Preço ou nos graus de Distinção³⁴³ conferidos em sociedade. Afinal, adverte Pufendorf:

Na vida comum, estimam-se as Pessoas e as Coisas não somente segundo reportadas às substâncias físicas ou ao grau das suas Qualidades Naturais, enquanto que todas elas resultam dos princípios físicos, mas ainda reportados a uma outra forma de Quantidade, igualmente diferente da Quantidade Física ou da Quantidade Matemática, e que provêm da instituição e da determinação de um faculdade racional. Essa Quantidade se encontra nas coisas, e então se denomina *Preço* ou *Valor*; ou nas Pessoas, então, são nomeadas *Estima* e *Consideração*³⁴⁴.

O Modo de Estima, *quantidade* proveniente “*da instituição e da determinação de uma faculdade racional*”, é melhor desenvolvido no livro VIII, o último do *Le droit de la nature et des gens*, reportado ao “*Poder do soberano em reger e estabelecer graus de Estima e consideração entre cada cidadão*”. É preciso deter-se um pouco nessa quantificação para fixarmos, na perspectiva do nosso estudo, acerca desse estabelecimento entre os homens, segundo as suas ligações morais. Com efeito, seja no estado de natureza ou, em maior grau, na vida civil, é em virtude do soberano³⁴⁵, que são fixados “*graus de consideração, em virtude dos quais se podem comparar e*

³⁴³ A Estima de Distinção “é aquela que faz com que, dentre várias pessoas iguais quanto a estima simples [isto é o lugar que ocupam e merecem, segundo a legitimidade e a obrigação], colocamos uma acima da outra pelas qualidades que encerram alguma honra e proeminência dignas daqueles que as possuem. Ora, entendemos por honra, que corresponde a essa espécie de estima, as marcas exteriores da opinião maior que os outros possuem de nossa excelência sob certas condições [e aqui vislumbramos o signo da moralidade da Pessoa Moral que atribui e quantifica a estima]: assim, propriamente dito, a honra reside na pessoa que a atribui a alguém e não em quem a recebe” (PUFENDORF, 1706, VIII, IV, – tradução nossa.). Nascimento assegura que estes conceitos fazem o esboço de uma teoria da opinião pública em Pufendorf, pois situam o espaço no qual se qualifica e quantifica o outro, quer em relação às dignidades e aos comportamentos: “Pufendorf elabora com os conceitos de estima simples e estima de distinção, o esboço de uma teoria sobre a opinião pública, capaz de criar um mundo totalmente artificial exatamente porque é determinante de modos diferenciados de comportamentos, sempre em função do lugar que essas pessoas ocupam em sociedade e decorrente não do seu valor intrínseco, mas do valor que os outros cultivam a respeito do modo como elas devem proceder para serem dignas de admiração” (NASCIMENTO, 2000, p. 74).

³⁴⁴ PUFENDORF, 1706, I, I, §22 (tradução nossa). Definir o grau de estima de uma pessoa, escreve Nascimento, “é estabelecer o seu lugar na sociedade ou o seu *status*, como indica a sociologia moderna. Esse lugar é indicado sempre por outros, pela opinião pública e pelos poderes constituídos” (NASCIMENTO, 2000, p. 70).

³⁴⁵ Aqui a diferença estabelecida por Pufendorf entre os graus da Estima Simples e da Estima de Distinção, referidas “tanto àqueles que vivem na independência do Estado de natureza [Estima Simples, vinculada, segundo Pufendorf, aos “deveres mútuos da sociabilidade” e das noções básicas das obrigações sociais] e em relação aos membros do mesmo Estado [estima de Distinção, referida, assinala Pufendorf pouco adiante, aos “méritos” e Direitos próprios concedidos pelo soberano e reconhecidos em sociedade]”. CF. PUFENDORF, VIII, IV, §I- 12.

*igualar, preferir e diferenciar (postpóse) o outro. É o que chamamos de Estima*³⁴⁶. Assim, tal qual o *Modo do Preço* esses graus são conferidos pela atividade moral da atribuição (*attaché*) às coisas para estimá-las segundo uma “ordem conveniente”³⁴⁷. Afinal, constata o jusnaturalista, será “impossível olhar todas as coisas sobre a mesma perspectiva, sem estabelecer alguma diferença entre as Pessoas”³⁴⁸.

Os Modos do Preço das coisas são apresentados, por sua vez, no livro V, capítulo I, “*Du Prix des Choses*”. Nesse momento, Pufendorf parece desenvolver essas classes esquemáticas do capítulo I da obra. Vale verificarmos ao menos suas diretrizes, pois reforçam os caracteres da dispensação das coisas esboçadas nos fundamentos do Sistema:

Como todas as coisas que entram em propriedade não são da mesma natureza, nem do mesmo uso [...] é preciso que o homem atribua às coisas, por alguma convenção, certas ideias a favor das quais pode comparar em conjunto e reduzir a uma justa igualdade aquelas que se encontram em diferentes naturezas [...] Compara-se ordinariamente as coisas uma com as outras não somente em relação às três dimensões, a saber, o comprimento, a largura e a profundidade, mas ainda em relação à outra fonte de extensão toda diferente. Pois se diz, por exemplo, que duas dignidades ou dois diferentes negócios são iguais ou desiguais, ou que diferentes empregos ou trabalhos são iguais ou desiguais a quaisquer outros, embora tenham as mesmas dimensões. É preciso, portanto, reconhecer outra classe de Quantidade, distinta da Quantidade Física e da Quantidade Matemática, as únicas que os filósofos pensaram até aqui [...] de sorte que o Preço das Coisas, em geral, é a certa *Quantidade Moral ou certo valor atribuído nas Coisas e Ações* que entram em comércio, segundo o qual são comparadas umas com as outras³⁴⁹.

³⁴⁶ PUFENDORF, 1706, VIII, IV, §1.

³⁴⁷ Idem, 1706, VIII, IV, §1 – tradução nossa. “No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, Rousseau nos indica, como um dos elementos marcantes para o processo da desigualdade, o surgimento da ideia de consideração e de apreciação mútua. “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele mesmo olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação provocada por esses novos fermentos produziu enfim compostos funestos à felicidade e à inocência”. E Rousseau acrescenta, logo a seguir, que foi daí que surgiram os primeiros deveres de civilidade. Ora, essa é bem a ideia do que Pufendorf entende por estima de distinção, que é a responsável por uma certa diferenciação entre os homens, tanto no estado de natureza, por um processo espontâneo, quanto no estado civil, por iniciativa do poder soberano. Em Rousseau, a estima e a consideração pública serão de grande importância para a constituição dos povos, pois é daí que nascem os costumes e, destes, as leis civis. Se, pela consideração pública os homens desenvolvem também o processo de desigualdade, estabelecendo graus de dignidade não só para as ações, mas também para as pessoas que as praticam, é evidente que, para a restauração da igualdade, será necessário dirigir a opinião pública, para que ela possa, por seu julgamento, colocar as pessoas devidamente nos seus lugares, sem que isso signifique desigualdade social e política e de Direitos. Por isso mesmo, no início da formação dos povos, os legisladores procuravam recompensar as belas ações e estimulá-las, para que todos tivessem em consideração aquelas pessoas que eram as mais dignas de estima pelos seus feitos e por suas virtudes. Era assim, por exemplo, segundo Pufendorf, que se distribuíam os títulos de nobreza [Cf. *Le droit de la nature et des gens*, 1706, VIII, IV]. (NASCIMENTO, 2000, p. 78-79).

³⁴⁸ PUFENDORF, 1706, VIII, IV, §1.

³⁴⁹ Idem, 1706, V, I, §1-2.

Parece sintomática essa apresentação ao “*Preço das Coisas*” pela promoção da simetria. A coerência opera pela recorrência textual aos princípios gerais do Sistema. “*Como todas as coisas que entram na composição do universo*”, assinala a apresentação dos Seres Físicos e Morais; “*como todas as coisas que entram em propriedade*”: sublinha a aeróbica da generalidade para o específico das instituições; o Homem possui alma esclarecida, a favor da qual pode “*fazer ideias justas dos objetos que se apresentam, compará-los em conjunto, retirar de princípios já conhecidos, verdades desconhecidas e julgar a conveniência das coisas umas com as outras*”³⁵⁰, recorda o princípio do capítulo I, cuja aplicabilidade transfigura-se agora nas “*certas ideias a favor das quais pode comparar em conjunto e reduzir a uma justa igualdade aquelas que se encontram em diferentes naturezas*”.

O leitor pode recuperar nesse jogral de recorrências a repetida definição dos *Êtres moraux* ao estabelecer “*ordem, conveniência e alguma beleza na vida humana*”³⁵¹. Eis agora que a ordem desdobra-se, pelos *Modos da Estima e do Preço*, na conveniência, para desenvolver as medidas em uma “*fonte de extensão toda diferente*”. O parentesco prolonga-se ainda para aquela inovação sistemática que os metafísicos “*n’a pas encore epluché... autant qu’ils méritoient*”: atribuir uma valor moral “às coisas e às ações” (e mesmo o valor econômico, uma vez que as coisas valem pelo que atribuímos a elas), não obedece, sublinha Pufendorf, à “outra classe de Quantidade, distinta da Quantidade Física e da Quantidade Matemática”³⁵², as únicas que os filósofos pensaram até então?

A incursão à teoria dos Seres Morais revela, neste sentido, o esforço pela demarcação dos lugares do homem e das suas produções no equilíbrio do mundo. Trata-se, admitida a perspectiva, do pórtico de uma dispensação prudente da Razão, a “*sábua distribuição*” das coisas em vista da ordem e da conveniência, termos onipresentes no *Le droit de la nature et des gens*. Objeto para o exame da soberania, a teoria acenou para o esclarecimento e as ligações de conjuntos necessárias para a vida civil, cuja unidade, escreveu Pufendorf, resulta dos “*vários indivíduos*” formados em “*uma só vontade e uma só ação*”. Para o Sistema, ela reforçou a herança dos métodos, expressos na matematização que circunscreve e assegura a rota de um mapa-múndi conceitual. Sobretudo, essa economia das coisas, “*próprias a cada homem ou a cada sociedade*”,

³⁵⁰ PUFENDORF, 1706, I, I, § 2.

³⁵¹ Idem, 1706, I, I, §3.

³⁵² Ibidem, 1706, I, I, §22.

marca na teoria dos Seres Morais o aspecto da instituição e, devemos ressaltar, dos *Modos* excelentes acrescidos (retirados) estimados e apropriados pelos homens às coisas eternas da Criação e afixados pela ciência de Pufendorf. Os *Êtres moraux*, “provenientes da vontade Humana são abolidos por um efeito da mesma vontade, sem que as substâncias físicas das pessoas ou das coisas recebam, elas mesmas, alguma modificação”³⁵³, confirmam as últimas linhas do capítulo I, acerca das suas origens e classes gerais. “Assim, quando um nobre for degradado, ele não perde senão os Direitos da Nobreza, mas tudo o que for da natureza, subsiste em sua inteireza”³⁵⁴.

“Muitas pessoas estão persuadidas de que as Ciências Morais são destituídas daquela certeza que encontramos em outras ciências, sobretudo na Matemática”³⁵⁵. Assim Pufendorf, após o capítulo I do *Le droit de la nature et des gens*, nomeia o capítulo II sugestivamente como “*De la certitude des Sciences Morales*”³⁵⁶. O capítulo anterior, acerca das inovadoras classes dos *Êtres moraux*, constituiu-se, como vimos em nosso esquematismo, no esforço de assentar a dispensação fundadora, a *distribuição gratuita* e esclarecida dos Seres e das Pessoas Morais, das qual decorrerão, ao longo das extensas páginas da obra, em maior ou menor intensidade, todas as deduções do sistema. Ainda mais, ao encerrá-lo, louvaram-se as excelências do Homem e o caráter indelével (*ineffaçable*) das suas instituições³⁵⁷. Por conseguinte, supomos nós, a constituição racional da ciência que lhe advêm exige ser previdente e sólida, e duvidar dessas qualidades requeridas traz, assevera o autor, um “prejuízo inconcebível a essa ciência, a mais nobre de todas e a mais necessária à vida humana”³⁵⁸.

Será urgente demonstrar, adiante, contra a tradicional dúvida acerca da certeza das ciências morais, a possibilidade de nelas certificar princípios seguros, tais quais, em

³⁵³ PUFENDORF, 1706, I, I, §23.

³⁵⁴ Idem, 1706, I, I, §23.

³⁵⁵ Ibidem, 1706, I, II, §1.

³⁵⁶ É interessante recordar a perspectiva dada por Barbeyrac, no seu *Preface*, sobre a certeza dessa Ciência, até mesmo para nos certificarmos dos avanços e das ponderações de Pufendorf. De fato, o argumento geral daquele Prefácio estabelecia essa Ciência da Moralidade como universal, necessária à sociedade e facilmente apreensível, tal qual os princípios básicos da Geometria. Ademais, Barbeyrac advertiu, por sua vez, acerca das dificuldades para estabelecê-la: os interesses do amor-próprio e as regras mal formuladas pelos estudiosos do assunto, desatentos às *régles invariables* do Bom Senso e da Equidade.

³⁵⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §23.

³⁵⁸ Idem, 1706, I, II, §2.

outra perspectiva, os fornecidos pela Geometria e pela Matemática³⁵⁹. Essa “*Certeza das ciências morais*” ocupa, assim, depois do exame dos Seres Morais, o caráter de um “*capítulo metodológico*”³⁶⁰ – ou de capítulos – propícios ao sistema. De fato, esse esforço parece abraçar todo o restante do Livro I do *Le Droit de la Nature et des Gens*, não casualmente nomeado – “*Qui contient les Préliminaires de cette Science*”. E é preciso verificá-los, pois preenchem na economia da obra o espaço entre a definição do Homem, criador dos Seres Morais (capítulo I, Livro I), ao exame da conveniência da Lei (que ocupa o início livro II), cujas razões estabelecerão, doravante, os requisitos da sociedade e do poder.

Recorramos às pistas semeadas ao longo desses capítulos metodológicos que revelam as preliminares do que podemos, em Pufendorf, assegurar-lo como o seu antropocentrismo dirigido à Moral e à Política.

A certeza das Ciências Morais, nesse capítulo II, revela um esquematismo sintomático: ela defronta (§1-3) a tradição (aristotélica) e problematiza o conceito das demonstrações e proposições; e (§4-7) ajunta reflexões acerca das especificidades do mundo da moralidade e da política, opostos à indiferença do mundo físico. Interessante é que, inserida nas discussões, vemos timidamente a ideia norteadora de sociabilidade, reportada àqueles que têm capacidade para apreender as demonstrações possibilitadas por essa ciência. Enfim, nos parágrafos seguintes, presenciaremos Pufendorf esmiuçar o que pode ser necessário e demonstrável nessas ciências da moralidade, opondo tais conhecimentos aos da matemática e circunscrevendo o que pode ser quantificado ao universo moral e físico.

Tomemos este sumário para verificar os seus aspectos. Vislumbrar a certeza nas ciências da moralidade estabelece um debate entre os desejados requisitos da ciência

³⁵⁹ “Na procura do reto caminho da verdade”, advertia o inspirador Descartes na II das suas *Regras*, “não há que ocupar-se de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria” (DESCARTES, 1989, p. 06).

³⁶⁰ BERNARDI, 2007, p. 214. Por outro lado, considerando a ambição jusnaturalista em fundar uma “*veritable science*”, assim expressa Goyard-Fabre: “fiel ao seu método, que havia cinzelado nos *Elementos de Jurisprudência Universal*, Pufendorf, antes de abordar a primeira questão de fundo que constitui a chave do seu “sistema de Direito”, consagra o livro primeiro da sua obra aos prolegômenos indispensáveis de tal empresa: para ele, é preciso depurar o campo específico dos *Entia Moralia* (*Êtres moraux* / Seres Morais) [...] As preliminares dessa ciência podem parecer, à primeira leitura, análogas àquele “*Tratado da Natureza Humana*”, pelo qual Hobbes, começa invariavelmente suas obras de filosofia política. E é assim, Pufendorf, demonstra o intuito de explicar que o Direito – é preciso entender exclusivamente o Direito positivo – tem raízes antropológicas. Esse desejo, por sua vez, a ordem jurídica das sociedades humanas, será similar, não somente ao projeto de Hobbes, mais àquele que, mais tarde, conceberá Rousseau, em relação à política: a antropologia será destinada a isolar natureza humana, as causas naturais pelas quais se constitui a eficácia dos elementos que produzem a sociedade civil”. (FABRE, 1994, p. 50 – tradução nossa).

suposta à impossibilidade da sua evidência, sustentado pela “autoridade de um antigo filósofo, que muitas pessoas acreditam representar o mais alto feito da erudição e conhecimento, de sorte que, segundo eles, o espírito humano não pode ir mais além”³⁶¹: Aristóteles.

Para estabelecer o contraponto, o primeiro autor mobilizado será Locke. Segundo Pufendorf, a réplica à tradição parece “excelentemente explicada” no livro IV, capítulo II, §9, do *Tratado sobre o entendimento humano*. Diz então o quê? A lição não parece nova desde que acompanhamos os esforços em legitimar o sistema. Nos graus de nosso conhecimento, assinala o filósofo inglês:

Tem sido geralmente aceito como certo que apenas as matemáticas são capazes de evidência demonstrativa. Entretanto, alcançar o acordo ou o desacordo como pode ser intuitivamente percebido, imagino que não constitui privilégio apenas das ideias do número, extensão e figura, decorrendo isso, possivelmente, da *falta de método e aplicação* em nós³⁶².

Não é preciso adentrar nessa espécie de censura. Notemos que a evidência demonstrativa “*não constitui privilégio*” apenas da Matemática e que se a “*falta de método e aplicação*” prejudica a sua compreensão, cabe assinalar, na esfera do conhecimento, que muitas coisas não são facilmente apreendidas, e o exercício do raciocínio torna-se, segundo Locke, o esforço por descobrir suas relações pelas operações acessíveis ao Entendimento humano³⁶³. Falta para as Ciências de Pufendorf, vimos anteriormente em Barbeyrac (que também evocara Locke), demasiado cuidado e aplicação. E a exigência do método e do estabelecimento das relações e conceitos, os quais o Homem é capaz de firmar tanto nas disciplinas do Direito quanto no mundo pouco explorado da moralidade – são caminhos seguros para esclarecê-las, sugeriram a *Lettre à Boineburg* e o *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*.

Porém, as incertezas acerca das Ciências Morais, originadas em passagem da *Ética a Nicômaco*, são recuperadas textualmente³⁶⁴. Essa passagem, ademais, serve para ilustrar o dilema crítico dessa tradição:

³⁶¹ PUFENDORF, 1706, I, II, §1.

³⁶² LOCKE, 1999, p. 219-20, grifo nosso.

³⁶³ Idem, 1999, IV, II, §2.

³⁶⁴ Segundo Laurent, essa aparição de Aristóteles no corpo dos temas a serem refutados no *Le Droit de la Nature et des Gens* tem valor histórico: elas testemunham, após Bacon e Descartes, as derradeiras evocações aos “fundamentos de sua autoridade. O estagirita, com efeito, constata a incerteza reinante nas ações humanas, de fato, na liberdade das pessoas. Partindo assim de um princípio fundado na experiência que não deve procurar o mesmo rigor das demais disciplinas, ele conclui que não se deve falar seriamente da Moral, a menos que de grosso modo e esquematicamente. Todos, deduzindo dessas condições, supõem que ela não deve constituir-se como uma ciência. Ora, é isso que Pufendorf contesta ao se referir à Aristóteles” (LAURENT, 1982, p. 26- tradução nossa).

Não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem. Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais³⁶⁵.

Os elementos pontuados na *Ética* revelam as preocupações de Pufendorf posto que é necessário distinguir as ciências da moralidade e verificar as condições dessa “*natureza*” ou “*convenção*”, concernentes ao universo do físico e do moral. Ademais, contra Aristóteles e a tradição, “é preciso verificar as principais razões que ele e outros alegam”³⁶⁶.

O primeiro ponto é esclarecer o que pode ser entendido por *Demonstração*³⁶⁷. Assim, explica o jusnaturalista:

Demonstrar é, a meu ver, fazer conhecer, por princípios indubitáveis, a certidão das coisas propostas e a dedução dos seus princípios e das suas causas, em forma de silogismo. Essa definição é clara por si e sua verdade aparece evidente na prática ordinária dos matemáticos aos quais não se pode refutar o fato de dominarem perfeitamente bem a arte de demonstrar. No entanto, por haver mal explicadas duas ou mais palavras, a maior parte dos filósofos cai em um erro grosseiro e, por ignorância extrema, baniram as demonstrações da maior parte das suas filosofias³⁶⁸.

Se a passagem reforça o método adequado para o sistema em oposição àqueles censurados pelo jusnaturalista, enquanto “*baniram as demonstrações*” das suas filosofias, ela dá a passagem oportuna para uma exame acerca da natureza da Demonstração.

Observemos os seus passos, em primeiro lugar, pelas características da *proposição*. Pufendorf assinala que ela deve, antes de tudo, “ser verdadeira nela mesma e não por concessão ou por suposição somente”³⁶⁹. Isso tem consequência importante: caso essa proposição não obedeça a tal exigência, ela ressentida, desde sua origem, por sua formulação gratuita “de fragilidade e incerteza”³⁷⁰.

Assim, a ciência proposta necessita partir de um princípio indubitável. Mas deve obedecer, igualmente, a outras exigências:

³⁶⁵ ARISTÓTELES, 1991, *Ética*, I, §3.

³⁶⁶ PUFENDORF, 1706, I, II, §1.

³⁶⁷ Idem, 1706, I, II, §1.

³⁶⁸ Ibidem, 1706, I, II, §3.

³⁶⁹ Ibidem, 1706, I, II, §3.

³⁷⁰ Ibidem, 1706, I, II, §3.

É preciso que as proposições que sirvam a demonstrar uma verdade, sejam *primitivas*, isto é, que eles não precisem ser comprovados por outras, mas que encontrem crédito por sua *própria evidência* ou que ao menos possam reportar-se a *alguma verdade primitiva e original* [...] Em segundo lugar, as Proposições de uma demonstração devem ser *imediatas*, isto é, seguir imediatamente uma das outras, sem nenhuma interrupção. É preciso que o raciocínio demonstrativo esteja bem ligado e que qualquer Proposição surja encadeada àquelas seguintes ou precedentes, de modo que, se uma venha a cair, todo o raciocínio morra por si mesmo³⁷¹.

Até aqui podemos supor não existir muita diferença em relação às estruturas básicas de um raciocínio silogístico. Contudo, assinala Pufendorf – e agora começamos a ingressar no campo das suas certezas:

Àquelas preliminares é preciso ajuntar ainda uma reflexão. É que na verdade todas as Ciências Morais têm em comum é que eles não cessam na especulação, mas tendem à prática. Mas pode-se distinguir uma diferença considerável entre as suas duas principais Ciências, digo, a Moral e a Política, no qual a primeira tem por objeto a retidão (*Droiture*) das ações em relação à Lei, e a outra propõe a dirigir as nossas ações e a dos outros, com vistas a segurança e utilidade pública³⁷².

Moral, “*retidão das ações em relação à lei*” e Política, “*direção, em vista da segurança e da utilidade pública*”.

Mas a Política, em nova chamada à cena de Aristóteles, não se refere à *Prudência*, “hábito de agir conforme a reta razão nas coisas que são boas ou más. De sorte que os deveres do homem prudente consistem a conhecer os seus limites em matéria das coisas que são vantajosas para o benefício geral da vida”³⁷³? Ora, encontramos nessa perspectiva uma dificuldade recorrente: “essas máximas não são muito seguras, de sorte que não podemos extrair daí demonstrações incontestáveis”.

Assim, o autor do *Le droit de la nature et des gens* pontua características observáveis do Homem com as quais devemos nos familiarizar, a fim de descortinarmos os objetos centrais da obra³⁷⁴. Parecem inseguras aquelas máximas, “porque o espírito dos homens é ordinariamente muito mutável [...] e quando trata de aplicar-se a essas [aquelas] máximas, a penetração humana é algumas vezes bem curta, causadora de muitos imprevistos que, em um momento, tudo perturbam”³⁷⁵. Neste sentido, a prática política sempre implica levar em consideração a probabilidade do imprevisto e da mudança.

³⁷¹ PUFENDORF, 1706, I, II, §3 – tradução nossa.

³⁷² Idem, 1706, I, II, §4 – tradução nossa.

³⁷³ Ibidem, 1706, I, II, §4 – tradução nossa.

³⁷⁴ Especialmente para o exame do conceito de Lei e Estado de natureza (CF. II, I) e mais adiante, nas preliminares do livro VII, sobre as requisições para a formação das sociedades civis (VII, I).

³⁷⁵ Ibidem, 1706, I, II, §4 – tradução nossa.

Sugerido o espaço da Política, é preciso delimitar a certeza reguladora das ciências morais, cujo objeto é, sugestivamente, na ambição do jurisconsulto – o consultor de justiça – “*la droiture des Actions par rapport aux Lois*”. É aí que podem ser extraídas “verdadeiras demonstrações, capazes de produzirem uma ciência sólida”³⁷⁶. E se formos tentados a perguntar o porquê, a continuidade da afirmação descortina o fundamento perene que assegura – em todos os momentos polêmicos da obra – o argumento contra os adversários. Assim, as máximas daquelas ciências estão *demonstradas*:

Sobre princípios bastante certos que não deixam nenhuma dúvida aos dos seus propósitos. A *Natureza*, disse um filósofo³⁷⁷, *colocou diante dos nossos olhos, ou de maneira muito próxima de nós, tudo o que tende ao bem à felicidade das pessoas*³⁷⁸.

A Natureza prescreve o que torna os povos felizes – e o cumprimento e o conhecimento das suas leis – advertiu Barbeyrac nas primeiras linhas do *Préface*, corresponde à perspectivas de felicidade. E, mais proximamente à definição de Moral, ela sugere uma tabela ou escala - colocada “*diantes dos nossos olhos*” - perante a qual podemos qualificar – recordemos as qualificações reportadas ao mundo moral³⁷⁹ – demonstrar e medir a *retidão* das ações³⁸⁰.

Além disso, a distinção procedida entre Política e Moral leva a indagar acerca da prevalência de uma sobre a outra, na qual somos levados a supor que, em Pufendorf, a Moral dirige a política. Ora – e descontemos a precedência do subtítulo do *le droit de la nature et des gens* ao *Système général des principes les plus importants de la* [1] *morale*, de la [2] *jurisprudence*, et de [3] *la politique*, insinuação da excelência das regras consultadas pelo jurista e aplicadas à precariedade do mundo dos homens – a Moral não é afirmada, como a busca da “*retidão das ações em relação à Lei*”, isto é, a inquirição geral das condições da Obrigação e das regras demonstradas e certificadas pela Natureza, não em vista à salvação da Alma ou ao Bem, mas com as preocupações dessa

³⁷⁶ PUFENDORF, 1706, I, II, §4.

³⁷⁷ Sêneca, *De Benefic*, VII, I, citado por Barbeyrac.

³⁷⁸ PUFENDORF, 1706, , I, II, § 4 – itálico do autor.

³⁷⁹ Idem, 1706, I, I, §18.

³⁸⁰ Rene Sève, em alusão ao problema da Lei, oferece um complemento que podemos reportar nessa distinção pufendorfiniana estabelecida sobre Moral e Política e a importância de estimar, contra a tradição, a certidão daquelas: “o estudo da moralidade [na escola do Direito natural moderno, convicta na demonstração das suas provas] não é mais, como no aristotelismo tomista, aquele das virtude, das disposições que realizam o fim natural, ou, em seguida, sobrenatural do Homem. A moralidade é, agora, pensada essencialmente como conformidade a uma regra” (SÈVE, 1989, p. 18).

vida apenas³⁸¹? E a Política, não se “*propose de diriger nos Actions & celle d’autrui, en vûe de la sureté & de l’utilité publique*”, aplicação, portanto, das certas regras exigidas pela moralidade à *retidão* e ao cotidiano da coisa pública?

De todo modo, ainda que possamos supor tal prevalência, não devemos esquecer o que está em jogo nas dimensões inquiridas pelo jusnaturalista: supor a possibilidade de apreender e demonstrar – “*Sobre princípios bastante certos, que não deixam nenhuma dúvida aos dos seus propósitos*” – o que deve ordenar a ação humana.

O que decorre disso é importante, não apenas pela lembrança imediata à ordenadora Lei de Natureza, cara ao jusnaturalismo. Colocar “*de maneira muito próxima de nós tudo o que tende ao bem a felicidade das pessoas*” implica que seja recusada qualquer suposição aristotélica de que “as coisas morais são todas muito invariáveis e muito incertas”³⁸² ou que as regras da moralidade estejam vinculadas apenas à mera utilidade, tal como a concebiam, por exemplo, Horácio e Carnéades³⁸³. A perspectiva da economia racional e observável do Sistema, o mecanismo de sua lógica – *demonstrativa, sólida e verdadeira* – reivindica o fundamento extemporâneo da *Natureza* a fim de verificar a *verdade primitiva* para as proposições do sistema e da força das suas obrigações impostas ao indivíduo³⁸⁴.

A evolução do argumento não cessa. É preciso encontrar – e convencer o leitor – da possibilidade de assegurar a passagem daquele sólido fundamento teórico da moralidade (colocado pela Natureza) às variações práticas da vida humana e definir o que é, afinal, essa certeza moral. Ora, vimos que Pufendorf recusa essa possibilidade concernente à Política, justamente porque o entendimento das coisas relativas à cidade dos homens carece de solidez e está farto, pelo contrário, de imprevistos, casuísmos e inseguranças. Mas, em relação à Moral, em sua tentativa de firmá-la como sistema, como pôde identificá-la?

Podemos buscá-la pela recuperação (ou desenvolvimento) da distinção fundamental acerca dos *Êtres physiques* e *Moraux* e pelo poder dado a estes.

Aqui, essa *instituição* demonstra o seu caráter reportado à luz dos homens e ao poderio das suas criações. De fato, pelo estabelecimento das coisas morais e pela

³⁸¹ PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

³⁸² Idem, 1706, I, II, §4.

³⁸³ Ibidem, 1706, II, III, §10.

³⁸⁴ Pufendorf “desenvolve sua concepção de demonstração genética na refutação explícita do argumento hobbesiano [das leis naturais como prevenções de morte no estado de natureza, Cf. *Leviatã*. I, XIV]: no ponto de partida das suas demonstrações, coloca para si a constituição física ou natural da espécie humana, que é obra de Deus, num terreno fechado a partir do qual pode fazer as suas demonstrações sem necessitar recorrer a postulados arbitrários”. (TERREL, 2001, p. 303 – tradução nossa).

constituição do Homem, não podemos admitir que a demonstrações do mundo Moral sigam as medidas próprias da quantificação das coisas físicas (exatamente quantificadas pela Matemática). De fato, as quantidades morais, escreve Pufendorf, “devem sua origem à instituição e à estima dos Seres inteligentes e livres, nos quais *o julgamento não é suscetível de medidas físicas*”³⁸⁵.

A evocação desse antropocentrismo literal, reportado à excelência dos homens e a sua capacidade única para instituir e criar, oferece, por sua vez, uma dupla evolução para pensar a certeza das Ciências Morais.

De um lado, o que pode confundir o leitor do *Le droit de la nature et des gens*, caso ele recorde da prodigiosa diversidade de inclinação dos homens³⁸⁶, é que talvez pareça que Pufendorf aproxime a Moralidade da instabilidade das coisas políticas. Mas a instabilidade humana, aqui, antes é elemento para ascensão do sistema do que propriamente impedimento para pensá-lo em sua força obrigatória. De fato, não podemos imaginar o Homem, criador dos Seres Morais e das suas instituições, desorientado pela instabilidade perene, porque, ele mesmo, graças às suas Luzes, está sob a escala orientadora da Natureza.

Por outro lado, a caracterização singular da humanidade – formulada no apelo pela sociedade no amor de si e na indigência natural – colocada diante dessa escala de retidão, dá um caráter central àquela ideia convocatória de *Obrigaçã*o que Barbeyrac já aludira no *Préface* e que constitui, mesmo na compilação do *Le droit de la nature et des gens*, um elemento profundo para a economia geral do sistema³⁸⁷. Obrigar-se a respeitar as normas perceptíveis pela Razão possibilita, assim, a demonstração *necessária*: “*o bem e a felicidade das pessoas*” implicam no estabelecimento da Ordem e no cultivo da Paz³⁸⁸, quando admitidas as premissas naturais dessa humanidade excelente, mas fragilizada e miserável quando excluída da segurança e do comércio recíproco.

Por conseguinte, a promoção da sociedade e do governo responde esse silogismo amplo e singular do Gênero Humano, certificado pelo sistema que reforça a convocatória de obrigar-se ao outro e ao soberano. Nessa perspectiva, toda variação da

³⁸⁵ PUFENDORF, 1706, I, II, §10 – itálico nosso.

³⁸⁶ Idem, 1706, II, I, §7.

³⁸⁷ Eis o que Pufendorf afirma, por exemplo, nos *Deveres do Homem e do cidadão*, depois de expor a caracterização dos Homens como portadores de liberdade e inclinações diversas. “Pois de outra forma, se, onde existem tão grande liberdade de vontade e tamanha variedade de inclinações e desejos, qualquer Homem pudesse fazer tudo o que lhe desse vontade de fazer sem nenhuma consideração por alguma Norma estabelecida, isso só poderia dar ensejo a grandes confusões entre a Humanidade”. (Ibidem, 1707, I, II, §1).

³⁸⁸ Ibidem, 1706 II, III, §14; VII, I.

vontade relativa à liberdade dos homens, toda violação de conduta, antes é *desvio de moralidade* do que princípio para as instituições:

Na verdade, mesmo as nossas deliberações, inteiramente livres, cujos efeitos resultam nos atos da nossa vontade, são reportadas àquela Liberdade, de efeitos *Contingentes*, como os chamamos com razão. Mas desde que se seja uma vez determinado a agir, a ligação entre os nossos atos e os efeitos que lhe dependem são necessárias e inteiramente naturais, e, por consequência, suscetíveis de *demonstração*³⁸⁹.

Esta passagem aconselha esquematizá-la ao reforçar, no coração do capítulo segundo do *Le droit de la nature et des gens*, as fundações para o sistema (1) na medida em que, ao supor a Natureza e a excelência da alma Humana, capaz de apreendê-la e, por isso, distinta dos Seres Físicos, podemos seguramente – no raciocínio de Pufendorf – colocar a ação humana sempre diante de uma escala natural, logo *necessária*, capaz de apontar as verdades primitivas para as suas proposições. A partir daí, (2) toda falta incorre na ação *contingente*, prejudicial, é verdade, “*cujos atos e efeitos*” são suscetíveis de demonstração quando confrontados com a escala da Natureza, e encontram, por sua vez, sentido quando vinculados (*attachez*) ao outro. Todavia, (3) a ação da Vontade, ainda que desviada, é incapaz de abalar a solidez dos princípios da moralidade; pelo contrário, ela deve reforçar o que é conveniente ou não ao mundo dos homens. Essa moralidade – “*supposant la constitution de la Nature humaine, telle que Dieu l’a librement déterminée*”³⁹⁰ – que distingue e imputa, é aqui, também, o elemento distintivo entre os homens e os outros animais.

Isso admitido, abrem-se exigências importantes: *erigir o sistema implica firmar o que é ordenado pela Natureza, e colocar a ação voluntária e moral perante uma escala, cujos méritos ou males contingentes estão sempre reportados à felicidade e à retidão, considerada a natureza dos homens e vinculadas aos seus estados e instituições*. Admitidos tais princípios, é possível tanto firmá-los como Lei ou meditá-los, pela força da Razão, revestindo-os, doravante, como modelo e, essencialmente (*justamente*), Lei (de Natureza). E a tarefa do jusnaturalista torna-se, em novo surgimento desse *leitmotiv*, *demonstrar* o Direito que essa Natureza prescreve, conforme a condição racional e voluntária da humanidade.

Tais exigências requerem precauções, assinaladas ou implícitas, sob o sistema, para especificar as certezas dessa moralidade.

³⁸⁹ PUFENDORF, 1706, I, II, §5.

³⁹⁰ Idem, 1706, I, II, § 6.

De fato, tratar da *Certitude des Sciences Morales*, ainda que represente a aspiração moderna pela evidência e clareza, solicita reconhecer a diferença dessa Ciência – atributo das instituições humanas – e *demonstrar* como esses *estados acessórios*³⁹¹ - isto é, criados pelo homem - são convenientes a partir do exame de elementos primários da humanidade. “A diferença essencial entre as Demonstrações matemáticas e as demonstrações Morais”, explica Pufendorf:

É que as primeiras [as demonstrações matemáticas] têm por objeto as quantidades que, por sua natureza, podem ser determinadas com a máxima exatidão; enquanto as outras tendem somente a fazer ver que esta ou aquela qualidade convém a um certo sujeito; e a determinação dessa classe de quantidade é, por ordinário, abandonada à vontade dos homens, que as fixa com muita liberdade e variação³⁹².

Portanto, contra a tradição, temos aqui a defesa de uma certeza *sui generis* dos fatos, posto que a certeza moral “não é outra coisa que uma forte presunção, fundada sobre razões extremamente plausíveis (*extrêmement vraisemblables*) e que não se enganam, senão muito raramente”³⁹³. Leis de Natureza a descobrir e a observar que possibilitam a felicidade dos homens e reivindicam demarcar os limites evidentes para a proposição do justo e do razoável, e da determinação da ordem entre eles³⁹⁴.

Além disso, toda essa conveniência suscetível de estimativa e certificação, oposta à indiferença dos Seres Físicos esboça, recordou Laurent, uma “*filosofia de valores*”. Adiante, a constituição do Entendimento e da Vontade dos homens, sujeitos às *qualidades operativas* da Obrigação, “se opõem vivamente ao determinismo da natureza [...]”³⁹⁵. Com efeito, uma definição sustentada no *Eris Scandica*, a obra na qual Pufendorf prossegue nas polêmicas contra a tradição³⁹⁶, pôde demarcá-las mais: àquela indiferença dos Seres Físicos que impossibilita estabelecer Moralidade para eles é justificada porque, escreve o nosso autor, a “ação desprovida de qualquer bondade ou

³⁹¹ PUFENDORF, 1706, I, I, §7.

³⁹² Idem, 1706, I, II, §10.

³⁹³ Ibidem, 1706, I, II, §11.

³⁹⁴ A conclusão de Nascimento a respeito desse capítulo é a seguinte [após juntar-se aos modernos para refutar a tradição de Aristóteles]: “é possível, pois, obter algumas certezas nas ciências da moral, desde que saibamos estabelecer a demonstração, partindo sempre dos primeiros princípios e deduzindo as consequências por uma ordem evidente e necessária.” (NASCIMENTO, 2000, p. 15).

³⁹⁵ LAURENT, 1982, p. 129-130 – tradução nossa.

³⁹⁶ *Eris Scandica (Questões Suecas)*, defesa de Pufendorf, diante dos seus adversários, do seu sistema: «Série de oito opúsculos que serão publicados em 1686 conjuntamente em Frankfurt [...] – Pufendorf, em sua defesa, deixa aqui, para responder aos detratores, «o academicismo de suas exposições doutrinárias, e dá espaço para o sentimento e as bases do seu pensamento» (Idem, 1982, p. 39-40 – tradução nossa).

malícia é o que defino como indiferente”³⁹⁷. Ora, essa ação não afetada por uma qualidade moral ou não referida à lei natural ou à lei civil, reduz-se a um puro movimento físico [...] elas não são valorizadas, “são situadas”, observa Laurent, “fora do mundo axiológico humano”³⁹⁸.

Desse modo, podemos concluir: se esse mundo passível de certeza e imputação evoca, ao opor Seres Morais³⁹⁹ e Seres Físicos, o poder esclarecido de uns e as ações determinadas e involuntárias dos outros, ele requer demonstrar – “*faire connoître par des principes indubitables, la certitude nécessaire des choses proposées*” – um pouco mais a natureza do Homem, elemento fundamental para aquela Ciência, enquanto é o seu objeto, sujeito e fim. É o passo seguinte exigido pelo itinerário metodológico de Pufendorf para constituir a sua previdência da Razão.

Metodicamente, os capítulos III e IV do livro I do *Le droit de la nature et des gens* tratam do *Entendimento* e da *Vontade*, elementos fundamentais da natureza do Homem⁴⁰⁰ concernentes “*aux Actions Morales*”. Pufendorf, além disso, oferece para o leitor recapitulações que esclarecem o percurso. Assim, aos que examinaram a certeza singular das Ciências Morais é preciso recordar: “O desejo principal dessa Ciência é fazer conhecer o que é Regular ou Irregular, Bom ou Mal, Justo ou Injusto nas ações humanas; [e] é preciso, antes de todas as coisas, examinar os Princípios e as Propriedades dessas ações, assim como a maneira de concebê-las, por assim dizer,

³⁹⁷ “A ação desprovida de qualquer bondade ou malícia defino como indiferente”. (PUFENDORF, *apud* Laurent, 1982, p. 129 – tradução nossa): logo, a ação encarnada no mundo da diversidade e da paixão, da conveniência e da obrigação, é aquela que importa à ciência da moralidade proposta por Pufendorf.

³⁹⁸ Idem, 1982, p. 129-30.

³⁹⁹ Segundo Schulthess (Sem datação, p. 881), no estudo que procede acerca dos Modos e Modalidades em Pufendorf, é preciso lembrar que mesmo a “*modalidade deôntica*”, à qual se aplicam os Seres Morais, tem em vista o caráter de sanção e ordem, dados, aliás, pela definição do capítulo I. “As funções de “*dirigir e temperar*”, que se referem aos *Entia Moralia*, passam pela obrigação, pela interdição e pela permissão”. Motivo pelo qual, reparamos nós, é preciso sistematizá-las, uma a uma. (CF. *Le droit de la nature et de gens*, Livros III e VI, sobretudo).

⁴⁰⁰ Laurent explica que a ideia de Lei Natural em Pufendorf é alicerçada sobre essa concepção específica de Homem. Aqui, sublinha o comentador, Pufendorf “faz intervir a ideia clássica da liberdade devido à ação, conjugada à Inteligência e à Vontade”. Ademais, continua Laurent, Pufendorf procura apoiar-se “sobre um conjunto de realidades suscetíveis de experimentação, acessíveis aos que exercem a sua observação e julgamento. Isso corresponde bem ao espírito dos melhores espíritos da [sua] época, segundo a qual, em linhagem traçada por Francis Bacon ao século seguinte, o dever do sábio o conduz a submeter-se aos fatos para melhor dominá-los em sua complexidade. Não se trata, pois, de compreender as coisas em sua essência, mas em suas manifestações, que exigem, por sua vez, tempo e método, quando querem chegar a um rigor, mas podem ser acomodadas ao simples bom senso de todas as pessoas que se esforçam por conhecer a si mesmas”. (LAURENT, 1982, p. 80-81 – tradução nossa).

moralmente vinculadas ao Homem por imputação”⁴⁰¹. E aos que indagarem acerca da especificidade do Homem, “*animal governado por Leis*”⁴⁰², é preciso circunscrever que a faculdade que tem por objetivo “iluminar a nossa Alma” chama-se “*Entendimento*”⁴⁰³; e que *Vontade* é um “princípio interno, sem alguma necessidade física”⁴⁰⁴. *Vontade* e *Entendimento versus* instintos: *Faculdades*, pois, do conhecimento e da conveniência.

Vejam como essas faculdades firmam as ações morais e os deveres em geral⁴⁰⁵ e articulam os fundamentos do sistema:

A excelência dos homens em relação aos animais [*Bêtes*] é que eles [os homens] partilham de uma Alma de ordem infinitamente superior, que não somente o esclarece com luz muito viva, com a qual pode conhecer as coisas e discernir umas das outras, mas que, ainda, ele tem uma extrema atividade para procurá-las ou rejeitá-las, conforme elas parecem boas ou más⁴⁰⁶.

Reminiscências do capítulo I, acerca da luz excelente dos Homens, criador dos Seres Morais; mas a lembrança persiste, evocativa dos Seres Físicos: “os movimentos dos animais”, por sua vez, “são movimentos cegos [*aveugles*], unicamente produzidos pela impressão dos sentidos e quase sem reflexão”⁴⁰⁷.

Ora, a faculdade do *Entendimento*, associada à Luz criadora dos homens (*Êtres moraux*) e contraposta à escuridão dos movimentos cegos (*Êtres physiques*), desdobra-se aqui em duas outras, segundo Pufendorf:

[1] Uma que apresenta o objeto como um espelho, e que revela, simplesmente, a conveniência ou a inconveniência, o Bem ou o Mal do objeto. A outra, [2], é que, após haver examinado e comparado conjuntamente o Bem e o Mal, vendo as várias partes de muitos objetos diferentes, decide o que fazer ou não fazer, regra o tempo e as maneira de agir e, enfim, determina os meios mais adequados à meta à qual se propôs. Sobre isso, é preciso sublinhar que, regularmente, toda Ação Voluntária do Homem tem por princípio o *Entendimento*, donde segue a máxima conhecida: *não se deseja o que não se conhece*⁴⁰⁸.

⁴⁰¹ PUFENDORF, 1706, I, III, §1.

⁴⁰² Idem, 1706, I, IV, §1.

⁴⁰³ Ibidem, 1706, I, III, §1.

⁴⁰⁴ Ibidem, 1706, IV, §1.

⁴⁰⁵ No início dos *Les Devoirs*, Pufendorf sintetiza essa ligação entre a obrigação da obediência (o Dever) às ações humanas vinculada às faculdades – *Entendimento* e *Vontade* – constituintes da natureza humana, capazes de direcioná-las. Observemos, pois, a construção desse argumento: “Dever é aquela ação de um Homem que é regularmente organizada de acordo com alguma Lei prescrita”. Dever, ação. Por outro lado, Pufendorf prossegue, essa “Ação humana” não se refere a todos os movimentos que procedem das “faculdades de um Homem; mas somente àqueles que têm sua Origem e Direção a partir dessas faculdades com que deus onipotente dotou a humanidade, diferenciando-a dos irracionais; isto é, aquelas que são empregadas pela Luz do *Entendimento* e pela escolha da *Vontade*” (PUFENDORF, 1707, I, I, §1). Os nossos temas, portanto.

⁴⁰⁶ Idem, 1706, I, III, §1.

⁴⁰⁷ Ibidem, 1706, I, III, §1.

⁴⁰⁸ PUFENDORF, 1706, I, III, §1.

Observemos as designações do Entendimento: (in)conveniência, comparação entre o Bem e o Mal, decisão para o regramento da conduta. Neste sentido, o Entendimento, mais que aspecto epistemológico, surge, admitido o recorte dessa Faculdade, vinculado ao Direito, à certeza do Sistema e ao entendimento da Lei. Isso permite desenvolvê-lo em relação às ações morais com um aparente otimismo antropológico, e demarcar o papel desempenhado pela consciência.

Em atenção à perspectiva – da faculdade do Entendimento, “*que lui découvre simplement la convenance ou la disconvenance, le Bien ou le Mal de cet objet*” – podemos nomeá-la passiva⁴⁰⁹, ou, designará Pufendorf, *Natural*:

pois não está em nosso poder perceber (*appercevoir*) as coisas de outra maneira, quando elas se apresentam em nosso espírito; é que a Vontade não sabe impedir o Entendimento de aquiescer a uma proposição que pareça clara e evidente. Depende, porém, dos homens ocuparem-se a considerar um objeto, pesar exatamente por maduras reflexões o Bem e o Mal, que pode ser descoberto e penetrar, por assim dizer, no fundo mesmo das coisas⁴¹⁰.

Essa apreensão das coisas é direcionada à própria justificação das Leis e compreender essas faculdades da Alma possibilita justificar o “*império legítimo*”⁴¹¹ que exercem sobre os homens. Desse modo, ilustra Pufendorf:

Toda a indústria humana jamais chegará ao extremo de acreditar que o Entendimento percebe as coisas de modo diverso aos quais elas aparecem. Como, portanto, o assentimento ou a aquiescência devem necessariamente ser proporcionais às ideias que o Entendimento projeta... Não seria permitido, sem injustiça, que ele fosse constrangido por uma simples ordem, destituída de toda razão e motivo. Ademais, como a experiência demonstra, faz-se ver bem as coisas àqueles dedicados aos detalhes de um objeto, mas eles escapam da vista daqueles que se contentam mirá-lo apressadamente, é certo que a Vontade pode desviar o Entendimento da contemplação de uma verdade, ao preferir outro objeto. Então, quando é encarregado de conduzi-lo a outras, deve procurar ocasião de examiná-las com afinco. Pode-se, assim, estabelecer penas para aqueles que negligenciam colocar em uso os próprios meios para dissipar a obscuridade das coisas e encontrar as ideias verdadeiras⁴¹².

A passagem é interessante por aludir que a aplicação das ordens é solidária à natureza do Homem, cujo Entendimento bem conduzido possibilita examinar as coisas e é capaz de apreender a necessidade da Lei. Ademais, como a “*experiência demonstra*”,

⁴⁰⁹ Barbeyrac em nota marginal assim a considera e explica o porquê: “isto é que [elas] recebem simplesmente a impressão dos objetos e que não se agitam, propriamente falando. Tal é o Entendimento, que, semelhante aos olhos, nada mais faz do que perceber as ideias, com suas diferentes relações, sem nada ajuntar ou diminuir e sem produzir, com respeito a elas, nenhuma ação” (PUFENDORF, 1706, I, III, §3, (D).

⁴¹⁰ Idem, 1706, I, III, §2.

⁴¹¹ Ibidem, 1706, I, III, §2.

⁴¹² Ibidem, 1706, I, III, §2.

não é natural recusar tal esforço, enquanto a ação humana, mesmo desviada, requer ocasiões para bem considerar as coisas. Nesse sentido, podemos justificar o estabelecimento de penas para aqueles que se recusam a verificar as coisas [leia-se aquelas necessárias à Ordem e à Vida], dissipar a obscuridade e obter ideias claras. Que as intenções do argumento sejam expressas diretamente, pois: *se o Entendimento é natural aos homens, serão naturais e justificáveis as leis proporcionais àquela percepção do Mundo e, igualmente, justificáveis e naturais as sanções àqueles que abraçam a obscuridade e a negligência.*

Suporte para as “*Actions Morales*” – “que não são outras coisas que as Ações humanas voluntárias, consideradas em relação à imputação dos seus efeitos na vida comum⁴¹³” – o Entendimento ressalta aquele otimismo acerca do Homem, traduzido como a esperança de que ele é digno da Lei e da ordenação, graças as luzes da sua natureza⁴¹⁴. É *legítimo*, nessa medida:

Colocar como máxima incontestável na faculdade de perceber, e naquele de julgar, uma retidão natural, que não permite cair em erro, em matéria das coisas morais [...] no que cumpre toda a moralidade das ações humanas, *é preciso ter por coisa certa que o Entendimento é naturalmente Direito, de sorte que, com inquirições suficientes, ele pode vir a conhecer os objetos de maneira clara e distinta*⁴¹⁵.

A possibilidade de apreensão implica alertar, por outro lado, acerca da negligência para acessar o conhecimento dos objetos claros e distintos, “cujo exame demanda pouca penetração e exatidão”. E significa, completa Pufendorf, apreender, “com as forças do nosso espírito”, o acesso das orientações “conformes a Lei de Natureza”⁴¹⁶:

[Embora] Uma má educação, alguns hábitos viciosos, paixões desregradas desviam muitas vezes de tal sorte as luzes do Espírito que, então, coloca em dúvida a necessidade desses Deveres [de sociabilidade, próprios aos homens] e acredita mesmo em máximas opostas à Lei de Natureza. Mas nem essa ignorância, nem esses erros são, a meu ver, invencíveis, nem por consequência são suficientes para impedir que não se impute legitimamente as Ações cometidas. Com efeito, as máximas do Direito Natural são evidentes e, por assim dizer, são profundamente gravadas na natureza mesma

⁴¹³ PUFENDORF, 1706, I, V, §1.

⁴¹⁴ Acerca das possibilidades do Entendimento humano, voltadas às questões da Ordem e da Vida, Pufendorf não deixa de reivindicar – na circunscrição do Direito e dos Seres Morais, próprios ao mundo dos homens (*Le droit de la nature et des gens* I, I, §III – acerca do campo específico para o sistema: “não pretende falar das coisas que dependem de uma Revelação particular de Deus, nem de coisas que nosso espírito pouco pode compreender, sem uma Graça extraordinária” (Idem, 1706, I, III, §3 – tradução nossa). Recordamos, assim, a significativa unidade existente entre o projeto de Pufendorf, sua teoria dos Seres Morais, e a ambição moderna do *Préface* de Barbeyrac, celebrativa de uma Ciência dos deveres, cujo conhecimento não exigia “*subir aos céus*”.

⁴¹⁵ PUFENDORF, 1706, I, III, §3 – itálico nosso.

⁴¹⁶ Idem, 1706, I, III, §3.

do Homem [...] Assim, não existe pessoa que possa cair em tal estupidez, vivendo absolutamente fora do estado de compreender e examinar tais máximas. E não é preciso muito gênio ou penetração: um pouco de bom senso é o suficiente para se fazer uso dessas luzes⁴¹⁷.

Destacar as faculdades do Entendimento, capazes de conhecer o que é preciso à Vida, leva à segunda perspectiva do Exame: nomear a *Consciência*, torná-la vinculada à Lei e assinalar o papel que desempenha para a economia do sistema pufendorfiniano:

Dou, em particular, o nome de Consciência ao julgamento que o Entendimento dá as Ações Morais, assim que é instruído da Lei e age em concerto com o Legislador na determinação do que pode ou não pode fazer. Os atos da Consciência ou seguem as ações ou as precedem. Aquele que segue as Ações, é, por assim dizer, um julgamento refletido pelo qual pronunciamos sobre as coisas a fazer ou a omitir, aprovando o que é o Bem ou desaprovando o que é Mal [...] O outro ato da Consciência, aquele que precede a Ação, diz o que é Bom ou Mal ou o que deve ser feito ou não [...] É preciso assinalar, de resto, que se atribuo à Consciência o Direito de dirigir as Ações humanas, é unicamente enquanto ela é instruída da Lei [...] [com efeito, a direção das Ações] que não depende ou não vem originalmente da Lei, pretende erigir em Lei todas as fantasias de cada pessoa, introduzindo extrema confusão nos afazeres humanos⁴¹⁸.

A compreensão de Consciência representa mais uma estratégia para reforçar o Sistema proposto. É interessante atentarmos às suas condições: nem guia celeste ou divino – pois a circunscrição sociável dessa Razão jusnaturalista orienta o seu espaço – ela não é sentimento de natureza gravado no fundo do coração, tampouco sua voz tímida obscurecida pelo comércio humano. Exposta por Pufendorf, a Consciência é *julgamento*; mais ainda, é *julgamento revestido de exterioridade*, “*entant qu’il est instruit de la Loi*”, em concerto com o Legislador. A impressão dada ao leitor é que essa definição, complementar à retidão do Entendimento, fecha outro flanco para a suposta recusa à força da Lei. Com efeito, se ela age segundo a orientação do legislador, coloca-se de antemão disposta ao que se “deve ou não fazer”; e se é *julgamento refletido e instruído pela Lei* podemos supor que a prática do mal lhe pareça insustentável e pouco admissível.

A sanção vem reforçar tal prática. De fato, negar o papel da Consciência, julgamento do Entendimento sobre as Ações Morais, parece duplamente ofensivo – e aqui, a persuasão religiosa⁴¹⁹ vem somar-se àquela dispensação prudente da Razão.

⁴¹⁷ PUFENDORF, 1706, I, III, §3.

⁴¹⁸ Idem, 1706, I, III, §4.

⁴¹⁹ “A religião” – assinala Pufendorf no *Les Devoirs* –, “é, na verdade, o mais firme vínculo da Sociedade humana”. Mas essa firmeza vinculatória permanece, pelo que expõe em seguida, como força psicológica de constrangimento em um estado quase hobbesiano: “pois, na liberdade natural, se for retirado o Temor de um Poder Divino, qualquer homem que tiver confiança em sua própria força pode fazer as violências

Com efeito, agir contra os mandatos de uma Consciência reta é agir contra as Luzes, metáfora da humanidade, agir contra Deus, fonte primeira da Lei, e, ainda é pecado, por negar a faculdade do Entendimento, o conhecimento do Dever:

Toda Ação Voluntária feita contra as *luzes* de uma Consciência reta, e toda omissão de alguma ação que essa Consciência julga necessária é um *pecado* (*est un péché*); e um pecado ainda maior naquele que melhor conhecia o seu Dever⁴²⁰.

Essas perspectivas, algo sombrias, que ressaltam a luz e a grandeza do Homem, prosseguem no exame da *Vontade Humana*, enquanto vinculada às Ações Morais. Neste sentido, suas faculdades, no capítulo IV, livro I, do *Le droit de la nature et des gens*, evocam os passos revelados até aqui, na economia da Razão – isto é, na sábia distribuição das coisas próprias ao Homem – e no desejo das Ciências Morais, fundada na instituição específica dos homens, distintos dos *Êtres physiques*, portadora de moralidade e capaz de entender e criar as suas leis. Novamente, encontramos outra descrição de Homem:

Desde que o Criador soberanamente sábio propôs produzir um animal que deve ser governado por Leis, isto é, o Homem, ele colocou em sua Alma, como para direcionar interiormente suas Ações, uma faculdade pela qual, após conhecer os objetos apresentados, ele pode portar-se diante deles por um princípio interior, sem nenhuma necessidade física, escolher o que lhe é conveniente e lhe apraz, e rejeitar, pelo contrário o que não convêm. Essa Faculdade é o que chamo Vontade⁴²¹.

Além disso, Pufendorf desdobra as operações da Vontade na Ação Humana em outras duas faculdades, nomeadas de *Esportaneidade* – “a Vontade como que agitada por seu próprio prazer e pelo seu próprio movimento” – e *Liberdade*, “[quando ela] pode ou não agir”⁴²².

Dediquemo-nos em verificar um pouco como essa Liberdade, fundamental para meditar o Poder e o Direito, aparece – e não apenas neste capítulo IV do livro I, acerca da Vontade – articulada nessa conjunção simples, porém essencial para a estrutura dessa economia: “*agir ou ne point agir*”⁴²³. Isso porque a opção de *agir ou não*, fazer ou não

que bem quiser com os outros mais fracos que ele [...] Além disso, ponha-se de lado a Religião e os vínculos internos das comunidades serão sempre frouxos e fracos”. (PUFENDORF, 1707, I, IV, §9).

⁴²⁰ Idem, 1706, I, III, §5 – grifo nosso.

⁴²¹ Ibidem, 1706, I, IV, §1.

⁴²² Ibidem, 1706, I, IV, §1.

⁴²³ Recordemos os “*Prolegômenos*” do *Le droit de la nature et des gens*, o capítulo I, que sintetiza as bases gerais do sistema e apresenta essa célula germinativa da liberdade humana – *agir ou não* – e, depois, no livro II da obra, ao tratar as generalidades da Lei, a outra aparição do poderio humano da escolha. 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,

fazer, apresenta o critério para a obediência ou não da Lei e do soberano, e, por conseguinte, estimar a *bel ordre*. Assim, essa Liberdade colabora – se retomarmos a estratégia que vimos acerca do Entendimento – para fechar outro flanco para assinalar a necessidade da Lei e a criação de vínculos da Obrigação.

Em primeiro lugar, observemos no exame da Vontade, enquanto concorre às questões morais, que a sua “principal propriedade, decorrente imediatamente da sua natureza, é que, como havíamos dito, ela não é sujeita por um princípio interior a uma maneira de agir fixa e uniforme” – novamente insiste Pufendorf em demarcar essa liberdade singular dos homens – e que “essa indiferença interior não pode jamais ser destruída por nenhum meio exterior”⁴²⁴ – e, prossegue o autor em assinalar a autonomia dos homens e a remeter ao trabalho inquiridor acerca da conveniência e do Bem: “cada homem, em particular, não ama ou deseja uma coisa enquanto ele não a julga capaz de procurar alguma utilidade para conservá-lo ou aperfeiçoá-lo”⁴²⁵. Isto é, “está claro, que a natureza da Vontade consiste em inquirir acerca do Bem em geral e, sempre, fugir do Mal”⁴²⁶.

Em segundo lugar e para refrear o otimismo aparente, “a Vontade nem sempre encontra um perfeito equilíbrio... Há diversas causas que concorrem com impetuosidade para turbá-la e, algumas vezes ela se encontra tão pressionada por uma violência externa, que não pode fazer uso de suas forças”.⁴²⁷ Tentemos compreender o raciocínio – a Liberdade de fazer ou não fazer, os objetos, os bens dados para o exercício da Vontade, “se apresentam algumas vezes misturados com o Mal e o Mal [misturados] com os Bens” – e as pessoas em geral não conseguem discernir com facilidade – “os bens sólidos e duráveis dos falsos e passageiros”⁴²⁸. Metaforizadas, afinal, como na barca diante das tempestades, as opções da Vontade podem ser abandonadas à

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” (PUFENDORF, 1706, I, I, §2). “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*). Afirmo 1º que é uma faculdade de 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 essa 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”. (Idem, 1706, II, I, §2).

⁴²⁴ Ibidem, 1706, I, IV, §3.

⁴²⁵ Ibidem, 1706, I, IV, §4.

⁴²⁶ Ibidem, 1706, I, IV, §4.

⁴²⁷ Ibidem, 1706, I, IV, §5.

⁴²⁸ Ibidem, 1706, I, IV, §4.

turbulência dos ventos das disposições particulares, da força dos temperamentos e hábitos⁴²⁹. Ora, nota Pufendorf, a virtude requerida para essa Vontade, independente dos estados e das leis positivas, pode ser definida, por um lado, como a “Disposição do coração, que nos forma às Ações capazes de nos conservar e manter a Sociedade humana” e, pelo contrário, são Vícios as “disposições opostas, pelas quais, fazemos as coisas que tendem à nossa destruição e à da Sociedade”⁴³⁰. Ação turbada, sem o julgamento do Entendimento, “*assim que instruído pela Lei*”, a Liberdade e a Vontade não requerem, aqui, pelo caráter das suas naturezas, a instrução e o convite ao direcionamento da Lei e do Soberano, legítimos timoneiros para o barco?

Terceiro momento para os aspectos dessa Liberdade orientada que o livro I do *Le droit de la nature et des gens* insinua, antes de resplandecê-la com força a partir do livro II: o Entendimento esclarecido e a Vontade orientada, insiste Pufendorf, são “dois grandes princípios que se comunicam às Ações humanas e as distinguem das ações dos animais – e tornam possível certificar as Ciências da Moralidade – “donde a retidão ou a irregularidade é o objetivo principal dessa Ciência”⁴³¹. Sabemos, pelo exame da Certeza das Ciências Morais, que essa retidão ou essa irregularidade é a especificidade daquelas ciências das Ações humanas e que elas tendem à prática⁴³². Essas condições requerem que a ação humana seja imputada, portanto, “pelos seus efeitos na vida comum⁴³³” e pela precedência daquela Vontade e Entendimento, cujos poderes decretam o julgamento das ações e a produção de resultados imediatos sobre a vida.

Ora, nesse sistema de Direito, a imputação será definida como “a ação voluntária que pode ser imputada ao seu agente”, ou – Pufendorf parece descontente com a própria definição – é a ação atribuída (*appartenir*) ao agente como o seu autor: “ele mesmo produz os seus efeitos de uma maneira física... e, dessa forma, comunica ao agente mesmo uma definição Moral”⁴³⁴. Se podemos evocar aqui as noções de *Espaço* e *Estado* – os lugares (instituídos) da ação transformadora do Homem, dados nas classes dos Seres Morais – o esforço parece outro, contudo: atribuir aos homens a responsabilidade criadora pelas graças do *Entendimento* e da *Vontade* – que transfiguram o mundo Físico em “*definição Moral*” – fecha o cerco acerca das Obrigações humanas, pois se o Homem é o agente das ações nas quais pode “*agir ou ne*

⁴²⁹ PUFENDORF, 1706, I, IV, §5.

⁴³⁰ Idem, 1706, I, IV, §6.

⁴³¹ Ibidem, 1706, I, V, §1.

⁴³² Ibidem, 1706, I, II, §4.

⁴³³ Ibidem, 1706, I, V, §1.

⁴³⁴ Ibidem, 1706, I, V, §3.

point agir”, não parece razoável a desobediência à Lei sem que se possa atribuir crime ao desobediente; e, tampouco, não é possível aceitar a negligência em observá-la sem que se atribua ao mesmo homem a responsabilidade pela sua conduta.

Um princípio certo, por conseguinte, “*em matéria de Moral*”, no esforço dessa imputação: “Toda ação submissa à direção de alguma Regra Moral, pode ser imputada àquele da qual depende a existência ou a não existência dessa Ação.”⁴³⁵. Guardemos as palavras: “*Ação submissa à direção de alguma regra moral*” como critério de imputação, mas imputação que pressupõe o contato e a reciprocidade – o outro.

De fato, no mesmo capítulo V, Pufendorf se desdobra por demonstrar os casos dessa imputação que possibilitam a sua legitimidade. Porém, é a regra diretora que interessa: é a Lei, escreve o jusnaturalista, “que *dirige* e que reveste [a conduta e as paixões humanas] de certas qualidades particulares, segundo o que é ou não conveniente”⁴³⁶. Ora, a definição dessa Lei é exposta consecutivamente na oposição entre esta e outras formas de direção. Com efeito, perante o *Conselho*, que deixa o aconselhado na “liberdade de segui-lo ou não”, a qualidade da Lei é “que ela não é estabelecida sem boas razões, mas em efeito da autoridade de um Superior, que, declarada a vontade dos que a ela estão submetidos, os coloca na obrigação de conformarem-se absolutamente”; e, diferente da Convenção, que é “uma promessa” determinada pelos que se engajam, as Leis supõem a reciprocidade e a dependência do poder do outro⁴³⁷.

Daí, diferente de outras características, a “*Lei, em geral, não é outra coisa que um decreto pelo qual o superior impõe aos sujeitos a obrigação de reger suas ações da maneira que ele prescreveu*”⁴³⁸. Aqui, para a satisfação do leitor e como prova do método que examinamos, o Entendimento aparece solidário para o aceite do argumento. Perante aquela direção, cujo objeto sempre será reger a ação humana com vistas à ordem, “o bom senso nos diz, não somente que a observação da Lei Natural [apreendida pelas luzes da Razão] é vantajosa ao Gênero Humano, mas ainda que Deus ordenou que os homens assumam (*prennent*) a Lei para guiar as suas ações”⁴³⁹. E isso, porque Pufendorf chamando à cena uma tese do *De Cive*⁴⁴⁰, segundo ele, e sublinha a “*vaine*”

⁴³⁵ PUFENDORF, 1706, I, V, §4.

⁴³⁶ Idem, 1706, I, VI, §1.

⁴³⁷ Ibidem, 1706, VI, §2.

⁴³⁸ Ibidem, 1706, VI, §4, – grifo do autor.

⁴³⁹ PUFENDORF, 1706, I, VI, §4.

⁴⁴⁰ “Mas o que chamamos de Leis de Natureza (desde que elas não são mais do que determinadas conclusões entendidas pela razão sobre coisas que devem ser feitas ou omitidas, enquanto que uma lei,

sutileza de um argumento hobbesiano: a ideia de que as leis naturais ganham força na medida em que pronunciadas por Deus nas Escrituras. Diante dessa hipótese, o jusnaturalista circunscreve, novamente, o caráter racional da Lei, constituída em “*máximas da Razão*” fundadas – *assumidas* – pela autoridade da natureza humana posto que acessível ao Entendimento.

A Lei voltada à construção da Ciência das coisas morais e situada na prática humana reúne, então, dois elementos: é “[1] estabelecida por um superior e tem [2], por si mesma, a força de Obrigar”⁴⁴¹.

Neste sentido, somos convidados a recordar, nos passos de Pufendorf, a “natureza e a origem da Obrigação, os sujeitos que a ela são suscetíveis e as razões pelas quais ela pode ser imposta aos outros”⁴⁴²:

A Obrigação, como já havíamos definido⁴⁴³, é uma Qualidade Moral Operativa, pela qual é possível fazer ou sofrer alguma ação. Pois, aqui, consideramos a Obrigação como vinculada àquele da qual é submisso [...] Com efeito, a Obrigação refreia nossa liberdade e coloca, por assim, dizer, um freio Moral (*frein Moral*) que não nos permite seguir em outra direção além da prescrita. Eu digo, *racionalmente*, pois as mais severas leis não forcem jamais a Vontade, de sorte que elas não podem isentá-los dos seus riscos e perigos, como bem disse um antigo filósofo, *pessoa nenhuma é mestra da Vontade alheia*⁴⁴⁴.

Operação sobre a Vontade, a Obrigação age como freio, *freio moral*, posto que Vontade nenhuma pode ser controlável nem pelas “leis mais severas”, mas estas, pelo contrário, para adquirirem força obrigatória, devem apelar para aquilo que caracteriza o Homem: a Razão. A definição evolui, porém. Distinta de intimidar pela coerção e pelo constrangimento – “*que submete a Vontade senão exteriormente*” - “a Obrigação vai mais longe (*va plus loin*): ela força a reconhecer o mal que ameaça e obter, então, o seguimento das regras prescritas”⁴⁴⁵, a singular instrução de força.

O que é preciso perante essas faculdades humanas apropriadas para essa economia de Obrigações e Leis, vinculadas às instruções da Razão, é esmiuçar um pouco mais o que torna o “*Homem suscetível de Obrigação*”.

para falar corretamente e com precisão, é o discurso daquele que tem o Direito de ordenar que algumas coisas sejam feitas ou omitidas), não são leis, uma vez que se originam na natureza. Porém, tendo sido entregues por Deus nas Sagradas Escrituras (como veremos no capítulo que segue) elas são corretamente chamadas de Leis pois, nas Sagradas Escrituras é o Verbo de Deus quem ordena em todas as coisas, através do maior dentre os Direitos”. HOBBS, *De Cive*, III, XXXIII (p. 44). (indicação de Barbeyrac):

⁴⁴¹ PUFENDORF, 1706, I, VI, §6.

⁴⁴² Idem, 1706 I, VI, §5.

⁴⁴³ Quando nas classes dos Seres Morais, no fundamental capítulo I, Pufendorf apresentou, no parágrafo XXI, a Obrigação como *Qualidade Moral*.

⁴⁴⁴ Ibidem, 1706, I, VI, §5.

⁴⁴⁵ Ibidem, 1706, I, VI, §5.

Novamente, complementar àquele *Entendimento* convencido da observação da Lei, o papel da *Vontade* continua a ser desenvolvido. Ela, afinal, “é capaz de virar-se sobre os lados oposto das mesmas coisas e, por consequência, conformar-se a alguma Regra Moral; isso diferente dos Seres [Físicos] que são determinados por um princípio interior a um modo de agir uniforme e fixo”⁴⁴⁶. *Vontade*, como capacidade de sondar o que é conveniente, e atributo – novamente ressaltado – desse universo específico da Razão e Moralidade. Mas Pufendorf acrescenta: “outra razão [pela qual o Homem é suscetível de Obrigação é que] a *Vontade Humana* pode, naturalmente, ser cativa ao seguimento de uma certa Regra, pode ser constrangida pelo Dever, é que o Homem depende da autoridade de um Superior”⁴⁴⁷.

Fixemos as requisições para a *Vontade*: posicionar-se sobre a realidade ao conformar-se a “*alguma regra Moral*” e cativar-se, através de singular corrente, à força da Lei:

Eis aqui (*Voilà donc*), duas coisas absolutamente necessárias para fazer o Homem suscetível de uma Obrigação produzida por um efeito exterior. Com efeito, assim que a força de um agente seja naturalmente restrita a agir de uma maneira fixa e uniforme – não nos afastemos da diferença entre os *Êtres moraux* e *Phisiques* – aí nada resulta diferente de operações puramente físicas, nas quais nada entra de Moral e, assim, o princípio não é de Obrigação, mas de Necessidade. Por outro lado, enquanto não for reconhecido nenhum superior, nenhum princípio exterior pode colocar freio a nossa liberdade interior. Concluamos, então, que, para ser suscetível de Obrigação, é preciso, de um lado, ser capaz de reconhecer a Regra Prescrita; de outro, ter uma *Vontade* livre por um princípio interior e sempre em estado de comparar diferentes lados, mas que, no entanto, assim que o Superior lhe prescreva alguma regra, seja convencido de que não pode negligenciar-se. Toda essas coisas convêm manifestamente à natureza humana (*toutes choses qui conviennent manifestement à la nature de l'Homme*)⁴⁴⁸.

Encontramos nesta síntese as faculdades humanas, próprias para certificar a Ciência da Moralidade, vinculada, para além dos meios exteriores, à ação humana. De fato, a Lei e a Ordem são naturais ao Homem, não como acréscimos estranhos e impostos à necessidade do mundo físico, mas porque é reconhecido e *convêm manifestadamente* à sua natureza. Assim, a Lei natural pode ser apreendida, posto que compreendida, “por um homem de inteligência normal, sem outra competência além do seu bom senso”⁴⁴⁹ e pode ser aderida pela ação da *Vontade* direcionada e submissa, a qual, Pufendorf insiste, todos os homens podem obter.

⁴⁴⁶ PUFENDORF, 1706, I, VI, §6.

⁴⁴⁷ Idem, 1706, I, VI, §5.

⁴⁴⁸ Ibidem, 1706, I, VI, §7.

⁴⁴⁹ RADICA, 2008, p. 47.

Lancemos, pois, o olhar aos passos dados até agora: (1) na perspectiva da novidade desses *Êtres moraux*, com a qual iniciamos essas notas de certeza, a organização do sistema opera sobre o horizonte do originário: firmar a ordem sobre a humanidade pela recorrência racional – meritória do Sistema – às qualidades, estados e modos, dignos da sua natureza para bem ordená-la. Como certeza, (2) vislumbramos a particularidade da primeira perspectiva de uma escala – isto é, a exatidão, adequada apenas ao Homem, cujas medidas ainda não perquirimos, mas que sugerem o que é permitido ou não, e advertem que toda falta, perante elas, não pode ser admitida como necessária, mas, antes, *contingente*, incapaz de abalar as certezas que conduzem à *bel ordre* das Pessoas Morais e que permitem ao jurisconsulto medir, observar e delimitar, geógrafo da moralidade, as condições *necessárias* à sociedade. Se essa escala é acessível – pois demonstra e exige a conduta apropriada à excelência do Gênero Humano – a própria natureza faz a prova da certidão: (3) demarque-se, pois a natureza do Homem: ele possui o *Entendimento*; pode mensurar e saber o que lhe é apropriado. Ele tem *Vontade*; pode mover-se, orientado e instruído *pelo Superior* à obediência e à ordem.

Isso caso não esqueçamos o papel da Consciência para fomentar tal previdência. Ela, recordemos, não era o “juízo que o Entendimento dá as Ações Morais, assim que é instruído da Lei [...] aprovando o que é o Bem ou desaprovando o que é Mal [...] diz o que é Bom ou Mal ou o que deve ser feito ou não”⁴⁵⁰? Ora, a própria noção de Bem ou Mal, elementos centrais e recorrentes dos sistemas de Moralidade, também encontram aqui a vinculação a essa economia. De fato, no exame das *Qualidades da Ações Morais*, são “moralmente Boas, as ações conforme a Lei; e moralmente más aquelas contrárias à Lei [...] e toda vez que a ação é formada sob a direção da Lei, de sorte de encontrar-se exatamente conformada a ela, a Ação é chamada Boa”⁴⁵¹. Esse último aspecto complementa o elemento central da antropologia pufendorfiniana examinada. Se as ações Boas são *conformes* à Lei, ela torna-se um norte diretor das ações individuais do Homem e imputam a ele a responsabilidade em segui-la:

Como uma *Bússola*⁴⁵² (*Boussole*), por exemplo, é projetada para fornecer o reto caminho que se chegar ao bom porto, não tanto porque o navio segue a

⁴⁵⁰ PUFENDORF, 1706, III, §4.

⁴⁵¹ Idem, 1706, I, VII, §3.

⁴⁵² Goyard-Fabre interpreta essa passagem – situada em espaços preocupados na constituição do Homem, o sujeito do sistema (livro I) – ao apelo universal da Justiça, exigência moral, acima da tecnicidade e dos causuísmos: “A Justiça universal não é concebida por Pufendorf como o paradigma de uma ciência criminológica, da qual não fornece senão um esquematismo. Ela é exigência moral, ontologicamente fundada [...] Como tal, diz Pufendorf, a Justiça Universal, em todos os países do mundo, deve servir de

direção da bússola, mas porque o piloto dirige o seu curso segundo orientado pelas voltas do agulhão da Bússola; assim, a Lei é dita a causa da retidão das Ações, não tanto porque as ações, elas mesmas se encontram conforme a Lei, mas porque o agente se submete voluntariamente à direção da Lei, isto é, porque ele trata de agir como intenção de obedecer a Lei”⁴⁵³

A imputação e as Ações Morais reportam-se na esperança de Pufendorf à Obrigação e à Lei, perceptíveis pelo esclarecimento do *Entendimento* e da orientação da *Vontade*. Por conseguinte, lembrado em todo o percurso do *Système*, tal ação, boa, submissa e direcionada, é própria apenas ao Homem, cuja dignidade racional apontava para as potências no estabelecimento da “*Bel ordre dans la Vie*”, orientados pela *bússola* da Lei. Exige-se, então no percurso indagar quais seus princípios gerais para tal Ordem pelo exame do estado de natureza, dos fundamentos gerais da Lei Natural e do deveres comuns da humanidade.

Doravante, o desenvolvimento do *Le droit de la nature et des gens* será coordenado pelo tríplice trabalho de *instruir* as escalas naturais balizadoras do sistema e das convenções; *sujeitar-se* ao que, racionalmente, é apreendido como Obrigação; e *ordenar-se* pelo controle das vontades diversas a fim de realizar, no plano da prática – o âmbito da moralidade – o Direito e a Justiça⁴⁵⁴, *Prudens dispensatio*, recordemos na expressão do jusnaturalismo magistral de Grotius: “*distribuição gratuita das coisas que são próprias a cada homem ou a cada sociedade*”, gratuitas pela natureza dos homens, inquiridas pela necessidade dos povos e pela vantagem “*au Genre Humain*” e não arquitetada segundo a métrica das paixões e da vã utilidade; pelo contrário, vinculada ao *logos* metódico desse estabelecimento jusnaturalista para bem administrar o mundo. Responsabilidade nas ações voluntárias criadora das instituições fundamentais da

Bússola. E é sintomático que Portalis, ao redigir o Código Civil francês, utiliza essa mesma metáfora da Bússola”. “*Le droit est moralement obligatoire; mais par lui-même il n’emporte aucune contrainte ; il dirige, les lois commandent ; il sert de boussole et les lois de compas*”, assinalou o jurista francês num discurso preliminar ao seu código civil (PORTALIS, 1801, p. 24), interessado em salvaguardar a ordem perante a prodigiosa diversidade de interesses e paixões revolucionárias. Portanto, prossegue Fabre, “Diremos em outros termos, que, para definir e administrar a justiça dos homens em qualquer situação, a ideia de justiça universal ocupa um papel regulador. A relatividade dos múltiplos sistemas do Direito positivo não pode obscurecer as requisições de universalidade da lei natural: na grande comunidade do gênero humano, nem as fronteiras nem os rios podem impedir a justiça universal”. (FABRE, 1994, p. 219 – tradução nossa).

⁴⁵³ PUFENDORF, 1706, I, VII, §3.

⁴⁵⁴ Homem justo, define Pufendorf, “é aquele que faz as coisas em vistas de obedecer a lei [...] Um homem injusto, pelo contrário, é aquele que não faz as coisas justas com receio das penas da Lei, mas faz as coisas injustas por pura malícia, pelo desejo de adquirir glória ou por qualquer outro motivo de interesse”. (Idem, 1706, I, VII, §6).

moralidade, dependência e atenção à Lei: a soberania, o corpo político, adiante, parecerão como a realização perfeita desse ideal.

O livro II do *Le droit de la nature et de gens* trata, de fato, antes dessa obra da convenção, acerca “*de l’Etat de Nature, des fondemens généraux de la Loi Naturelle, & de Devoirs de l’Homme par rapport à lui même*”, cujos elementos verificaremos para reforçar a necessidade da Lei. *Fundamentos gerais* cujos aspectos de escala surgem em nossa investigação em momentos precisos para balizar o local dos adversários. Instrução, esse livro II principia pelo capítulo “*Qu’il n’est pas convenable à la Nature de l’homme, de vivre sans quelque Loi*”. Temos aí, já nas primeiras linhas, o jogral que desenvolve os elementos apresentados no sistema.

“Demos no livro precedente”, recorda didaticamente o jusnaturalista, “uma ideia sumária (*racourcie*) das coisas morais em gerais”. É preciso, contudo, “aproximar-se um pouco mais do nosso sujeito principal”. E a voz instrutiva se eleva e conduz ao sujeito do assunto: “apresenta-se aqui algo para examinar: saber *se é conveniente que o Homem viva aqui (ici bas) sem nenhuma lei*”⁴⁵⁵. A palavra se acalma, porém. E a instrução pontua e adianta o outro segredo magistral:

Questão que, uma vez bem decidida, nos fará compreender claramente porque o Criador não pôde deixar aos Homens uma liberdade sem limites, isto é, que eles possam agir unicamente por suas fantasias ou por um movimento vago e indeterminado, sem ser sujeito à nenhuma Lei, Regra ou Necessidade⁴⁵⁶.

O que essa questão fará compreender não parece novidade para os que acompanhavam a exposição de Pufendorf. Os mesmos elementos – Entendimento, Vontade e Liberdade orientada – são retomados, embora vinculados ao mandato da Lei. Esse, de fato, é o tema central a ser compreendido. Ainda mais a insistente exposição louva a “*dignité & excellence de l’Homme*”, cujas ações “*demandam conformá-las a uma certa regra, sem a qual não podemos conceber nenhuma ordem, nenhuma beleza e beneficência*”⁴⁵⁷, isso graças à Vontade, “*Faculdade de se portar por um movimento interior ao que julgar conveniente e de, ao contrário, recusar o que o desagrada*”⁴⁵⁸.

Não estamos aqui, indaga o leitor incomodado, por repetir a definição da Vontade, dada no livro I – na qual o Criador “*soberanamente sábio*” dá ao Homem

⁴⁵⁵ PUFENDORF, 1706, II, I, §1.

⁴⁵⁶ Idem, 1706, II, I, §1.

⁴⁵⁷ Ibidem, 1706, II, I, §5.

⁴⁵⁸ Ibidem, 1706, II, I, §1.

“uma faculdade pela qual, sem nenhuma necessidade física” ele pode escolher o que lhe é conveniente e lhe apraz”⁴⁵⁹?

As definições são as mesmas, cogitamos, mas a Vontade e a Liberdade, anteriormente voltadas à *ideia racourcie* da imputação nas Ações Morais, são agora acomodadas na parte central de uma espécie de *escala*, pela configuração da Lei (o que a Razão prescreve, e a Natureza, que dá fiança à *Certitude de las Sciences Morales*, “colocou diante dos nossos olhos”⁴⁶⁰). Ademais, as medidas conceituais devem estar seguras e, para isso, o conceito de Liberdade é pontuado consecutivamente. Eis que ela é a “*Faculdade interna de fazer ou não fazer o que se propôs*”:

Eu digo [sublinha e enumera Pufendorf] 1°. que [ela] é uma faculdade de 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. 2°. Eu chamo essa 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 movidas por um agente exterior. 3°. e reforço, enfim, [aquela faculdade] de fazer ou não fazer o que se propôs para insinuar que os movimentos dessa faculdade não são movimentos cegos e sem reflexão, mas que o agente deve conhecer o seu objeto, ainda que de modo imperfeito, e ser determinado a agir depois de algumas deliberações.⁴⁶¹

Liberdade, como modificação das coisas e distinção do mundo das marionetes e dos movimentos irrefletidos, dignos dos *Êtres physiques*. Em outras palavras, na evocação do Criador que dá qualidades singulares ao Homem, e na lembrança dos outros compósitos da Criação, teremos demarcado, para justificar a Liberdade que remete à dependência da Lei e da sua imposição conveniente, dois conceitos para a previdência do sistema: (1) o paralelo entre céu e terra, Deus e Homem; e (2) entre o Animal e o Homem. E, a partir daí, por escalações sucessivas que influirão no debate acerca do Estado de natureza, veremos justificadas as diferenças entre a ação irrefletida e a refreada pelas regras da Razão, possibilitada a requerer a ordem conveniente ao Homem.

Em (1) primeiro lugar, “*n’est convenable à la Nature de l’Homme*” viver sem alguma lei porque “uma liberdade absoluta, sem obstáculo e sem falhas, não convém senão ao Ser soberanamente perfeito”⁴⁶². E os atributos dessa divindade nomeados agora servirão para contrapor, exatamente, àqueles que não devem reivindicar as criaturas imperfeitas. Em Deus, aquela perfeição não se encontra vinculada a “nenhum

⁴⁵⁹ PUFENDORF, 1706, I, IV, §1.

⁴⁶⁰ Idem, 1706, I, II, §4.

⁴⁶¹ Ibidem, 1706, II, I, §2 .

⁴⁶² Ibidem, 1706, II, I, §3.

obstáculo interior, nem físico ou moral, mas ao seu próprio prazer, que, como podemos conceber, [Deus] segue as regras que lhe prescrevem a grandeza e a excelência da sua natureza”⁴⁶³.

Ora, ao atribuir “a Deus a justiça [e a observação das leis que Ele, como as quis, instituiu], não significa que Ele está sujeito a alguma obrigação, ou que possam reivindicar Direitos perante Ele: duas condições que a ideia de Justiça humana necessariamente supõe”⁴⁶⁴. Pelo contrário, explica Pufendorf, as promessas divinas, conhecidas pela Revelação, são pontualmente executadas apenas porque é “digno Dele não frustrar àqueles que Nele têm esperanças”, razão pela qual – o jusnaturalista luterano completa – “devemos recebê-las com profundo respeito e humilde reconhecimento, pois elas provêm da beneficência originada da Vontade soberanamente livre”⁴⁶⁵. Contraponto para a liberdade humanamente encarnada, objeto do Sistema e da conveniência da Lei: *a vida humana pressupõe obstáculos e sujeições, obrigações recíprocas, não vinculadas ao bel prazer da beneficência e da Graça, típicas somente de Deus.*

A (2) segunda perspectiva serve para afirmar que não é conveniente ao Homem que viva sem Lei remete àquela distinção *Hommes* e *Bêtes*. Procuremos, além disso, ler esse fragmento experimental de Pufendorf com os olhos voltados antecipadamente à suposição (recordação) do Estado de Guerra hobbesiano:

Percebemos [nos animais], [escreve 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, nem 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 agredem 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 forte⁴⁶⁶.

Se há nessa escala animalesca a descrição da violência, devemos pontuar as características para ressaltar tais relações fundadas sob a *Loi du plus fort*: a perspectiva do grosseiro e do imediato marcam esses Seres Físicos, posto que instintivos, e os elementos agressivos dessas naturezas estão reportados à ausência da Ordem e da Lei. A

⁴⁶³ PUFENDORF, 1706, II, I, §3.

⁴⁶⁴ Idem, 1706, II, I, §3.

⁴⁶⁵ Ibidem, 1706, II, I, §3.

⁴⁶⁶ Ibidem, 1706, II, I, §4 .

carência de reconhecimento, propriedade, reputação, estima e honra, todos esses elementos que ao longo do *Le droit de la nature et des gens* servem para estimar e qualificar a beleza, o comércio mútuo e o mundo das instituições humanas é o que fomenta aqui a noção do bestial. O que autoriza, por conseguinte, a estabelecer agora o paralelo com o Homem – e seguimos no exercício de pensarmos ao modo reverso – é exatamente recordar que é próprio da humanidade, segundo o sistema de Pufendorf, solidificar e manter todas aquelas relações, motivo pela qual todo sistema que sugerir o contrário parecerá contrário à própria Razão.

Esse segundo critério, firmado na escala entre o Homem e os animais, leva a reconhecer três posições: a primeira sublinha que àqueles animais “*Deus não deu uma alma capaz de reconhecer o que é Direito e Obrigação*”⁴⁶⁷. O motivo disso passaria no texto por ilustrativo e secundário, mas vale por fazer exercitar novamente o exercício das entrelinhas: os animais não têm Lei, escreve o jusnaturalista, “não somente porque a natureza os produz com extrema fecundidade e maravilhosa felicidade, mas ainda porque eles não possuem uma Alma imortal, e suas vidas dependem unicamente de um arranjo delicado e de movimentos adequados de suas pequeninas partes”⁴⁶⁸.

É, com efeito, o contrário dessa mecânica dos *Êtres physiques* que registra a “dignidade e a excelência dos Homens”, ao qual “*le Créateur n’a point jugé à propos de laisser... une liberté étendue & si indépendante*”⁴⁶⁹. “Nossa grande vantagem”, completa Pufendorf, “é, sem dúvida, possuir uma alma imortal, esclarecida pelas luzes do Entendimento, ornada com a faculdade de julgar as coisas e de produzir uma escolha justa, muito industriosa em várias artes e” – agora o itálico pufendorfiniano encerra, por ora, a evocação do mundo animal – “*capaz de dominar todos os outros animais*”⁴⁷⁰. Mas o domínio não cessa na comparação vantajosa dos homens com os animais. Essa “Alma”, ele observa – e nos reportamos novamente à distinção entre o Mundo Físico e o da moralidade – “não é dada simplesmente para animar o nosso corpo e preservá-lo da corrupção”. Ela oferece, além disso, um “*rico presente*”, a possibilidade de reconhecer e criar todos os elementos:

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 a comunicação dos próprios pensamentos; conhecer os nomes, os pesos e as medidas, compará-las em

⁴⁶⁷ PUFENDORF, 1706, II, I, §4.

⁴⁶⁸ Idem, 1706, II, I, §4.

⁴⁶⁹ Ibidem, 1706, II, I, §5.

⁴⁷⁰ Ibidem, 1706, II, I, §5.

conjunto; [...] Todas essas coisas não encontram uso em uma vida selvagem, sem lei, sem sociedade. 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 a nossa conduta⁴⁷¹.

Essa comparação entre o Homem e os animais fornece mais um passo para certificar a constituição – antropocêntrica – do mundo em Pufendorf. A Alma, apresentada como submissa ao Entendimento e ornada pelos méritos da Vontade é dirigida a formar ideia da *Bela ordem* e conformação da conduta. Os seus dons correspondem, assim, a critérios típicos, recordada em expressão de Grotius, do “*cuidado pela vida social*”⁴⁷². O culto da divindade e a observação dos deveres, o estabelecimento da comunicação e das medidas, assinalam os feitos características dos homens, criador dos artifícios e das obras da moralidade.

Nesse sentido, se no paralelo entre Deus e Homem, céu e terra, o jusnaturalista advertiu da urgência da obrigação e das leis, posto que não podemos criar um mundo ao bel-prazer, a segunda comparação, ao demarcar o animalesco e o instintivo ao humano, assinala outra justificativa para a conveniência das leis: *sua observância e presença respondem e completam uma dignidade toda singular, motivo pelo qual o seu portador e sujeito a ela deve conformar-se a fim de honrar a sua própria constituição*.

Os elementos seguintes do itinerário desse capítulo I do livro II *Le droit de la nature et des gens*, exemplificam as posições elencadas. Mas agora, passamos a descrever o lado negativo da autonomia humana e dos desvios aos quais o Entendimento e a Vontade estão sujeitos. É a razão pela qual – advertência que reforça o discurso – há urgência para afirmar a tese central desse capítulo, adiantada, como vimos, no primeiro parágrafo: “*o Criador não pôde deixar aos Homens uma liberdade sem limites*”.

De fato, uma razão pela qual não podemos abandonar o Homem a uma liberdade animalesca, é que ele acrescenta sensibilidade e paixão aos movimentos específicos da sua natureza: “*o ventre do Homem quer não ser apenas satisfeito, mas ainda o seu paladar quer experimentar coisas agradáveis*”⁴⁷³ ao acrescentar – e recordemos aqui, o *attachez* dos Seres Morais – valores às coisas. Ainda mais, ele experimenta paixões desconhecidas aos animais:

Tais são a avareza, a ambição, a vaidade; um vívido e longo ressentimento das injúrias, acompanhados de um ardente desejo de vingança [...] enfim, se

⁴⁷¹ PUFENDORF, 1706, II, I, §5 – itálico nosso.

⁴⁷² GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §8.

⁴⁷³ PUFENDORF, 1706, II, I, §6 .

procurarmos a fonte de tantas contestações e guerras que nascem todos os dias entre os homens, encontraremos que elas devem sua origem a desejos aos quais os animais não estão suscetíveis. Assim, não obstante as leis e as penas que ameaçam os contraventores, os homens sempre fazem mal aos outros. O que seria, assim, se todos os atentados permanecessem impunes, ou não existisse um freio interior repressor dos desejos humanos?⁴⁷⁴

Une-se, além disso, ao desregramento das paixões humanas, “uma grande diversidade de naturezas, não encontrada em outros animais [...] Não se percebe em todos os homens os mesmo desejos, simples e uniformes: ao contrário, ele se agita em um grande número de desejos diferentes, combinados com *prodigiosa variedade*”⁴⁷⁵.

Ora, após a descrição dessas potências da desordem vemos – pela derradeira vez no capítulo – irromper a temática da Lei e dos Deveres, como escala simétrica e reversa dessas paixões e diversidade de inclinações. De um lado, à diversidade das vozes e desejos, “como em um concerto, se não bem acordados, levam à uma horrível confusão entre os homens”, mas, uma vez reunidos, “*por meio das leis*”, são convocadas ao estabelecimento de “*belle harmonie*”⁴⁷⁶, assim, a observância dos deveres é capaz de formar, através daquela mesma diversidade, a ordem maravilhosa. Não seria, com efeito, muito sábio que a natureza tenha estabelecido a diversidade? Ela não corresponderia à beleza que faz distinguir o mundo dos homens, com todos os seus modos e *estados acessórios*⁴⁷⁷, ao pouco surpreendente conjunto dos iguais?

Enfim, e o nosso jusnaturalista faz a paráfrase da sociabilidade bíblica⁴⁷⁸ – “*a fraqueza (faiblesse) dos homens exige que eles não vivam sem alguma Lei*”⁴⁷⁹. A essa afirmação corresponde, aqui, ao regramento da conduta e da reciprocidade, que torna possível a vida. “O homem, abandonado em um deserto, que miserável animal seria!”⁴⁸⁰, é a advertência do *Le droit de la nature et de gens* acerca do esquecimento dessa vocação à Ordem: ora, posto que ele “é obrigado ao comércio com os semelhantes” não apenas para gerar e preservar a vida, mas para formar toda espécie de consórcio e proteção mútua, apenas pela observância de regras é que tal sociabilidade seria possível. Concluamos, adverte Pufendorf, “a menos que se queira fazer do homem o mais odioso e o mais miserável dos animais, é preciso que se imponha a ele alguma

⁴⁷⁴ PUFENDORF, 1706, II, I, § 6.

⁴⁷⁵ Idem, 1706, II, I, §7.

⁴⁷⁶ Ibidem, 1706, II, I, §7.

⁴⁷⁷ Ibidem, 1706, I, I, §7.

⁴⁷⁸ Gênesis, 2, 18.

⁴⁷⁹ PUFENDORF, 1706, I, II, §7.

⁴⁸⁰ Idem, 1706, II, I, §8.

Regra de conduta”⁴⁸¹. De resto, recupera-se em Plutarco o *lema* dessa economia da Obrigação e Lei: “*Não podemos ter como verdadeiramente livres senão aqueles que obedecem à Razão*”⁴⁸².

Fixemos, portanto, os elementos descortinados pela dispensação prudente da Razão, posto que sábia, ordenadora e deliberativa. Ela opera no recorte das classes gerais da constituição humana (Livro I) e nos seus elementos gerais, convenientes à Humanidade (o início do Livro II aqui vislumbrado), características notáveis: o *eu* reportado a mandatos gerais ordenadores de justiça ao *outro*, quer este seja nomeado universalmente Gênero Humano – discussão que o verbete *Droit Naturel* de Diderot parece ecoar⁴⁸³ – ou resplandeça encarnado em instituições. A constituição suposta da Lei, inscreve-se, assim, na sujeição reportada às *Pessoas Morais Compostas* e à natureza dos homens cujas características Pufendorf não cansou de fazê-lo, exige a ordenação, enquanto aqueles estão sujeitos aos desvios das *diversidade de inclinações*, mas compostos, antes disso, pelo Entendimento e pela Vontade direcionadas com eficaz *bússola* ao cumprimento das suas obrigações.

Nessa confluência entre natureza e convenção, incertas entre a ordem e a dissolução, cabe ao consultor da justiça, o jurisconsulto – ao advertir daqueles lugares dispostos na Criação – colocar em sistema as *escalas* dessa ordem, e ao Homem estabelecer e distribuir os *estados acessórios* para dar suporte à Vida. Ora, esses estados – explicou o capítulo sobre as *Classes dos Seres Morais*⁴⁸⁴ – supõem Obrigações e Direitos: e graças à providência instituída pelos que *que obedecem à Razão*, é possível, doravante, reforçar os lugares justos para o estabelecimento desse sistema de Direito⁴⁸⁵ e do poder soberano.

⁴⁸¹ PUFENDORF 1706, II, I, §8.

⁴⁸² Idem, 1706, II, I, §8.

⁴⁸³ DIDEROT, 2006, p. 80. SPECTOR, 2012, p. 149.

⁴⁸⁴ PUFENDORF, 1706, I, I, §8.

⁴⁸⁵ “A ideia do Direito, incluso na Lei Natural, é inseparável da ideia de Obrigação”, adverte Goyard-Fabre (1994, p. 91 – tradução nossa). Isso para lembrar, diante do que expomos, como parece a Pufendorf (quer no Livro I ou nesse livro II, cujo capítulo um acabamos de vislumbrar) necessário ressaltar, de um lado, a constituição universal do Gênero Humano (conveniente e necessitado da Lei) e como a sua exigência de reciprocidade – obrigar-se ao outro – torna possível, mesmo que antes formação das convenções respeitar valores, estabelecer comércio e firmar os distintos estados sociais, conformes à dignidade daquela natureza.

1.3 O Sistema da Soberania

O Homem nasce livre, podemos agora supor pela nossa inquirição do sistema pufendorfiniano, e, em toda parte, “*não está sujeito ao conjunto de operações uniformes e invariáveis; ele pode agir ou não agir, suspender seus movimentos e regrá-los conforme assim o desejar*”⁴⁸⁶. O determinismo, decorrente (*découlent*) do mundo dos *Êtres Phisiques*, de fato, não lhe pertence; pelo contrário, ele está vinculado (*attachez*) às cadeias da Lei, à dignidade excelente da sua natureza. De fato, possui Entendimento e Vontade – pode refletir e escolher acerca do que é razoável e justo, e criar o mundo do artifício e da moralidade. Institui, ainda, pela apreensão do que é necessário, as leis e as condições básicas para o funcionamento da sociedade. Sobretudo, na previdência da Razão diretora, ele é capaz de discernir, prever e assentir ao necessário para a administração do mundo. Ele instaura uma ciência dos Deveres, delimita o que pode ser admitido no comércio mútuo e firma – sem reticências ao descortinar aquelas condições – que não é conveniente viver sem nenhuma lei.

Mais ainda, os passos dados em nossa investigação permitem delimitar as faces do sistema de Pufendorf. Isto é, oferece – para contraposição futura – as características básicas dessas lições gerais de Política e Moralidade. Como discurso, ou escrita, o sistema apresenta-se, no elogio de Barbeyrac, na “*pureza e exatidão de expressão*”, linguagem polida, oposta ao barbarismo dos escolásticos e daqueles que recusaram a luz reacesa das ciências⁴⁸⁷. Essa clareza coloca-se à serviço da instrução dos povos⁴⁸⁸ ao oferecer, pela adoção de método dedutivo e exato, as matérias do Direito Natural (elevado à classe de “disciplina científica autônoma”⁴⁸⁹) e as regras necessárias à felicidade pública. São aspectos externos, porém.

Por outro lado, o sistema apresenta em sua interioridade e nas sombras projetadas por suas luzes, aspectos básicos para formular o poder soberano – *super*

⁴⁸⁶ PUFENDORF, 1706, I, I, §2.

⁴⁸⁷ O elogio de Barbeyrac que, no seu *Preface*, coloca o estilo de Pufendorf junto ao de Grotius, solidário às pretensões da modernidade, tem as suas controvérsias. Laurent alude ao estilo “sem graça, rococó (*rocailleux*)” do *Le droit de la nature et des gens*, enquanto recorda as feições antiquadas da obra (na tradução ativa de Barbeyrac), na recepção (e no sucesso fugaz) perante os leitores das Luzes (LAURENT, 1982, p. 37; 64 – tradução nossa). Por outro lado, a apreciação de Lermínier, não apenas do estilo, mas do sistema de Pufendorf, não pode ser esquecida: trata-se da “compilação indigesta (*compilation indigeste*) e jamais penetrada de luz?; enfim, “algo de grande e insólito que não deixa de desenvolver uma imperturbável mediocridade (*imperturbable médiocrité*)” (LERMINIER, 1835, p. 143-144 – tradução nossa.).

⁴⁸⁸ PUFENDORF, 1707, *Préface de L'autor*.

⁴⁸⁹ LAURENT, 1982, p. 30 – tradução nossa.

omnia, literalmente, posto que, arquitetado sobre postulados bem estabelecidos: as potências excelentes da natureza humana e a escala da *Bel ordre* que a natureza “colocou diante dos nossos olhos” da qual podemos extrair efeitos jurídicos e regras políticas.

Mas essas potências, dirigidas e refreadas pela Razão, como Pufendorf não esquece de certificar o leitor, e a ordem, ao significar a paz pública, salvaguarda da sociabilidade, apontam a fonte que dá unidade às articulações do sistema: a grande cosmologia ordenadora que convoca *um* Homem, mas abraça o mundo *todo*: “*O Homem deveria tornar [como] seu principal interesse e preocupação*”, recorda-nos Pufendorf em *Les Devoirs*, “*empregar todas as 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 e Excelência intrínsecas*”⁴⁹⁰. Conformidade que dá fiança à teoria e ao método do autor e orienta a prática cidadã. Estabelecimento de um padrão – conformidade, insistamos na palavra, às regras imutáveis da *Reta Razão* – a partir da qual podemos *calcular*, valorar e *medir*.

Não estamos distantes do vocabulário matemático e econômico, tomado em nosso sentido na providência do mundo e das instituições, coordenados pelas escalas da natureza e certificados pelo discurso científico. Assim, estabelecer a Soberania acena ao itinerário possível que Pufendorf, através do sistema, julga conhecer e legitimar.

Com efeito, examinar das ações dignas do Homem, demarcadas pela *escala* entre ação refletidas ou irrefreada, inferior à soberania divina e superior aos demais seres da Criação, conduz (1) à *hipótese do estado de natureza*. O objetivo será, nesse primórdio suposto da humanidade excelente, aplicar os critérios gerais da providência da Razão nas condições supostas. Sobretudo, o alvo ao qual se visa agora não é a diferença escalar entre Deus, Homem e animal, mas são conceitos bem delimitados: opor o jusnaturalismo de Pufendorf – com a prevalência da Razão sobre a “*prodigiosa diversidade de inclinações*” e pela observação da *bússola* da Lei fundamental (Natural) para o sistema – às teses de Espinosa e ao engenho hobbesiano. O nosso recorte será investir nessa Lei que orienta a instituição da comunidade humana e solidária à excelência do Homem recusa a soberania nascida do apelo do desejo e da força (o estado de guerra), mas acolhe o discurso da sociabilidade e da sujeição às obrigações perenes da Natureza.

⁴⁹⁰ PUFENDORF, 1707, I, V, §4 – grifo do autor.

(2) Traçar, a partir do livro VII do *Le droit de la nature et des gens*, as condições básicas da origem do Estado e corroborar o que presenciamos ao longo do nosso estudo: o enfoque aos deveres da sociabilidade e Obrigação e a salvaguarda de uma relação de reciprocidade e subordinação, possível ao *estado acessório* dos homens graças à capacidade de instituir contratos e representações. Neste sentido, é preciso descrever – como no método galileano anteriormente evocado – os móveis básicos para circunscrever as razões, a necessidade do poder e os critério que podem, uma vez formulados, preservar esse artefato humano da destruição. Veremos, assim, depois da temática do estado de natureza, a questão da sociabilidade cirurgicamente aprofundada, enquanto aponta o que é capaz de realizá-la (a educação longa e penosa) e as razões de sua efetividade. Será necessário descrever, ainda, a maneira pela qual, através do duplo contrato e do poder soberano do Estado, configura-se o dom máximo do gênero humano: pela sujeição, criar as condições dignas à Vida.

(3) Estabelecidas as condições propícias à criação da sociedade civil, cabe investir nas relações internas entre o Soberano, seus representantes e os cidadãos. Verificaremos aí como as amarras do sistema, trançadas pela aspiração demonstrativa e universal, firmam um modelo de soberania em sua forma e em suas partes. Ademais, veremos como tal exemplar pufendorfiniano, eleva os ideais de sociabilidade e ordem, autoridade e tradição, na aurora teórica do século XVIII, fomentando a tradição que Rousseau, o leitor político, coloca sob exame.

Estado de natureza (*L'Etat de Nature*), condição (*condition*) da qual derivamos a tríplice negação⁴⁹¹, que não retrata como, na dramática noite bíblica, a negação dos valores da fidelidade ao “Criador”, pelo contrário, o *n'est pas* assinala, sem hesitações, o que deve revelar-se plenamente humano, propício à sociabilidade e sujeito à bela ordem apreendida pela Razão⁴⁹². O Estado de natureza é assim, definido literalmente,

⁴⁹¹ São estas as negações que apreendemos em nossa inquirição, todas elas contempladas nos dois primeiros capítulos do livro II do *Le droit de la nature et des gens*, acerca do estado de natureza e dos fundamentos da Lei Natural: (1) “*não é conveniente que o homem viva sem alguma lei*” (II, I, §1); (2) “*O que chamamos de Estado de natureza não é a condição que a natureza propôs como a mais perfeita*” (II, II, §1); (3) “*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*” (II, III, §9).

⁴⁹² O Estado de natureza, observa a margem de Barbeyrac, é assim nomeado pois é “contrário à intenção de Deus que destinou os homens à Sociedade” (PUFENDORF, 1706, II, II, §I (nota). Schino, nesse sentido, sublinha a descrição pufendorfiniana, recordada no *De status hominum naturali*: “o estado natural, portanto, é definido por subtração: é o estado pré-civil, pré-histórico, pré-político, etc. Pufendorf ainda precisa considerá-lo não como um estado de pureza ou perfeição (ou seja, o mais consoante à

como o *extraordinário* – o fora da ordem - conforme assinalam as primeiras linhas do *Status hominum naturali*: “*qvo extra Societatem civilem vivere, & in qvo omnia inventa & instituta humana qveis vitae huic decor & commoditas...*”⁴⁹³.

Sublinhemos nessa perspectiva as passagens do *Le droit de la nature et de gens et des gens*. Vimos, há pouco, o lema capital: “*n’est pas convenable à la Nature de l’Homme, de vivre sans quelque Loi*”. Mas o capítulo II⁴⁹⁴ encarna a outra negativa para condicioná-la:

O que nós chamamos de Estado de natureza *não é a condição que a natureza propôs 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 homens⁴⁹⁵.

“*N’est pas la condition que la nature propose...*”⁴⁹⁶. A segunda negativa insere as características que opõem o Estado Natural – “abstraído de todas as invenções e de

condição natural humana), mas sim como o estado de imperfeição, no sentido de incompletude: o homem ainda não viu realizada toda a sua potencialidade e vive de maneira muito áspera”. (SCHINO, 2005, p. 48) – tradução nossa.

⁴⁹³ PUFENDORF, 1677, §2.

⁴⁹⁴ O Estado de natureza, ou a “condição natural”, explicará Pufendorf, por outro lado, no *Les Devoirs*, “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 obnoxio ao poder de um outro⁴⁹⁴ [...] 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). É bom recordar, ademais, que o estado de natureza recupera outro conceito binário do sistema de Pufendorf, expostos no fundamental capítulo I do livro I: (*l’Etat de Nature*) e o Estado dito acessório (*l’Etat accessoire*). O primeiro concebe “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, II, §7 – grifo nosso).

⁴⁹⁵ PUFENDORF, 1706, II, II, §1 – grifo nosso.

⁴⁹⁶ A assertiva, provocadora, aliás, pela feitura de uma *natureza inatural*, merece ser examinada com cuidado: esse “*não natural*”, a que aludimos acima, está reportado à carência dos bens da sociabilidade, a meta do Homem no mundo. Por outro lado, ao supor a observação, ainda nesse Estado, de “Direitos naturais” e exigir (contra Hobbes e Espinosa) o respeito a eles, a Liberdade do Estado de natureza, exclui-se a presença da autoridade humana que não é, por outro lado, “*contrária à Natureza*”. (CF. Idem, 1706, II, II, §4).

todas as convenções puramente humanas” – ao civil, o que podemos supor, agora acrescidas as convenções *puramente humanas*, o mundo dos *Êtres Moraux*, inspirado por Deus, o criador desses Seres⁴⁹⁷. Mas a oposição clássica, o jogo matemático reportado ao mundo humano (“*Lo stato naturale, va dunque definito per sottrazione*”, lembrou Schino, há pouco), também reforça as lições e a especificidade dos mandatos da Lei Natural. Nesse sentido, se o Estado de natureza “*não é a condição mais perfeita*”, podemos imaginá-la alcançada pelo estado civil, a instauração da *bel ordre*, chave do sistema, capaz de preservar e elevar o Gênero Humano. E contra os interlocutores, seremos convidados a circunscrever (contra Espinosa e Hobbes) as reivindicações dessa Lei e notarmos a ausência, na condição despida dos estabelecimentos e invenções, da presença da guerra generalizada, a aparente confiança na força particular. De fato, pela história hipotética das origens, Pufendorf postula a irredutibilidade do Direito diante das motivações individuais e Terrel complementa: “enquanto Hobbes começa por mostrar que, na ausência do Estado, [o Homem ingressa na destruição da civilização], Pufendorf principia [sua demonstração] pela ausência da arte e do comércio”⁴⁹⁸.

Ora, tal Estado de natureza insistido na “*abstração de todas as invenções*”, conduz o leitor ao vislumbre da fragilidade. Temos, pois, a descrição encarnada da hipótese:

Para formarmos uma ideia justa do Estado de natureza considerado puro e simplesmente em si mesmo, imaginemos um homem caído, se ousar assim dizer, das nuvens, e inteiramente abandonado a si mesmo [...] Ora, podemos conceber como muito triste e muito desgraçada (*fort triste & fort malheureuse*) a condição de tal homem [...] 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 educação⁴⁹⁹, 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 árvores⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §3.

⁴⁹⁸ TERREL, 2001, p. 305 – tradução nossa.

⁴⁹⁹ Afinal, o problema da linguagem no *Le droit de la nature et des gens* associado ao tema clássico da sociabilidade, pelas recorrências do sistema, à preservação da Ordem, não sem reminiscência de Aristóteles: “Como a natureza não faz nada em vão, o Homem é o único animal a quem foi dada a Linguagem (ou seja, a capacidade de produzir sons articulados, não iguais aos papagaios, repetindo simplesmente sons estranhos que lhes chegam aos ouvidos, mas ligando certas ideias aos termos pronunciados. Faculdade em favor da qual podemos nos instruir mutuamente, dar ordens comodamente, ou compreender aquelas recebidas. Sem isto, quase não haveria nenhum comércio, paz e disciplina entre os homens”. (PUFENDORF, 1706, I, IV, §1).

⁵⁰⁰ PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

Eis a cena originária em que a solidão, aparentemente, perfaz o drama acima das características políticas desse estado⁵⁰¹ – a independência e a não civilidade. Mas a miséria, em passagem não esquecida por Rousseau serve também para guiar os debates acerca das condições da Lei Natural⁵⁰². Com efeito, se a efetivação do Direito e do Poder implicam racionalidade e ordem, “*as invenções e de todas as convenções puramente humanas, ou inspiradas por Deus que mudam a história humana*” e elevam o Homem para além do estágio de pura animalidade literalmente *afetiva*, posto que restrita (contemplemos as imagens pufendorfinianas do homem solitário, que *se afasta e procura*) apenas à satisfação, algo desastrosa, dos impulsos e necessidades corporais, igualmente – é fundamental – a condição solitária não dispensar, pela mira jusnaturalista, à lição “*affreuse*” de Espinosa e àquela “*insoutenable*” de Hobbes, a existência de Direitos e a conformação à Reta Razão.

Vejamos a polêmica. Pufendorf, após descrever a triste condição desse estado e reforçar com o auxílio da tradição clássica as vantagens da vida civil, aponta dois Direitos do Homem vinculados (*attachez*) ao Estado Natural:

[1] Um é a inclinação dominante sobre de todos os animais que o faz, invencivelmente, buscar todas as vias imagináveis de conservação e, rejeitar, pelo contrário, tudo o que parece capaz de destruir o corpo ou a vida [outro Direito, fundamental para refletir a política, ao qual aludimos há pouco], [2] é a independência dos que vivem no Estado de natureza, enquanto que não são sujeitos a nenhuma autoridade humana⁵⁰³.

Desses pretensos Direitos, seguem duas consequências que surpreendem, enquanto sugerem nesse homem selvagem (recordemos a apreciação rousseauiana), a conformação e o descobrimento de “*sublimes verdades*”⁵⁰⁴. Independentemente da crítica, leiamos a exposição do *Le droit de la nature et des gens*:

Do primeiro princípio [a defesa da Vida] segue-se que, no Estado de natureza, cada qual pode se servir de tudo o que se apresenta, usar todos os meios, e fazer todas as coisas que contribuem à própria conservação; [e, do segundo Direito, a independência natural, segue-se que] cada qual pode não apenas fazer uso de suas próprias forças, mas ainda seguir seu próprio

⁵⁰¹ DERATHE, 2009, p. 193-202. SCHINO, p.50.

⁵⁰² Ao comentar sobre o Estado de natureza, Terrel pergunta e responde acerca do porquê da descrição: “a ficção é inútil? Na realidade, ela é necessária para determinar os Direitos puramente naturais, aqueles que pertencem aos homens apenas pelo fato da sua humanidade” (TERREL, 2001, p. 306 – tradução nossa). Ora, isso é refletido nos capítulos II e III do livro II do *Le droit de la nature et des gens* pela polêmica com Espinosa, Hobbes, a tradição romana, Carnéades e Horácio.

⁵⁰³ PUFENDORF, 1706, II, II, §3.

⁵⁰⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 68.

juízo e vontade na escolha dos meios empregados para sua conservação e defesa⁵⁰⁵.

Adentramos no cenário tipicamente hobbesiano que abre o debate para contrapor-se ao interlocutor visado. De fato, Pufendorf complementa, [que] “este juízo e vontade sejam *sempre conformes à Lei de Natureza*”. Mas ela, contudo, essa Lei de Natureza, o que é? Para respondê-lo precisaremos seguir as pistas que depois de inquirir Hobbes e Espinosa, finalizarão apenas no capítulo seguinte (Livro I, capítulo III), acerca da Lei Natural em Geral.

O *De Cive* estabeleceu como *fondement* do Direito Natural que todo homem, “tendo o Direito de se preservar, deve-se ser também reconhecido a ele, o Direito à utilização de todos os meios e a prática de todas as ações sem as quais ele não pode se preservar”⁵⁰⁶. Mantendo a perspectiva de independência natural, segue-se que pelo Direito de Natureza, só ele pode ser o seu juiz⁵⁰⁷. Nesse sentido, Pufendorf conclui que em Hobbes:

A cada um foi dado Direito a tudo pela natureza; isso significa que, em estado puramente natural, ou seja, antes do compromisso entre os homens através de convenções ou obrigações, era lícito a cada um fazer o que quisesse, ou contra quem bem julgasse, e podendo, portanto, usufruir e desfrutar de tudo o que quisesse ou pudesse adquirir⁵⁰⁸.

Está em jogo, nessa primeira aparição hobbesiana, a licença sem limites postulada no Estado de natureza. Problematiza-se, em consequência, o entendimento acerca da Reta Razão – um dos temas clássicos do jusnaturalismo – e da própria noção de Direito. Ora, Pufendorf admite – com acerto – que Hobbes não esquece o conceito famoso; porém, é Barbeyrac que adverte o leitor, à margem do texto, sobre as minúcias da definição. Passemos à nota:

Hobbes entende pela Reta Razão (*Droite Raison*) não, como pensam muitos, uma faculdade infalível, mas um ato de raciocínio, isto é, o raciocínio próprio e verdadeiro que cada qual faz acerca dos seus próprios atos, que podem redundar na utilidade ou em risco aos demais homens [...] Assim visto, segundo Hobbes, tudo é reduzido ao juízo de cada qual, bem ou mal fundado⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ PUFENDORF, 1706, II, II, §III.

⁵⁰⁶ HOBBS, 2006, I, §8.

⁵⁰⁷ Idem, 2006, I, §9-10.

⁵⁰⁸ Ibidem, 2006, I, §10.

⁵⁰⁹ PUFENDORF, 1706, II, II, §3 (nota 1).

Cabe a Pufendorf marcar as razões contra o argumento hobbesiano que sugere a insinuação do *raciocínio* meramente utilitário e arriscado acima da *faculdade* infalível orientada pela Natureza ao mundo dos homens. De fato, para o *Le droit de la nature et des gens*, mesmo num cenário *fort malheureuse*, como o Estado de natureza, “uma licença sem limites não pode jamais passar no espírito de uma pessoa razoável como um meio de conservação por longo tempo”. Atentemos, ao “*long-tems*” (*long-temps*, na grafia atual) dessa ponderação oposta ao julgamento pessoal, ao qual supomos o voluntarioso e temerário do homem hobbesiano, ocupado no seu julgamento (*bem ou mal fundado*). A réplica prossegue: “a natureza deixa em comum as coisas que servem a nossa conservação, antes de feito qualquer acordo mútuo; e, ainda que não exista superior, cada qual pode fazer, seguindo as luzes de sua própria *Razão* (*suivant les lumières de sa propre Raison*), entendida como uma Reta Razão, tudo o que pode ser capaz de contribuir para conservá-lo por longo tempo”⁵¹⁰.

A suposição de um conceito de *Tempo* assinala aqui a diferença entre os sentimentos hobbesianos de “*consequências horríveis*” à prudente eficiência exigida no Estado Natural, para a conservação da vida. Sublinhemos o *longo tempo* reiterado em Pufendorf: nele, a insistência no risco, o raciocínio individual e a ambição ilimitada voltada à individualidade não podem subsistir impunemente e não são capazes de fomentar segurança. É regra preventiva anti-hobbesiana que não deve ser admitida no “*espírito de uma pessoa razoável*”. Por outro lado, é o seguimento estrito das luzes da Razão – *Droite Raison*, a faculdade norteadora e infalível do Direito Natural de Barbeyrac⁵¹¹, não mero “*ato de raciocínio*” – que pode, de verdade, preservar o Homem, “*por longo tempo*”, antes da sua elevação à vida civil.

Vejamos outra categoria estipulada nessa vida nua singular na qual o conceito reporta-se à Ordem genérica do Criador, anterior à classificação acessória dos Seres Morais. Trata-se, então, de uma ordem *natural* do *Espaço* que dá suporte ao enfrentamento com a tese “*affreuse*” de Espinosa, polemizada no *Tratado Teológico Político* de 1670⁵¹²: “Pelo Direito e instituição da Natureza” – Pufendorf dá voz ao

⁵¹⁰ PUFENDORF, 1706, II, II, §3.

⁵¹¹ Barbeyrac para comprovar a autoridade desse Direito no *Preface*, evoca a autoridade de Cícero: “há um Direito Natural independente das instituições humanas e que retira sua origem da vontade de Deus e é o fundamento de todas as leis justas e racionais”. PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, 27.

⁵¹² Em 1677, depois da publicação do *Le droit de la nature et des gens*, o filósofo holandês assinalaria – no início do *Tratado Político* – sua dissensão com teses postuladas pelo sistema de Pufendorf: “as causas e fundamentos naturais do Estado não devem pedir-se aos ensinamentos da Razão, mas deduzir-se da

argumento adversário – “Espinosa não entende outra coisa que as regras da natureza de cada indivíduo, em virtude das quais concebemos cada indivíduo determinado a existir e a produzir suas operações de determinada maneira”, e oferece, em seguida, o exemplo: “a natureza determinou os peixes, em geral, a nadar, e os grandes a comer os pequenos”⁵¹³.

O *Espaço* aqui se reporta ao mundo, extensão física da ação no mundo na qual podemos qualificar contra Espinosa, a ação do Direito. De fato, na apreciação desse adversário, Pufendorf assinala a impropriedade de confundir esse Direito “não [como] a Lei sobre a qual cada um deve se pautar, mas apenas a faculdade de agir” – o que certamente remeterá os leitores do *Le droit de la nature et des gens*, aos caracteres morais e racionais dos seus mandatos. Ademais, a definição espinosana, ao evocar o poder de ação de cada indivíduo sobre a natureza, leva a destacar, segundo o *Le droit de la nature et des gens*, o falso princípio extraído da leitura adversária: “o poder universal da natureza não é outra coisa que o poder de todos os indivíduos; logo, cada indivíduo possui um Direito a todas as coisas”⁵¹⁴.

Admitidas as suposições espinosanas que implicariam supor esse Direito absoluto do indivíduo sobre as coisas, a resposta surpreende pela contundência, expressão pessoal oculta nas tramas do sistema. No parágrafo (§3) dedicado à refutação do *Tratado Teológico-Político* é denunciada, assim, no entender de Pufendorf, a falsidade dessas proposições: 1. É “*Faux principe*”, que o poder da natureza seja o poder de cada indivíduo⁵¹⁵. Como vimos e veremos em Pufendorf, a noção de Lei remete ao Gênero Humano, perante o qual são desenvolvidos deveres que cada indivíduo deve submeter e considerar; 2. “*Encore faux*”, que não exista diferença entre o Homem e os demais seres da natureza. De fato, no capítulo III desse livro II, Pufendorf circunscreve, em debate com a tradição romana, que o Direito é restrito apenas ao mundo dos homens, e recusa, por conseguinte, a aparente generalização de Espinosa; 3. E não é “*moins de fausseté*” que o Direito Natural de cada homem não seja ordenado pela Reta

natureza ou condição comum dos homens” (ESPINOSA, 2009, §7, p. 10. Argumento que faria inútil o sistema. Aí, a construção é subvertida: a natureza dos homens e a constituição do Estado é que devem inquirir a Razão, sob o empenho do método, a fim de esclarecer e desvelar suas condições fundamentais (CF. PUFENDORF, 1706, II, III, §1).

⁵¹³ Idem, 1706, II, II, §3.

⁵¹⁴ Ibidem, 1706, II, II, §3. Itálico do autor.

⁵¹⁵ PUFENDORF, 1706, II, II, §3. “Para Espinosa”, explica Chauí, “todo Direito a um poder, isto é, nosso Direito, vai até onde possuímos força para realizá-lo e força para garanti-lo”. (CHAUI, 1995, p. 75)

Razão, essa provável fábula do “*século dourado dos poetas*”⁵¹⁶, mas por seus desejos e pelos seus poderes. Na verdade, reforça o juriconsulto contra Espinosa, supondo a desordem das inclinações, “é mais vantajoso aos Homens viverem conforme as Leis e Máximas seguras da nossa Razão que tendem aos verdadeiros interesses de cada um”⁵¹⁷.

A disposição do Homem no *espaço* da natureza implica nessa primeira intervenção de Pufendorf contra os adversários, a atenção às “*Máximas seguras*” e a advertência reiterada da prevalência dos mandatos duradouros da Razão sobre a utilidade e o poder (imprevível e temporal) determinado pela força individual e pelo engenho em garanti-los. “A Liberdade Natural que atribuímos ao Homem” – o conceito, em sua retidão assinalado contra os interlocutores, é assim definido – “é sempre submissa à Obrigação das Leis Naturais e à Autoridade Divina. É uma autoridade que exclui toda autoridade humana, mas não é contrária à Natureza”⁵¹⁸.

Mas a recorrência ao Tempo que preserva e ao Espaço no qual o Homem primitivo age, aponta outro problema político:

O Estado de natureza é um Estado de natureza, considerado com respeito ao outro [Civil] é um Estado de Guerra ou de Paz? Ou, para dizer a mesma coisa em outros termos, aqueles que vivem na Liberdade Natural, sem estar sujeitos aos outros, nem depender de um mestre comum, devem considerar-se reciprocamente ou inimigos ou amigos?⁵¹⁹

Essa polêmica acerca da guerra ou da paz no Estado de natureza conduz as teorias acerca da formação da sociedade. Isso por sugerir na efetivação do estado civil, “*a paz e a defesa de todos*” (Hobbes)⁵²⁰, “*a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui*” (Rousseau)⁵²¹ ou, assinalará Pufendorf, a reunião das vontades particulares “*para procurar a paz e a segurança comuns*”⁵²². Neste sentido, indagar se o Estado Natural “é um Estado de Guerra ou um Estado de Paz” e eleger Hobbes como interlocutor exemplar, reforça, na construção do sistema do *Le droit de la nature et des gens*, a recusa da natureza humana fundada no egoísmo preventivo⁵²³ e na mera

⁵¹⁶ “Aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a Razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (ESPINOSA, 2009, §5, p. 09).

⁵¹⁷ PUFENDORF, 1706, II, II, §3.

⁵¹⁸ Idem, 1706, II, II, §4.

⁵¹⁹ Ibidem, 1706, II, II, §5.

⁵²⁰ HOBBS, 1988, p. 109.

⁵²¹ ROUSSEAU, 1999a, p. 77.

⁵²² PUFENDORF, 1706, VII, II, §13.

⁵²³ HOBBS, 1988, p. 74-77. Remetamos, especialmente, ao capítulo XIII do *Leviatã* – que Pufendorf também tem em vista – no qual Hobbes apresenta as características do Estado de Guerra, através “*da condição natural da humanidade relativamente à sua miséria e felicidade*”.

utilidade particular, para “conduzir progressivamente à ideia central do sistema: a *sociabilidade*”⁵²⁴, elemento capaz de superar a condição *malhereuse* do Estado de natureza ao firmar as tarefas que a sociedade civil – o Soberano – tem por missão salvaguardar.

O Estado de natureza, assinala o *De Cive* – texto visado por Pufendorf, e que, curiosamente, ilustra o espaço íntimo (a relação materna) para assinalar o cataclisma generalizado – é um Estado de Guerra de todos contra todos: “*cada homem é inimigo de todos aqueles a quem não obedece nem comanda*”⁵²⁵. Contra essa condição na qual “todos os homens, acreditam no poder e na vontade de se ferirem reciprocamente, cada qual tendo medo, naturalmente, uns dos outros”⁵²⁶, Pufendorf apresenta motivos para sustentar o abuso da tese hobbesiana: o (1) primeiro – e aqui podemos seguir na esteira da argumentação do *Le droit de la nature et des gens* ou dos comentários de Terrel⁵²⁷ – é supor, contra a guerra generalizada, as inspirações das Luzes da Razão (*Lumières de la Raison*) e do apelo da Lei de Natureza; e, depois, (2) atentarmos às (três) objeções dadas por Pufendorf que circunscrevem, pela recorrência ao Tempo e ao Espaço da natureza originária, a impossibilidade lógica do Estado de Guerra, que aponta os reclames da sociabilidade.

Do (1) primeiro motivo, parece impossível conciliar o Estado dessa Guerra generalizada com a sobrevivência do Homem. De fato, ao sustentar que cada qual tem por primeiro objeto de vida a conservação de si, soaria contraditório conservar-se pelo interesse duradouro no enfrentamento mútuo. É inclinação natural, pois, a conservação de si e a prevenção racional empregar os meios de defender-se de insultos e invasões. Reconheçamos que persistimos na imagem do primitivo homem “*effraïé de la moindre chose*”, mas, capaz de assentir àquelas “luzes da Razão que inspiram a cada qual o ardente desejo de se conservar [...] produzindo necessariamente um desejo de prevenir-se uns dos outros”⁵²⁸.

⁵²⁴ FABRE, 1994, p. 69. – tradução nossa, grifo da autora.

⁵²⁵ HOBBS, 2006, , IX, §3.

⁵²⁶ PUFENDORF, 1706, II, II, §6.

⁵²⁷ TERREL, 2000, p. 306-312.

⁵²⁸ PUFENDORF, 1706, II, II, §6. No parágrafo seguinte, Pufendorf continua a investir na perspectiva da paz e da prevenção natural, nesse “Estado de natureza que é mais um Estado de Paz do que de Guerra”, evocando a tradição das Escrituras. Foi assim, “ao primeiro Homem, por um efeito do poder divino, que Deus deu uma companheira formada do seu próprio corpo, a fim de a amasse ternamente, uma vez que nasceu da sua carne e dos seus ossos, vinculada pelos liames estreitos e invioláveis do Matrimônio. Todo o Gênero Humano, portanto, descende de duas pessoas, devendo se conservar unido não somente pelo liame dessa amizade geral que resulta de uma mesma natureza, mas ainda por liames de uma amizade mais forte e particular, que forma a participação no mesmo sangue e que se encontra ordinariamente

A perspectiva não parece deslocada daquela primeira polêmica contra Hobbes, a saber, a recusa da licença sem limites no Estado de natureza, ou, em outras palavras, o tema da Liberdade Natural⁵²⁹. Com efeito, escreve Terrel, ao situar a humanidade do homem primitivo vinculada à defesa da vida, delimitam-se os Direitos Naturais às exigências básicas pela preservação do Gênero Humano, mas, também, o jusnaturalista “descarta a ideia do Direito a todas as coisas, isto é, de um estado ou liberdade exercida sem ser regulada pela Lei Natural”⁵³⁰.

As ponderações de Terrel, caso admitidas, são comprobatórias do eixo desse sistema que, contrário à “*ordre de la déduction hobbesienne*”, imputam ao Obrigatório (perante a ordem natural) os limites da liberdade. Aqui, o “*não é conveniente*” que o Homem viva sem Lei no espaço não civilizado da natureza acolhe a definição de Lei Natural e reforça a primeira negação de Pufendorf, submetida, para não esquecermos as entrelinhas, à *bela ordem* do tempo e do espaço da Criação:

A condição natural do Homem *não permite (ne permittant pas)* como havíamos visto [no capítulo I, Livro II], que ele aja unicamente por capricho, sem ter nenhum princípio fixo de conduta, e é preciso apresentar que essa regra é a mais geral das Ações humanas, isto é, aquela que cada qual deve seguir na qualidade de animal racional. É o que chamamos ordinariamente de Direito de Natureza ou Lei Natural, que podemos nomear como Lei Universal, posto que todo o Gênero Humano precisa observá-la, ou *Lei Perpétua*, pelo motivo de não estar sujeita à transformação como as Leis Positivas⁵³¹.

Aliás, nessa “*matéria de maior importância*”, cujos princípios devem “ser inteiramente uniformes, porque, se pudermos mal interpretá-la, todo o sistema da Vida é derrubado (*renversé*)”⁵³², podemos aludir aos elementos para firmarmos argumentos contra a polêmica hobbesiana: “*la condition naturelle de l’Homme ne permittant pas...*

acompanhada de sentimentos de afeição próprios entre aqueles que vêm de um ramo (*Tige*) comum. De forma que aquele que sustenta sentimentos opostos e trata como inimigos os demais Homens renuncia a sua Natureza e degenera o estado primitivo do Gênero Humano”. (PUFENDORF, 1706, II, II, §7).

⁵²⁹ “Da definição de liberdade natural”, reforça Schino, “como elemento de igualdade e independência recíproca deriva que, no Estado de natureza ninguém segue outras regras que aquelas da razão e do arbítrio absoluto sobre o seu próprio destino. A primeira regra que a Razão dá a cada indivíduo é, obviamente, a guarda da própria vida, mas com uma importante limitação, afirmada em polêmica com Hobbes: o respeito do igual Direito do outro. Em respeito a Hobbes, Pufendorf concorda que o objetivo da autoconservação constitui o objeto primário indicado ao homem, seja pelo instinto (amor de si), seja pela Razão, mas não aceita que tal fim justifique a redução do Direito natural ao “Direito a tudo” (*Jus in omnia*) que, em Hobbes, é a premissa da guerra de todos contra todos [...] com essa argumentação, Pufendorf, que reprisa uma temática presente em Grotius (*Prolegômenos*, § V-XX), afirma um *topoi* do jusnaturalismo, isto é, a existência de uma ordem moral e jurídica, natural precedente e autônoma à ordem jurídica positiva, que esta última é chamada a respeitar e a defender com a força comum”. (SCHINO, 2008, p. 52-53) – tradução nossa.

⁵³⁰ TERREL, 2000, p. 306 – tradução nossa.

⁵³¹ PUFENDORF, 1706, II, III, §1 – tradução nossa.

⁵³² Idem, 1706, II, III, §I – tradução nossa.

qu'il agit uniquement par caprice”, isto é, a condição dada pela Natureza nega o papel central do egoísmo nas ações humanas, o que reforça afirmar que a competição e a glória, caprichos do *Leviatã*⁵³³, parecem para a Lei Natural, segundo Pufendorf, reprováveis e indignas. E essa mesma condição natural exige que o Homem não aja “*san avoir aucun principe fixe de conduite*”⁵³⁴. Podemos também chamar Espinosa à cena, pois a ação humana, o que deve guiá-la de maneira perene, visto ser Lei *perpétua*, não é o poderio individual e móvel da conduta desmedida dos afetos, mas um princípio norteador e fixo, independente das variações humanas.

Não deixemos de recordar, igualmente, nessa nomeação de Lei, encarnada entre o debate com Espinosa e Hobbes (Capítulos I e II), as contestações da tradição jurídica (parágrafos 02 e seguintes do Capítulo III), e a insinuação daquilo que vale mais que a elaboração pontual das leis positivas, outro elogio à *Obrigaçã*o. Com efeito, vimos que esta se constituiu como o elemento característico dos Homens, sujeitos à *bel ordre*, opostos ao mundo dos Seres Físicos. Por outro lado, é a literalidade desse vínculo (*attachez*) obrigatório que corroborava estabelecer entre os portadores de Entendimento e Vontade suas instituições e normas⁵³⁵. Ademais, nunca esqueceremos que portar essas cadeias significa reconhecer a grandeza da Razão humana que implica (já no Estado Natural) obedecê-la a fim de preservar a Vida e a Liberdade – “*Não podemos ter como verdadeiramente livres senão aqueles que obedecem à Razão*”, contradição sistemática que, na verdade, expõe o signo de grandeza – e cujo cuidado racional reclama tanto a sujeição à ordem da Natureza pela paz e pela sociabilidade quanto àquela, dada no estado civil, pelo efeito da obediência ao soberano.

Mas essa definição (2) também estabelece a tríplice objeção acerca da impossibilidade do Estado de Guerra e assinala os manifestos racionais – Lei de Natureza – contra o ilógico dos postulados hobbesianos. Insistamos contemplá-los aqui enquanto remetidos à ordem do Tempo e à do Espaço.

⁵³³ HOBBS, 1989, I, XIII.

⁵³⁴ “As noções de bem ou mal, de justiça ou injustiça, não podem ter aí lugar [no Estado de natureza]. Onde não há poder comum, não há lei; e onde não há lei, não há injustiça”. (HOBBS, 1989, I, XIII).

⁵³⁵ Goyard-Fabre, atenta à tradição escolástica e ao desenvolvimento do tema da Obrigação em Pufendorf, observa: “O jurista que foi Pufendorf sabe melhor que todos que não existe Direito, ainda que seja Natural, sem obrigação [...] Segundo uma filiação toda escolástica, é preciso ver que àquela entre o inferior e o superior é a mais significativa; ela é repartida, contudo, na família, na obrigação da esposa obedecer ao esposo, entre as crianças com os seus parentes, com os servidores e mestres, de modo que, na sociedade civil, o cidadão seja obrigado ao soberano; e, na grande comunidade humana, todos os homens se obriguem diante de Deus”. (FABRE, 1994, p. 77 – tradução nossa).

Se Pufendorf pôde assinalar que a recusa ao Estado de Guerra configurava-se associada à compreensão literal da natureza humana – “*de animal racional*” – ele pode reforçar, por defini-la Lei *de Natureza*, acerca do alcance dos seus mandatos, “*tout le Genre Humain est tenu de l’observer*”. Desdobramento do Espaço: Hobbes apresenta, no capítulo XIII do *Leviatã*, uma diluição desse espaço sujeito ao enfrentamento desordenado. A noção evocada é a da propriedade e podemos nele configurar formas cruas de instituição⁵³⁶: “se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo”⁵³⁷.

Essa forma de domínio do Espaço nega aquilo que o Gênero Humano deve observar. E não apenas por reportar que em *toda* a terra deve-se manter a observância dos mandatos propícios à Vida, mas, por esse espaço apresentar-se como o cenário no qual a Lei – perpétua e universal – desenvolve-se. Aspectos do tema do uso dos bens e da propriedade dados no *Le droit de la nature et des gens* elucidam a perspectiva: os bens do mundo, em toda a sua extensão, são *usufrutos*, “*simples concessão, um privilégio*” de uso da “*vaste machine de l’Univers*” emprestada por Deus⁵³⁸. Do mesmo modo, a propriedade entre os homens supõe “um ato humano e alguma instituição, expressa ou tácita” e exige ser designada segundo a “prudência e a luz da Razão esclarecida, de modo a não produzir discórdia entre eles”⁵³⁹.

Recordemos, por outro lado, que as forças conjugadas na bélica do *Leviatã* compreendem a noção hobbesiana da igualdade fundamental⁵⁴⁰ da natureza dos homens, diante da qual prevalecerão aqueles que recorrem à “*secreta maquinação*” ou à aliança para o enfrentamento do adversário. Desdobramento do *Tempo*: não evoquemos apenas o Homem que resta “*esperar*” a destruição das suas posses nas horas suspeitas do

⁵³⁶ O Direito de Propriedade em Pufendorf é uma *instituição*, posto que as coisas físicas desconhecem valor moral. Neste sentido, ao reportarmos o espaço e o tempo desse mundo natural, estamos o sujeitando à ordem da Lei de Natureza, não à produção humana. (CF. Pufendorf, 1706, IV, IV).

⁵³⁷ HOBBS, 1989, I, XIII, p. 75.

⁵³⁸ PUFENDORF, 1706, IV, III, §1-2.

⁵³⁹ Idem, 1706, IV, IV, §4– tradução nossa.

⁵⁴⁰ “A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdade de corpo e espírito...”, adverte o *Leviatã*. E Janine Ribeiro, explica: “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).

Estado de natureza, mas evoquemos a maquinação sombria efetuada pelos demais, inimigos e iguais: ela desnuda uma natureza que, se não é corrompida, *age* – e planeja *agir* –contraria aos preceitos pufendorfinianos da Lei Natural. Afinal, não vimos que essa lei, *perpetuamente*, sem atentar-se sequer ao domínio temporal das leis positivas, adverte que cada qual não pode agir por caprichos? E Hobbes não manifesta que a condição de guerra do seu Estado Natural reside na ambição e no “*benefício a que o outro também não pode aspirar*”?

Eis as circunstâncias do Estado de Guerra que parecerão, portanto, inadmissíveis à lógica do *Le droit de la nature et des gens*:

1. Aqueles que uma grande distância tenha separado não podem indiscutivelmente fazer-se mal imediatamente uns aos outros, nem às suas pessoas nem aos seus bens [...]; 2. Ademais, essa igualdade de forças a 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 todos⁵⁴¹.

Essas objeções contra Hobbes não deixam de remeter aos temas do *Espaço* e *Tempo*, sujeitos à Lei da Natureza; e o fazem – como se fosse necessário examinar aquelas extensões do mundo – para recordar das impossibilidades do Estado de Guerra. Eis que devemos supor os primeiros homens *dispersos* sobre a vastidão da terra e impossibilitados de, *imediatamente*, fazerem o mal. Razoável também que não podemos imaginar que tais homens – preocupados com a defesa da própria vida – queiram colocar o próprio corpo em risco a fim de desapossar o outro. Aqui, a ideia de maquinação e a costura de alianças para atacar os adversários, sublinhadas por Hobbes, advertiriam, sob a letra, da característica literalmente contrária à natureza, seriam uma *perversão*⁵⁴². Enfim, caso queiramos ceder um argumento a Hobbes concedendo a existência de um conflito no Estado Natural, não podemos, por isso, estendê-lo ao Gênero Humano enquanto – perante a hipótese que implica dispersão no espaço da terra – as hipotéticas discórdias pertenceriam à meras razões *circunscritas*, particulares e *temporais*.

⁵⁴¹ PUFENDORF, 1706, II, II, §8.

⁵⁴² “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”. (Idem, 1706, II, II, §11).

Contra os interlocutores, o Estado de natureza apresenta-se associado ao uso da Razão – na obrigação racional de conservar-se (Terrel) – e na observância de leis fixas, gerais e absolutas que prescrevem a Paz⁵⁴³. Eis, pois, aquela terceira negativa pufendorniana que, se tem Hobbes na mira, não deixa de contemplar o projeto amplo das restrições desse jusnaturalismo, “De modo que, para dar uma ideia justa do Estado de natureza, *não* podemos (*il ne faut*) de forma alguma, excluir o uso da reta razão, mas, sobretudo, ligá-la à operação das outras faculdades humanas”. É, portanto, “suposição falsa”, “a pretensão de que os homens, ou a sua maior parte, desprezem, no Estado de natureza, as máximas da Razão, essa nobre faculdade que a natureza estabeleceu como diretora soberana das ações humanas”⁵⁴⁴.

Há ainda derradeiro elemento interessado em firmar as requisições norteadoras das sociedades humanas, convencida na tríplice negativa dos males causados pelos caprichos, pela falta de lei e pela ausência do comércio mútuo. Trata-se, enfim, de exigência oculta na recusa da guerra, mas explícita na alusão da bela ordem, em proclamar a urgência da *sociabilidade*, firmada não como acessório ao sistema, mas a elevação da natureza humana, das suas potencialidades e dos *Deveres absolutos* impostos pela Razão⁵⁴⁵.

O livro III do *Le droite de la nature et des gens* – observemos a evolução de sua escala, precedido pelas preliminares acerca da ciência das coisas morais (Livro I) e do debate acerca da Lei Natural (livro II) – apresenta os termos gerais desses deveres que vinculados à Lei Natural, “*prescrit aux Hommes les droits ou les privilèges qu’elle leur accorde em ce regarde la conservation de leur personne & de leurs biens*”⁵⁴⁶, é outro elemento para compreender a escala do sistema pretendido por Pufendorf:

Além do amor ardente que cada qual tem por sua vida, por seu corpo e por seus bens, o que o leva, invencivelmente, a fugir ou a rejeitar tudo o que leva à sua destruição, há um sentimento bem delicado, gravado profundamente no coração humano, que é o da alta estima de si mesmo [...] Com efeito, apenas a palavra *Homem* comporta uma ideia de dignidade, e o argumento

⁵⁴³ De tudo isso, 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).

⁵⁴⁴ Idem, 1706, II, II, §9 – tradução nossa.

⁵⁴⁵ Ibidem, 1706, III, I, §1. Barbeyrac complementa na nota desse parágrafo que reporta, para Pufendorf, as obrigações que não supõem “*nenhum estabelecimento humano*”: são obrigações que “seguem naturalmente da constituição universal e originária da natureza do Gênero Humano, de sorte que devem ser respeitadas por todos os homens” – tradução nossa.

⁵⁴⁶ Ibidem, 1706, III, I, §1.

mais forte para responder a insolência da pessoa que nos insulta é dizer: eu não sou um cachorro ou um animal, sou um Homem tanto quanto você⁵⁴⁷.

Destaque-se aqui não o amor ardente pela própria vida que assinalou o temerário do Estado de Guerra. Importa notar que a igualdade pufendorfiniana funda o reconhecimento mútuo pela dignidade advinda da natureza do Homem e proclamada pelo exercício da Razão: *l'argument plus forte* contra as inquirições da violência não é a desmedida da força, mas recordar a coparticipação de todos no Gênero Humano. “Pelo Direito Natural”, reforça Pufendorf, “cada qual deve estimar-se e tratar os outros como naturalmente iguais”, pertença que, aliás, configura o próprio fundamento desse Direito⁵⁴⁸.

Ora, ao *dever* “*gravado profundamente no coração*”, que interpela a racionalidade dos homens, podemos vislumbrar as obrigações gerais das *instituições* humanas e da formulação do Direito⁵⁴⁹. Assim, conquanto sua economia institua uma *desigualdade* artificial fomentada não somente pela Estima, dignidade e pelos poderes atribuídos, qualificações típicas dos *Êtres moraux*, mas ainda pelo Poder Soberano, que “encarrega alguns cidadãos de exercer sobre os demais uma parte da autoridade [...] ela não produz, por si mesma, nenhuma *desigualdade real (inégalité réelle)* entre os cidadãos [de sorte que a] desigualdade civil não reduz as máximas extraídas da Igualdade Natural dos Homens”⁵⁵⁰.

Podemos extrair desse aceno à instituição e à natureza que, “por esforços mútuos, cada qual mantenha os sentimentos dignos de parentesco e ligação que a Natureza colocou entre todos os homens”⁵⁵¹ e observem que “os deveres de sociabilidade são uma consequência da natureza humana considerada como tal, e impõe

⁵⁴⁷ PUFENDORF, 1706, III, II, §1 (grifo do autor).

⁵⁴⁸ “E 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 (Idem, II, III, §15, grifo do autor).

⁵⁴⁹ Goyard-Fabre assinalam, em relação à temática que une, pois, a condição humana, a imposição da natureza e a prescrição das suas ações: “tributário da lei natural como fonte de normatividade, o Direito natural não se apresenta, no entanto, como um arquétipo transcendente cujo idealismo constituirá o paradigma de todas as regras dos comportamentos humanos. Ele estabelece, muito mais, uma mediação entre a ordem normativa, da qual necessita a grande comunidade humana, e a ordem ontológica do mundo. Como tal, ele é o *princípio do dever, do dever ser e do dever fazer*. Ele não corresponde, por consequência, a um dom da natureza, mas se apresenta como uma princípio regulador, no qual é imperativo que se respeite o seu caráter obrigatório. A essa condição somente, a humanidade, a qual a lei natural dá o privilégio da natureza humana, é possível cumpri-lo.” (FABRE, 1994, p. 249 – tradução nossa).

⁵⁵⁰ PUFENDORF, 1706, III, II, §9.

⁵⁵¹ Idem, 1706, III, I, §1.

a todos os homens uma obrigação igualmente forte e indispensável”⁵⁵², máxima seguramente associada às confrontações de Pufendorf e ajuntada à escala do Sistema. Aliás, na igualdade *real* solidária e perene no cumprimento das obrigações “*également forte & indispensable*” norteadora das distinções civis, derivamos obrigações fundadoras das sociedades, traçadas no livro III do *Le droit de la nature et des gens*: seja pela indeterminação genérica – reportada ao cultivo das faculdades do Entendimento e da Vontade – de “inventar pela indústria as coisas próprias a aumentar as comodidades da vida”⁵⁵³ ou – pensemos no contrato social e nas imputações decorrentes – na obrigação de, mediante, “várias pessoas de comum acordo, obrigando-se mutuamente em favor uma das outras”, engajamento nomeado de “convenção”, “manter o que foi prometido”⁵⁵⁴ ao outro.

Como na face de Janus, encontramos, portanto, nesses elementos do Estado de natureza e da sociabilidade, o que permite assentar o corpo político do *Le droit de la nature et des gens*, seja pela recordação dos temas tratados ao longo do nosso trabalho ou pelo vislumbre das exigências da Soberania. A compilação do percurso revela, assim, os componentes da *escala* e a dotação da *bússola* a partir da qual Pufendorf pôde mapear a ciência do sistema, “o inquirido por meio da demonstração, conhecimento certo, evidente, que é sempre sustentado em toda as suas partes e não permite o receio do engano”⁵⁵⁵.

Recordemos, por meio delas, as sinalizações fundamentais para prosseguirmos o percurso:

- 1. *Método*, o sistema justificava-se para assinalar (a) caminhos evidentes e perceptíveis aos homens para que encontrassem – recordemos o *Préface* de Barbeyrac – a razoabilidade da sujeição aos deveres que importam à sua natureza e à felicidade. E demonstrava, nos fragmentos da história, como o seu descaso produziu obscuridade e incertezas. Concerne (b) àqueles que queiram bem refletir os fundamentos do poder e da moralidade, delimitar suas justas razões e as requisições do seu exercício, notadamente a partir da fixação das características das instituições humanas – obra da moralidade –

⁵⁵² PUFENDORF, 1706, III, II, §2.

⁵⁵³ Idem, 1706, III, III, §2.

⁵⁵⁴ Ibidem, 1706, III, IV, §2. É, portanto, sublinha Pufendorf, neste problema que concerne ao uso da palavra, “uma das máximas mais invioláveis do Direito Natural, de cuja observação depende toda ordem, toda a beleza e toda a licença (*agrément*) da vida humana: *que cada qual deve manter religiosamente sua palavra, ou seja, efetuar aquilo pelo qual se engajou, seja por alguma promessa ou convenção*”. (Ibidem, 1706, III, IV, §2, tradução nossa, itálico do autor).

⁵⁵⁵ Ibidem, 1706, I, II, §3.

cuja sistematicidade e ordem atentas, recordou Pufendorf, em sua *Epístola*, não foram ousadas pela tradição.

- 2. Por sua vez, a *Providência da Razão* – referida à *sábia* dispensação gratuita das coisas do mundo para o favor dos homens (Grotius) – apontava à ordenação dos elementos constituintes da humanidade e da ciência. Assim, levou Pufendorf, “*savant distingué dans la République des Lettres*” (Épître de Barbeyrac), distinguir (a) *Êtres physiques* e *Êtres moraux*, sendo os primeiros, toda a *criação de Deus* submissa e conformada “*uniquement les impressions de la Nature*”, e os segundos, os modos “*que les Etre intelligens attachent aux Chose Naturelles*”, a *instituição* humana acessória sobre o mundo. Exigia-se, pois, qualificar e quantificar tais Seres ligados àquela inovação básica descortinada pelo sistema: “*mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beauté dans la vie humain*”.

Era ainda (b) preciso expor a certeza das coisas morais remetida à legitimidade das ações espelhadas à boa ordem da natureza – “*colocada sob nossos olhos*” – superiores à contingência das ações humanas. Essa certeza (c) só poderia adquirir o *status* de guiar o Homem quando a própria natureza humana fosse elencada pela indagação acerca do seu *Entendimento* e *Vontade*. A compreensão de ambos – reportadas à capacidade de “*connoitre le choses & les discerner les unes d’avec les autres*” e “*porter vers eux par um principe intérieur, sans aucune nécessité Physique*” favorecia ao argumento daquela providência, ao demonstrar, no seu voluntarismo, que o Homem pode conhecer e guiar-se ao bom ou mau e escolhê-los em vista do benefício geral. Admitida a perspectiva, a ciência da moralidade e as suas Obrigações não podem ser recusadas, senão pela condenável ação da negligência. Por outro lado, ela reforça o caráter antropocêntrico do sistema: “*o Direito é estritamente humano*”⁵⁵⁶ e suas prescrições vão ao encontro das necessidades fundamentais dos homens (o cuidado de si e o desenvolvimento, através do comércio recíproco, de suas capacidades excelentes). Portanto, (d) assinalou Pufendorf, “*não é conveniente que o Homem viva sem lei*”, pois é animal sujeito ao Criador, mas é superior ao restante da Criação. Ele, colocado no centro dessa escala, *deve* zelar pela obediência àquilo que é superior e descortinado pela sua natureza, e *deve* honrar a condição singular que o faz instituidor de realidades propícias ao mundo.

⁵⁵⁶ FABRE, 1994, p. 249 – tradução nossa.

- 3. O Estado de natureza mostrou, sob tais perspectivas e contra os adversários, como a Lei (Natural, antes de positiva) e a constituição desse Homem remetem às exigências da sociabilidade e da *bel ordre*. Diante disso, a tese do Estado de natureza e da Lei Natural revestiam-se não apenas de negação e confronto com os adversários do sistema, mas de exemplar ilustração da miséria humana quando tal Lei é negligenciada (o abuso do Estado de Guerra) ou suas requisições não prometem ser atendidas (o abandono do Estado muito triste e infeliz de Natureza pelas comodidades da vida civil).

Uma dúvida pode permanecer conosco, enfim. Refletir sobre as metáforas dessa sistematicidade pufendorfiniana, a saber, a necessidade de *escala* (não a distanciemos dos mesmos propósitos da escala do *Emílio*)⁵⁵⁷ e o interesse da *bússola* para direcionar as ações conforme o norte da Lei, visto que – Pufendorf assegurou e insistimos – a natureza ordenadora “colocou diante dos nossos olhos, ou de maneira muito próxima de nós, tudo o que tende ao bem a felicidade das pessoas”. Vislumbremos doutro modo: a Bússola é metáfora que alude às ações individuais “conforme à lei”⁵⁵⁸ reportadas àqueles capítulos do livro I, preocupados na constituição do Homem, e quer esforçá-las, diante do Entendimento hesitante e da Vontade incerta, para rumá-las à ação correta. A Escala, por sua vez, implícita nas conveniências da Lei, acolhe o universo todo na prevalência e nos registros da Ordem: Deus, o animal e o Homem; o sumo soberano, o físico e o moral; o soberano e o sujeito da Lei, registros específicos do poder celeste, do instinto e da liberdade terrena.

Todas essas demarcações concorrerão, congregados esse indivíduo, o grupo, o Gênero Humano e a providência da Criação, para acomodar nos lugares precisos os componentes do sistema de Soberania. Pacífico *Leviatã*, formado por vários indivíduos, corpo artificial dos homens, presenciaremos, doravante, o emprego daquela Vontade, do Entendimento e das Leis dadas pela Razão aos dotados de “*luz excelente*” para

⁵⁵⁷ No *Emílio*, Rousseau aponta o Direito político – cuja *verdade* é enunciada no *Do Contrato Social* – como a escala (Cf. NASCIMENTO, 1988) para examinar a legitimidade das instituições. Instrumento matemático e harmônico, a escala – enquanto mensura e conjuga. Aqui, no *Le droit de la nature et des gens*, tal escala – como a tomamos – seja no exame da certidão das ciências morais ou na conveniência da Lei, perante o paralelo do Criador e das suas criações, serve igualmente para mensurar lugares e harmonizá-los conforme a Ordem – bela – evocada. Ademais, se reforçarmos o laço harmônico dessa escala e sua alusão à música (familiar à linguagem rousseauiana), não somos autorizados a recordar que, por ela, também para Pufendorf, os homens não serão conduzidos pelo conhecimento e sujeição à Lei “*a uma bela harmonia*”?

⁵⁵⁸ PUFENDORF, 1706, I, VII, §3.

instituir o “Corpo Político, o Estado, a *mais poderosa das sociedades e de todas as Pessoas Morais*”⁵⁵⁹.

“A *mais poderosa das sociedades e de todas as Pessoas Morais*”, expressão assinalada por Pufendorf, no capítulo II do Livro VII, ao presságio do pacto social que será capaz de formá-lo. Espécie de prefiguração da ordem, forjada pela assembleia dos homens, mas, ao mesmo tempo, a completude desse Estado, a instituição “*mais poderosa*” perante a qual todas as demais – a associação provisória, o núcleo familiar, a multidão resultarão precárias. Por outro lado, recordemos aí a noção do Poder, “*Qualidade em virtude da qual se pode fazer alguma coisa legítima e com efeito Moral*”⁵⁶⁰ e de *Personnes Morales*: “Vários indivíduos unidos de tal maneira que em virtude da sua união não têm mais do que uma única Vontade e uma Única ação”⁵⁶¹. Dirigimo-nos, assim, ao momento excelente da *união* esclarecida dos homens para a defesa da vida, a instauração do legítimo, e o favorecimento do comércio recíproco – os mandatos da Razão atendidos – o cumprimento, nesse mundo moral, para “*ajouté aux choses Naturelles & aux mouvements Physiques... une convenance particulière dans les Actions humains*”, a “*bel ordre dans la vie*”⁵⁶².

Mas como resultam essa perfeição e essa força da qual extraímos o poder Soberano? Quais as suas dificuldades e requisições?

Ela, como o restante do sistema, não é arquivada senão pelo enfrentamento com os adversários; mas é preciso assinalar o ponto meridiano no qual se encontram, de um lado, as exigências da Natureza, e, de outro, as obrigações da vida civil: *droit de la nature e droit des gens*. Instituir o soberano atende, pois, as requisições que vimos Pufendorf defender contra os seus adversários, e faz confiar, no mundo civil, as garantias pela proteção da vida – razão pela qual, advertem os comentadores e os textos - da prevalência desse Direito Natural regulador – *a escala* – sobre o Direito Dos Povos e a vigilância para que os cidadãos – orientados pela *bússola* das leis originadas – possam bem atendê-lo. Poderio instituído, cumpridor e vigilante daqueles mandatos, o

⁵⁵⁹ PUFENDORF, 1706, VII, II, §5. Uma variante da expressão, reminiscência dessa vez aos mandatos do Direito Natural, podemos encontrar nas primeiras linhas do capítulo I desse livro sétimo do *Le droit de la nature et des gens*: “O corpo político ou o Estado, que passa pela mais perfeita de todas as sociedades da qual depende, sobretudo, após a propagação da espécie, a conservação do gênero humano”. (Idem, 1706, VII, I, §1).

⁵⁶⁰ Idem, 1706, I, I, §19.

⁵⁶¹ Ibidem, 1706, I, I, §13.

⁵⁶² Ibidem, 1706, I, I, §2.

soberano reveste-se, pois, como um *meio (comme un Moien)* entre a Natureza e a Convenção, Deus e o Homem⁵⁶³.

Reivindicar o poder soberano não é capaz de responder como pôde ser criado. Sistematizá-lo exige verificar as razões pelas quais “famílias separadas e independentes compostas de muitos conjuntos resolveram juntar-se sob um mesmo governo para compor um Estado”⁵⁶⁴ quanto considerar os “*sentiments & les inclinations ordinaires de l’Esprit Humain*”⁵⁶⁵ como finalidade e fundamento desse poder.

Para isso, o exame do capítulo I do livro VII demonstra as confrontações necessárias, e, como numa balança para a produção do Direito e da Justiça, oferece contrapesos e medidas, cujas ponderações e divergências precisamos atentar enquanto reivindicam, através dos seus dilemas, as razões formadoras da sociedade e do soberano.

Assinala Pufendorf: verificamos, através da “maior parte dos sábios que recorreram à natureza dos homens”, que estes demonstram “grande tendência pela sociedade civil, na qual encontram grande encanto”⁵⁶⁶. Daí as provas da conveniência dessa sociabilidade, pois, argumenta, elas são “extraídas principalmente dos incômodos e aborrecimentos da solidão; da faculdade de falar que, sem o uso da qual utilizamos para o comércio da vida, não nos foi dada inutilmente; do desejo que cada qual tem de viver e conversar com os outros; das vantagens provenientes das ligações e contratos recíprocos e outras coisas semelhantes”⁵⁶⁷.

Hobbes, por outro lado, contraposto aos tais *savans*, também faz ver as razões contrárias, apontadas pelo jusnaturalista: “o Homem é um animal que ama a si mesmo, seus próprios interesses preferencialmente a todos os outros”. Daí, contrário àquela sociabilidade idílica, podemos supor que “toda sociedade se forma ou por interesse, ou pela glória”⁵⁶⁸, e, por consequência, esses homens “estão juntos não em consideração dos outros com os quais se juntam, mas unicamente em causa própria”⁵⁶⁹.

O prazer que atrai a reciprocidade *versus* a união calculista, como inquirições de sociabilidade. Confrontações que cabem ao sistema mensurar nesse capítulo que “*traite de l’origine & de la constitution des Sociétés Civiles; des droits & des engagements du*

⁵⁶³ PUFENDORF, 1707, I, III, §11.

⁵⁶⁴ Idem, 1706, VII, I, §1.

⁵⁶⁵ Ibidem, 1706, VII, I, §1.

⁵⁶⁶ Ibidem, 1706, VII, I, §2.

⁵⁶⁷ Ibidem, 1706, VII, I, §2.

⁵⁶⁸ HOBBS, 1989, p.107-113.

⁵⁶⁹ PUFENDORF, 1706, VII, §2.

Souverain...”. Daí, Pufendorf – cujo debate com Hobbes, remetido ao Estado de natureza, não podemos esquecer - assinalar: “Malgrado todas as razões de Hobbes, o Homem é um animal sociável, isto é, destinado por Natureza a viver em sociedade”⁵⁷⁰ e acrescentar às posições a observação vital que requer a instituição para bem ordená-la:

Mas, supondo-se que o Homem tende naturalmente à sociedade, não se segue que necessariamente tenha uma inclinação natural pela Sociedade Civil [...] *Em uma palavra, não é a Natureza, mas a Educação que torna o Homem próprio à sociedade civil*⁵⁷¹.

A tendência – mediada – para a Sociabilidade apresenta-se como uma terceira via entre a pura Natureza e o utilitarismo hobbesiano e dá plenitude às requisições de Pufendorf acerca do Direito de Natureza, dos seus deveres e do trabalho dessa “*longue & pénible éducation*”⁵⁷² para realizá-los na conservação da Vida. Se ela esclarece as insistentes caracterizações do estado civil como o lugar da ordem e das comodidades, recorda, igualmente, as “*classes dos Seres Morais*”. De fato, reportada à instituição humana, através do trabalho da Vontade e do Entendimento, essa tendência faz vincular *modos* às coisas naturais e aos movimentos físicos para colocar aquela conveniência e beleza na vida humana. Definição dos Seres Morais repetida, afinal, pois inscreve as vantagens reais⁵⁷³ da sociedade civil como esforço humano e voluntário de uma educação (instituição) longa e perseverante.

⁵⁷⁰ PUFENDORF, 1706, VII “Assim, portanto”, escreve Laurent, nessa nova recusa às razões de Hobbes, Pufendorf “conclui que as sociedades não foram criadas para fazer cessar um estado original inexistente, mas em um projeto de vida. É o que se revela em definitivo mais conveniente e mais natural ao Homem” (LAURENT, 1982, p. 139 – tradução nossa). Esse apelo pelo “*projet de vivre*” vimos ademais, desde o Estado de natureza quando Pufendorf opunha à guerra incessante e à convivência estável, as reivindicações pela paz e pelas vantagens do comércio recíproco.

⁵⁷¹ PUFENDORF, 1706, VII, I, §3, itálico nosso.

⁵⁷² “Bem longe, pois que seja o Homem um animal próprio 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 Société Civile consiste à faire en forte que les Hommes s'accoûtument à vivre en bons citoiens*). (Idem, 1706, VII, I, §4).

⁵⁷³ Laurent diante desse primeiro capítulo do livro VII, na problemática desse animal político pufendorfiniano, escreve: “O ponto de partida de Pufendorf é, aí, característico: ele coloca em presença de várias teses nas quais assegura uma crítica cerrada e retira uma síntese que delas retêm o melhor e rejeita o que lhe parece contrário à experiência. Dessa forma, no caso que nos ocupa, ele contesta duas vias contrárias [...] E conclui, portanto que se a sociabilidade leva toda homem à vida social, ele não é capaz por si. É preciso passar da virtualidade ao ato, e, nesse devir, a formação tem um grande papel” (LAURENT, 1982, p. 140 – tradução nossa.). Essa formação educativa não parece aqui interessar *pedagogicamente* a Pufendorf; mas, nesse caso, tão somente à política e à sua antropologia, uma vez que

A perspectiva abre o horizonte para uma requisição muito particular – e, diria Rousseau que no *Du Contrat Social* parece atenta-la criticamente — a “*mudança muito notável*”⁵⁷⁴. De fato, testemunhamos Pufendorf, ao retomar a diferença da sociedade nascente ao Estado de natureza, pesar então – entre a pura sociabilidade e a guerra hobbesiana – “quais as mudanças de condição daquele que entra na sociedade civil; quais devem ser as disposições do bom cidadão; e, enfim, quais obstáculos próprios da natureza humana, impedem o Homem de permanecer nesse sentimento”⁵⁷⁵:

No momento em que entra na sociedade civil e perde a sua liberdade natural, ao submeter-se a uma autoridade soberana ou ao governo, que retêm, entre outras coisas, o Direito sobre a vida e a morte dos súditos, e os obriga a fazer bem coisas que ele tenha repugnância ou a não fazer outras que sustentava apaixonadamente. A maior parte das Ações de um cidadão devem ser reportadas à vantagem do Estado, que nem sempre está de acordo com as particulares. Ora, o Homem naturalmente ama demais a sua independência: ele quer fazer tudo segundo a sua fantasia e nada propõe que seja do seu próprio interesse. Para sobrepor essas inclinações tão doce e tão fortes, devem existir poderosas razões e uma espécie de necessidade. O que leva, portanto, que os homens formarem as sociedades civis não é uma desejo natural (*panchant naturel*), mas o desejo de evitar maiores males⁵⁷⁶.

Essa passagem é interessante por condensar o equilíbrio preciso operar entre as posições extremas de (anti)sociabilidade e inserção no estado civil. Atentos às afirmações do texto, podemos precisar que a mudança de condição “*daquele que entra no estado civil*” se acentua agora para além daquele educação que molda o homem – e diferente da evocação da paz e do comércio mútuo – na exigência da sujeição e da mudança psicológica, “*oblige souvent à faire bien les choses, pour lesquelles ils avoient d’ailleurs de la repugnance, ou à n’em pas faire d’autres, qu’ils souhaittoient passionnément*”. Por outro lado, ela não esconde o problema colocado: os obstáculos da natureza humana impedem o homem de *permanecer* naquele sentimento de sociabilidade e obediência. Ressaltado para as entrelinhas o distanciamento de uma sociabilidade natural ou hostil, pois as inclinações “*aussi douces & aussi fortes*” pela liberdade afastam o afinco em mantê-las ou a sugestão do belicismo de Hobbes. Não é o autor do *Leviatã*, oposto à timidez dos homens naturais de Pufendorf que nos afirma o embrutecimento e a sordidez do Estado de natureza?⁵⁷⁷

pressupõe a adequação – o aprendizado – à Ordem acessível ao Homem, porque tem Entendimento e Vontade. Daí que o bom educado – ou a expressão que convém ao *Le droit de la nature et des gens* – o “*bon citoyen*” – é, antes de tudo, aquele que reconhece e está sujeito ao soberano e à Lei.

⁵⁷⁴ ROUSSEAU, *Du Contrato Social*, I, VII.

⁵⁷⁵ PUFENDORF, 1706, VII, I, §4 .

⁵⁷⁶ Idem, 1706, VII, I, §4.

⁵⁷⁷ HOBBS, 1989, I, XIII, p. 76.

É necessário que também aqui incida uma terceira via sobre a admissão ao estado civil, cujo pretensão parece calar as indecisões da doçura e da independência mal educadas:

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, mostra-se 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 reportem ao bem de todo o corpo⁵⁷⁸.

Esta passagem é ilustrativa do que se espera de “*bom cidadão*”: ela trabalha justamente com a Vontade e o Entendimento, próprios ao reconhecimento e à obediência da Lei. Nesse sentido, a posição de Pufendorf acerca desse homem civil implica em conjugar os impulsos da *Vontade* – agir de “*bom coração*” – e *entender*, preferir e calcular o que é o avanço do bem público. Podemos assim, recordar nessa temática uma das ideias fundamentais desse jusnaturalismo, a saber, acerca do voluntarismo que se conforma – “*la détermination du bien par la volonté*”⁵⁷⁹ – acolhe ou não diante das regras diretoras da Razão e da vida civil⁵⁸⁰.

Porém, não podemos esquecer o “desejo de evitar maiores males” que realiza essa união e – depois dos extremos da sociabilidade natural e da antissociabilidade hobbesiana, solucionados pela indicação do meio-termo, fortalecido pelo trabalho educador e pela vontade, veículo e “expressão de uma liberdade industriosa, ordenadora ou artística”⁵⁸¹ – pesar novamente como se legitima essa propriedade civil da obediência.

Teremos aqui novamente as peças constituintes do edifício sistemático em ação, isto é, a autoconservação (*amor sui*) e a diversidade de inclinações, cujo objeto, em

⁵⁷⁸ PUFENDORF, 1706, VII, I, §4.

⁵⁷⁹ SÈVE, 1989, p. 49.

⁵⁸⁰ “Pufendorf propõe como objetivo conciliar as duas tradições teológicas do racionalismo e do voluntarismo que consideravam, no primeiro caso, o bem e o mal como qualidades inerentes às ações idênticas (e, por esse motivo, portanto, comandada ou proibida por Deus); e, no segundo caso, como qualidades atribuídas às ações segundo a sua conformidade ou não à norma divina (boas quando obrigadas e nocivas quando proibidas). Segundo Pufendorf, as duas doutrinas extremas que colocam o fundamento do “*ius naturae*” só na razão ou na vontade divina são ambas parciais e refutáveis. Para ele, portanto, a lei natural repousa tanto sobre a onipotente vontade de Deus (que desejou que o homem fosse criado) como sobre a infinita sabedoria ou razão de Deus, desejando que as leis naturais fossem conformes à natureza do homem”. (SAHD, 2007, p. 224).

⁵⁸¹ LAURENT, 1982, p. 124 – tradução nossa.

última instância, leva ao prejuízo do outro (*pravitas animi*) e ao medo⁵⁸²? Isso admitido, reencontramos as requisições e as ponderações de sociabilidade, enquanto ela serve à paz e à conservação do Gênero Humano, segundo o fundamento do Direito Natural e a salvaguarda dos males causados pela ação danosa dos outros⁵⁸³, afinal, sublinha Pufendorf, de modo estranho àqueles que não esqueceram as luzes esclarecidas e tímidas do Homem, que “não há nada que nossa causar maior mal ao Homem que o homem mesmo”⁵⁸⁴.

Se essas peças agem aqui, neste jogo de terceiras vias e contrapesos, podemos supor os motivos para o estabelecimento do Estado, as formas primárias de mantê-lo, e, particularmente, as razões do Soberano.

Em primeiro lugar, a necessidade de estabelecê-lo posto que “para reprimir, então, a malícia humana, não existe nada mais eficaz do que o estabelecimento das sociedades civis”; em segundo lugar, a exigência de obedecer a ele, sob o primado da *vontade* e do desenvolvimento público àquele potencialmente danoso da inclinação particular; e, por último lugar, reminiscência da prevalência e dignidade da Lei, possuir o *entendimento* que sem o estabelecimento que firma e obriga, o ditame resulta incompleto. Passagem do mandato ao gesto, das luzes à coerção, da educação à aplicação e ao pacto: “*les impressions de la Loi Naturelle ne sont pas assez fortes, pour procurer la paix & le repose du Genre Humain*”⁵⁸⁵...

O recurso para a formação essencial do Estado não é encontrado, pois, “em obstáculos (*retranchemens*) fortificados pela Natureza ou pela Arte”, mas “pela união

⁵⁸² “[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).

⁵⁸³ “Não esquecemos 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 barbárie dos gigantes (Géans) e, de outra, faz nascer ainda em nossos dias as divisões e as querelas entre as pessoas”. (Idem, 1706, VII, I, §7).

⁵⁸⁴ Ibidem, 1706, VII, I, §7.

⁵⁸⁵ Ibidem, 1706, VII, I, §11. Observemos ainda o complemento do argumento: “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 esses estabelecimentos salutarres, viveríamos como as bestas que vivem a devorar-se umas às outras. Não é, portanto, em vão que Plutarco critica essas 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 um Platão não teriam forças para estabelecer e manter a ordem e a paz no mundo”.

de forças e interesses”⁵⁸⁶ que cumprem as requisições da Lei Natural e das capacidades da instituição humana. Tal união, nesse sentido, é insistida no que ela pode ressentir dos prejuízos da instabilidade e da fraqueza. Assim, “se cada qual pretender seguir o seu julgamento particular na maneira de trabalhar pelo bem comum, nada fará do que produzir o embaraço nos outros e tornar a confederação inútil, através das suas diferentes medidas”⁵⁸⁷. Por outro lado, em nova recordação aos *Êtres physiques*, cabe recordar que os animais não estão sujeitos às inclinações humanas, e é o Homem que permanece sujeito tanto aos enganos da linguagem (“*la langue de l’Homme est quelque fois une trompette, pour ainsi dire, de seditions & de guerres*”) quanto aos artifícios da eloquência, de modo a inspirar sentimentos “contrários ao repouso da sociedade”⁵⁸⁸.

São interessantes essas ponderações enquanto persistem acerca do caráter particular da natureza humana, e reforçam, para o *Le droit de la nature et des gens*, a sua unidade sistemática⁵⁸⁹. Ora – e chegamos ao coração das razões do contrato social de Pufendorf:

Para descobrir, portanto, como manter em acordo, por longo tempo, um 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 torno de um mesmo fim: o primeiro é a 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 são a displicência e a 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 proposta comum [...]. 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 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 comum⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ PUFENDORF, 1706, VII, II, §I.

⁵⁸⁷ Idem, VII, II, §III.

⁵⁸⁸ Ibidem, 1706, VII, II, §IV.

⁵⁸⁹ “Alguns comentadores de Pufendorf chegaram mesmo a considerar que a teoria dos seres morais teria sido abandonada pelo autor porque ele não mais faria referência a ela ao longo da sua obra. No entanto, [...] percebemos que ela comanda a ordenação dos capítulos subsequentes e é indispensável para a compreensão do tratado em seu conjunto” (NASCIMENTO, 2000, p. 40). Essa observação serve também em nosso estudo, seja nessa perspectiva da constituição do Homem, no Entendimento e na Vontade, seja em relação a esses Seres Morais, no desenvolvimento das condições do Estado, como veremos em seguida.

⁵⁹⁰ PUFENDORF, 1706, VII, II, §5.

Atentemos à arquitetura para “manter em acordo, por longo tempo, um grande número de pessoas, reunidas em sociedade”. Ela exige considerar: (1) unicamente, a “*matéria ordinária dos homens*”. Atenção, pois, à ordem constitutiva, já vislumbrada aqui, que o homem é (a) portador de Entendimento e Vontade e (b) prodigiosa diversidade de inclinações e (c) por sua displicência natural para as coisas comuns (reforço para a perspectiva da *penible* sociabilidade educada⁵⁹¹, não simplesmente natural). E a consideração dessa natureza perante (2) a urgência do acordo e do estabelecimento da sociedade implica diante daquela diversidade de vontade, (a) a capacidade de uni-las (*unir pour toujours les volontez de chacun des Membres*), e, (b) diante da displicência, o poder coercitivo do soberano (*établir un Pouvoir Supérieur, soutenu des forces nécessaires*).

O objetivo para a concretização do Estado – a mais poderosa Pessoa Moral – é, assim, a produção de “*une & seule volonté*”. Mas cabe advertir que a ambição é refletida agora, no capítulo II do Livro VII do *Le droit de la nature et des gens*, pelo seguimento estrito dos conceitos tratados no capítulo I da obra, acerca das classes dos Seres Morais⁵⁹². Com efeito, é “dessa união de vontades e forças que resulta o Corpo Político, que chamamos de Estado, que é a mais poderosa de todas as pessoas e sociedades morais (*plus puissance de toutes des Sociétez & de toutes les Personnes*”).

⁵⁹¹ É interessante reiterar alguns aspectos já situados em nosso estudo, para compreendermos como a arquitetura do sistema do *Le droit de la nature et des gens* requer a complementação e a consolidação dos passos anteriormente. Assim, em relação à educação para a sociabilidade, vale recordar da sua eficácia e evidência, a despeito da displicência e das dificuldades: “mas nem essa ignorância, nem esses erros, são, a meu ver, invencíveis, nem por consequência são suficientes para impedir que não se imputem legitimamente as Ações cometidas. Com efeito, as máximas do Direito Natural são evidentes e, por assim dizer, são profundamente gravadas na natureza mesma do Homem [...] Assim, não existe pessoa que possa cair em tal estupidez, vivendo absolutamente fora do estado de compreender e examinar tais máximas. E não é preciso muito gênio ou penetração; um pouco de bom senso é o suficiente para fazer uso dessas luzes.” (PUFENDORF, 1706, I, III, §3).

⁵⁹² Recordemos tanto essa definição de *Personnes Morales* quanto o caráter moral do soberano. As “Pessoas Morais, [são] entendidas como os homens considerados em seu Estado moral ou ao seu emprego em sociedade, na medida em que visa cada homem em particular ou vários reunidos por qualquer ligação moral” (PUFENDORF, 1706, I, I, §13 – tradução nossa). Porém, essa instituição, nomeada Composta (*Composée*), além de implicar a produção de uma só vontade e uma só ação (*une seule volonté & une seule action*), institui vontades e Direitos distintos dos particulares, e, daí, essa “pessoa moral pode ter, e normalmente os tem, certos Direitos, certos bens e certas vantagens que nenhum membro desse corpo poderia legitimamente atribuir a si mesmo como lhe pertencendo em particular”, cuja novidade moral, contudo, não altera características físicas – segue-se manifestadamente à natureza da instituição, sublinhou Pufendorf – “que cada qual, ao revestir-se de um novo personagem, a ele não se faz nenhuma mudança física, nem se adquire (*aquiert*) novas Qualidades Naturais”. E, sobretudo, “*tout ce qui lui revient de plus, ne passe point la sphère des choses Morales*” (PUFENDORF, 1706, I, I, §14).

Morales)”⁵⁹³. Ademais, a obra poderosa implica a sujeição muito particular, distinta de perspectiva física: “é preciso reforçar que essa submissão de vontades não destrói, nos Sujeitos, a Liberdade natural da Vontade [...] O soberano não pode revestir-se *fisicamente* das forças e das faculdades do Sujeito, de forma que o seu braço, por exemplo, receba a força de todos os braços alheios”⁵⁹⁴.

Assim, à transformação que faz unir o disperso e o agregado – a *multidão* em uma só Pessoa⁵⁹⁵ – “é preciso, necessariamente, que todas essas pessoas, de comum acordo, unam suas vontades e suas forças por meio de alguma convenção, sem a qual não é possível conceber a união de pessoas naturalmente iguais”⁵⁹⁶.

O contrato (ou o duplo contrato⁵⁹⁷) descreve-se, a seguir, por essa suposição primitiva da *multitude de gens* transfigurada (ligada) em *Société Civile*, e do indivíduo particular criando outra Pessoa (*Personne Morale Composé*) pública para a qual deverá obediência, e esta, por sua vez, em sua defesa e no exercício da soberania, adquire Direitos, obrigações e poderes⁵⁹⁸:

⁵⁹³ PUFENDORF, 1706, VII, II, § 5.

⁵⁹⁴ Idem, 1706, VII, §5– itálico nosso.

⁵⁹⁵ “É verdade que, frequentemente, é dado àquele certo número de pessoas que permanecem juntas, sem possuírem alguma ligação moral, o nome de Multidão (*Multitude*), 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, reunidas ou dispersas, 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 essa 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 no ato do qual a maioria ou os outros concordaram em participar, esse ato não lhe dirá respeito de forma alguma.” (Ibidem, 1706, VII, II, §6 – tradução nossa). Parece que é essa perspectiva de unidade, vínculo e associação que Rousseau tem vista em argumento similar do livro I, capítulo V, do *Do Contrato Social*: “Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade [nessa agregação]: “não existe nem bem público nem corpo político.” (ROUSSEAU, 1999a, p.67)

⁵⁹⁶ PUFENDORF, 1706, VII, II, §6 - tradução nossa.

⁵⁹⁷ “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 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).

⁵⁹⁸ “Ultrapassar a “barreira” dos indivíduos particulares e constituir algo mais do que o simples somatório, é o desafio da formação artificial das pessoas morais compostas como sujeito de Direito. Em Pufendorf, essa exigência teórica tem consequências importantes, sobretudo quanto está em jogo a

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. Essa 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 acompanhado do consentimento tácito ou expreso, de todos em geral, e de 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 o entender.”⁵⁹⁹

Eis o esboço do Estado, ao (1) descrever o móvel da sua convenção – feita absolutamente e sem reservas (*absolument, & sans reserve*), pelo acomodamento com a forma de governo estabelecido⁶⁰⁰, cujo principal requisito é o consentimento. Mas é preciso definir regras para esse governo, por “*une Ordonnance, par laquell on régle la forme du Gouvernement*”, “sem o qual não se pode estabelecer medidas fixas para trabalhar em vista da segurança comum”⁶⁰¹. Enfim, estabelecida de comum acordo a forma do governo, é necessária (2):

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, engajem-se na busca do bem e da segurança pública, e os outros lhe prometam fiel obediência. Resultam daí, plenamente, a união e a submissão de vontades que acabam por formar o Estado, e faz dele um corpo, considerado como uma só pessoa (*resulte pleinement cette union & cette soûmission de volonte, que acheve de former L'Etat, & en fait un Corps, que l'on regarde comme une seule personne*)⁶⁰².

Aí o pacto social de Pufendorf, cujos passos valem ser afixados. Em primeiro lugar, pela sujeição quase genérica à necessidade da ordem duradoura; depois, pelo

constituição ou a instituição da autoridade soberana, de onde emana a ordem legislativa que obriga necessariamente aqueles indivíduos que a ela estão subordinados a obedecerem à sua vontade como um ato decorrente da condição de pertinência ao corpo político, do reconhecimento, portanto, de fazer parte dessa pessoa moral composta.” (NASCIMENTO, 2000, p. 86)

⁵⁹⁹ PUFENDORF, 1706, VII, II, §7 – itálico do autor.

⁶⁰⁰ “Uma incorporação sem a 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)

⁶⁰¹ PUFENDORF 1706, VII, II, §7. Observa 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).

⁶⁰² PUFENDORF, 1706, VII, II, §8.

entreato, o detalhe formal, (a *Ordonnance*), que estabelece o governo. E, enfim, perfeição da obediência primeira, a sujeição que apresenta a arquitetura e os personagens poderosos da trama: “*une ou plusieurs personnes, à qui l’on confère le Pouvoir de gouverner l’Etat*”, suas responsabilidades, “*veiller avec soin au bien & à la sûreté publique*” e prerrogativas, “*les autres, de leur côté, leur promettent une fidèle obéissance*”, cujo resultado final, porém, é a produção de “*uma Só Pessoa*”⁶⁰³, a vontade unida pela instituição dos homens.

Mas tais características oferecem um pouco mais ao nosso estudo, quer pela excelência da Vontade, pelas perspectivas reiteradas dos *Êtres moraux* ou pela coerência que mantém com as regras diretoras do Direito Natural e da constituição do sistema. Com efeito, essa “sociedade humana, distinta de um grupo animal, requer a intervenção da inteligência e da vontade, dito de outro modo, de um ato voluntário”⁶⁰⁴, observa Laurent.

Ora, Pufendorf não nos assinalou, acerca das ações morais, das motivações do Entendimento e da Vontade, esse princípio interno⁶⁰⁵ sem necessidade física, que agora incidem para instituir o desenvolvimento e a segurança comuns? E, antes disso, a própria excelência do Homem, que “partilha de uma Alma de ordem infinitamente superior, que não somente lhe esclarece com luz muito viva, com a qual pode conhecer as coisas e discerni-las uma com as outras”, não estava associado à gênese daqueles Seres Morais? A intervenção das capacidades humanas nas convenções fundadoras do Estado representa, assim, na perspectiva do medo e da solidão, o pleno discernimento em favor da vida e dos mandatos da Razão.

E, aqui, do mesmo modo que é preciso atentar aos termos das convenções, vale meditarmos sobre a Lei fundamental do Direito Natural: “*chacun doit être porte à former et entretenir, autant qu’il dépende de lui, une Société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le Genre Humain sans*

⁶⁰³ “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.” (DUFOUR, 1991, p. 80-81, tradução nossa).

⁶⁰⁴ LAURENT, 1982, p. 142 – tradução nossa.

⁶⁰⁵ PUFENDORF, 1706, I, IV, §I.

exception”⁶⁰⁶ e, entre ela e o pacto, perceber o último como a perfeição dessa lei primeira e o passo para a sua efetiva realização, da qual nasce o “mais perfeito dos Seres Morais”. Afinal, “nas coisas que importam à sociedade”, podemos incluir, sobretudo, o desejo por estabelecer essa sociedade “*paisible*”. E, assim, bem instituí-la representa o alcance de uma meta (*but*) destinada não a grupos particulares, mas a todo o Gênero Humano.

Aliás, a referência da “*escala*”, isto é, da lei Natural como orientação e medida, parece encaixar-se aqui ao encontrarmos os esforços da lei como grandezas escalares – do “*cada qual*” ao “*todos os outros*” e da “*sociedade*” à meta do “*Gênero Humano*” acomodadas nas convenções do pacto social: o obrigar-se do cada qual com “*todos os outros*” e, por sua vez, nas medidas do engajamento: o cidadão que aceita o governo estabelecido e o poder, por sua vez, engajado na “busca do bem e da segurança pública”. Mesmo a noção de “*bússola*”⁶⁰⁷, compreendida como a conformação particular às regras diretoras, quer da natureza ou das sociedades, não parece deslocada da gênese política. Com efeito, já nessas fórmulas contratuais nos são oferecidos os nortes para o registro da cidadania ordenada pela adesão das vontades: “*consentement exprés ou tacite*”, “*fidèle obéissance*” e “*soûmission de volonte*”.

Tomados os termos dessas convenções, veremos Pufendorf validá-los na recorrência à história. E talvez na perspectiva similar às recomendações de Grotius⁶⁰⁸, ela testemunhe perante a gravidade das implicações do sistema:

[Que] 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 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 [...] Essa 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 governo⁶⁰⁹.

Se confiarmos no que pode ser esclarecido pela história ou pelas eruditas recomendações do mestre do jusnaturalismo – ao qual Pufendorf “*suivit l’esprit & la méthode*” segundo o elogio de Barbeyrac⁶¹⁰ – a “causa universal”, desvelada como a mais conveniente para a forma e o estabelecimento do Estado, justifica-se no que tem

⁶⁰⁶ PUFENDORF, 1706, II, III, §15. No texto de Barbeyrac, essa formulação é escrita toda em negrito e maiúscula, recurso não utilizado para anotar os estágios do duplo contrato de Pufendorf ou, nem mesmo, para a definição de Estado.

⁶⁰⁷ Idem, 1706, I, VII, §III.

⁶⁰⁸ GROTIUS, 2004, *Prolegômenos*, §40.

⁶⁰⁹ PUFENDORF, 1706, VII, II, §8.

⁶¹⁰ Idem, 1706, *Préface du traducteur*, §29.

de apelo à natureza dos homens (a união que preserva a vida), às suas capacidades voluntárias e racionais (escolher e discernir as formas eficazes de salvaguarda), aos mandatos da Lei de Natureza e os critérios da associação e da *bel ordre*, típica do mundo dos Seres Morais, expressas no pacto (na convenção do comprometimento recíproco) e na criação do Estado (a deliberação da forma do Estado, o decoro e a sujeição a ele devidos).

Além disso, a natureza desse contrato – “*natural e conveniente*” – implica novo debate com Hobbes. Afinal, no âmbito de sistematizar a soberania, cabe assinalar os poderes e os compromissos desse “Corpo, considerado como uma só Pessoa”.

Vimos como a teoria hobbesiana fora polemizada para firmar, no entender de Pufendorf, tanto sobre a perenidade e a força das leis naturais quanto a respeito da Razão, que não permite supor guerra generalizada no Estado Natural. Se o pano de fundo daquele debate remetia à Natureza, ele salta agora para a ordem das convenções. E sob a discussão reside, ainda, o que, em nosso recorte, aparece como o grande motivo para o funcionamento e a legitimidade desse corpo político no *Le droit de la nature et des gens*: o exercício, a educação e a *sujeição das vontades* como o supremo vínculo do poder e do seu sistema político, produtor da Pessoa Moral Composta.

Observemos: “Não será inútil examinar aqui um pouco do sentimento de Hobbes que não reconhece, na formação do Estado, mais que uma convenção, a saber, aquela de cada sujeito com todos os outros”⁶¹¹, adverte Pufendorf. A formulação hobbesiana examinada é a convenção exposta no *De Cive* – “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”⁶¹²; e, em segundo lugar, a sugestão das cessões de Direitos expressa no *Leviatã* – “cedo e transfiro meu Direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu Direito, autorizando de maneira semelhante todas as tuas ações”⁶¹³. Nesses textos, as fragilidades que chamam a atenção parecem ser exatamente os detalhes do “*com a condição de transferires a ele teu Direito*” e o “*obrigado, por um contrato, para com todos os outros*”.

Expliquemos. Essa convenção de Hobbes fundada unicamente entre cidadãos – “*com todos os outros*” (diferente da dupla convenção pufendorfiniana que, no seu

⁶¹¹ PUFENDORF, 1706, VIII, II, § 9.

⁶¹² HOBBS, 2006, II, V, §7. p. 54.

⁶¹³ Idem, 1988, II, XVIII. p. 105.

segundo momento, explicita a transferência de poder à figura do governo) – e a incerteza que ela sugere – “*com a condição de transferires a ele teu Direito*” – parece a Pufendorf bastante vaga. Tratar-se-ia de uma minúcia, caso o leitor recorde das presenças, tanto no *Le droit de la nature et des gens* quanto no *De Cive*, das figuras do governo, da representação e da instituição de uma Nova Pessoa⁶¹⁴ e tenha em mente a preocupação pufendorfiniana em reafirmar o caráter moral do seu sistema?⁶¹⁵

No entanto, não esquecendo a diversidade das inclinações, Pufendorf adverte da fragilidade dessas condições:

É muito perigoso (*est fort dangereux*), a meu ver, fundar unicamente a Obrigação dos Sujeitos com os seus Príncipes sobre uma convenção como essa, que Hobbes concebe entre os concidadãos [...] Pois, dessa maneira, cada cidadão pode fazer depender a força do seu engajamento, da sua execução por todos os outros e, por consequência, se um não obedece ao Soberano, todos os outros podem se sentir dispensados. Essa razão é suficiente para fazer ver que se faz necessário que cada cidadão se engaje com o Soberano por si, em particular, e sem nenhuma consideração com a obediência dos outros, a fim de que, se alguém se recusar a obedecer, o Soberano possa fazer o uso da força de todos os outros para chamá-lo à razão⁶¹⁶.

Está em jogo o vínculo que produz a convenção e a obediência devida ao Soberano. E Pufendorf acusa em Hobbes a dependência, desde o momento do pacto, da vontade do outro para que ela funcione, e mesmo a incerteza que ela supõe ao fazer “*la force de son engagement de l’exécution de ceux de tout autre*”. Mas há outro propósito sugerido no reparo: a convenção mais que legítima, isto é, sobretudo, a eficaz, exige a adesão da vontade particular independente das circunstâncias gerais. Voltamos, assim, à qualificação, já citada no capítulo I desse livro VII, do *bon citoien*, “*que não prefere nada de vantagem para si, se não for para o público*”. Nessa primeira perspectiva, em comparação com Hobbes, teremos ressaltada, portanto, não apenas a importância do direcionamento duradouro da vontade, mas o triunfo de um contrato, podemos dizê-lo,

⁶¹⁴ “Dissemos da união estabelecida desta maneira uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil pois, quando a vontade de todos os homens é única, ela deve ser considerada como uma pessoa, e pela palavra uma deve ser conhecida e distinta de todos os indivíduos, por ter esta seus próprios Direitos e propriedades. Assim, nenhum cidadão só, nem todos reunidos, (com exceção daquele cuja vontade surge pela vontade de todos) pode ser considerado como se fosse a cidade. Portanto, uma cidade, da forma como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, através do pacto da maioria dos homens, será recebida como se fosse a vontade de todos, de maneira que possa fazer uso do poder e das faculdades de cada homem particular, para preservar a paz e a defesa de todos.” (HOBBS, 2006, II, V, §IX. p. 54.)

⁶¹⁵ “A preocupação de Pufendorf para o debate [com Hobbes, travados nos capítulos do livro VII, do *le droit de la nature et des gens*] está exatamente em chamar a atenção para o fato de que tanto o Estado quando o seu representante são pessoas morais. A do representante, uma pessoa moral simples e a do Estado, uma pessoa moral composta.” (NASCIMENTO, 2000, p. 93.)

⁶¹⁶ PUFENDORF, 1706, VII, II, §11.

interiorizado, que exige conformação plena, e, nessa medida, torna-se a força moral para constranger todos os demais à ordem.

Mas outra insinuação interessa no debate, dessa vez remetida àquela temática de Povo e da Multidão. Vimos que esse tema era um dos pressupostos das convenções fundadoras do Estado, enquanto implicava na transfiguração do agregado em uma só vontade: preocupação que Rousseau, no *Do Contrato Social*, não despreza⁶¹⁷. Agora, Pufendorf recupera outro trecho do *De Cive* para ajuizar os papéis desempenhados pelo Soberano e pelo povo a partir das convenções.

Assim, há uma passagem hobbesiana, cuja implicação o *Le droit de la nature et des gens* não parece acolher. Pelas convenções, assinala Hobbes sob o exemplo das democracias – “depois que este governo for constituído, será inútil o súdito estabelecer qualquer pacto com o povo” – e das aristocracias – “tudo o que o povo podia fazer anteriormente, o mesmo Direito de praticar algo, têm agora esse conselho de nobres eleitos. Uma vez que isso esteja consumado, é claro que o povo considerado enquanto uma pessoa, não mais existe”⁶¹⁸ – o povo perde o seu caráter de povo uma vez transferido o poder aos representantes. É uma perspectiva similar à do *Leviatã*, uma vez que consagra o papel unificador desempenhado pela representação: “porque é a unidade do representante e não a unidade do representado que faz que a pessoa seja uma [...] Essa é a única maneira como é possível entender a *unidade* de um representante”⁶¹⁹.

O que Pufendorf não pode aceitar é essa dissolução do Povo ao realizar o pacto, enquanto ele deve permanecer como uma das partes do Estado. De fato, será essa reciprocidade – essa ligação, portadora de Direitos e obrigações – entre o povo que se associa e institui e o soberano que executa e salvaguarda, que constituirá a legitimidade do poder segundo Pufendorf. A resposta ao argumento de Hobbes se constitui, então, como reforço das cláusulas das suas convenções:

Quando um rei for coroado, o poder soberano, na verdade, não está mais nas mãos da assembleia geral, constituída por todo o Povo, mas esse Povo não se transforma, por isso mesmo, numa Multidão de pessoas que não têm mais alguma ligação entre si. Ele permanece sempre um só Corpo, ligado pela convenção original da Sociedade e pela dependência de um só e mesmo chefe. Assim, Hobbes engana os ignorantes por causa da ambiguidade da palavra Povo que, nos Estados Democráticos, compreende a assembleia geral de todos os cidadãos, a qual, sob diversos aspectos governa e é governada ao mesmo tempo, ao passo que, nos Estados Aristocráticos e nos Monárquicos, ele designa apenas o Corpo dos cidadãos, que são os súditos⁶²⁰.

⁶¹⁷ ROUSSEAU, 1999a, I, V.

⁶¹⁸ HOBBS, 2006, VII, §7, p. 68-69.

⁶¹⁹ Idem, 1989, I, XVI, p. 98, itálico do autor.

⁶²⁰ PUFENDORF, 1706, VII – tradução nossa.

Por outro lado, à importância dessa noção do Povo, basta lembrarmos que é a permanência dessa entidade que serve de referência para pensar em poder absoluto ou limitado⁶²¹ ou, na perspectiva dos *Êtres moraux*, a existência de corpos e ligações particulares – “*mais subordonnez à l’Etat*”⁶²² – no interior do corpo político. Resta advertir, no entanto, que a eficácia dessa estrutura contratual só é mantida, segundo Pufendorf, enquanto “o povo, ou o Estado, é um Corpo, que porta uma só Vontade, e que não pode ser a ele atribuída mais que Uma só ação”⁶²³.

A permanência da ideia do Povo reafirma a nova perspectiva do sistema, extraída no debate com Hobbes. A primeira foi realçar a importância de uma qualidade interna ou indestrutível da Vontade do contratante, cuja força permanece independente das circunstâncias negativas e diversas. A segunda, extraída da querela acerca da condição de Povo, realça a distinção entre o público e o particular, admite a multiplicidade de sociedades no interior dessa Pessoa Moral Composta, mas ressalta, sobretudo, que o Estado, a mais perfeita dessas pessoas – qualificação que não podemos desprezar – só pode sê-lo enquanto for a obra-prima dessa unidade que associa, transforma o múltiplo em uno e pode ordená-lo⁶²⁴.

Daí que somos conduzidos à própria definição de Estado, espécie de síntese dos elementos expostos ao longo do nosso exame do *Le droit de la nature et des gens*:

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 das 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 définition la plus exacte que l'on peut 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'elle puisse se servir des forces & facultez de chaque Particulier, pour procurer la paix & la sureté commune*)⁶²⁵.

De fato, essa definição “*exata*” – lembrança, talvez, da ambição metódica à caça das certezas *sui generis* do mundo da moralidade – eleva a temática das Pessoas Morais Compostas ao coração do mundo político (“*plusiers individus humains’unissent emsemble de telle manière, que cé qu’ils sont em vertu de cette union n’est qu’une Seule*”).

⁶²¹ PUFENDORF, 1706, VII, VI, §7.

⁶²² Idem, 1706, VII, II, §21.

⁶²³ Ibidem, 1706, VII, II, §14.

⁶²⁴ “A teoria do duplo contrato, a distinção que dela decorre entre a associação e a sujeição, permitem, portanto, manter uma relativa autonomia jurídica do povo, excluída no dispositivo hobbesiano” (TERREL, 2001, p. 315) – tradução nossa.

⁶²⁵ PUFENDORF, VII, II, §13.

volonté & une seule actions”⁶²⁶), e faz reconhecer que ele só o é em virtude das convenções, ou seja desse estado acessório (*celui qu’l’on est mis em consequence de quelque action humaine*)⁶²⁷ que completa e institui regras sobre o mundo natural. Além disso, podemos novamente presenciar, a meta dessa sociedade servida da união e das faculdades de cada particular evoca as orientações do Direito Natural que, diante da fragilidade do ditame não encarnado em força – “*les impressions de la Loi Naturelle ne sont pas assez fortes, pour procurer la paix & le repose du Genre Humain*”, reclamava o capítulo I desse livro VII – arma-se daquelas mesmas vontades para assegurar a paz e a segurança comuns. Depois de estabelecido o Estado em suas bases, as demais considerações acerca da soberania não podem ser pensadas sem a recorrência desses elementos.

Vimo-los todos, no recorte dos interesses desse estudo: o sistema que expõe a teoria em sua pretensão de novidade, fundada sob a tradição e a polêmica, na ambição de sua certeza, adquirida perante a escala da Natureza, que colocou sob o olhar dos homens as trilhas para a sua felicidade, decifrada nos elementos constitutivos da natureza humana, o trabalho perseverante do Entendimento e a Vontade. E perante aquela mesma escala fundamental, vimos o Direito de Natureza que orienta o Direito das Gentes, contemplamos suas requisições de paz, fundada na razão humana indissociável desde o Estado de natureza, e o modo de, no mundo da instituição, ordená-la. Sobretudo, na raiz desse sistema de política e moral, não podemos esquecer a obra que agrega a natureza e a instituição, evocativa da excelência dos homens e do exercício do poder: os Seres Morais, cuja meta – realizada plenamente na sociedade civil – insiste em vincular “*quelque ordre, quelque convenance, & quelque beauté, dans la Vie Humaine*”⁶²⁸. Aliás, se a recorrência ao conveniente e ao belo sugere ao leitor parte da revelação acerca do qualificativo “*Perfeito*” do Estado, outra perspectiva é recordada, dessa vez, àquele poder soberano: a meta dessas instituições morais produzidas pelo homem é realizar a *bel ordre*, suscetível apenas a ele, e reduzir os seus movimentos à “*harmonie bien réglée*”.

As partes dessa harmonia bem dirigida são explícitas ao longo dos capítulos do livro VII do *Le droit de la nature et des gens*. E diferente dos animais (o mundo dos

⁶²⁶ PUFENDORF, 1706, I, I, §13.

⁶²⁷ Idem, 1706, I, I, §7.

⁶²⁸ Ibidem, 1706, I, I, §3.

Êtres physiques), destituídos de razão e não “formados por mútua deliberação, mas unicamente por um instinto natural”⁶²⁹, a natureza humana exige o compromisso individual para realizar a ordem civil, capaz da proteção mútua.

Ora, esse engajamento produz um Corpo, cuja característica de artifício – presença dos termos hobbesianos em Pufendorf – ecoa no mundo dos homens o *fiat* do Criador e supõe Direitos e obrigações recíprocas. Àquelas dos cidadãos, unidos a partir das convenções e transformados em membros de uma mesma sociedade civil, Pufendorf reforça: mobilizados e obedientes “*prontamente e de bom coração*”, eles “se submetem ao poder soberano, reconhecem a sua autoridade e mantêm, no interior daquele corpo político, diversas ligações particulares que, entretanto, estão subordinadas ao Estado, de sorte que nada podem fazer em prejuízo ao governo estabelecido”⁶³⁰. Por outro lado, considerando que a “Vontade do Estado reside em uma só pessoa ou em uma assembleia conforme as diversas formas de governo”⁶³¹, e, na perspectiva moderna do Direito, admitir que são “as convenções que formam a Sociedade Civil”⁶³² cabe assinalar os elementos da Soberania, que, “*dans tous les Etats, & qui en est comme l’ame*”⁶³³.

Vale examinarmos essas características vitais, em sua (1) origem e fundamentos, (2) em suas partes, e (3) nos seus caracteres próprios. Sobretudo, para o interesse do nosso estudo, elencarmos os temas que posteriormente apresentarão objetos de exame, inspiração e crítica em Rousseau.

O primeiro elemento é a (1) origem sacra desse poder, conquanto Pufendorf tenha ressaltado ao longo de todo o seu percurso acerca da humanidade do Direito e do convencional das instituições humanas, notadamente o Estado. Paradoxo? Não, complemento e reforço para o caráter inviolável das leis, da majestade do seu poderio e da amplitude dos seus mandatos, segundo a litania do jusnaturalismo, encarnados na sujeição ao outro:

⁶²⁹ PUFENDORF, 1706, VII, II, §3.

⁶³⁰ Idem, 1706, VII, I, §4; VII, II, §20-22.

⁶³¹ Ibidem, VII, II, §14.

⁶³² Ibidem, VII, III, §1 - tradução nossa. Perspectiva, aliás, compartilhada por Rousseau, na explicação dos “verdadeiros” princípios do Direito político, o *Do Contrato Social*, segundo escreve nas *Cartas da Montanha*. Juízo que, aproxima criticamente o filósofo da tradição do Direito natural moderno: “segundo a parte mais sadia dos que discutiram esses assuntos, estabeleci como fundamento do corpo político a convenção dos seus membros e refutei todos os princípios diferentes do meu. Independente da verdade desse princípio, ele é superior a todos os outros pela solidez do fundamento que estabelece, pois que fundamento é mais seguro para a obrigação entre os homens do que o compromisso livre daquele que se obriga? Pode-se discutir qualquer outro fundamento, mas não esse.” (ROUSSEAU, 2006, p.319).

⁶³³ PUFENDORF, 1706, VII, III, §1.

Que a Soberania resulta imediatamente das convenções não impede que, ao considerá-la sacra e inviolável, ela se reporte a um princípio mais elevado e que a Autoridade dos príncipes não seja de Direito Divino tanto quanto de Direito Humano. Com efeito, depois da multiplicação dos homens, a reta Razão faz ver, sem contradições, que o estabelecimento das Sociedades Civis foi absolutamente necessário para a ordem, a tranquilidade e a conservação do Gênero Humano [...] Deus que é o autor da Lei Natural, deve assim ser considerado o autor das Sociedades Civis. [...] Portanto, sem o Governo Civil, não se pode praticar comodamente os Deveres da Lei Natural, depois da multiplicação do Gênero Humano, está claro que Deus que prescreveu tais leis aos homens, pôde ordenar a formação das Sociedades Civis⁶³⁴.

Observemos que merece a atenção, nas origens da Soberania, a sua correspondência com a Lei Natural e a possibilidade de cumprir plenamente os seus deveres.

Entretanto, essa evocação de Deus parece exercer duplo interesse ao colocá-lo solidário à instituição do grande poderio humano. O primeiro é que a divindade se apresenta para a coerência do sistema, “criador e providente, legislador e juiz, acessível pela Razão. Não se trata da temática do Deus sensível ao coração, salvador das almas”⁶³⁵, segundo a expressão de Laurent. O segundo interesse, já concernente a esse Deus laico e às religiões, é vê-las como fiadoras do pacto social e dos ditames racionais. A fé, conquanto despolitizada, reforça, portanto, as obrigações mútuas contraídas entre os homens e serve como um instrumento psicológico para a obediência. Uma passagem de *Les Devoirs* mostra esse interesse com contundência, enquanto instrui acerca das lições dessa política profana: a religião é, “na verdade, o mais firme vínculo da Sociedade humana, pois, na liberdade natural, retirado o temor do Poder divino, qualquer homem que tiver confiança em sua força pode fazer as violências que bem quiser aos outros mais fracos que ele, e contará Honestidade, Modéstia e Verdade, como nada mais que palavras vazias”⁶³⁶.

Mas a origem da Soberania implica refletir, depois de vê-la ordenada dos céus, no seu fundamento cotidiano, afinal, insiste Pufendorf ainda sob a lembrança da sua sacralidade:

Sem o estabelecimento das sociedades civis, a ordem e a paz que são as metas do Direito Natural (*l'ordre & la paix qui sont le but du Droit Naturel*), não podem ser mantidas no mundo [...] É isso o que distingue a sociedade civil de todos os estabelecimentos humanos, igualmente inventados pelas luzes da reta Razão, mas que não podem ser considerados como absolutamente necessários para a ordem da Sociedade e a conservação do Gênero Humano [...] dar assim aos Soberanos o título de lugares-tenentes de

⁶³⁴ PUFENDORF, 1706, VII, III, §2

⁶³⁵ LAURENT, 1982, p. 147 – tradução nossa.

⁶³⁶ PUFENDORF, 1707, I, IV, §9

Deus sobre a terra (*Lieutenans de Dieu sur la Terre*), que dizer somente que, por meio do Poder em suas mãos, eles mantêm o mundo em boa ordem e em paz, muito melhor do que fariam todas as leis naturais apenas⁶³⁷.

É na confluência entre a lei e a prática, a divindade e os homens – afinal a Soberania é requerida para a paz, e Deus, por seu caráter ordenador e justo, dela fica contente⁶³⁸ – que o nosso autor sintetiza acerca da origem e do fundamento do poder civil. De fato, reforça o *Le droit de la nature et des gens*, do que foi dito é “o suficiente para considerar como sagrada a origem do Governo Civil, para engajar os homens em relação ao respeito e à submissão devida aos seus Soberanos”⁶³⁹.

Os fundamentos apresentados no curto capítulo III do livro VII são completados no capítulo seguinte, cuja temática o leitor rousseauiano reconhecerá como um dos problemas teóricos de *Do Contrato Social*, enquanto remetidos ao funcionamento do poder Soberano.

Assim, ao tratar das (2) “*Parties de la Souveraineté*”, uma vez que “ela é alguma coisa de simples e indivisível (*simple & indivisible*), e, no entanto, exercida por atos distintos segundo os diferentes meios necessários para a conservação do Estado”⁶⁴⁰, Pufendorf recapitula o que aprendemos acerca dos fundamentos do Estado. Ele “como havíamos explicado, é um Corpo Moral (*Corps Moral*) concebido como portador de uma só vontade, enquanto cada cidadão submete a sua vontade, naquilo que concerne ao bem da Sociedade, a uma só pessoa ou a uma assembleia, em cujas mãos foi deposta, de comum acordo, a Autoridade soberana”⁶⁴¹. Porém, a partir da meta do estabelecimento dessa sociedade – a vida em paz e em segurança – vale repetir acerca da utilidade do poder soberano perante os mandatos da Lei Natural, pois “não há meio mais eficiente para levar os cidadãos a praticarem as Leis gerais do Direito Natural e as Leis particulares impostas pelo Estado se o Soberano não ameaçar penas àqueles que infringi-las”⁶⁴².

⁶³⁷ PUFENDORF, 1706, VII, III, §2.

⁶³⁸ “Deus é contente em aprovar o Governo Civil”, escreve Pufendorf que segue em sua litania pela sacralidade do poder: “Mas é preciso acrescentar que, antes mesmo que existisse alguma sociedade civil, os homens poderiam compreendê-lo, ao fazer uma reflexão sobre o estado do Gênero Humano, depois da multiplicação, que Deus desejaria que se formassem as sociedades civis, sem as quais não existiriam meio de viver em paz e em segurança, de sorte que, segundo as luzes de sua Razão, conforme a meta da Lei Natural, eles cumpririam efetivamente a vontade de Deus.” (Idem, 1706, VII, III, §2).

⁶³⁹ Idem, 1706, VII, III, §3.

⁶⁴⁰ Ibidem, 1706, VII, V, §1.

⁶⁴¹ Ibidem, 1706, VII, IV, §2.

⁶⁴² Ibidem, 1706, VII, IV, §3.

Ora, o exercício dessa meta e desse poder pode ser expresso, na Soberania, a partir de “operações diferentes, segundo a diversidade dos Objetos e dos Organismos do Corpo ao qual se comunica a vida e o movimento. [Assim] enquanto ela prescreve as Regras Gerais para a conduta na vida civil, conforme regras, se chama *Poder Legislativo*; enquanto se pronuncia sobre os desentendimentos dos cidadãos, conformados às Regras, *Poder Judiciário*; enquanto arma os cidadãos contra um inimigo estrangeiro, ou ordena colocar fins aos atos hostis, *Poder de fazer a Guerra ou a Paz*; e enquanto é ocupada dos afazeres dos ministros em relação aos negócios públicos, *Poder de estabelecer os Magistrados*, e assim por diante”⁶⁴³.

Essas nomeações pouco originais⁶⁴⁴, que compartilham com Hobbes o receio da partilha da soberania, esmiúçam o funcionamento do Poder Soberano. Com efeito, Derathé observa que as divisões operadas por Pufendorf não são em relação ao princípio da soberania, mas ao seu objeto e às suas operações⁶⁴⁵. O que está em jogo, neste sentido, é aquela unidade de Vontades, exigida na formulação do Estado. São com elas em vista que tais divisões são eficazes para a manutenção – as “*operações diferentes, segundo a diversidade dos Objetos e dos Organismos do Corpo*” – e o pleno funcionamento do poder, “*a conservação do Estado*”.

Podemos perceber o mecanismo da interligação dessas partes quando, no *Les Devoirs*, o nosso jusnaturalista sintetiza as suas explicações. Elas,

São naturalmente tão interligadas que, numa forma de governo regular, elas devem estar todas em geral, e cada uma em particular nas mãos de uma só pessoa ou assembleia. Pois se falta absolutamente ao Soberano alguma dessas partes, trata-se apenas de uma Soberania imperfeita e incapaz de prestar todos os socorros necessários à finalidade das sociedades civis. Se as desvincularmos de modo que uma esteja originalmente nas mãos de uma outra Pessoa ou de uma Assembleia, e a outra nas mãos de uma outra, disso resulta um Corpo de Estado irregular, mal atado e sujeito a moléstias desagradáveis⁶⁴⁶.

Observemos a permanência dos termos pactuais do estabelecimento do governo (“*nas mãos de uma só pessoa ou assembleia*”), a imperfeição da Soberania quando incapaz de legislar, julgar, declarar a paz e a guerra, promover acordos e a direção dos negócios públicos, em vista dos termos fundamentais do estabelecimento da sociedade (“*prestar todos os socorros*” e garantir a paz e a segurança), e os termos sugestivos com

⁶⁴³ PUFENDORF, 1706, VII, IV, §1 - itálico do autor.

⁶⁴⁴ CF. o importante capítulo do *Leviatã* (II, XVIII, “*Dos Direitos dos soberanos por instituição*”), no qual Hobbes, ponto por ponto, apresenta dos Direitos e as faculdades do soberano, com bastante similaridade com as partes da soberania, apresentadas no texto de Pufendorf.

⁶⁴⁵ DERATHÉ, 2009, p. 414.

⁶⁴⁶ PUFENDORF, 1707, II, VII, §9.

os quais se exemplifica tal Soberania imperfeita e esse Estado irregular, “*mal atado e sujeito a moléstias desagradáveis*”: contraste visível com as pretensões de *bel ordre e puissance* do Corpo Político bem constituído, e reminiscência com a saúde desse corpo artificial, já “representado engenhosamente”⁶⁴⁷ por Hobbes, no qual o Soberano é a Alma, e as partes desse exercício soberano são correspondidas às juntas⁶⁴⁸.

Entretanto, precisamos observar o capítulo IV do livro VII do *Le droit de la nature et des gens* para verificar a “técnica” dessas partes diferentes do Corpo, concernentes à unidade política.

Vimos a soberania dividida em poderes legislativo, Judiciário, de fazer a Guerra e a Paz (uma preocupação externa inédita no texto, uma vez que considera a existência de outro corpo político⁶⁴⁹) o de Estabelecer Magistrados, e, assinala o texto, “*ainsi du reste*”. A arquitetura dessa divisão, porém, origina outras que, “dependentes de uma só e da mesma vontade” reforçam a pretensão da unidade. De fato, o *Poder Legislativo* não pode ser eficaz sem que haja um *Poder Coativo* que faça executá-las; o *Poder de fazer a Paz ou a Guerra*, não pode se dissociar daquele de *estabelecer impostos*, ou seja, realizar as despesas necessárias para manter uma ou sustentar a outra; e o mesmo Soberano, explica Pufendorf, deve ter o *Direito de examinar as doutrinas que são ensinadas*⁶⁵⁰.

Cabe atentarmos, nessa perspectiva, quanto importa àquela unidade ou mesmo remete aos detalhes do sistema de Pufendorf. Em outras palavras, quando se afirmam as “*partes da Soberania*” podemos compreendê-las na meta da sociedade civil e, elemento quase estético, na bela ordem assegurada contra o indecoroso, e na reforço daquela indivisibilidade, na importância da vontade educada e bem dirigida:

O soberano deve também possuir o Direito de examinar as Doutrinas ensinadas publicamente, sobretudo aquelas que têm relação com a finalidade das sociedades civis e que são capazes de exercer sobre a consciência dos cidadãos impressões próprias para torná-los submissos ou rebeldes ao Governo. Pois, se ao mesmo tempo em que um ordena alguma coisa sobre pena de Morte natural, o outro persuade aos Cidadãos que, ao fazer isso, eles incorrem à danação eterna [...] ocorrerá, a partir disso, não apenas que os cidadãos inocentes poderão ser legitimamente punidos, já que eles não conseguirão obedecer ao mesmo tempo a duas ordens contrárias; mas também o Estado se tornará um Corpo monstruoso, ou com dois chefes. Pois ninguém poderá servir ao mesmo tempo a dois senhores [...] Aliás, se tirarmos do Soberano o Direito de reger o que deve ser ensinado

⁶⁴⁷ PUFENDORF, 1706, VII, II, §13

⁶⁴⁸ HOBBS, 1989, *Leviatã*, introdução.

⁶⁴⁹ PUFENDORF, 1706, VII, IV, §4.

⁶⁵⁰ Idem, 1706, VII, IV, §11.

publicamente, os cidadãos, vencidos pela superstição, serão conduzidos pelas falsas ideias da mente⁶⁵¹.

Essa advertência contra as más doutrinas parece evocar os exames pufendorfiniano acerca do papel da Consciência e da importância da educação como instrumento de sociabilidade. A Consciência não aparecia no capítulo III do Livro I, como o “juízo que o Entendimento dá as Ações Morais, assim que é instruído da Lei” na aprovação do Bem e na rejeição do Mal? E não é a má educação, esse espírito incerto guiado por dois senhores (referência evangélica ao discurso soberano do *Le droit de la nature et de gens*), que apresenta, igualmente, a ocasião nefasta para a ação das paixões desregradadas que colocam em dúvida a necessidade geral do cumprimento dos deveres?

A despeito dessas evocações, o assunto remete àquilo que se configura estrategicamente como o exercício dessa soberania indivisível (mas partilhada em suas atribuições): o zelo pela sua indivisibilidade, efetiva e prevenida quando os que a ele estão sujeitos seguem “instruídos” e “regrados”, implica no poder sobre o ensino, na rejeição das superstições e das ideias falsas que fazem ruir a grande unidade desejada.

Se esse tema sugere, aliás, as querelas religiosas que Pufendorf, testemunha das guerras religiosas do século XVII, não está alheio ou, tampouco, recusa-se a enfrentar⁶⁵², não cabe expor tanto as terminologias dessa sistemática (Estado regular, Estado irregular, Governos mistos...) ou a enumeração completa das formas regulares e das suas degenerações⁶⁵³. Vale, particularmente, o exame crítico de uma forma da Soberania, consoante os fundamentos do sistema. E como um exemplo relacionado à Democracia, o leitor rousseauiano pode tomar essa exposição jusnaturalista com os olhos fitos no capítulo correspondente do *Do Contrato Social*:

[a Democracia] não creio ser a mais ilustre forma de Governo ou a mais cômoda, mas certamente a mais antiga entre as nações: além disso, é manifestadamente, a mais conforme à Razão, ao supor aqueles que renunciam aos Estado de Liberdade e de Igualdade natural para se associarem em um Só Corpo, desejando governarem em comum os afazeres da Sociedade [...] Há três coisas principais, necessárias para constituir uma Democracia: primeiramente, que é preciso certas regras e lugares para reger as deliberações acerca dos negócios públicos [...] pois, se os Membros da Assembleia puderem discutir em diversos tempos e lugares, nascem facções e conventículos, e, se não há assembleia de todos, ela não será mais um Povo, mas a multidão desunida, para a qual não se pode atribuir Direitos e ações próprias como a uma Só Pessoa Moral. Em segundo lugar, é preciso que os sufrágios de um grande número sejam reputados como a vontade de todos,

⁶⁵¹ PUFENDORF, 1706, VII, IV, §11.

⁶⁵² LAURENT, 1982, p. 51-61.

⁶⁵³ PUFENDORF, 1706, VII, V, §3-12.

sendo muito raro que um grande número de pessoas se encontrem na mesma opinião. Enfim, como existem duas formas de negócios, uns ordinários e pouco consideráveis e outro extraordinários e de grande importância, e que um povo inteiro não pode comodamente se encontrar sempre em assembleia ou se reunir frequentemente, é preciso que se estabeleçam magistrados que sejam como Comissários encarregados de expedir, em seu nome, os negócios ordinários; cuidar dos pouco consideráveis e, ao surgir algo de grande consequência, convocar incessantemente a Assembleia do povo para deliberar; e, enfim, executar as ordens do Povo, o que uma grande multidão não faria por si⁶⁵⁴.

Interessante notar o reconhecimento dos valores da Democracia, governo “*manifestement conforme à la Raison*”, mas tão somente por exigir aquele itinerário sistemático de Pufendorf: a renúncia do frágil Estado de natureza e a formação de um corpo político, unido nos afazeres comuns. E, em seguida – na duradoura preocupação com a Vontade unida – a referência ao suporte físico para a prática democrática, a fim de evitar debates dispersos e o surgimento de facções. Podemos evocar aqui a discussão acerca do Espaço e do Estado na exposição dos Seres Morais, uma vez que aquele é o local físico exigido para o movimento corporal e este, o Ser Moral, o acessório existente em razão das Pessoas Morais, no qual elas produzem os seus efeitos e as suas ações⁶⁵⁵. Mas, na eficácia dessa Democracia, vale observá-la igualmente em torno das suas fragilidades potenciais: a criação de magistrados, “*comissaires*”, a que o povo pouco tem tempo para se reunir, e a consideração das vontades do grande número como sendo a vontade de todos. Ora, não são os resquícios dessa fragilidade prática que lembram depois, em Rousseau, as ponderações acerca dessa forma divina de organização soberana, ou, pontuou Pufendorf, a mais conformada à Razão?

Todavia, vale indagar qual das formas regulares – Democracia, Aristocracia ou Monarquia – Pufendorf prefere. E, por elas, fixar, pela resposta escorregadia ou insinuadora, e pela derradeira vez, os pináculos da arquitetura do sistema:

Qual é a melhor forma de governo? Isto é, qual a mais apropriada a procurar, de maneira igualmente segura e prática (*Sûre e Aisée*), a saúde e a vantagem do Estado, ou aquela menos sujeita aos inconvenientes ou aos abusos do Poder Soberano [...] A maior parte se pronuncia a favor da Monarquia. Outros são contrários e se pronunciam enfurecidos contra os reis. Mas não é o meu propósito examinar os detalhes das razões desses últimos. Eu me contentaria de observar, em geral, que eles se conduzem na suposição de certas coisas que não infalíveis em todo tempo em todo lugar; e que o exemplo de um príncipe vicioso não causa para todos os demais uma impressão invencível. Um bom cidadão, deve, a meu ver, seguir o sentimento desse antigo [não nomeado às margens do texto] que diz: que se lembre ao longo do tempo, do Estado e da República que os seus pais estabeleceram;

⁶⁵⁴ PUFENDORF, 1706, VII, V, §7.

⁶⁵⁵ Idem, 1706, I, I, §6.

que admire o passado; se acomode ao presente e não desejem bons príncipes, mas sofram o quanto queiram com o que os deuses lhes enviaram⁶⁵⁶.

Assim, que sejam fixados os caracteres dessa Soberania, o “poder que governa o Estado”, estabelecido como a “*plus grande autorité qu’un Homme mortel puisse avoir sur se semblables*”, força augusta e relevante da qual decorre “que tudo o que faz, ordena ou estabelece, não pode ser anulado por nenhum outro homem”. Daí, que, por essa razão, “o Soberano não precisa dar contas a nenhuma pessoa aqui em baixo acerca da sua conduta, e não está sujeito a nenhuma pena da parte dos homens, pois um e outro supõe um [poder] superior o que implicaria em contradição”⁶⁵⁷ Ademais, é característico do Soberano que “ele seja independente ou acima de toda lei humana. Eu digo, de toda Lei humana, pois seria ridículo colocar em questão se se eles são submissos às Leis divinas, tanto Naturais ou Reveladas”⁶⁵⁸.

Observemos os caracteres esforçados em ressaltar a superioridade – sugestão quase óbvia pelo conceito – do Soberano, especialmente pela escala quase física que aponta nessa instituição a nova reminiscência, podemos sugerir, do capítulo I do livro II acerca da conveniência das leis. Com efeito, a mesma dicotomia (Deus – Homem) parece sugerida na instituição do que concerne ao “*ici bas*” ou, afirma Pufendorf, na independência “*je dis, de toute Loi Humaine*”. E essa distinção, a reiterada supremacia sobre as coisas humanas⁶⁵⁹, destaca o derradeiro problema do nosso recorte acerca da soberania e sugere as contradições ou as leituras dessa herança jusnaturalista.

Nesse sentido, se o corpo político pela “*sacrée l’origine du gouvernement civil*”⁶⁶⁰ foi estabelecido segundo a união das vontades e a sujeição ao rei ou à assembleia, obrigou-se (1) o cidadão a aceitar o pacto e a trabalhar de bom coração pela autoridade e pelo bem público, esforço da vontade bem direcionada e, isso merece

⁶⁵⁶ PUFENDORF, 1706, VII, V, §22.

⁶⁵⁷ Idem, VII, VI, §1. Itálico do autor.

⁶⁵⁸ Ibidem, 1706, VII, VI, §3.

⁶⁵⁹ A ideia genérica do superior, nesse sistema fundado sobre o mandato e a obrigação, assim é comentada por Laurent, em vista da sua similitude com Deus: “segundo os termos do nosso autor, o superior aparece como um personagem dotado do privilégio de um poderio tal que se coloca no lugar da origem do universo, no qual se revela o princípio e o governante. Partindo daí e por causa disso, ele se coloca como legislador supremo, fonte da verdade, cujas leis apontam as condições do florescimento (*épanouissement*) do homem e da sua felicidade. Ou, ainda, o superior, se afirma como o soberano absoluto, o *fundador*, o *legislador*, o *liberador* e o *pacificador*. Percebe-se, pois, uma similitude com o Deus da teodicéia pufendorfiniana: criador, providente e transcendente. Não se trata aí de um acaso ou de uma repetição atribuída à negligência [teórica] mas de uma proximidade normal para duas definições colocadas na mesma fonte, devidas á sua única origem.” (LAURENT, 1982, p. 172 – tradução nossa).

⁶⁶⁰ PUFENDORF, 1706, VII, III, §3.

atenção, através da educação contínua e da doutrina vigiada⁶⁶¹. A ação do Soberano (2), por sua vez, assinalou o capítulo *Des Devoir du Souverain*, consagra a máxima geral do “*Bien du Peuple est la Souveraine Loi*”. Fixemos: são estabelecidos deveres recíprocos entre os componentes do corpo político. Assim, se cabe ao cidadão a obediência e a ação conformada às regras da Razão, cabe ao soberano estar atento às suas obrigações, pois a “violação desses deveres são de perigosa consequência e bastante perniciosos à sociedade”⁶⁶².

Quais são esses deveres, orientados pela máxima de Cícero, o jusnaturalista procura enunciá-los e afixamos os principais:

Os príncipes devem estar instruídos exatamente acerca do que é necessário para o pleno conhecimento dos seus afazeres, pois, como a ciência do governo é coisa muito difícil [...] devem abandonar os seus prazeres e divertimentos e outras vãs ocupações para se dedicarem aos interesses do Estado. O Soberano deve, além disso, prescrever não somente as Leis que tendem a tal fim, mas ainda estabelecer uma boa ordem e uma boa disciplina, sobretudo concernente à educação das crianças, para que os sujeitos se conformem às Leis pela razão e pelo hábito, mais do que pelo medo das penas [...] [leis, com efeito], “justas, equitáveis, claras, sem ambiguidades e sem contradições, úteis e acomodadas ao estado e ao gênio do povo para o qual foram prescritas [...] [além disso] os soberanos devem velar pela sua execução e punir os contraventores [...] temperá-las de tal maneira que elas sirvam àquele fim [o bem do Estado] [...] evitar formação de facções e cabalas e [...] não deixar amolecer a coragem dos súditos⁶⁶³”.

Por outro lado, os Direitos invioláveis da Soberania – cujo poder, afirmou Pufendorf, (capítulo VI, Livro VII, §1) “*ne sauroit être annulé par aucun autre Homme*”, “*n’est tenu de rendre compte à personne ici bas de sa conduite*” e, literalmente realça (capítulo VII, Livro VII, §1), o soberano é “*coisa sacra e inviolável*” – reforçam os laços da sujeição, posto que ele deve instruir sobre o que cada qual “deve ou não fazer em todas as ocasiões da vida....[e] como cada qual deve considerar sua liberdade natural e como deve usar dos seus Direitos, a fim de não perturbar o Estado”⁶⁶⁴.

Mesmo ao contemplar os deveres e os Direitos desses componentes do corpo político, o leitor do *Le droit de la nature et des gens* já poderia estar em guarda ao recordar acerca dos compromissos do Soberano – “caso o rei desautorize o que está em acordo com a meta da sociedade civil. Se ele comanda qualquer coisa de contrário a este

⁶⁶¹ A enumeração didática desses deveres aparece no capítulo XVIII, livro II, do *Les devoirs de l’homme et du citoyen: tels qu’ils lui sont prescrits par la loi naturelle*.1707).

⁶⁶² Idem, 1706, VII, IX. §1.

⁶⁶³ Ibidem, VII, IX. §1-13, itálico do autor.

⁶⁶⁴ Ibidem, 1706 VII, IV, §2..

fim, torna-se desautorizado”⁶⁶⁵ – e colocar diante dessa orientações aquelas advertências de superioridade. Ora, essa zona cinzenta, surpresa aparente diante da evidência sistemática, que faz indagar como os obedientes podem arbitrar acerca do que é justo nas ações daqueles aos quais se obrigaram; e o convite pela resignação⁶⁶⁶, enquanto o poder Soberano constrange os maus, instaura a segurança e a comodidade da vida civil, levam a afirmar, de um lado uma contradição, e, de outro, o triunfo sistemático da política da obediência e do absolutismo?

Uma resposta negativa para a contradição seria recordar o tema onipresente, no exercício do poder, acerca do soberano estabelecido na utilidade “*para a conservação do Gênero Humano*” – frase que o nosso Pufendorf repete literalmente três vezes no início dos nove capítulos que perfazem, no *Le droit de la nature et des gens*, o exame da constituição essencial do Estado e ecoadas nos deveres do Soberano em fomentar a unidade do corpo político. Tal resposta argumentaria, assim, que a tarefa do governante, revista em suas obrigações e Direitos, permanece circunscrita nas medidas e escalas norteadoras da Lei Natural. Acrescentaria, ademais, que mesmo o Direito Civil, do qual o Soberano é o máximo guardião, é sujeito àquelas leis indispensáveis e independentes das convenções humanas (o Direito das gentes, estipulado “*ici bas*”). Aliás, poderia ser invocada aqui uma passagem na qual Pufendorf parece evocar o problema, uma vez “que o termo *absoluto* recorda alguma coisa de odioso e insuportável às pessoas livres” e tais príncipes devem estar vigilantes, nos seus deveres e em suas consciências, para não descartarem as leis⁶⁶⁷.

A resposta, entretanto, se pensarmos negar um pretensão absolutismo, é parcial enquanto esconde que o poderio absoluto sobre as coisas da terra o é, justamente, (aí uma coerência do sistema, poderia objetar alguém) para que sejam salvaguardadas as Leis de Natureza. Na prática política, a ação que se pretenderia crítica àquele poderio soberano, estaria defrontada permanentemente, na perspectiva jusnaturalista, e em nome dos Direitos e deveres, com os imutáveis conceitos *a priori* de “*Lei De Natureza*” e “*Gênero Humano*”, disputados com ceticismo pelo leitor futuro de Genebra...⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ PUFENDORF, 1706, VII, II, §11.

⁶⁶⁶ “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”. (Idem, 1706, II, II, § 2).

⁶⁶⁷ Ibidem, 1706, VII, VI, §8 – tradução nossa.

⁶⁶⁸ Em “*Rousseau et le droit naturel*”, Vargas, após sublinhar o domínio, o “*lieu commun*” das teorias do Direito Natural, no século XVIII, aponta as implicações políticas dos sistemas de um Direito imutável

Além disso, o jusnaturalista não pode negligenciar os elementos da alienação da Vontade e da liberdade, do consentimento e da representação política que configuram a posse da soberania. Sobretudo, concernente à escravidão e ao Direito de Guerra, ele não considera que “todo governo legítimo, está fundado no consentimento dos súditos: mas esse consentimento lhes é dado de distintas maneiras: às vezes um Povo é coagido pela força das armas... Às vezes, o Povo, por seu puro movimento, oferece a alguém a autoridade soberana, e lhe confere uma inteira liberdade”⁶⁶⁹? Signo de astúcia, observa Derathé, uma vez que, nessa lógica, “Pufendorf e seus discípulos conseguiram justificar o Direito de conquista sem renegarem o princípio segundo o qual toda autoridade legítima está fundada sobre convenções e sobre o consentimento daqueles que a ela se submeteram”⁶⁷⁰. Assim, em relação ao corpo político, ele não é balizado pela Vontade particular que se entrega à(s) outra (s) para que seja apenas uma, *Volonté formée par l’union des volontez de plusieurs en vert de leurs Conventions, est regardée comme la volonté de tous*”? Ainda mais, pela lógica continuada que aliena, em troca da proteção e da vida, e em nome daqueles conceitos, o Estado não pode dispor de “certos Direitos que nenhum dos particulares possuía e que cabe apenas ao condutor exercer” na aplicação dos castigos e das penas⁶⁷¹?

Esses temas conduzem a concluirmos o nosso exame de Pufendorf, e (1) assinalarmos os componentes essenciais do nosso estudo, (2) respondermos questões importantes cujos desdobramentos veremos adiante e (3) sugerirmos, na medida do presente, uma tese acerca do sistema e das pretensões do *Le droit de la nature et des gens*.

Nesse sentido, (1) compreendemos a obra fundada em um método – evidente e claro – para expor o Direito da natureza e das gentes; perpassamos pela sua novidade, a “*ciência dos Seres Morais*” e a necessidade de compreender a natureza do Homem, portador de Entendimento e Vontade, para *instruir, sujeitar e ordenar* as requisições da sua ação, norteadas pela Lei e pela Razão; e no exame da política, ilustrar o Estado de natureza e expor a formulação do Estado, na legitimidade do poder, voltado à

precedente ao Direito civil: “essa ideia do Direito natural não é uma moda, um capricho de salão, é um sistema que desenvolve os princípios morais e antropológicos das questões políticas: dizer que existe uma lei antes de todas as leis não é um discurso inocente: opor as leis dos príncipes do Estado à Lei Natural, taxando o primeiro de arbitrário e o outro de imutável, não é gratuito e não deixa de ser uma ideia política subversiva que pode levar à insurreição e à desobediência. (VARGAS, 2008, p. 26 – tradução nossa).

⁶⁶⁹ PUFENDORF, 1707, II, X, §1.

⁶⁷⁰ DERATHÉ, 2009, p. 374.

⁶⁷¹ PUFENDORF, 1706, II, III.

preservação do Gênero Humano (em atenção às Leis Naturais) e àquela ordem, mobilizado pela união e sujeição das vontades.

Considerar esses elementos, (2) permite formular questões que podemos responder em busca das recepções à obra pufendorfiana, dos méritos desse sistema e defrontações do *Do Contrato Social*.

Façamos, pois: *Quais os méritos e limites do projeto de Pufendorf?* Podemos, respondê-los tendo em vista a *Epistola ad Boineburg*, pois o limite e o mérito parecerão demonstrados diante daquele projeto. Assim, Pufendorf parece avançar (não fundar) um sistema de Direito Natural, pelo conceito dos Seres Morais, mas prossegue o projeto sem livrar-se da tradição jurista (jusnaturalista), quer pela remissão aos antigos e aos modernos, quer pela exposição, como uma “*Suma*”. Assim ou apesar disso, a obra, segundo o testemunho de Barbeyrac, apresenta-se como luminar moderno – promissor e claro – do ensino dos Direitos e dos deveres. Entretanto, essa modernidade-escolástica, não parece, segundo vimos na apreciação de Laurent, creditar tanto a sua autoridade fugidia no século XVIII, quanto o seu desaparecimento em razão do próprio anacronismo?

Nessa perspectiva, se possível firmar resposta àquela pergunta, procuremos sintetizá-la da seguinte forma: a obra caracteriza-se por uma ambiguidade fundamental, incerta entre a tradição e o pioneirismo, a originalidade e o epígono, a severidade em relação à natureza humana e a crença promissora nas suas capacidades esclarecidas. E essa duplicidade afirmativa da *imbecilitas* e da *ratio* não parece desautorizada pelos comentadores que a afirmam no seu ecletismo (Del Vecchio)⁶⁷², na multiplicidade das fontes (Fabre)⁶⁷³ e em uma apreciação menos gentil (Lerminier)⁶⁷⁴, na mediocridade servil que empunha, na pretensa originalidade e na compilação indigesta, a obra de Grotius nas mãos.

Qual o lugar que a obra de Pufendorf confere à liberdade dos homens ou, em sentido mais profundo, qual a base da sua antropologia? O seu lugar, respondemos, é a ação observante à Lei e à Razão, que advertem pela ordem e pela paz, condição sem a qual não existiria o Gênero Humano. Assim, a liberdade vigiada, que “raciocina no silêncio das paixões”, segundo a recepção de Diderot⁶⁷⁵ permeada pelas referências

⁶⁷² DEL VECCHIO, 2010, p. 82-3.

⁶⁷³ FABRE, 1994, p. 20-21 – tradução nossa.

⁶⁷⁴ LERMINIER, 1835, p. 143-144.

⁶⁷⁵ DIDEROT, 2006, “*Direito Natural*”. Verbete enciclopédico mergulhado na recepção do jusnaturalismo e que merecerá, exatamente em razão dos seus conceitos norteadores, a crítica de Rousseau. Cabe

àqueles conceitos universais, autorizaria tanto validar a justiça quanto a sobrevivência da espécie. Por sua vez, no mundo político, essa liberdade corresponderia à unidade do Corpo, pois toda ação, empreendido o pacto, deve ser considerada una, correspondente à sujeição (e representação) ao soberano e o zelo pelo interesse público.

A base da antropologia pufendorfiniana, neste sentido, corresponde à centralidade e a excelência da Obrigação (e a temática dos Deveres), pois a ação humana – oposta à condição “*des bêtes*” – só é digna de assim ser nomeada, e isso nos recordam os capítulos I e III do livro II do *Le droit de la nature et des gens*, enquanto o Homem é sujeito à Lei (natural), fundada sobre as máximas da Reta Razão, “*écrite dans le coeurs des Hommes*”, as quais o Entendimento pode claramente acolher, descobrir e não lhe é permitido recusá-las⁶⁷⁶. Para compreendê-las, aliás, o intérprete pode recorrer a vários níveis: indagar a razão pela qual, na compilação da obra, Pufendorf escolhe a doutrina dos Deveres do Homem e do Cidadão e não outro tema para instruir os seus leitores. E perguntar, ainda, qual o propósito dos *Êtres moraux* não tardarem em sugerir a ação inteligente, e, além dessas aparências, acolher a estrutura do sistema: a constituição das sociedades depende da observância das leis⁶⁷⁷ e a razoabilidade da existência humana corresponde a escalas de deveres quer consigo, com o outro ou com a humanidade inteira⁶⁷⁸, ou, ao pensar sobre o Homem, vê-lo sob a perspectiva daquela distinção entre os Seres Físicos e os Seres Morais, o espaço do instinto e da instituição.

A humanidade configura-se, aí, como a capacidade de imputar valores morais às coisas e às ações em vista do aperfeiçoamento e do bem do Gênero Humano. Nesse sentido, tal antropocentrismo – cuja centralidade parte das forças da Razão, da vontade ponderada e da superioridade do Homem sobre as demais criações – consagra em sua modernidade, o Direito voluntário e subjetivo.

O que se entende para Pufendorf por Soberania? Ela é, como a tradição a apresenta, o poder maior e central do Estado, “*comme l’âme*”, e, originada pelas convenções que formam a sociedade civil, reveste-se, através da associação e da

recordar ainda, nos verbetes da *Encyclopédie*, a recepção de temas jusnaturalistas – às vezes quase pela paráfrase do *Le droit de la nature et des gens* – nos verbetes “*Lei Natural*” e “*Igualdade Natural*” (Jaucourt).

⁶⁷⁶ PUFENDORF, 1706, II, III, §13.

⁶⁷⁷ Idem, 1706, II, III, §5.

⁶⁷⁸ Ibidem, 1706, livro III (tradução nossa). Nesse livro, cujo objeto são os deveres do Homem uns com os outros e das convenções em geral, tal escala se apresenta na advertência de não causar mal ao outro ou, e, em se causando-o, repará-lo (capítulo I); na consideração da igualdade natural dos homens (capítulo II) e dos deveres comuns concernentes à Humanidade (capítulo III). Nessa perspectiva de cuidado, obrigação e reciprocidade com o outro, cabe a Pufendorf examinar nos capítulos derradeiros do livro, acerca do uso da palavra (capítulo IV), das promessas, convenções e contratos (capítulos V ao IX).

sujeição (o 1º e o 2º momentos do contrato pufendorfiniano), da força dos particulares para constrangê-los ao bem e a ordem. Ainda mais essa instituição aparece nas páginas do *Le droit de la nature et des gens*, associada às pretensões fundamentais do Direito Natural e, na prática, como o seu genuíno cumprimento.

Em uma evolução que vale recordar palavra por palavra, Pufendorf, apresenta o que esse poder guarda de divino e humano:

Que la Souveraineté résulte immédiatement des Conventions humaines, cela n'empêche pas, que, pour la rendre plus sacrée & plus inviolable, il ne faille un principe plus relevé... En effet, depuis la multiplication des Hommes, la droit Raison aiant fait voir sans contredit, que l'établissement des Sociétez Civiles étoit absolument nécessaire pour l'ordre, la tranquillité, & la conservation du Genre humain; Dieu, entant qu'auteur de la Loi Naturelle, doit aussi être regardé comme auteur des Sociétez Civiles, & par conséquence du Pouvoir souverain⁶⁷⁹.

Se a obra da Soberania corresponde à meta do Direito Natural e dos mandatos da razão – a estrutura implica em um caráter essencialmente verticalizado: a Razão e Deus a ordenam como condição “*nécessaire pour l'ordre, la tranquillité, & la conservation du Genre humain*” e sob o que resulta das convenções – a ação humana – cabe descobrir a autoria sacra e inviolável de Deus. Essa verdade, por seu turno, aplica-se nas sociedades civis, cuja legitimidade, mesmo enquanto conserva às vistas a ideia de povo, obedece à verticalidade submissa do particular sob o público, do súdito sob o príncipe e do representado diante do representante. Em outras palavras, o poder exige e reside, para Pufendorf, (n)a figura do *outro*, instituído para governar e salvaguardar os mandatos invioláveis da Razão. A noção da Soberania popular, portanto, parece distante...

A partir dessas perspectivas, cujo caráter incompleto ressaltamos em nosso estudo, podemos formular [3] a tese acerca das nossas inquições: Pufendorf, embora ressalte o Direito fundado sobre um método moderno e evidente, a promissora ciência dos deveres, e enquanto legitima o poder e a obrigação a partir de concepções de Lei Natural e de natureza humana, acaba, na prática, por ressaltar os vínculos da sujeição e do poder absoluto. Por outro lado, a miscelânea da obra, as ponderações contra os adversários e a originalidade pretensa – a ciência dos *Êtres moraux* – fornecem materiais críticos e reforços àqueles dedicados ao estudo das coisas políticas e morais. O caráter ordenado e moral – o poder da instituição e dos laços não instintivos ou determinados das obras humanas, apontados nos primeiros parágrafos do *Le droit de la nature et des gens* – fornece, ainda, o elemento para refletir a ação da Vontade e da

⁶⁷⁹ PUFENDORF, 1706, VII, III, §2.

particularidade do mundo político. Eis a proclamação de algo sugestivo, não determinado pela força e pelo arbítrio. “A demolição das muralhas e das fortificações de uma cidade não impede que um povo seja sempre o mesmo que era antes”⁶⁸⁰, afirmam as derradeiras palavras da obra.

⁶⁸⁰ PUFENDORF, 1706, VIII, XII, §9. Estas palavras que encerram a obra sugerem uma proximidade temática com o parágrafo 23 que encerra o capítulo I do Livro I, acerca das classes dos Seres Morais. De fato, em ambos os casos, Pufendorf assinala acerca do caráter anti-físico das instituições morais em relação àquelas criadas pela natureza.

PARTE II

ROUSSEAU, O DISCURSO, A SOBERANIA E A VERDADE

.
“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 seu interesse, sem outro Deus que sua reputação, prontos a menosprezar os chefes que não os tratam como lhes agrada, e ainda mais prontos a louvar a iniquidade que os paga [...] Mas por que deveria eu ser cúmplice dessas pessoas?”
(Rousseau, *Carta a Beaumont*)

ROUSSEAU, O DISCURSO, A SOBERANIA E A VERDADE

2.1 O discurso e a verdade

O *Discurso sobre as ciências e as artes* começa com metáforas expressivas de força e ascensão: “é um espetáculo, grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer, do nada; dissipar, por meio das luzes da sua razão as trevas... *eleva-se* acima de si... *lançar-se*, pelo espírito, às regiões celestes, *percorrer*... a vasta extensão do universo... *penetrar* em si mesmo e *conhecer* sua natureza, seus deveres e seu fim”⁶⁸¹. Otimismo renovado “há poucas gerações”, acrescenta Rousseau no aparente louvor do restabelecimento das ciências e das artes. Mas o leitor, ao prosseguir, percebe que a ascensão obedece à ordem inversa: o dissipar é, de fato, confundir-se nos meandros da aparência e da falsidade; elevar-se faz a queda na sociedade do simulacro e percorrer tornou-se testemunho de recolhimento e distância do outro. “Conhecer sua natureza, seus deveres e os seus fins” – linguagem que remete ao tema predileto de Pufendorf e do seu tradutor – parecerá ao fim do jogo retórico desse primeiro parágrafo do *Discurso* a proposição da ironia máxima: adiante, Rousseau não assinala que essa natureza, vinculada aos deveres da sociabilidade e da polidez, realiza, nas luzes corrompidas, “a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas”?

Apresentam-se dois elementos aqui, “sob o belo efeito de retórica” da “varinha mágica que inverte os valores”⁶⁸²: se há o tema da moralidade – da transparência e do obstáculo – continuaria Starobinski, há o outro que acena à marcha ascendente da história e das teorias do século. Com efeito, se a época revela a *Enciclopédia* e as Luzes, ela – no esforço por “*dissipar as trevas*” e “*estudar o Homem*” – e recordemos, aqui, alguma familiaridade com o *Préface* de Barbeyrac – celebra igualmente os que recusam a reprodução da ignorância e da confusão científica. Modernidade evocada na pretensão do discurso demonstrativo e evidente e dos sistemas exemplares que firmam – pelos esforços da razão e da ciência restabelecida – os “*deveres e os fins dos*

⁶⁸¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 189-191.

⁶⁸² Na apreciação do *Discurso*, Starobinski salienta, sob o “ belo efeito de retórica”, os problemas suscitados pela discordância entre o ser e o parecer: “a ruptura [...] engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre natureza e sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história inteira se divide em um *antes* e um *depois*: outrora havia pátria e cidadãos; agora não há mais. Roma, mais uma vez, fornece o exemplo: a república virtuosa, fascinada pelo brilho da aparência, perdeu-se por seu luxo e suas conquistas: “Insensatos, o que fizestes?”. (STAROBINSKI, 2011, p. 13-14).

Homens”. Eis, oculto, portanto, sob a ironia do *Discurso*, o armazém dos sistemas jusnaturalistas modernos celebrados pela Academia e interpretados pelos homens das ciências.

Parece, assim, que ingressamos na perspectiva daqueles Deveres, em nova modalidade de obstáculo e transparência. O *obstáculo* que tais deveres e virtudes pretensas apresentam e merecem crítica, e a *transparência* com a qual são difundidos. Porventura, eles não são ensinados pela tradição que vimos no *Système*, na *clareza* e na *evidência* dos ditames e das suas obrigações? E a “*linguagem apurada*” que caracteriza esses homens corrompidos não acaba por encarnar a fraude e a mentira? Eis, sublinha Rousseau, ainda no *Discurso*, o contradito entre os deveres prescritos e a ação dos homens: “reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa”⁶⁸³. Aí o bom cidadão que “não se ousa mais parecer como se é” e o homem, cujos Entendimento e Vontade parecem, enfim, fundidos no mesmo molde de exterioridade e polidez. Constata-se a seguir os efeitos da incerteza. “*Suspeitas*” “*receios*”, “*reserva*”, “*traição*” e “*ódio*”, “*véu uniforme e pérfido*”⁶⁸⁴ acompanham esses cidadãos compenetrados dos seus deveres.

Ingressemos nos sistemáticos da Moral, que nos sugerem a tradição e o texto, infundem argumento e autoridade nesse estranho espetáculo.

De fato, como essa modernidade louvável pôde incorporar triunfalmente o uniforme da verdade, da transparência e do estudo, permanecendo sob o véu da perfídia e do erro? Aí o Direito de Natureza, tema favorito dos mestres esclarecidos do Dever: “*ignorância*”, “*incerteza*” e “*obscuridade*”, garante Rousseau⁶⁸⁵ no segundo *Discurso*, caracterizam os estudos acerca da “*verdadeira* definição do Direito Natural”. Ainda mais, é com “surpresa e escândalo” que notamos os passos suspeitos dados pelos sábios da matéria. E a apreciação do suposto esforço – algo reminescente daquela crítica à Ciência – é oferecido no mesmo prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*: “deixando de lado os livros científicos”, “considerando a sociedade de modo calmo e desinteressado”, ela revela o triunfo real de outro espetáculo: “a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos”⁶⁸⁶.

⁶⁸³ ROUSSEAU, 1999b, p. 192.

⁶⁸⁴ Idem, 1999b, p. 192.

⁶⁸⁵ Ibidem, 1999b, p. 45.

⁶⁸⁶ Ibidem, 1999b, p. 48.

Há outro aspecto, não distante dessa sociedade compenetrada dos seus deveres e dos mestres que a ensinam, e mais grave: tais mestres, parecem cúmplices desse estado de coisa e servem, na astúcia do esclarecimento e do progresso científico, para justificá-los. É a cadeia de ferro decorada pelas guirlandas das provas e das erudições. Ora, o leitor e o crítico como, doravante, caracterizaremos Rousseau, não pode aceitá-las: “Consultei os autores, e só encontrei charlatões”, sintetiza acerca das suas leituras para Beaumont⁶⁸⁷, e assim se impõe àquela tarefa cujos movimentos os *Discurso* acenam e a crítica exige: apurar e desvelar o triunfo e a teoria; confessar, amigo da verdade, o que, de fato, isso revela e supõe. Eis a obra do gênio “*hardi & indépendant*”; observaria Philopolis em relação às críticas acerca da sociabilidade: suspeita filosófica, monumento “elevado ao espírito, mas ao espírito sofrido (*chagrin*) e descontente de si mesmo e dos outros”, ele prossegue⁶⁸⁸.

A generalidade desses temas e a ação que exigem oferecem a primeira orientação para o nosso estudo. Nesse sentido, cabe examiná-lo como um discurso rousseauiano portador de verdade diante dos adversários, constituído na opinião contrária e sediciosa – paradoxo – ao século, na inquirição das doutrinas e na refutação de um tema universal e útil à estrutura positiva dos sistemas. Em outras palavras, trata-se (1) naquele *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, da suspeita da aparência de ciência, arte e progresso procedida por Rousseau, incidente no projeto moderno de filosofia; (2) no *Discurso sobre a desigualdade*, em desvelar, após a luz suposta da ciência desenvolvida, o caráter obscuro e incerto das exposições dos elementos-chave da teoria política; (3) e, nessa perspectiva, desnudar a suspeita dos adversários, quer através das supostas conveniências arbitrárias ou pelos discursos insinuantes, cujos elementos conceituais, ao modo do mágico do *Do Contrato Social*, podem ser

⁶⁸⁷ ROUSSEAU, 2005, p. 78.

⁶⁸⁸ PHILOPOLIS, 1755, p. 71. A resposta de Rousseau ao “*amigo da cidade*” se constitui, como sabemos, naquela *Carta a Filópolis*. Chama a atenção o aspecto, que privilegiamos aqui, que defronta o possuidor de uma verdade esclarecida diante das autoridades incertas e em suspeitas disputas, e as palavras com as quais Rousseau evoca a ação desse esclarecedor e a recepção que dele se espera em tal contexto: “Suponhamos que um *espírito singular, extravagante*, numa palavra, um *homem de paradoxos*, resolvesse, então, censurar nos demais o absurdo de suas máximas...” (ROUSSEAU, 1999b, p. 158). Não é esse singular, oposto ao plural e aos modos desses homens do século? E extravagante, aquele que vaga por fora e alheio à rota traçada pelos demais? Homem de paradoxos, o produtor de discursos que parte de encontro ao dos outros? Atenção devemos ter, portanto ao homem descrito, esse filósofo “*hardi & indépendant*”, atacado por *Philopolis*. Modelo de conflito e interlocução, ele é solitário, singular, caminhante fora da rota, extravagante, censurador das máximas celebradas. A este homem, em sua “declamação intemerata” e seus “discursos ímpios”, segue a *Carta*, não cabe censurar as contradições que enuncia? “Que fazeis, pois, nos vossos discursos sediciosos, senão atacar uma lei da natureza?” (Idem, 1999b, p. 159).

remontados para transformar a farsa em legitimidade e a inquirição pela justiça em teoria da exploração. Em outras palavras, vale observar esse exercício desvelador rousseauiano como a obra que coloca em xeque – não sem escândalo, enfrentamento e resistência – os poderes de uma sociedade nutrida pela ciência, e faz revelar os desacertos, as astúcia e as ambições dos seus sábios.

*

Discurso do choque ou excentricidade do léxico comum⁶⁸⁹ esse *Discurso* acerca das Ciências e das Artes, cujos resultados parecem previstos e oferecem, na justificativa de Rousseau, elementos importantes para assinalar uma verdade – “*que importa ao gênero humano*”⁶⁹⁰ – que se pretende anunciar e defender: “difícilmente me perdoarão o partido que ousei tomar”. Cisão efetuada, cabe nomear os adversários dessa trama teórica: “não me preocupo em agradar nem aos letrados pretensiosos nem às pessoas da moda. Em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões do seu século...”. E, em consequência, vale desnudar a própria posição e o seu caráter perene: “faz-se hoje passar por espírito forte, filósofo, quem, pelo mesmo motivo, no tempo da liga, não teria passado de um fanático! Quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores”⁶⁹¹.

O filósofo deve passar como, outrora, se passava um fanático? Eis o que chama a atenção nesse breve *Préface* ao *Discurso*: o *fanatique*, aquele que se afana, inspirado e não sujeito ao tempo e à moda, tem uma verdade a dizer concernente à Ciência e às Artes, e nisso leiamos ao espírito do seu tempo, “*às opiniões do século*”. A verdade a ser defendida, aliás, é ressaltada, posto que o nosso filósofo assume, segundo as suas luzes naturais, o seu partido e nela julga encontrar o prêmio singular: “no fundo do coração”.

⁶⁸⁹ “O tema da mentira e da aparência [o que se configura, como vimos a escalada e a descida retórica já do início do *Discurso*] não tem nada de original em 1748. No teatro, na igreja, nos romances, nos jornais, cada um à sua maneira, denuncia falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras. Tartufo foi lido e relido. O pérfido, o “vil bajulador”, o celerado dissimulado pertencem a todas as comédias e tragédias [...] Esse tema está bastante difundido, visivelmente vulgarizado, bastante automatizado para que qualquer um possa retomá-lo e aí acrescentar algumas variações, sem grande esforço do pensamento. A antítese ser-parecer pertence ao léxico comum: a ideia tornou-se elocução”, assinala Starobinski. No entanto, o mesmo comentador pondera adiante: em Rousseau, “a despeito de toda a ênfase do discurso, um sentimento verdadeiro de divisão se impõe e se propaga, a ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos antecipados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre natureza e sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio.” (STAROBINSKI, 2011, p. 13).

⁶⁹⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 183

⁶⁹¹ Idem, 1999b, p. 183.

Quem é o outro, porém? Reforcemos: a pessoa da moda e letrada, “*honnête homme et d'un homme raisonnable*”, cuja disciplina o próprio Rousseau sugerira em um projeto pedagógico⁶⁹²: aquela que cultiva as leituras formadoras dos deveres e da moral, as autoridades teóricas desse mundo refinado, partilhando, convicta, o ideal do próprio avanço e da modernidade. Aliás, não é na tradução de Barbeyrac, cujo “moda” ressaltamos, que se afirma no *Préface*, depois de caída a humanidade na bárbarie, a ressurreição moderna, o “*rétablissement des Sciences*”?⁶⁹³ Sustentar o contrário – com o triunfo de tantos sistemas, filosofias e intruções às mãos – não parecerá surpreendente⁶⁹⁴?

Eis um jogo contínuo de oposições, cujo segredo parece estar no próprio exórdio – essa mobilização estratégica para o litígio do *Discurso*⁶⁹⁵ que se precipita em promovê-lo: “*Decipimur specie recti*”: a arte poética de Horácio, epigraficamente evocada, denuncia o que opõe o filósofo à moda, a crítica à ciência restabelecida. Ambas, de fato, ressentem do mesmo erro: enganadas, defendem e celebram uma *aparência do bem*. Não caberá ao filósofo – “*espírito forte*” – proceder a operação genuína para as imagens quase irônicas daquela celebração: dissipar, elevar-se, percorrer, penetrar em si mesmo, conhecer sua natureza seus deveres e seus fins, desvelá-los e pronunciar o discurso?

No entanto, os opositores não propuseram de certa maneira a mesma tarefa, poderia indagar o leitor da missão fundadora do jusnaturalismo moderno? E se pudesse dispor das suas razões, ele compilaria o esforço desvelador de Pufendorf e da sua escola: que era preciso elevar-se do causuísmo e descobrir um método aplicado às ciências jurídicas que desenganasse o conhecimento e os valores da tradição. Tarefa urgente – ao “*rompu la glace*” eis, recordemos, outra expressão do otimismo de Barbeyrac – ela condensaria a obra crítica, enquanto apuradora e purificadora, em nome do “*amour sincère de la Verité*”, nova expressão jusnaturalista que aparece produzida para uma crítica calculada em vistas do desvelamento de um saber a ser dissipado, pois, na verdade, ele estava “ainda pleno de trevas”⁶⁹⁶. Mesmo a escalada do *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens* parece assinalar essa via percorrida pela ciência

⁶⁹² ROUSSEAU, S/a, p. 100.

⁶⁹³ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §27 – tradução nossa.

⁶⁹⁴ CF. ROUSSEAU, 1999b, nota 03, p. 243.

⁶⁹⁵ CF. GOLDSCHMIDT, 1983, p. 19-22.

⁶⁹⁶ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §28 – tradução nossa.

restabelecida. Ela convoca o seu partidário a admiti-la acessível e boa; faz lamentar o passado que não pôde promovê-la; e, aí, o exame da história se torna a testemunha notável desse triunfo ressurgido, compilando os seu mais notáveis cultores na modernidade, os sábios destinados a penetrar nos segredos das leis da natureza, ao estudá-la e instruir os povos dos seus deveres, bem como a sociedade acerca das condições propícias ao comércio mútuo.

O passo além do texto revelaria algo que poderia penetrar e distinguir esses esforços desveladores. O engano, a ignorância e as trevas contra as quais Pufendorf, Barbeyrac e, antes deles, Grotius, levantam-se, são enfrentados pela celebração do método como o poder de revelar uma forma científica ordenada e clara. É a luta contra a aparência para dar espaço a outra, portadora de um entendimento acerca das coisas e justificadora das obrigações legítimas e deveres sustentados pelas inquirições da razão. O combate, neste sentido, é pelo triunfo de uma forma, ordenada e fixa, de um saber sobre outros, forjados pelo que parecia disforme, e, assinala Barbeyrac, “*confus, sans ordre, & sans principes fixes*”.

A lembrança do *Discurso* permite compreender a particularidade do desvelamento que agora nos interessa, e aprofunda a tese para além do gesto celebrativo que adiante parecerá irônico, concessão feita somente para furtar as ilusões dos leitores do século. O seu desvelamento não é o da forma científica moderna, que orientaria as ações dos homens; pelo contrário, procura-se desvelar as ações desses homens – nutridos pela sedução das suas artes e pela ideologia das suas ciências – para que essa modernidade se revele. Se indagamos assim, no interesse do nosso percurso político, qual o lugar dessa crítica no primeiro capítulo do nosso estudo rousseaniano, poderíamos sugeri-la como a primeira etapa de um diagnóstico – a experiência do real – para que, depois, por etapas consecutivas, confrontem-se as ideias que as animam.

Rousseau inventiva, pois, contra as ciências e as artes, obras boas da sociabilidade e da alma esclarecida do Homem, se não esquecemos ainda as lições formadoras de Pufendorf. Com efeito, ambas se acomodam como as invenções “*qui changent la face de la Vie Humaine*”, no interior da sociedade que se elevou da natureza crua e pôde, enfim, estabelecer “*toutes des commoditez de la Vie em général*”⁶⁹⁷.

⁶⁹⁷ PUFENDORF, 1706, II, II, §1.

Podemos sugerir ainda outros elementos dessa sociedade ilustrada, aliás, sem nos afastarmos muito do mapa conceitual arquitetado no sistema de Pufendorf. De fato, Bernardi – ao apontar em Rousseau “*une autocritique des Lumières*” – faz um perfil desse mundo transfigurado. Apreciamo-lo sem as sombras da tradução:

*Le XVIIIe siècle est communément présenté – cela est en large part justifié – comme ce moment charnière où sont parvenues à leur maturité les idées régulatrices de la modernité. D’abord que les sociétés sont, aussi bien en fait qu’en droit, l’oeuvre de leurs membres et, pour cela, relèvent de leur responsabilité collective : c’est la source du principe démocratique. Ensuite que les hommes peuvent, par le travail et la connaissance, s’approprier la nature: c’est le modèle du développement socio-économique sous le paradigme de la techno-science. Enfin, que chaque individu humain doit, comme tel, être tenu pour autonome, apte à conduire son existence et à orienter celle de la collectivité : ce sont les principes des droits de l’homme. Dans l’horizon des Lumières, ces idées s’articulent sous celle de raison, entendue comme capacité personnelle et générique, mise en oeuvre de façon privée et publique, de discerner ce qui convient à l’homme comme individu et comme être social. Une capacité qui exige une condition morale: le courage de l’autonomie. Robert Darton ne le disait-il pas récemment encore : “la leçon des Lumières” est que “nous devons affirmer notre foi en la raison”?*⁶⁹⁸

O mesmo comentador prossegue ao afirmar que podemos rejeitar ou manter um ou outro desses temas, e que Rousseau – no interior dessa sociedade na qual são amadurecidas essas ideias reguladoras – se inscreve como um dos seus mais originais examinadores. No entanto, vale afixar as diretrizes desse mundo ilustrado – “responsabilidade coletiva” pelo trabalho e pelo conhecimento: a apropriação da natureza; cada indivíduo, em sua autonomia, na condução da sua existência em vista do outro; razão como esclarecimento “*personnelle et générique*” e discernimento do que é conveniente a si e ao outro. A coragem e a responsabilidade da autonomia – uma obrigação, *attachent* ao outro, para lembrarmos as características do Seres Morais – celebra, assim, “nossa fé na razão”. Ora, esses temas não recordam o binarismo dos alicerces da catedral sistemática pufendorfiniana em se reportar o aperfeiçoamento do eu e do outro e, mais fortemente, àquela responsabilidade e cuidado com a vida social e Gênero Humano? Com maior sintonia aos paradigmas da modernidade, não se formulava também a perspectiva do Direito subjetivo, da importância e da conveniência do indivíduo como o sujeito do Direito?

⁶⁹⁸ BERNARDI, 2009, p. 109.

É, pois, esse ambiente que estabelece – reforçemos novamente a metáfora – “as guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro”? Isto é, a aparência de maturidade e confiança, sob a realidade de vínculos (cadeias) prejudiciais, posto que fundados sob a uniformidade enganosa que esconde vícios e interesses facciosos. Aliás, em vista da autonomia e reciprocidade celebradas, a ilustração das “cadeias” adquire um sentido inesperado: a liberdade do homem moderno, é, na realidade, uma ordem bela e sofisticada de aprisionamento?

Vejamos a denúncia e o desvelamento operados pelo *Discurso*. Os primeiros movimentos da obra, como os leitores podem perceber, se constituem na série de oposições: aparência oposta à virtude; contenção *versus* estados do coração; linguagem apurada oposta aos costumes rústicos. Dessas oposições, derivamos – nessa estrutura muito genérica traçada aqui – o primeiro problema: “quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram no mesmo molde”⁶⁹⁹. “Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza!”, exclama Rousseau para nomear as demais consequências: suspeitas, ódios, calúnias, ausência do patriotismo, um pirronismo perigoso... Cabe, pois, nessa sociedade de “*gens de bien*”, que a ciência e as artes reivindicuem suas responsabilidades nesse desfile de causa e efeito: “pois nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição”⁷⁰⁰.

Eis o primeiro elemento que interesse para a nossa investigação. A crítica rousseauiana parece composta a partir de um cálculo, cujo resultado é composto pela subtração da natureza e pela adição das obras da sociabilidade e da ilustração, tomadas, doravante, como princípios de modernidade. Atentemos ao seu enunciado: “*recherches plus subtiles et un goût plus fin*” em ação para subtrair os costumes rústicos e naturais elencados por Rousseau no parágrafo anterior do *Discurso*. O resultado se revela lacônico e despercebido nessa torrente oratória, mas fundamental para desvelar as páginas da peça retórica: “*ont réduit l'art de plaire en principes*”, ou seja, o que deveria ser consequência secundária da sociedade bem formada torna-se o princípio orientador do seu funcionamento. E a subversão perigosa que conduziria aos extremos as “comodidades da vida em geral” desejadas em Pufendorf acaba resultando, enfim, em

⁶⁹⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 191-192.

⁷⁰⁰ Idem, 1999b, p. 193.

todos os efeitos apontados por Rousseau. Aliás, caso desejarmos traçar um paralelo entre cálculos, eles não soariam distantes e alheios; pelo contrário, reforçariam a ironia da elevação e queda, envolta entre Rousseau e os seus adversários implícitos. No *Préface* de Barbeyrac, o “maior e o menor” correspondiam à acessibilidade da instrução e da prática dos deveres mútuos – afinal, quem possuía maior ou menor instrução poderia compreendê-los a partir do método de Pufendorf⁷⁰¹: o dever de estabelecer a sociabilidade, bem regrada e polida soma-se agora simplesmente à arte do agrado e ao caráter aparente e irreal daqueles deveres.

Assim, um primeiro desvelamento do *Discurso*: retirada a superfície do seu progresso, a sociedade se revela sobre bases frágeis que em nada colaboram para o desenvolvimento dos povos; na verdade, a sociabilidade desejada pela tradição jusnaturalista resulta no seu completo reverso enquanto não estabelece laços duradouros entre os homens (ou àquele Gênero Humano, na perspectiva ampliada do linguajar do *Le droit de la nature et des gens*). A subversão, afinal, é profunda para o funcionamento dessa sociedade, se tomarmos o raciocínio de causa-efeito sugerido por Rousseau na alusão às ciências e às artes. A relação esperada seria que uma sociedade em formação ou restabelecimento obtivesse como efeito progresso e luzes, graças ao convívio com a arte e com as matérias científicas, mestras na causa dos deveres e dos bons costumes. Mas a realidade é outra e vale denunciá-la: as artes refinadas e os ideais científicos para que esse homem possa “*conhecer sua natureza, seus deveres e os seus fins*” – a ironia dolorosa do princípio do texto rousseauiano – têm como efeito “*uma depravação real*”, cujos exemplos também podem ser extraídos por um *abregé* da história humana.

“Vêde o Egito”, “Vêde a Grécia”, convida Rousseau para compor, em seguida, com Roma, Constantinopla e China, pela edificação histórica, o quadro de mazelas produzidas pelos domínios respectivos da “mão da filosofia e das belas artes”, “das letras nascentes”, “do progresso das artes” e do seu acolhimento. Mas a composição formulada pelo menos e pelo mais em relação ao acréscimo do gosto e à subtração dos valores morais opera, agora, por nova oposição: contra as potências derrubadas pelo culto às ciências e às artes, temos o pequenino número dos heróis da resistência, sejam os bárbaros (persas, citas e germanos), os primeiros romanos e a república modelar dos “quase-deuses”, Esparta. E na proporção opositora, o surgimento das figuras de

⁷⁰¹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §1-2

desvelamento e renúncia, “*magasin de modèles, personnages exemplaires et modèles petant fournis par l’Antiquité*”, recorda Gouhier: então, no discurso contra a modernidade, temos as palavras exemplares de Sócrates, Catão e Fabrício⁷⁰².

Tal retrato histórico⁷⁰³, pode sugerir o leitor do *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*, esse libelo pela modernidade científica do jusnaturalismo, não guarda distância demasiada do compêndio histórico traçado pelo intérprete e tradutor de Pufendorf. Mesmo se o confrontarmos com o *Discurso* de Rousseau, por sua vez, não estamos seguros em afirmar que o genebrino – que acessou essa obra jusnaturalista pelas traduções de Barbeyrac⁷⁰⁴ e certamente observou as ambições da tradução – estava com elas em vista. No entanto, não podemos deixar de suspeitar padrões atuantes na celebração da ciência restabelecida e em sua crítica. De fato, no *Préface*, a descrição da história era configurada na ascendência – replicada em ironia e farsa no *Discurso* - da treva à luz, da ignorância ao conhecimento, notadamente em relação aos medievais. Além disso, esse desvelamento do jusnaturalismo evocava os personagens heróicos da ascensão: Bacon, Grotius e, particularmente, Pufendorf...

Se prosseguirmos – e agora de modo concernente ao método e à crítica – aprofundaremos aquelas oposições.

Bacon, sublinha Barbeyrac, diante das trevas, “*travailla fortement aux moiens d’y remedier, & donna de très-beaux plains de réformation*”; Grotius, atentemos aos requisitos desse heroísmo acadêmico, trabalha com “*une netteté d’esprit extraordinaire; um discernément exquis; une profonde méditation. Une érudition universelle...*”; Pufendorf, por sua vez, impulsionado pela obra do restabelecimento das ciências iniciada, “*profitant des lumières de tous ceux que l’avoient précédé, il y joignit ses propres découvertes, qui firent d’abord concevoir une grande espérance de lui voir*

⁷⁰² ROUSSEAU, 1999b, p. 193-198. CF. Gouhier (1984), capítulo V.

⁷⁰³ É Lourival Gomes Machado que, às margens da tradução brasileira de *Os Pensadores* (1999b), sinaliza o que devemos entender tanto pelas induções históricas que Rousseau aponta no fim da primeira parte do *Discurso*, quanto, pela semelhança, com essa história traçada na primeira parte da obra: “Essas induções nada têm de rigorosas ou de históricas. Rousseau quis somente tentar mostrar que o desenvolvimento das ciências e das artes sempre se acompanhou de uma crescente depravação dos homens [...] Há aqueles que se servem, desde o início da idade moderna, duma abundante exemplificação histórica para dar maior força a suas afirmações de caráter empírico, ou, mais raramente, dogmático”. (ROUSSEAU, 1999b, p. 199, nota 2).

⁷⁰⁴ “Rousseau cita Pufendorf segundo a tradução de Barbeyrac e seria surpreendente se fosse de outro modo. Rousseau leu tão atentamente as notas de Barbeyrac quanto o texto de Pufendorf.” (DERATHÉ, 2009, p. 134).

*acheve ce que l'on n'avoit encore que commencé...*⁷⁰⁵. Esse percorrer, talvez, com os “passos de gigante” referido no início do *Discurso* de Rousseau, enquanto faz acessar onde outros ainda não chegaram, serve, assim, para inscrever a ambição jusnaturalista na exaltação histórica da ciência e daqueles que a ela estão consagrados.

Vejamos, no processo de decadência – não de ascensão – efetuado a partir do predomínio das ciências e das artes os lugares específicos dos seus arautos: “Examinei”, assinala um Sócrates reconstituído pelas intenções de Rousseau, “os poetas e os vejo como pessoas cujo talento se impõe a si mesmos e aos outros, que se fazem passar por sábios, que se tornam como tais e nada menos são”⁷⁰⁶. E se os esforços de Catão não interromperam a queda romana, é em Fabrício, o símbolo romano de integridade, que encontramos uma apóstrofe contra a decadência: “em que se transformaram esses tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude? Que esplendor funesto é esse que sucedeu a simplicidade romana?”⁷⁰⁷. Exemplos da antiguidade para civilizações antigas. Importa ressaltar, agora, que Rousseau, partilhando os discursos extraordinários dos sábios passados, “figuras míticas, transformadas em símbolos essenciais para as suas ideias fundamentais”⁷⁰⁸, aponte para o seu século, “em nossas regiões e sob nossos olhos”, as lições passadas.

Cabe revelar, pois, para o renovado “esplendor funesto”, já no último parágrafo da primeira parte do seu *Discurso*, as verdades ironizadas nas primeiras linhas da obra:

Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna. O véu espesso, com que cobriu todas as suas operações, parecia advertir-nos suficientemente de que não nos destinou a buscas vãs⁷⁰⁹.

Em resumo, o desvelamento procedido pelas ciências e pelas artes, o descobrimento do “véu espesso”, o avançar da sua sociabilidade, cujo motor, vimos em Pufendorf, era um “esforçar”⁷¹⁰, resultam na negação da própria natureza humana, afinal, a escravidão e a dissolução não são “castigos” e perversões colocados sobre o Homem? Assim, podemos extrair uma segunda perspectiva para o desvelamento dado no *Discurso*: a acolhida de certos modelos de ciência e de arte – considerando, segundo

⁷⁰⁵ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §28-29.

⁷⁰⁶ ROUSSEAU, 1999b, p. 196.

⁷⁰⁷ Idem, 1999b, p. 198-199.

⁷⁰⁸ FAYETTE, 1974, p. 15 – tradução nossa.

⁷⁰⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 198.

⁷¹⁰ PUFENDORF, 1706, II, III, §15.

Bento Prado, o caráter, cirúrgico e especial da crítica rousseuniana⁷¹¹ – além de representar o triunfo da depravação e dos laços aparentes, no lugar da virtude e do amor genuíno pelos deveres, colabora para o exercício de uma ciência forjada pela vaidade e pela ostentação, o simulacro do sábio, denunciado pela boca filosófica de Sócrates, professado pela coerência cidadã de Catão⁷¹², advertido por Fabrício e renovado pelo “jovem reformador”⁷¹³ genebrino.

Dada essa corrupção difusa, torna-se solifidicada nessa sociedade a prevalência do meramente agradável (e podemos nomeá-lo como o erudito e o luxuoso) sobre a ideia do bem e do natural. E a essa contradição e a capacidade de fazer a denúncia dos seus aspectos, Rousseau responde para Bordes, “nasceu, ela própria, de uma longa meditação sobre a experiência, e, para ver-se até que ponto as confirma, basta abrir os anais do mundo”⁷¹⁴.

Ora, esses “anais do mundo” – que no *Emílio*, pelo livro da natureza – revelam a verdades das coisas, alcançadas pela meditação sobre a experiência, reforçam as prevenções do *Discurso*, desdobradas aos cultores das ciências. Afinal, mesmo quando recorrem aos livros da história, testemunhas da experiência, eles não parecem confiáveis⁷¹⁵ e, mais grave, corrompem o julgamento pelos objetos que propõe e pela educação que fornecem⁷¹⁶. Aqui, a figura do filósofo ocupa um lugar desabonador,

⁷¹¹“A crítica das ciências e das artes não é uma crítica metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico”, escreve Bento Prado Jr. em “*O Discurso do século e a crítica de Rousseau*” para completar adiante: “não é com efeito, das ciências e das artes no absoluto, em sua profunda unidade numênica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento intra-histórico, aqui e agora, no circuito da intersubjetividade, de seu desempenho como figuras do jogo de poder [...] O verdadeiro objetivo da crítica de Rousseau é a modernidade, a mesma que aparece adjetivada nas expressões: Estado Moderno, Ciência Moderna”. (JÚNIOR, 2008, p. 331-333).

⁷¹² Em um fragmento, provavelmente dos 1750, *Parallèle de Sócrates et de Caton*, Rousseau adverte acerca dessas vidas exemplares: “Se és filósofo, viva como Sócrates, se não és senão um homem de estado viva como Catão”. (ROUSSEAU, 1996, p. 1897).

⁷¹³ Interessante é Gouhier (1984, p. 195-194) ressaltar, no “*jeune réformateur*”, a identificação com Sócrates, cuja evocação é feita por Rousseau no *Discurso* para censurar, pela voz do sábio exemplar, o restabelecimento das ciências e das artes. Vimos na introdução desse estudo e pretendemos sustentar, como a Verdade contra o Sistema pode ser examinada a partir da constituição de uma atividade de desvelamento (o que examinamos acima e, adiante, no *Discurso sobre a desigualdade*) e do exercício, durante a refutação das teses sustentadas pelos adversários, de uma certa ironia, solidária às pretensões do estabelecimento dos “*verdadeiros princípios do Direito político*”.

⁷¹⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 263.

⁷¹⁵ Idem, 2004, p. 332.

⁷¹⁶ “Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde, a alto preço, se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres”. (ROUSSEAU, 1999b, p. 209) A educação corrompida revela-se, assim, nessa sociedade cultora das aparências, essencialmente como uma atividade de *ornato* e não de genuína utilidade (“*a de formar homens*”, nos adverte o Prefácio do *Emílio*) ou cidadania.

cujas características argumentativas, entretanto, são interessantes. Ao inútil dessa ocupação, Rousseau provoca:

Respondam-me, pois, filósofos inúteis, vós por intermédio de quem sabemos por quais razões os corpos se atraem no vácuo; quais são as revoluções dos planetas [...] respondi-me, repito, vós de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes, se não tivésseis nunca ensinado tais coisas, seríamos com isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescente ou mais perversos? Reconheci, pois, a pouca importância de vossas produções, e se o trabalho do mais esclarecido dos vossos sábios e dos nossos melhores cidadãos nos proporciona tão parca utilidade, dizei-nos o que devemos pensar dessa chusma de escritores obscuros e de letrados ociosos que, em pura perda, devoram a substância do Estado. Que digo? Ociosos? Quisera Deus que o fossem efetivamente! Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando a fé e enfraquecendo a virtude⁷¹⁷.

Vale observar essa descrição dada do filósofo, o sujeito incerto entre a encarnação da nulidade e a representação de um perigo social. Essa descrição, pouco lisonjeira daqueles em que Rousseau se nega estar incluído⁷¹⁸, é desenvolvida um pouco mais adiante – e reforçada nas polêmicas contra os objetores do *Discurso* – com o paralelo entre o filosofar e o exercer a charlatanice (“Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: “Vinde, só eu não me engano”⁷¹⁹). A essa “troupe de charlatans” entre os quais ingressam materialistas e ateus (“*n’y a d’autre substance que la matière ni d’autre dieu que le monde*”) e congregam os “*dangereuses rêveries des Hobbes et des Spinoza*”, nada pode qualificá-los melhor do que a presença do espírito sectário e, na declamação fútil, dos “*funestos paradoxos*”.

Esse termo parece ocupar um lugar estratégico na temática do *Discurso*. Ele possibilitaria, talvez, revelar outra perspectiva do desvelamento procedido por Rousseau: isto é, incluir a pessoa do pretense filósofo e sábio na torrente geral da corrupção e, além disso, advertir do lugar especial que ele ocupa na manutenção da ilusão de progresso e do desenvolvimento aparente. Esse filósofo ocuparia, assim, no plano moral do *Discurso* o que aqueles “*fautores do despotismo*” desempenhariam no estabelecimento dos princípios do Direito político. Isso implicaria admitir que qualquer

⁷¹⁷ ROUSSEAU, 1999b, p. 203-204.

⁷¹⁸ “Jamais aspirei a esse título, ao qual reconheço não ter nenhum Direito, de certamente não é a modéstia que me faz renunciar a ele”, assinala Rousseau para o arcebispo Beaumont. (Idem, 2006, p. 114)

⁷¹⁹ Idem, 1999b, p. 211-212.

projeto de revelação das “verdades que importam ao gênero humano”⁷²⁰ não deve renunciar colocá-los sob a mira da crítica.

Por outro lado, exercer o contraponto dessas figuras só poderia ser viável quando, *de encontro* à opinião corrente e manipuladora, outra voz reformadora pudesse levantar-se e polemizar, na sequência dos desvelamentos, (1) a aparência enganosa do bem, do progresso dessa sociedade; (2) a ciência exercida como ostentação e vaidade; e (3) o triunfo da depravação que faz dos amigos da sabedoria, verdadeiros arautos do engano. E permitiria, enfim, no interior desses desvelamentos, encontrar a sequência de paradoxos bons, não “funestos”, que constituiriam, nesse primeiro *Discurso*, na voz reformadora e genuína defensora da verdade, a marca do bem. Paradoxos sustentados pela crença conveniente “a um homem de bem que nada sabe [mas quer defender a causa da verdade] e que nem por isso se despreza”⁷²¹, posição que, como vimos, parecer atualizar Catão e Sócrates no genebrino em sua oposição ao século.

De fato, o primeiro paradoxo rousseauiano extraído desse desvelamento é dirigido à sociedade – ao mundo moderno, cujo *Discurso* é endereçado: *enganados pela aparência do bem, o que parece mal e desaconselhável, nesse mundo otimista, será, na realidade, no extremo argumentativo da obra, a realização do bem*⁷²². Assim, ao progresso das ciências e das artes nessa sociedade luxuosa e corrompida, recorda-se “da simplicidade dos primeiros tempos [...] bela praia ornada unicamente pelas mãos da natureza”⁷²³. A revelação – a opinião *de encontro*, benéfica e não funesta – do *Discurso*, no sentido amplo, mostraria, portanto, entre o bem e o mal, no testemunho que Rousseau faz a Malesherbes, “todas as contradições do sistema social”⁷²⁴ e apontaria – para os enganados pela aparência do bem – oposições duras e necessárias: “os abusos

⁷²⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 183.

⁷²¹ Idem, 1999b, p. 185.

⁷²² A temática da aparência dada nesse primeiro *Discurso* já encontra uma ressonância ao tema futuro do *Discurso sobre a desigualdade*, ainda mais se considerarmos, nessa perspectiva, a “aparência” do bem dada pelos louvores às comodidades da vida civil. “Essa perspectiva da aparência enganadora será aprofundada no *Discurso sobre a desigualdade* (ou Segundo discurso)”, observa Monteagudo: “Trata-se nesta obra de mostrar que nenhum dos teóricos do jusnaturalismo moderno (Hobbes, Locke, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) compreendeu adequadamente o Direito natural, pois introduziram em sua definição de Direito natural características artificiais ou historicamente adquiridas que não são naturais, que não estão presentes na natureza humana pura e simples. No estado de natureza, o homem era solitário e independente e todas as suas necessidades naturais estavam garantidas sem a mediação de outro homem (exceto a reprodução, mas a família natural e a família institucional são totalmente diferentes^). Ora, o estado de natureza não justifica a desigualdade política que existe entre os homens. Esta desigualdade nasceu com a história e com a opinião” (MONTEAGUDO, 2003, p.123).

⁷²³ ROUSSEAU, 1999b, p. 207.

⁷²⁴ Idem, 2005, p. 24.

das nossas instituições [...] ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus”⁷²⁵.

O segundo paradoxo, não dissociado do primeiro, enquanto conseqüente da ilusão de bem, e extensivo à ação dos filósofos, revela *o exercício científico como algo imoral e prejudicial aos homens*. O saber é revelado aqui, na crítica do século (Bento Prado), como atividade paradoxal à paz humana e ao segredo dos deuses: “o inventor das ciências fora um deus inimigo do repouso dos homens”⁷²⁶, ilustra Rousseau, em aceno às tradições da mitologia. Esse prejuízo, para o qual ressentem a compreensão dos verdadeiros deveres de civilidade, incorre em conseqüências que, de fato, retiram o repouso dos homens. “Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil à verdade, não se tem de passar para chegar a ela!”. Ademais, na ilusória busca do conhecimento – Qual o critério, aliás, para julgá-lo? Quem saberá dar-lhe bom uso? E ainda inquire Rousseau, em tal busca ocorre “irreparável perda de tempo”. Ora, assinala o reformador severo, para o qual essa noção de tempo acena, agora, ao princípio político⁷²⁷: “é um grande mal não se fazer de algum modo o bem e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso”⁷²⁸.

O “*Homem pernicioso*” caracteriza os artífices do terceiro paradoxo, afinal, não fora dito há pouco que eles, os filósofos, semeiam funestos paradoxos? Assim, eis o seu lugar preciso: *o amigo moderno da sabedoria, essa caricatura de sábio, não oferece elevação ao espírito, orientações pela ordem ou pela pureza dos costumes*. Pelo contrário, é preciso recorrer ao breve compêndio rousseauiano que ilustra as depravações que eles plantam: “*escritos ímpios*”, “*extravagâncias do espírito humano*”, e “*a corrupção dos costumes*”⁷²⁹ em sua loucura pela distinção pessoal na comunidade.

Reforcemos: denunciar esses paradoxos só pareceu possível, na obra do *Discurso*, enquanto foram procedidas etapas de desvelamento, efetuadas – notemos e

⁷²⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 24.

⁷²⁶ Idem, 1999b, p. 203.

⁷²⁷ Essa perspectiva de tempo, inscrita na moralidade do *Discurso sobre as ciências e as artes*, não parece distante da “falta de tempo” que, no *Do Contrato Social*, no capítulo *Dos deputados e representantes*, resulta em um dos males políticos. Com efeito, se a “*confusão do comércio e das artes*” parece uma das etapas pelas quais, em troca do interesse público pelo particular, os cidadãos do Estado corrompido para não perderem tempo e “ficarem em casa”, nomeam representantes e, em conseqüência, deixam de exercer sua liberdade e Soberania.

⁷²⁸ ROUSSEAU, 1999b, p. 204.

⁷²⁹ Idem, 1999b, p. 212.

recordemos os detalhes do seu reformador – pelo amante da verdade, aprendiz e leitor das lições da antiguidade e, ele mesmo, enquanto bem ensina o inverso do mundo, é homem paradoxal, extravagante e singular (*Prefácio de Narciso*).

Mas a soma das constatações, cuja métrica pareceu forjada na crítica medida da sociedade ao seu homem modelar, abrigando-os todos sob a mesma espessura de engano, parece oferecer um sentido extra que, depois da força oratória, reforça a crítica ao sistema, tomado aqui não apenas em uma forma expositiva, mas no posicionamento ideológico sobre o mundo. A crítica seria, aliás, uma boa pista para opor a verdade que se apresentou, em primeiro lugar, à Academia de Dijon, aos obscuros sistemas ecoados pelos esclarecidos porta-vozes do conhecimento dos deveres e dos fins do Homem.

Procuremos uma recepção ao *Discurso* sugestivamente incomodada com as críticas dirigidas contra os sábios e, ao que nos parece, atenta para suspeitar dos paradoxos e das extravagâncias, o vagar fora da ordem esperada, que constitui a crítica rousseauiana.

Charles Bordes, em junho de 1751 pronuncia em Lião um *Discurso sobre as vantagens das ciências e das artes*, publicado no *Mercure* em dezembro do mesmo ano, cuja refutação coloca nos devidos termos do século, as apreciações sobre as mesmas e sobre Rousseau. O caminho da refutação é quase simétrico à retórica do *Discurso* rousseauiano:

A barbárie precedeu o estabelecimento das sociedades: eis uma verdade provada pelos anais dos povos... Através do vasto espetáculo de paixões e misérias dos homens, nós percebemos apenas alguns países mais sábios e felizes. Enquanto a maior parte do mundo permanece desconhecida, a Europa selvagem, a Ásia escrava, a Grécia pensa, e se eleva, pelo espírito, a tudo o que possa torná-la recomendável. Os filósofos formam os seus costumes e lhe dão as leis [...] Oponha-mo-nos a esse brilhante quadro os costumes grosseiros dos persas e citas [...] Que espetáculo nos apresentaria o gênero humano composto unicamente por trabalhadores, soldados, caçadores e pastores [...] O corpo é exercido, mas a alma escrava nada mais faz que rastejar e definhar.

Eis que a simplicidade celebrada no *Discurso* de Rousseau apresenta-se agora confinada ao quadro sombrio e grosseiro dos povos que não cultivam as ciências e as artes, e nos quais definha e rasteja (*ramper et languir*) o espírito humano. Porém, são os antigos semeadores de funestos paradoxos que fazem distinguir a Grécia dos outros povos. Há mais, entre as linhas direcionadas de senhor Bordes: o que torna a Grécia

feliz e sábia, “*s’élève par l’esprit*” é justamente o local privilegiado desses sábios: aos filósofos reporta-se a formação das leis e dos costumes.

A metáfora de elevação e queda, com a qual nos familiarizamos no *Discurso* de Rousseau, está presente aqui. E, mais adiante, aquele exórdio na moderna lição histórica é retomado, não para desvelá-lo no seu contrário, mas para assegurar pelo restabelecimento das ciências e das artes – confirmando “pela experiência dos últimos tempos”, observa Bordes, “a nova ordem das coisas”. “O espírito humano, após um longo eclipse de muitos séculos, desperta de um profundo sono... Mas em qual tempo retomou ele essa nova vida? Quando a Europa, após tantas convulsões violentas, teve, enfim, uma posição assegurada e uma forma mais feliz”. Essa nova ordem, Bordes assinala é a presença na França de uma “*monarchie vaste e puissance*”, dos “*citoyen heureux et tranquiles, occupés à as prospérité intérieure*”; florescimento feliz das artes e das ciências sob uma bela e *nouvel ordre*, na qual – eis o local do poder e da filosofia, assinala novamente: “*ses philosophes mesurent la terre et son roi pacifie*”⁷³⁰.

Tal modernidade é apresentada aqui sem a necessidade de desvelamentos, provocados pela constatação da aparência e da uniformidade de uma sociedade corrompida. Pelo contrário, o adversário do primeiro *Discurso* prossegue em celebrar uma civilidade límpida na qual os componentes desse Estado ocupam, “felizes e tranquilos”, os locais destinados pela ordem. É ainda sugestivo o papel quase agrícola dos seus filósofos: eles medem a terra e o rei, solidário, faz a obra da pacificação. Saber e poder: o paradoxo da crítica rousseauiana acerca do receio moderno em “haver trabalhadores demais e temer-se que falem filósofos”⁷³¹ parece encontrar a cirúrgica inversão.

Há outro aspecto direcionado aos sistemas da filosofia. O “espírito do Sistema”, afirma o *Discurso* de Bordes, constitui-se nessa modernidade esclarecida como a capacidade de colocar “ordem nas diversas ciências para nos conduzir do mais simples ao mais complexo e alcançar, assim, a construção de uma espécie de observatório espiritual (*observatoire spirituel*), no qual possamos contemplar todos os nossos conhecimentos; é o mais alto grau do espírito”⁷³². Essa construção moderna, o “*édifice immense*” que é a obra do espírito sistemático, oferecerá, portanto, a sua novidade:

⁷³⁰ BORDES, 1752, p 136 – tradução nossa.

⁷³¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 211.

⁷³² BORDES, 1752, p. 139. – tradução nossa.

contra os erros antigos, espera-se o “dia em que todos os livros serão extraídos ou refundados, conforme um certo sistema que será formado; então, os espíritos não mais darão passos fora da rota e para trás”⁷³³.

A apreciação efetuada por Charles Bordes não possui novidade diante da tradição que vimos na ambição moderna, sobretudo, em Barbeyrac e Pufendorf. Inclusos na apologia das ciências e das artes, ele se constitui, aliado à história ascendente da sociedade, como um método para fixar o saber, das noções simples às mais compostas e, além disso, merece atenção qualificá-lo como um “observatório espiritual”: é claro que o autor faz situar o sistema aqui na força racional de aglutinação dos saberes. Mas, igualmente, não parece sugerir que desse observatório científico (as ciências, finaliza a Refutação de Bordes, são “*sont donc les guides les plus assurés des moeurs*”⁷³⁴) e considerando a feliz ordem do mundo é a partir dele que podemos interpretá-lo?

Rousseau escreveu uma resposta a Bordes. Parece que é essa metáfora de sistema que ocupa, por sua vez, a escrita rousseuniana acerca da Filosofia, para reafirmar, na coerência primitiva do *Discurso*, a crítica ao modelo de filosofia:

É uma loucura pretender que as quimeras da filosofia, os erros e as mentiras dos filósofos possam jamais servir para alguma coisa. Seremos sempre enganados pelas palavras? 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?⁷³⁵

As qualificações para a filosofia e a posse da ciência seguem amargas: “*quimeras*”, “*mentiras*”, “*erros*”. A sua utilidade tampouco parece convencida com as palavras de Bordes. Tais obras filosóficas jamais parecem “*servir para alguma coisa*”. No entanto, a temática de elevação e queda que caracteriza o *Discurso* e, depois, no fragmento de Bordes, a ocupação científica, retorna direcionada, ao que parece, àquele

⁷³³ BORDES, 1752, p. 139. Vale, portanto, observar as previsões de Bordes, leitor do século, ao plano da *Encyclopédia*: “*la nouvelle Encyclopédie doit former une époque mémorable dans l’histoire des lettres. Le temple des sciences est un édifice immense, qui ne peut s’achever que dans la durée des siècles. Le travail de chaque homme est peu de chose dans un ouvrage si vaste; mais le travail de chaque homme y est nécessaire. Le ruisseau qui porte ses eaux à la mer, doit-il s’arrêter dans sa course, en considérant la petitesse de son tribut ? Quels éloges ne doit-on pas à ces hommes généreux, qui ont percé et écrit pour la postérité? Ne bornons point nos idées à notre vie propre; étendons-les sur la vie totale du genre humain; méritons d’y participer, et que l’instant rapide où nous aurons vécu, soit digne d’être marqué dans son histoire*”.

⁷³⁴ Ibidem, 1752, p. 141 – tradução nossa.

⁷³⁵ ROUSSEAU, 1999b, p. 262.

“*observatoire spirituel*” constituído pelo sistema e pelo restabelecimento das ciências e das artes. De fato, observa Rousseau, “saber e filosofia não passam de vãos simulacros *erguidos* pelo orgulho humano”. E, ainda mais, a temática de aparência e engano, reportada à polidez dos homens modernos, é novamente evocada e localizada: esses saberes e filosofias são “vãos simulacros” sujeitos ao orgulho e desqualificados para o exame do mundo, e, mais próximo à genuína missão filosófica, tomada por Rousseau, para proceder ao seu desvelamento.

O leitor das demais respostas do século ao *Discurso* não encontrariam refutações distantes das palavras de Bordes. A lógica argumentativa, aliás, é relevante enquanto reporta a condenação dos leitores “ao mal entendido”⁷³⁶, aos registros diferentes da crítica. A escrita rousseauiana, segundo uma apreciação anônima concorde com as refutações do Rei da Polônia, inscreve a fratura entre o “*savant, éloquent, et homme de bien tout à la fois, fait un contraste singulier avec le citoyen de Genève, l’orateur de l’ignorance*”⁷³⁷. Por sua vez, assinala Gautier, localizar os erros na obra que “*paraît capable de faire une révolution dans les idées de notre siècle*” não trata meramente em sugerir aparentes paradoxos literários. Rousseau dá lugar no seu *Discurso*, “com um calor pouco comum”, a “máximas perniciosas” que, no seu extremo, desvalorizam e combatem uma sociedade esclarecida.

Porém, se encontramos no genebrino a crítica do século, para recordarmos ainda o artigo de Bento Prado Júnior, para os adversários, confiantes nos restabelecimentos das ciências e das artes, encontramos a crítica *ad homine* de Rousseau. Se o *Discurso* deve ser incluído entre “*rang de ces phénomènes singuliers, et même sinistres pour les observateurs crédules*”, escreve um acadêmico (Claude-Nicolas Lecat) que lhe rejeitou sufrágio, Rousseau é qualificado como aquele “*qu’on peut faire dégénérer l’art de développer la vérité, et de la rendre aimable, en celui de séduire et de faire passer pour vraies les propositions les plus paradoxes et même les plus fausses*”⁷³⁸. Um inimigo social, pois, que degenera, seduz e falseia. Adjetivos reencontrados ao longo da carreira rousseauiana entre os seus detratores.

⁷³⁶ JÚNIOR, 2008, p. 330.

⁷³⁷ Sem datação, p. 86.

⁷³⁸ Sem datação, p. 153.

Essas apreciações, nas suas entrelinhas, permitem a derradeira perspectiva que podemos extrair desse primeiro *Discurso*. Trata-se de efetivar a etapa denunciadora que, recordou Starobinski no seu ato crítico, constituiria a primeira ação de desvelamento⁷³⁹.

Rousseau faz a denúncia e podemos vê-la pela exposição de paradoxos inscritos em uma sociedade cujo restabelecimento das ciências e das artes enfraquece a moralidade e o exercício dos deveres entre os cidadãos. A “revolução” rousseauiana procedida no século de Gautier, portanto, não seria estimular o conhecimento da moda entre os homens polidos dessa sociedade acerca dos deveres e dos seus fins. Pelo contrário, ao denunciar a aparência desses deveres que, na prática, representam cisão e alheamento – posto que “não se ousa mais parecer como se é”⁷⁴⁰ – o autor genebrino faria desmerecer a arte de desenvolver uma certa ciência – a verdade do século, a lição dos sistemas. E oposto a tal saber crítico, as censuras do acadêmico refratário de Dijon fornecem a medida exata, para os adversários, da apreciação da verdade rousseauiana: ela faz passar por autênticas proposições insustentáveis e paradoxos falsos.

O *Discurso*, assim, sugere e reforça diferentes níveis de recepção e crítica. Para os adversários, a oratória rousseauiana serve, sobretudo, na linguagem venenosa, para ressaltar paradoxos perigosos para a sociedade das ciências restabelecidas. Rousseau, por sua vez, os estabelece para apontar, no estranhamento da sua opinião contrária (o “*espírito singular, extravagante, numa palavra, um homem de paradoxos, que resolvesse, então, censurar nos demais o absurdo de suas máximas*”⁷⁴¹, qualificação contra Philopolis que já parecem antecipadas), das contradições acerca do seu mundo.

Isso seria, de fato, a primeira etapa do desvelamento, constituída como um exercício denunciador? “Antes mesmo de atingir o que está atrás do véu, denuncia a presença do véu”⁷⁴², eis a síntese dessa atividade, sublinha Starobinski. Se a denúncia for admitida e efetuada no *Discurso* e se considerarmos os seus passos – o mal da sociedade, o engano da ciência, a desconfiança dos sábios – restaria o caminho complementar, “a descoberta e a descrição daquilo que ficara oculto”, o encontrar da “realidade sólida”⁷⁴³, na sequência procedida talvez pelo caminho inverso: anunciar (1) onde se permite instaurar a suspeita em razão da obscuridade e das incertezas; (2) a

⁷³⁹ STAROBINSKI, 2011, p. 101-103.

⁷⁴⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 192.

⁷⁴¹ Idem, 1999b, p. 158.

⁷⁴² STAROBINSKI, 2011, p. 102-103.

⁷⁴³ Idem, 2011, p. 105.

descrição do erro geral dos métodos científicos; e (3) os males consequentes nessa sociedade forjada pelas lições espetaculares de sociabilidade e ordem. É o caminho genealógico do *Discurso sobre a desigualdade*. Podemos examiná-los, a seguir, não sem antes observarmos a missão da qual Rousseau, na crítica da sociedade, parece imbuído: “esforcei-me para erigir um monumento que, de modo algum, devesse à arte sua força e solidez, somente a verdade, a quem o consagrei, tem o Direito de torná-lo forte”⁷⁴⁴.

A história do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é conhecida. Nova peça enviada à Academia de Dijon para outro concurso, ela é caracterizada pelo que, na outra obra, estava ausente: ao arrebatamento, temos a sequência meditada de notas (elas, assinala Rousseau, em *Advertência*, “distanciam-se bastante do assunto e não servem, por isso, para serem lidas com o texto”⁷⁴⁵) que revelam que o autor é, ao seu modo, o leitor do século, dos relatos das suas maravilhas e viagens; e ao calor retórico, encontramos reflexão teórica⁷⁴⁶. A Academia exige, de fato, considerar a Lei Natural e a evocação dos jurisconsultos e dos sistemas políticos não pode ser recusada. E sabemos, pelas *Confissões*, da leitura e do proveito que Rousseau deles extrai para a sua formação individual. Mas, observa o nosso genebrino, esse *Discurso* “só encontrou em toda a Europa um pequeno número de leitores que o entenderam...”⁷⁴⁷.

Vejamos, todavia, o testemunho do próprio Rousseau acerca da sua meditação para a “grande questão”:

Metido na floresta ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente; não dava quartel às pequenas mentiras dos

⁷⁴⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 292.

⁷⁴⁵ Idem, 1999b, p. 31.

⁷⁴⁶ “A nova obra fará ver que a crítica da corrupção social é o resultado rigoroso de uma averiguação conduzida segundo as regras estritas da discussão filosófica (ou científica, já que a época, nessas matérias, ainda distingue mal uma da outra). Jean-Jacques empreende dar à sua paixão a organização discursiva que lhe faltara até então: demonstrará a legitimidade filosófica da intuição que se impusera a ele na estrada de Vincennes. Tudo o que o primeiro *Discurso* só indicava em uma bruma calorosa, tudo o que Rousseau descobrira ou entrevira no decorrer da polêmica sobre as artes e as ciências, tudo isso ia poder explicitar-se completamente, enunciar-se com o aparato completo dos fatos, dos testemunhos, dos argumentos que o leitor exigente podia desejar. Assim, o “músico Rousseau” terá concluída sua muda, demonstrando que não é apenas capaz de elevar-se até as harmonias da eloquência moralizante, mas também de rivalizar, em seu próprio terreno, com Buffon e Condillac, com os “filósofos” e os homens de letras””. (STAROBINSKI, 2011, p. 3790.

⁷⁴⁷ ROUSSEAU, 1965, p. 417.

homens; ousei desvendar-lhes a natureza, seguir o progresso do tempo e das coisas que a desfiguraram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em seu pretense aperfeiçoamento a verdadeira fonte de suas misérias. Minha alma, exaltada por estas sublimes contemplações, elevava-se à divindade; e vendo dali os seus semelhantes seguirem numa cega rotina de seus preconceitos, de seus erros, de suas infelicidades, seus crimes gritava-lhe com voz fraca que eles não podiam ouvir: “Insensatos que vos queixais incessantemente da natureza, aprendei que os vossos males de vós mesmos provêm!”⁷⁴⁸

Elementos gerais da reflexão estão presentes nessa descrição que passaria apenas na amenidade biográfica. Eles se apresentam, conforme as oposições binárias que encontramos na obra, para revelar o lugar original do *Discurso* e da sua crítica. Em primeiro momento, de onde se procura a ciência para falar acerca dos bens e dos males dos homens, não temos congregadas as instruções exemplares da sociabilidade, no seu empenho de mudar a face da vida humana, da ignorância à comodidade, conforme a lição civilizada de Pufendorf⁷⁴⁹. Pelo contrário, a busca da lição, aqui, antecipa a tarefa do *Emílio* sobre o “fora da cidade” que lá assinala as revelações da *Profissão de Fé*, mas que é, igualmente, local privilegiado para o exame dos homens. As cidades não são o “abismo da espécie humana”⁷⁵⁰, espécie de precipício agregatório onde, infalivelmente, ela se perde arrastada pelas ilusões e vícios? Distanciamento físico (as florestas de Saint Germain), mas, também, o afastamento crítico (“não dava quartel às pequenas mentiras dos homens”).

Em segundo momento, temos a comparação entre o Homem civilizado (no “pretense aperfeiçoamento”) e o Homem natural. Procedimento metodológico opor natureza e civilidade, cujos exemplos também encontramos em Hobbes e Pufendorf para pressupor, nas obras, o progresso do tempo e do aperfeiçoamento humano; o pacto social e instauração do Soberano; o corpo político, a união das vontades, a forma de governo estabelecida, e, então, a “*bel ordre*” tão querida na moralidade do *Le droit de la nature et des gens*. Vale lembrar, assim, que nesse progresso rousseauiano extraído nas extravagâncias florestais, o caminho é inverso, grave e infeliz? “Vício” e “deterioração da bondade originária”; natureza como fonte de “impulsos corretos” e o desenvolvimento da sociedade tornando os homens “inimigos natos uns dos outros”, eis

⁷⁴⁸ ROUSSEAU, 1965, p. 416-417.

⁷⁴⁹ PUFENDORF, 1706, II, II, §1 – tradução nossa.

⁷⁵⁰ ROUSSEAU, 2004, p. 43.

uma série de oposições que, em síntese admirável a Beaumont⁷⁵¹, constituem a via crítica da natureza e da sociabilidade desenvolvida no segundo *Discurso*.

Por sua vez, não devemos desprezar o gesto retórico – “Minha alma, exaltada por estas sublimes contemplações, elevava-se à divindade” - que se eleva solitário e permite examinar os homens e a rotina dos seus preconceitos. A imagem quase alegórica não parece fortuita: no *Fragmento sobre a Revelação*, como um poema de Drummond, é este vaguejar que faz acessar a *máquina do mundo*, o *santuário da natureza*, o ânimo das crenças, e desvelar verdades que, embora transmitidas com “voz fraca”, quer reunir no *Discurso* os sábios e os homens de todas as regiões para ouvi-las⁷⁵². Vale ainda nessa lembrança biográfica observar a chave geral sugerida para o *Discurso*, uma leitura de autonomia humana: “*aprendei que os vossos males de vós mesmos provêm*”, assinala Rousseau para recordarmos o antropocentrismo jurídico do que encontramos nos seus interlocutores. Em outras palavras, temos a evocação da novidade moderna e jusnaturalista acerca do protagonismo dos homens. Afinal, atentos ao ensino de Pufendorf e Grotius, neles encontramos a capacidade racional de instaurá-los ou prevenir-se dos males pela escuta dos mandatos da Razão e pela emergência da sociabilidade e das leis.

É essa atenção humana que sugere os registros para as etapas do exame e da refutação procedidas pelo desvelamento do *Discurso*. (1) O conhecimento da natureza do Homem e das Leis Naturais, obscurecido pela tradição; (2) Os erros metódicos, cuja clareza pretendida se confunde ao partir de uma análise *a priori* da natureza humana; e (3) às lições extraídas em busca pela ordem e pela sociabilidade, caberá apontar, do seu caráter ideológico, os paradoxos funestos desses sistemas de Direitos e deveres.

Eis que o exame dessa máquina do mundo – ou, em primeiro lugar, o conhecimento do seu sujeito, principia pelo obscurecimento e pelo disforme:

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas [...] pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se conhece eles mesmos? [...] Como a estátua de Glauco, que o tempo e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que

⁷⁵¹ ROUSSEAU, 2005, p. 48-29.

⁷⁵² Idem, 2005, p. 204; 1999b, p.51-53.

se dão na constituição dos corpos e pelo choque íntimo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual a seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a razão que crê raciocinar e o entendimento delirante⁷⁵³.

Novamente encontramos elementos com os quais fomos familiarizados desde o primeiro *Discurso* e, mais distante, com as aspirações jusnaturalistas.

Uma temática socrática parece evocada, mas para censurar – no lugar dos costumes – o genuíno (o mais útil e menos avançado) conhecimento. A negligência dada pelo desconhecimento dos homens maximiza, por sua vez, o tema do (des)velamento e da aparência na estátua de Glauco. E o avanço da sociabilidade – o estabelecimento das ciências... – realiza nesse velar contínuo a sua obra de degeneração – geração às avessas do homem em sua integridade – pois a razão delira e o entendimento raciocina. Mais ainda, esse “*contraste disforme*” operado pela bela ordem instaurada parece mesmo subverter o que o domínio das ciências e dos métodos, próprios do avanço da sociedade, ambicionaria: aos “*princípios certos e invariáveis*”, a partir dos quais o consultor do Direito postularia as suas máximas, vê-se confusão e desordem.

Se é no “no seio da sociedade” que a degeneração ocorre, na confusão desse conhecimento do Homem e da desigualdade, autorizada ou não pela Lei Natural, o mesmo prefácio rousseauiano trata de dar o endereço do problema. Relativo à “ignorância da natureza do homem”, o Direito Natural se instala sobre obscuridade e incerteza. “Pois”, como diz o Sr. Burlamaqui, “se a ideia do Direito e, mais ainda a do Direito Natural”, observa Rousseau, “são ideias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza”, continua ele, “que se devem deduzir os princípios dessa ciência”⁷⁵⁴. Somos levados a indagar se Rousseau parece desconhecer a descrição do Homem, portador de “Alma Esclarecida”, conforme Pufendorf atesta nas primeiras linhas da sua obra, ou o problema é outro e reforça a incerteza crítica acerca desse mais útil dos assuntos.

A sequência do texto rousseauiano sugere essa hipótese, enquanto somos defrontados com elementos apreendidos (partilhados) literalmente no *Le droit de la*

⁷⁵³ ROUSSEAU, 1999b, p. 43.

⁷⁵⁴ Idem, 1999b, p. 45.

nature et de gens. “Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da Lei Natural”⁷⁵⁵, anota Rousseau. Ora, o capítulo “*De la Loi Naturelle em gèneral*” serviu exatamente para balizar, em Pufendorf, as prescrições da sujeição à Lei: não é possível conceber que um ser destituído de Razão seja suscetível à lei, afinal, “dar o nome de Direito Natural às disposições dos animais que produzem certos movimentos, é abusar, sem necessidade, do termo Direito...”. Isso para reforçar, em seguida, o interesse jusnaturalista pelas regras (Deveres) necessárias ao sistema: “*Outre qu’on ne voit même aucune Bête, dont les mouvemens fournissent um modele parfait de tous les Devoirs des Hommes*”⁷⁵⁶

Endereçados, pois, os adversários do *Discurso* – particularmente os estudiosos do Direito Natural –, cabe elencar as suas características e os seus erros.

Essa tarefa – diante do nosso interesse político – é importante em motivo da proposta dada pela Academia de Dijon e sugere questões graves situadas no espectro conceitual do jusnaturalismo e, ao mesmo tempo, estendidas para além do universo sistemático, atentas às faces da sociedade, cuja consideração – “de modo calmo e desinteressado” – “só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos”⁷⁵⁷. Isto é, o prolongamento das críticas do *Discurso sobre as ciências e as artes*, voltadas aos costumes e às aparências modernas, metáfora reiterada das guirlandas sobre as cadeias de ferro, ultrapassa agora “a prédica moralizante pela análise científica”, e coloca, depois da condenação da moda e do furor em distinguir-se pelas celebrações da aparência e da vaidade, outra, “mais fundamental aos seus olhos, aquela que é a origem mesma do desejo de glória e dinheiro, origem da maldade”⁷⁵⁸.

Essa crítica, dedicada, assim, ao exame dos procedimentos dos adversários, apontando os seus erros e interesses, notadamente no apriorismo das suas análises, desdobra-se no desmonte de uma tese fundamental do jusnaturalismo, ilustrado especialmente em Pufendorf: o fundamento da Sociabilidade e da Razão, constantes no

⁷⁵⁵ ROUSSEAU, 1999b, p. 46.

⁷⁵⁶ PUFENDORF, 1706, II, III, §2.

⁷⁵⁷ ROUSSEAU, 1999b, p. 48. Conferir ainda as sugestões que Rousseau enumera parceiras à indagação do *Discurso*: “as pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipotética dos governos representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva”. (Idem, 1999b, p. 48)

⁷⁵⁸ LAUNAY, 1971, p. 152 – tradução nossa.

sistema *Le droit de la nature et de gens* (e o vimos o seu papel excelente para firmar as pretensões do sistema, contra Hobbes e a favor da bela ordem desejada ao Gênero Humano). A refutação do pilar jusnaturalista levaria, em seguida, no *Discurso* e no restante da exposição das verdades rousseauianas proclamadas, a colocar sobre um novo aspecto aquele útil conhecimento do Homem.

Voltemos ao *Prefácio* do *Discurso*. Como naquele escrito por Barbeyrac, é nele que encontramos a exposição do método e o anúncio do estado da questão a ser desenvolvida, tanto no sistema quanto no desejo genebrino pela “honra da verdade” e pela “causa do gênero humano”⁷⁵⁹. Assim, nesse prefácio direto, sem rodeios e evocações, diante da deformidade humana em debate, apresenta-se um dilema de método:

O que há de mais cruel é que todos os progressos da espécie humana, distanciando-se incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo⁷⁶⁰.

Interessaria, aqui, na tarefa pelo desvelamento, uma suposta ironia contra o avanço das ciências, uma vez que o *progresso* implica em afastamento da ciência das coisas verdadeiramente úteis e importantes? Ou Rousseau parece incluir, entre os avanços do progresso, a dificuldade pelo conhecimento genuíno do Homem, uma vez que esse desenvolvimento apresenta-se, no seu método, como acumulação que resulta em realidade, em afastamento para desvelar o tema “mais importante de todos”?

Atentos às palavras desse *Prefácio*, não podemos desprezar, em particular, a segunda das sugestões. De fato,

Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bel julgar de nosso estado presente. Àquele que pretender determinar exatamente as precauções a serem tomadas para fazer sobre esse assunto observações sólidas, tornar-se-á mesmo necessário mais filosofia do que se pensa e não me pareceria indigno dos Aristóteles e dos Plínios de nosso século uma boa solução para a seguinte questão: “Quais as

⁷⁵⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 51.

⁷⁶⁰ Idem, 1999b, p. 44.

experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?”⁷⁶¹

Caso admitido o progresso da ciência como acumulação, surge o novo desdobramento. A dificuldade pelo estabelecimento de exatidões e certezas sobre a natureza humana atualiza uma questão encontrada já em Barbeyrac, mas no avesso da pretensão: o desenvolvimento dos saberes resulta não em clareza e precisão, mas num desafio adicional que se impõe como dificuldade sobre o saber acumulado. Mesmo a requisição do Estado de natureza, como forma de “alcançar noções exatas”⁷⁶² não sugere eficácia: pelo contrário, exige para refleti-la em maiores cuidados e observações.

Concorde, no entanto, com os jusnaturalistas e a modernidade em admitir que é da natureza do Homem que se deve extrair os princípios daquele saber, Rousseau conduz o leitor ao terceiro aspecto metodológico desse *Préface*, cujo reconhecimento, ao tocar a ideia de moralidade e Razão, atinge o centro do sistema reconhecido em Pufendorf:

Não é sem surpresa e sem escândalo que se nota a pequena concordância que reina sobre esse importante assunto entre os diversos autores que já trataram dele. Entre os escritores mais sérios, encontram-se com dificuldade dois que sejam da mesma opinião sobre esse ponto. Sem falar dos antigos filósofos, que pareciam ter-se esforçado para se contradizer entre si sobre os princípios mais fundamentais, os juriconsultos 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 [...] De forma que todas as definições desses homens sábios, aliás em perpétua contradição entre si, concordam unicamente quanto a ser impossível compreender a lei de natureza e, conseqüentemente, obedecer a ela, sem ser grande pensador e profundo metafísico. Tal coisa significa, precisamente, que os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade⁷⁶³.

⁷⁶¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 44-45.

⁷⁶² “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).

⁷⁶³ ROUSSEAU, 1999b, p. 46.

O primeiro aspecto desse ataque particular é, como feito sob outra forma no primeiro *Discurso*, proceder a brevíssima revisão histórica. Naquela obra, o aceno sugerira, diante das esperanças modernas, como a virtude, entre os povos, seguia a ordem inversa do avanço das ciências. Agora, entre os autores (os sábios), a história evoca, dos jurisconsultos romanos aos modernos, a respeito do caráter moral e racional do homem. Constata-se, então, no estabelecimento da Lei de Natureza, a requisição de competências ausentes no hipotético Estado de natureza: as luzes e um refinamento conceitual incomum na descrição a que fomos acostumados a ver em relação aos homens solitários e desprovidos do comércio mútuo, fazendo atribuir ao método moderno um erro de princípio e fundamento.

Um pouco de atenção ao Prefácio aprofunda a hipótese que, admitida, implica em equívoco nas bases dos sistemas:

Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido na palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim, todas as que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente, e de vantagens cuja ideia só podem ter depois de sair do Estado de natureza. Começa-se por procurar regras sobre as quais, para proveito comum conviria que os homens concordassem entre si, e depois dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham, resultaria da sua prática universal. Aí está certamente um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por conveniências arbitrárias⁷⁶⁴.

“*Defeitos de não serem uniformes*” e “*conveniências arbitrárias*”, como efeitos do mau conhecimento da natureza, adjetivos certamente pejorativos àqueles que prezaram pela exatidão e certeza nos sistemas. Mas há o elemento unificador da crítica ao erro que, se fora antecipado pelas luzes adquiridas na civilidade para a explicação das origens, é reiterado agora pela dupla ideia consequente (“*l’idée qu’après être sortis de l’état de nature*” / “*et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles*”). Trata-se, então, do apriorismo desse método, cujo resultado cômodo revela o mal dos adversários e o desafio imposto doravante: em relação aos estabelecimentos humanos, “só quando os examinamos de perto, só quando removemos o pó e a poeira que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se erguem e se aprende a respeitar os seus fundamentos”⁷⁶⁵. Desvelamento evocado como atenção ao método

⁷⁶⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 46-47.

⁷⁶⁵ Idem, 1999b, p. 48.

jusnaturalista, e, além disso, reforçada a crítica ao que obscurece e faz arbitrária a sua base fundamental.

A análise de Goldschmidt, clássica por revelar os princípios do sistema de Rousseau, explicita esses lugares sistemáticos. De fato, ele comenta:

Cada autor começa por enunciar a tese que adota, no Estado Natural das coisas, a que parece mais conveniente. Após a qual a situa no Estado de natureza (*preuve a priori*) que é, ele mesmo, apresentado como uma prova histórica (*preuve a posteriori*). No fim das contas, em lugar de procederem dos princípios às consequências, começam por colocar consequências que inventam e, depois, jogam os princípios que asseguram a sua racionalidade e historicidade⁷⁶⁶.

É preciso ponderar diante desses lugares teóricos acerca das suas próprias razões⁷⁶⁷. Testemunhamos, afinal, em Pufendorf, que o sistema do Direito Natural constituído como uma ciência de certeza, em seu mandato e obrigação, estava, tanto para ele como para Grotius, distante do arbitrário. Isto é, nenhuma das formulações, sejam as do sistema que pretendia assentar os deveres do homem, ou a da verdade rousseauiana no seu discurso do método, constituía-se destituída de bases e interesses. Esse reconhecimento permite esclarecer as razões de ambos os princípios reguladores, colocá-los nos seus devidos méritos, e em suas devidas reivindicações.

Assim, o apriorismo denunciado entre os adversários de Rousseau serve, entre eles, para a própria formulação da obra em sua escala de saberes: “na ciência do Direito Natural ordenada em princípios e em consequências, o que vem primeiro é, necessariamente, o mais universal e o menos sujeito às incertezas”, lembra Radica, para delimitar, em seguida, acerca da ordem demonstrativa daqueles sistemas: “a religião precede a moral, a moral precede a política. O Direito Natural precede o Direito

⁷⁶⁶ GOLDSCHMIDT, 1983, p.147 – tradução nossa.

⁷⁶⁷ Uma síntese de toda a certeza das ciências morais de Pufendorf, dadas, como vimos, no capítulo II do *Le droit de la nature et des gens* e da própria noção *a priori* da Lei Natural (Livro II, III) é apresentada por Radica. “Ao dar a esta ciência os fundamentos cuja certeza pode ser comparada àquela da matemática, Grotius e Pufendorf procuram contradizer os perigos do ceticismo fixado por Montaigne e Charron. Eles precisam responder às objeções acerca da impossibilidade das ciências morais [evocada, sobretudo, pela autoridade de Aristóteles, no capítulo pufendorfiniano que examinamos] produzidas por autores pirrônicos que compilam um inventário erudito das diferentes moralidades e dos múltiplos sistemas de legislação positiva, a fim de ressaltar as contradições e as incompatibilidades entre todos. Malgrado o esfacelamento dado à ideia de uma justiça universal e objetiva pelas concepções segundo as épocas e lugares, é possível, após Pufendorf e Barbeyrac, desenvolver os princípios morais certos e evidentes. Para isso, faz-se apelar à luz do entendimento [como o tradutor, vimos, ressaltou nas primeiras linhas do seu *Préface*] que Deus nos deu e que é naturalmente reto. Não se trata aqui de ser particularmente sábio ou perspicaz, mas de usar honestamente a sua razão natural”. (RADICA, 2008, p. 32– tradução nossa).

Positivo que retira a sua norma do precedente [...] A lei natural é *a priori* enquanto deve ser descoberta, por cada qual, cristão ou pagão, cidadão ou magistrado”⁷⁶⁸. Esse apriorismo nada arbitrário ou inconsequente, como vimos, é a marca da exposição mesma de Pufendorf e do seu tradutor, quer busquemos a *Epístola a Boineburg* ou o Prefácio ao *Le droit de la nature et des gens*. Se naquela epístola buscava-se o fundamento capaz de estabelecer ordem e modernidade no Direito, Barbeyrac não havia exposto, igualmente, uma sequência do antes e do depois, naquela pretensão sistemática: “*établit & développe distinctement les maximes fondamentales de la Loi Naturelle, & il en déduit, par une suite assez exacte de conséquences, les principaux Devoirs de l’Homme & du Citoien*”⁷⁶⁹

Por outro lado, se a ponderação acerca do *a priori* do Direito Natural jusnaturalista serve para justificar a posição sistemática, ela ajuda a realçar o caráter fundamental de crítica e revisão do *Discurso sobre a desigualdade* e, desvelamento, esclarece as posições ideológicas entre esses adversários. Vale dizer, sem nos afastarmos dos textos: no sistema de Pufendorf, o apriorismo (mérito ou erro metódico?)⁷⁷⁰ serviu para “*déduit les principaux Devoirs de l’Homme & du Citoien*”, quer ao descortinar acerca do caráter digno da Lei ou da condição natural dos homens, produtores dos *Êtres moraux*, e, portanto, sujeito às obrigações⁷⁷¹. E se, no *Discurso sobre as ciências e as artes* Rousseau apontara, no diagnóstico geral da sociedade, como esses deveres e conhecimentos compartilhavam de autoridade aparente e pouco efetiva, ele sugere, no início do segundo *Discurso*, como eles se constituem em obscuridade e confusão para o mais importante dos conhecimentos, aquele acerca do Homem.

⁷⁶⁸ RADICA, 2008, p. 49-50 – tradução nossa.

⁷⁶⁹ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §30. Podemos ainda aludir ao tema tratado por Grotius em sua prova do Direito Natural: “Costuma-se provar de duas maneiras que algo é de Direito Natural: *a priori* e *a posteriori*. Desses dois modos, o primeiro é mais abstrato, e, o segundo, mais popular. Prova-se, *a priori*, demonstrando a conveniência ou a inconveniência necessária de uma coisa com a natureza racional e social. Prova-se, *a posteriori*, concluindo, se não com uma certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade, que uma coisa é de Direito Natural, porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são mais civilizadas. De fato, um efeito universal exige uma causa universal e a causa de semelhante opinião não pode ser outra que o próprio bom senso, que chamamos de senso comum. Há um frase em Hesíodo, elogiada por muitos: “Não é uma opinião inteiramente vã aquela que muitos povos consagram...” (GROTIUS, 2004, I, XX, §1-2).

⁷⁷⁰ “*A priori*”, sublinha Radica, em sua apreciação dessas fontes da crítica rousseauiana, “não designa o fato que a lei natural seja um objeto de evidência intelectual, mas o fato que, mesmo para um empirista como Locke, ele pode ser determinado a partir de uma concepção mínima da espécie humana [o desejo pela conservação de si...] e, independente da consideração do desenvolvimento das faculdades e das relações sociais que definem o homem”. (RADICA, 2008, p. 33) – tradução nossa.

⁷⁷¹ PUFENDORF, 1706, I, I, § 13.

Nesse sentido, podemos prosseguir o nosso itinerário dedicado em um momento excelente dessa defrontação. Ironia e desvelamento às mãos, veremos como o problema das luzes da Lei Natural e da sociabilidade apresenta oposições profundas para aqueles interesses conceituais do sistema e da verdade, e sugere, por esse fundamento no estado natural, novos princípios rousseauianos para pensar a sociedade e os homens.

Vejamos, pois, *flashes* dessas descrições de Estado de natureza. “Podemos”, assim, “conceber como muito desgraçada e muito triste”, (*fort triste & for malheureuse la condition d’un tel homme*)⁷⁷², ensina Pufendorf acerca do homem abandonado e temeroso, cujo cenário muito precário fora descortinado como a privação dos bens civis e da sujeição à *bel ordre* instituída pela vida civil. Afinal, o jusnaturalista observa, esse Gênero Humano seria “bem miserável (*bien miserable*) se não tivesse estabelecido a Sociedade Civil”⁷⁷³. O oposto, no *Discurso*, em um lance se apresenta para o problema fundamental. O homem, descreve Rousseau, “vejo-o fartando-se sobre 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”⁷⁷⁴. Podemos adiantar um pouco mais os instantes da descrição: “habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações [...] os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável”⁷⁷⁵. Oposições entre o cenário decaído, quase sombrio da fragilidade humana do *Le droit de la nature et des gens*, para o aspecto de integração e robustez desses homens “que a natureza”, antecipando a instituição modelar, “faz com eles precisamente como a lei de Esparta”⁷⁷⁶.

Essa descrição rousseauiana conduz, então, para o momento importante desse debate ilustrativo acerca do fundamento da sociabilidade:

Quaisquer que sejam suas origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas [...] como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer seus laços⁷⁷⁷.

A sociabilidade *mal preparada* pela natureza. Para o leitor de Pufendorf, o que está implícito é grave, pois o *Discurso* supõe – e seu objetivo deveria implicar a Lei Natural evocada pelos acadêmicos de Dijon – dificultar a compreensão dos

⁷⁷² PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

⁷⁷³ Idem, 1706, II, II, §2.

⁷⁷⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 58.

⁷⁷⁵ Idem, 1999b, p. 58.

⁷⁷⁶ Ibidem, 1999b, p. 58.

⁷⁷⁷ Ibidem, 1999b, p. 74.

fundamentos da autoridade do sistema. Pelo contrário, admitido o mal preparo da natureza, a noção invariável, certa e segura da Lei, tal qual concebida por Pufendorf, é colocada em xeque. Como aceitar, de fato, um fundamento para o Direito de Natureza do qual a própria Natureza é tão negligente?

Com os dados rousseauianos e suspeito o fundamento adversário, os termos *fort triste & for malheureuse*, aquela metáforas pufendorfiniana de crua humanidade e natureza, reivindicadoras pela sociabilidade, encontram o desvelamento e a ironia precisas. “Sei que incessantemente nos repetem” – eis a voz das autoridades – “nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado”⁷⁷⁸ – porque, elas supõem, aí estão ausentes as comodidades estabelecidas pela vida civil, argumentos tradicionais que o *Discurso* não vê como integrantes razoáveis do Estado de natureza – e, continua Rousseau, “se é verdade, como creio ter 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”⁷⁷⁹. A defesa da “causa da humanidade” dada no exórdio da obra atribui, portanto, à natureza o erro que pode ser atribuído ao *Discurso*. Mas, no caso, não há erro aqui – o erro é dos adversários – pois Rousseau “crê ter provado”, segundo os dados anteriores da sua obra, a certeza dessa integração que, ao remover o pó e a poeira, excluiu a sociabilidade, aquele apriorismo dos sistemas e a pronta necessidade da vida civil.

Prepara-se, assim, o terreno para a compreensão do termo “*miserável*” ilustrativo da sociabilidade e da sua crítica. Dispostos os argumentos, “*é ele uma palavra sem sentido*”⁷⁸⁰, pois o Estado de natureza, aliás, sem recursos a *priori* para tabular o que é grandeza, obrigação ou juízo, não se constitui em carência, mas em equilíbrio. Ainda: “*ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento de corpo e alma*”⁷⁸¹, ora, sofre-se pelo que, meditando ou sentindo a ausência, não se pode alcançar. Mas o Estado de natureza (como o leitor pode constatá-lo no desenvolvimento do *Discurso* de Rousseau) constituído de pura imediatez, não oferece tais riscos, próprios da vida civil. De fato, continua Rousseau, “*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*”⁷⁸². Interpelação para os leitores da *bel ordre* pufendorfiniana e mesmo indiretamente para

⁷⁷⁸ ROUSSEAU, 1999b, p. 74.

⁷⁷⁹ Idem, 1999b, p. 74.

⁷⁸⁰ Ibidem, 1999b, p. 74.

⁷⁸¹ Ibidem, 1999b, p. 74.

⁷⁸² Ibidem, 1999b, p. 74.

os adversários do primeiro *Discurso*; e supondo o silêncio indeciso do auditório, o filósofo coroa o cerco com a indagação: “qual das duas – a vida natural ou a civil – é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que dela fruem? [...] Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria.”⁷⁸³.

Essas ausências, muito tristes e desgraçadas de civilidade, ao acreditarmos em Pufendorf, revelam, na crítica de Rousseau, novo aspecto. Se elas elucidam a natureza humana como dissociada do ideal de sociabilidade, afastam, por conseguinte, outro elemento caro ao Estado de natureza jusnaturalista, a saber, o da Razão. De fato, vimos no *Le droit de la nature et des gens*, quando Pufendorf debatia com Hobbes, interessado em extrair deveres e obrigações, como aquela racionalidade implicava, “pour donner une juste idée de l’Etat de Nature, il ne faut nullement en exclure l’usage de la Droite Raison, mais plutôt de joindre inséparablement à l’opération des autres Facultez de L’Homme”⁷⁸⁴.

Ora, para essa Razão, a crítica do *Discurso* não se afasta em associá-la às ocupações civis a uma natureza desenvolvida, inadmissível no Estado de natureza. A palavra de Rousseau, aliás, parece ter em vista mesmo aquele homem do *Le droit de la nature et des gens*, miserável e ponderado, no debate com Hobbes, para optar entre a guerra e a paz e os benefícios gerais da vida civil:

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 pelo amor à ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador. Em uma palavra, quando 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 essa metafísica impossível de ser comunicada e destinada a perecer com o indivíduo que a tivesse inventado? Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso na floresta e entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam, talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?⁷⁸⁵

Que lições podem ser extraídas dessa confrontação particular entre o apriorismo e a sua crítica? Entre a Reta Razão presente o Estado de natureza e a sua falta?

A crítica, promovida nessas palavras do *Discurso* pode exercer, para ambas as questões, respostas sugestivas. No lugar do apriorismo – o erro que obscurece e encobre a compreensão do “mais útil dos conhecimentos” – e “das máximas de justiça e razão”,

⁷⁸³ ROUSSEAU, 1999b, p. 74.

⁷⁸⁴ PUFENDORF, 1706, II, II, §9.

⁷⁸⁵ ROUSSEAU, 1999b, P. 68.

os deveres e as obrigações usuais do sistema pufendorfiniano, indaga-se sobre outra espécie de utilidade que, no caso não visaria aos adversários do jusnaturalismo (Carnéades e Horácio), como postulado no *Le droit de la nature et des gens*⁷⁸⁶. Interrogar-se acerca da utilidade retirada dessa antropologia impossível mais sugere ter em vista – para conhecer o Homem – desnudar os passos das condições do apetite à reflexão, da solidão à civilidade, e da ignorância ao conhecimento.

Não se compreenderia, assim, em Rousseau a defesa de um irracionalismo ou o ataque (sob o debate do sentimento e da sua prevalência⁷⁸⁷) à Razão. Pelo contrário, no recorte acerca do método, e no interesse contra os adversários do *Discurso*, é a Razão que parece convocada, também, aos ajustes da crítica: “a espécie humana não possui originalmente a razão mais que em potência, e esta faculdade permanece virtual entre os selvagens”, assinala Derathé, para recordar o próprio leitor acerca da economia dessa razão rousseauniana, desenvolvida tardiamente⁷⁸⁸ pela perfectibilidade. Além disso, sublinha o comentador, “a razão e a sociabilidade, que são duas principais virtualidades [da natureza humana, refutado aquele apriorismo], não podem se manifestar senão quando o homem deixa o isolamento do Estado de natureza e se elas se desenvolvem, então, solidariamente”⁷⁸⁹. Perspectiva acolhedora, encarnada e útil, não distante das transformações observadas no *Do Contrato Social*⁷⁹⁰, acerca da passagem da natureza à civilidade.

Esses horizontes críticos do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, caso voltemos aos passos dados para um desvelamento, “a descoberta e a descrição daquilo que ficara oculto”, e o encontro da “realidade sólida”, assinalada por Starobinski, fazem por anunciar, assim, onde se instauraria a suspeita pela obscuridade. Ela se encontraria no método adversário, preocupado em ditar máximas, por um procedimento formal e *a priori*, cujo objetivo seria legitimar obrigações, a ordem civil e os sistemas da moral e

⁷⁸⁶ PUFENDORF, 1706, II, III .

⁷⁸⁷ CF. DERATHÉ, 2011, p. 09-32.

⁷⁸⁸ “*De toutes les instructions propres à l’Homme, celle qu’il acquiert le plus tard et le plus difficilement est la raison même*”, escreve o filósofo em Nova Heloísa (V, III), observa Derathé (Idem, 2011, p. 09).

⁷⁸⁹ Ibidem, 2011, p. 15 – tradução nossa.

⁷⁹⁰ “A passagem do Estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o Direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui na natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.” (ROUSSEAU, 1999a, p. 77).

da política. Um segundo passo da descrição do que ficara oculto será, por sua vez, mais extremo, posto que exercido pela retórica da similaridade e – se ainda observamos a *crítica metódica* do *Discurso* àquela “explicação da “*natureza das coisas por conveniências arbitrarias*”⁷⁹¹ – pela aplicação, doravante, da crítica rousseauiana de uma “ideologia”.

“*Conveniências arbitrarias*”, ressaltemos essa tarefa, no prefácio do *Discurso*, em estabelecer regras e justificá-las como prática e modelo universal. Mas as conveniências escapam, igualmente, do universo teórico e se instalam no seio da própria sociedade desvelada em sua polidez, na qual melhor convêm a aparência da virtude simulada (*Discurso sobre as ciências e as artes*) e, mais grave, elas se acomodam na autoridade das injustiças e das arbitrariedades. Aí, o próprio discurso de (des)legitimidade e (des)ordem, toma para si e para a sua defesa o que, em outro lugar, deveria servir como elemento de exame e crítica. “Já há muito tempo as conveniências do Estado substituíram a da justiça”⁷⁹², observa Rousseau para Beaumont. Mas essas conveniências, no espectro do sistema e da verdade, operam, por sua vez, pelo arbitrário da palavra.

Podemos evocar um bom exemplo na polêmica rousseauiana em uma das *Cartas escritas da Montanha*. O arbitrário das conveniências é, então, assinalado na astúcia das palavras que fundamentam os dogmas e as práticas sectárias. Que amor à justiça (essa temática querida pelos adversários), com efeito, não censuraria os seguintes mandatos escandalosos e ímpios?

Enriquecer o rico e expoliar o pobre, ensinar as crianças a renegar sua mãe e seus irmãos, apossar-se sem escrúpulos do bem de outrem, não instruir os maus por medo que eles se corrijam e que sejam perdoados, odiar pai, mãe, mulher, filhos, todos os seus próximos [...] elogiar que o filho se arme contra o pai, o pai um contra o outro, os empregados contra os seus patrões [...] a violação das leis se impõe à perseguição e, para se conduzir os povos ao banditismo, faz-se da força o preço da felicidade e a conquista de homens violentos⁷⁹³.

⁷⁹¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 47.

⁷⁹² Idem, 2006, p. 46.

⁷⁹³ Ibidem, 2006, p. 177-178.

Basta o leitor inquirir por instantes que ele verá esses mesmos mandatos extraídos das Escrituras e das lições de amor do Evangelho, mas articulados habilmente – com arbitrariedade conveniente – para se tornarem extratos de discursos de intolerância e violência. De fato, em sua *Carta da Montanha* (Carta I), o genebrino assinala rigorosamente o local adequado e verdadeiro dessas palavras. Elas perfazem, assim, no seu sentido arbitrário, no uso indevido e intencional, a pregação contrária do que elas inicialmente pretendiam.

Vimos como Rousseau, a despeito do aprendizado em relação aos mestres da política e da moralidade, relatados em *As Confissões*, pôde caracterizá-los na educação do *Emílio*: as obras exemplares de Hobbes e Grotius são “poesia” e “sofismas”, seduções eruditas e capciosas, contrárias – no aprendizado lá esperado – à fundação dos “verdadeiros princípios do Direito político”. No *Do Contrato Social*, os adversários são listados novamente – Grotius e Barbeyrac, o tradutor jusnaturalista – como os interesseiros fautores pagos para a defesa do despotismo. Pufendorf, a despeito da discrição dos ataques rousseauianos, é lembrado, sempre pela mediação de Barbeyrac, no *Discurso sobre a desigualdade* – a ironia contra o Estado de natureza, a crítica da razão e das vantagens da sociabilidade – na *Economia Política*⁷⁹⁴ – pelo Direito de propriedade – nas *Cartas escritas da Montanha*⁷⁹⁵ – acerca da definição magistral do Direito – e, especialmente, constitui-se como fontes conceituais daqueles princípios do Direito político.

Esses adversários, por outro lado, aparecem nos *Princípios do Direito da Guerra* como ironias ilustradas da cisão entre uma sabedoria polida, equívoca e aparente

⁷⁹⁴ “Como mostrou Pufendorf, por sua natureza, o Direito de propriedade não se estende para além da vida do seu proprietário e, no instante em que um homem morre, o seu bem não lhe pertence mais”, escreve Rousseau na *Economia Política* (2006, p.109). Conferir, pois, com a seguinte passagem do *Le droit de la nature et des gens*: “Como as coisas que entram em propriedade, só servem aos homens enquanto estão vivendo, e, como os mortos, não têm mais espaço nos negócios do mundo, não era necessário que o estabelecimento da Propriedade se estendesse a ponto de dar ao proprietário o poder de escolher quem quer que seja para herdar os bens que ele deixa ao morrer: bastava que cada um dispusesse de seus bens durante sua vida, deixando àqueles que lhe sobrevivem o cuidado de fazer deles o que lhes aprouvesse”. (PUFENDORF, 1706, IV, X, §4).

⁷⁹⁵ “O Direito é, segundo Pufendorf, uma qualidade moral pela qual nos é devida alguma coisa. A simples liberdade de se queixar não é, portanto, um Direito, ou, pelo menos, é um Direito que a natureza concede a todos e que a lei de país algum não recusa a ninguém”, assinala a Oitava dessas *Cartas escritas da Montanha*. Compará-la, então, com aquela passagem do capítulo I, livro I, do *Le droit de la nature et des gens*, no qual, pelo exame das classes dos Seres Morais, se assinala: “O Direito...essa qualidade moral pela qual se tem legitimamente alguma autoridade sobre as pessoas, ou a posse de certas coisas; ou seja, em virtude da qual alguma coisa nos é devida”. (PUFENDORF, 1706, I, I, §20).

(reminiscência dos *Discursos?*) e a realidade crua, aquela do livro do mundo, convocada ao exame:

Eu abro os livros de Direito e de moral, 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 as lágrimas, e, em todo lugar, o forte armado contra o fraco do temível poder das leis⁷⁹⁶

Aqui, ao estilo da montagem relatada na *Carta escrita da Montanha*, novamente encontramos outra incidência do discurso insinuante agindo, agora, como uma instrução pelo velamento, cuja libertação exige sair, fechar e olhar ao redor. Então, observemos o texto, vemos a constatação da violência e da desigualdade, nutrida – observemos ainda mais – pela lei, cujos sábios, também sabemos, a fundamentam e a explicam.

Há outro aspecto pouco lisonjeiro para os adversários. Na *Carta a Beaumont*, como uma espécie de compêndio das suas leituras formativas e para afirmar a própria coerência, Rousseau assim qualifica os livros e os sábios do Direito e da Moral:

Procurei a verdade nos livros e só encontrei mentira e erro. Consultei os autores, e só encontrei charlatães que se divertem em enganar os homens, sem outra lei que seu interesse, sem outro Deus que sua reputação, prontos a menosprezar os chefes que não os tratam como lhes agrada, e ainda mais prontos a louvar a iniquidade que lhes paga [...] Mas por que deveria eu ser cúmplice dessas pessoas?⁷⁹⁷

Essas passagens revelam como, na apreciação apaixonada de Rousseau (nem sempre ponderada, como sugerimos na apreciação da autoridade da História em Grotius), àqueles adversários são atribuídos, de modo exemplar, muito além da funesta excelência dos declamadores (filósofos) do primeiro *Discurso*. De fato, o genebrino acaba por reprová-los, observa Derathé, “não somente por terem sempre tomado o partido do forte contra o fraco, mas também por terem sido ‘pagos’ por essa compostura”. E, assim, continua o comentador, “emprega para combatê-los uma paixão,

⁷⁹⁶ ROUSSEAU, 2011, p. 154.

⁷⁹⁷ Idem, 2005, p. 78.

um furor mesmo, que ele consegue conter no *Do Contrato Social*, mas que, por vezes, estala, e lhe inspira páginas de uma violência inesperada”⁷⁹⁸.

Esses “*discursos insinuantes*”, em sua forma sistemática, pela deploração das “*misérias da natureza*” – mantenhamos os termos dos *Princípios do Direito da Guerra* –, e pela admiração da “*paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil*”, cujo resultado prático é, na realidade, a “*multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas*” adquire uma feição particular, no próprio corpo do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*.

Eis, assim, que o homem da natureza ultrapassa a sua solidão. E a segunda parte da obra marca tanto a sociabilidade quanto a incidência da ordem por um elemento sombrio: a demarcação da propriedade e, por consequência, da prevalência de indivíduos sobre os outros, não apenas em relação ao *Espaço* – para evocar os termos explicativos dos Seres Morais de Pufendorf – mas em relação aos *Estados* com os quais se apresentam, doravante, entre si, em suas ligações acessórias e instituídas: o sentimento de existência e a urgência da conservação multiplicam o trabalho das mãos, esclarecem o espírito, congregam os homens e aperfeiçoam a indústria⁷⁹⁹.

O prosseguimento da leitura acerca das causas que levaram os homens à formação das sociedades civis, no segundo *Discurso*, explica, assim, todo esse desenvolvimento em um ritmo que, enquanto revela a desigualdade no nascedouro – a desigualdade natural desenvolvida pela desigualdade de combinações e circunstâncias, influenciando na sorte dos particulares⁸⁰⁰ – aponta o desenvolvimento das faculdades humanas e a consciência de si e do outro em plena atividade: “a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade...”⁸⁰¹. Agora, o estabelecimento das sociedades caminha no compasso das aparências, de uma polidez

⁷⁹⁸ DERATHÈ, 2009, p. 115-116.

⁷⁹⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 87-92.

⁸⁰⁰ Assinala Rousseau: “Embora as coisas nesse estado [desse desenvolvimento inicial das sociedades] tivessem assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e a consumação dos alimentos estivesse em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantém, logo se rompeu; os mais dotes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas dificuldades das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares. (ROUSSEAU, 1999b, p. 96).

⁸⁰¹ Idem, 1999b, p. 97.

ou de uma virtude que precisam justificar-se para alimentar a sorte do indivíduo sobre os outros. Com efeito, escreve Rousseau, é preciso:

Ser falso e artificioso com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na necessidade de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não se pode fazer temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe, com maior segurança, frequentemente usa 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 expensas de outrem⁸⁰².

É, tudo isso, na perspectiva do *Discurso*: “o primeiro efeito da desigualdade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente”⁸⁰³. Mas, sigamos agora, atentos àquelas “*conveniências arbitrárias*” com as quais essa genealogia social parece reforçar as lições de Pufendorf acerca dos males que os homens causam entre si, e dar o exemplo, em especial, do recorte das palavras que servirão para sabiamente remediá-los.

Recordemos o ensino do *Le droit de la nature et de gens*. A “paz” e a “ordem” do “Gênero Humano” exigem, pela atividade excelente da Razão, que os homens ajam em vista da concórdia. Isso, se por um lado, faz Pufendorf recusar o desenvolvimento do sistema hobbesiano, por outro, revela, em toda a grandeza, um projeto civilizatório: o “estabelecimento das sociedades”. Essas palavras norteadoras desdobravam-se, aliás, em outras no interior do sistema: “propriedade”, “convenção”, “leis”, “Direitos”. Ora, é esse mesmo arsenal discursivo que é agora mobilizado para Rousseau retratar um momento crítico.

Diante, pois, daquela desigualdade crescente, que desestabiliza, e da exploração dos homens entre si:

Seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem... Ergueu-se entre o Direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo, que terminava em combates e assassinatos... O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar as aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificaram⁸⁰⁴.

⁸⁰² ROUSSEAU, 1999b, p. 97-98.

⁸⁰³ Idem, 1999b, p. 98.

⁸⁰⁴ Ibidem 1999b, p. 98.

Mas essas descrições ainda estão situadas no plano discursivo do próprio Rousseau: advertências sobre a desordem que impede o “Direito”, avilta o “Gênero Humano” e faz o abuso das dignidades do Homem. É preciso ir além para contemplar a montagem das palavras no impasse de uma formação política, cujo sentido concerne à genealogia e à história do *Discurso*. O momento, aliás, não poderia ser mais grave. Ele importa a legitimidade do poder, enquanto, recorda Salinas: “o que torna legítima a autoridade, é assim, o consentimento daqueles sobre os quais se exerce, como só pode ser justa a sociedade na qual cada um dos membros participa da Soberania”⁸⁰⁵.

Como essa legitimidade se desenha, pois, nessa conveniência? Qual a participação e a reciprocidade dos seus membros? Reencontremos o pacto que, colocado perante o medo da desagregação da ordem, une, forma um só corpo, produz defesa, exerce o governo segundo leis sábias e mantém uma “concordia eterna”:

Depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que alarmava a todos, uns contra os outros, que tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: “Unamo-nos – disse-lhes – “para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos, e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence: instituamos regras de justiça e de paz às quais todos sejam obrigados a se submeter, que não abram exceção a ninguém, e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concordia eterna”⁸⁰⁶.

Eis o pacto dos ricos, o “projeto que foi o *mais excogitado* que até então passou pelo espírito humano”⁸⁰⁷, cujas circunstâncias já encontramos, então, no decorrer desse próprio *Discurso*, na sociedade instalada, com desigualdade fervente, sujeita, contudo, às revoltas. Há, de fato, um perigo filosófico suspeito, germe de indignação e esclarecimento que a astúcia dos ricos não deve fazer prosperar. – “Não é possível que os homens”, assinala Rousseau, “não tenham, afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam”⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵ FORTES, 1976, p. 78.

⁸⁰⁶ ROUSSEAU, 1999b, p. 100.

⁸⁰⁷ ROUSSEAU, 1999b, p. 99.

⁸⁰⁸ Idem, 1999b, p. 99.

Toda a discussão levantada reúne, assim, no nascimento dessa sociedade, polêmicas interlocutoras, seja a respeito do Direito de Guerra, da propriedade, e mesmo o tema, tão debatido, acerca da formação da sociedade civil. A ideia de (re)união, a prevenção contra o perigo que ameaça a sociedade, esse “poder supremo” que governa “segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação...” são problema típicos do pacto social jusnaturalista, cujas referências e palavras, na fala do rico, não deixarão o tradicional leitor desapontado.

Mas que o mesmo leitor esteja prevenido. Ele está perante a glosa, uma farsa, o palavrório da “*usurpação sagaz*”⁸⁰⁹ produtora do Direito perene que sacrifica a liberdade e fixa a realidade funesta da desigualdade e da exploração. Solidária ao discurso, a própria ideia de racionalidade parece convocada para agir com toda a frieza. O leitor pode detectar a luta no texto original: “*Destitué de raisons valables*” para a justificação do seu projeto, o rico torna o seu empenho pelo enganoso o “*plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain*”. “Astúcia da linguagem”⁸¹⁰: a narrativa dos perigos da guerra generalizada dada aos vizinhos, origina, por sua vez, uma leitura convicta e racionalizada do engano proclamado, que coloca sob ferros os partícipes dessa servidão voluntária: “*Tous coururent audevant de leurs fers croyant assurer leur liberté; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers*”. Mesmo os sábios que pressentem o perigo não podem resistir a ele. Parece preciso perder a liberdade para conservar a vida: “*la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps...*”.

Caricatura de legitimidade, esse discurso que poderia transplantar-se (ou parece originar-se) das “palavras insinuantes” dos eruditos sistemas, convence e arrasta homens “grosseiros, fáceis de seduzir”, cuja indignação tornar-se-á, doravante, solidária aos ideólogos do sistema. O desejo pela liberdade se corrompeu em “demasiada ambição para poder, por muito tempo, dispensar os senhores” e aquela “*muita razão*” que cogita acerca dessa farsa-pacto fundador, pareceu descompassada com a prudência

⁸⁰⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 100.

⁸¹⁰ Em *A retórica de Rousseau*, Bento Prado Júnior se refere a uma “*astúcia da linguagem*” no gesto original da propriedade: “a própria oposição entre o senhor e o escravo só é possível, como o mostra o segundo Discurso, sobre o fundo das astúcias da linguagem” (JÚNIOR, 2008, p. 114). Ora, não vemos aqui, somada, pela perspectiva reiterada, um novo gesto dessa astúcia?

acerca das ciladas políticas. “Tal foi ou deveu ser a origem das sociedades e das leis⁸¹¹”, explica Rousseau.

Que o leitor cuja prevenção foi requerida, atente agora à passagem fundamental dessa economia de crítica do método e de ilegitimidade aos princípios para pensá-la: “*instituíamos regulamentos de justiça e paz*”, diz o rico que espera fartar-se à mesa com o acordo de condições igualitárias e justas que possam lhe favorecer: “*dicamos leges foederis aequa*” – *proponhamos o acordo de condições igualitárias*, assinala o verso de Virgílio, frontispício do *Do Contrato Social*, que firma, depois do *Discurso*, os verdadeiros princípios do Direito político. Não estamos, aqui, imediatamente, sob os meandros do detalhe, na proposta rousseuniana do avesso, o chamativo para transformar a farsa em caricatura e na representação do que deve ser negado? Mais ainda, na precipitação do leitor da constatação histórica da origem dos males da sociedade e das leis⁸¹², para o espaço desejado e virtuoso da inquirição filosófica?

Se admitirmos os panoramas traçados até aqui, em ambos os *Discursos*, podemos ver, na constatação e na ação pelo desvelamento, na “*oeuvre de réaction*”⁸¹³ perante forças sistemáticas e contrárias, os elementos para o estabelecimento dos verdadeiros princípios do Direito político: 1) no *Discurso sobre as Ciências e as artes*, pela crítica procedida a partir de uma constatação externa, mesmo plástica da sociedade: ciência renascida e espetáculo triunfal concomitantes à corrupção, a aparência das virtudes e um trabalho científico marcado pela ostentação e pela vanglória; (2) no *Discurso sobre a desigualdade*, o obscuro das exposições dos elementos do Direito Natural sugeriram que, nos adversários, conquanto muito fosse ostentado, pouco de efeito fora alcançado, especialmente pela adoção de um apriorismo descompassado com o conhecimento verdadeiro dos homens, o mais útil e o menos avançado de todos; e, (3) desnudadas as suspeita e críticas – e recordadas, especialmente, a reprovação do caráter e da função das obras adversárias – a própria fórmula do *pacto social* se revestiu, no contexto daquele *Discurso* como ilustração excelente de engano e corrupção.

⁸¹¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 100.

⁸¹² “Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis que deram novos entraves ao fraco e a novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um Direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante, sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”. (Ibidem, 1999b, p. 100).

⁸¹³ GROSRICHARD, 1978, p. 43.

A partir dessas perspectivas – mobilizadas, sobretudo, pelo caráter descritivo da sociedade, do discurso dos sábios e dos seus aspectos teóricos – seria adequado examinar agora as inquições acerca da própria natureza do Homem, colaborativas ao plano dos verdadeiros princípios do Direito político. Vale dizer, criticado o modelo de Sociedade, em razão de critérios estabelecidos pelas conveniências da civilidade corrompida, é a vez de apresentar uma gênese da natureza humana, ainda na perspectiva do segundo *Discurso*, cujos elementos perfazem a sugestão de uma verdade política, segundo o exame atento do cidadão de Genebra.

2.2 A verdade e a ordem da natureza

Elementos centrais foram apontados pela crítica dos *Discursos*. O exame da sociedade corrompida apesar do aparente restabelecimento das ciências e das artes, e o desconhecimento da natureza humana em razão de um apriorismo sistemático dos sábios do Direito Natural, resumem quais são eles: o Conhecimento e o Homem. Tais elementos podem ser resumidos em apenas um, no qual compreendemos toda a utilidade do grande saber, o menos avançado de todos, como lembrou Rousseau para o seu tempo: a ciência do Homem.

Assim, escreve Radica, em lugar de refutar simplesmente os enunciados das teorias do Direito Natural, Rousseau engaja na busca dessa ciência uma tarefa mais longa, mais indireta e mais radical. Através da história conjectural do *Discurso*, ele busca “pela récita de processos possíveis que originam coisa ou qual fenômeno, em explicar a natureza”⁸¹⁴. Ora, se “é preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade”, ponderou o *Emílio* para advertir que “quem quiser tratar separadamente a política e a moral não entenderá de nenhuma das duas”⁸¹⁵, é necessário ressaltar que essas vias – a explicação da natureza e o estudo da sociedade pelos homens e dos homens pela sociedade – incidem na crítica àquele modelo de humanidade desenvolvido pelos adversários, cuja oposição modelar – a miséria *versus* a razão presentes ou não no Estado de natureza – vimos ilustrada em Pufendorf.

O conhecimento do Homem prossegue no *Discurso*, não sem acenar ao problema do seu prefácio ou mesmo à recomendação de *Emílio*. De fato, se é preciso estudar o Homem pela sociedade, ou os que o tentaram confundiram ambas as coisas, vale Rousseau ressaltar novamente a advertência metódica: “evitemos, pois confundir o homem selvagem com o homem que temos diante dos nossos olhos”⁸¹⁶ – a humanidade corrompida não pode servir, pois, de princípio para a teoria. Em Pufendorf, sob essa perspectiva, o homem dependente e frouxo forjado pelas “comodidades da vida social” não era a meta a ser alcançada pela natureza humana, carente no seu Estado de natureza? Estabelecer tal estudo exigiria, sem confundir o Homem natural e civil, traçar

⁸¹⁴ RADICA, 2008, p. 63-64 – tradução nossa.

⁸¹⁵ ROUSSEAU, 2004, p. 325.

⁸¹⁶ Idem, 1999b, p. 62.

as suas características básicas e, no complemento crítico, refutar outra noção teórica dos adversários, relativa à previdência dessa mesma sociedade.

Para o nosso estudo, esse itinerário será desdobrado na verificação, por Rousseau, de características do Homem natural: (1) a liberdade, (2) a perfectibilidade, as paixões, a piedade, o amor-de-si e o amor-próprio, enquanto conformações ou degenerações (aperfeiçoamentos) enfurecidas da ordem natural. Esboçá-las permitiria verificar (3) (como procedido nos capítulos antropológicos do *Le droit de e da la nature et des gens* acerca da previdência da Razão em elencar o Entendimento e a Vontade) as condições norteadoras, quer da legitimidade política – o funcionamento do poder soberano pela adesão dos indivíduos – do desenvolvimento e da degeneração das sociedades e da própria missão filosófica de Rousseau em vista de noções reguladoras fundamentais. Assim, o conhecimento importante sobre o Homem poderia ser alcançado; e, para não nos distanciarmos da “causa da humanidade” sustentada no *Discurso*, poderia dar o seu tributo à “honra da verdade”⁸¹⁷.

*

Eis a máquina humana e a sua característica: executar as suas ações como “*agente livre*”; “o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo frequentemente se afasta dela”⁸¹⁸. Com essa oposição entre aquilo que Pufendorf denominaria, no seu sistema, àquela entre os Seres Físicos e os Seres Morais, Rousseau precipita a explicação do Homem no “aspecto metafísico e moral”⁸¹⁹. Atenção, pois, à liberdade e à regra – o homem pode desviar-se delas e se precipitar na corrupção. A sociedade corrompida e desigual, denunciada nos *Discursos*, é, assim, na constatação que veremos reiterada, um efeito da liberdade humana.

⁸¹⁷ ROUSSEAU, 1999b, p. 51.

⁸¹⁸ Idem, 1999b, p. 64.

⁸¹⁹ “O conceito rousseauiano de homem supera a extrema abstração hobbesiana e, também, o pseudo-realismo dos jusnaturalistas prescinde do apoio numa inexistente base histórica, como também se recusa a uma generalização que o coloque inteiramente à margem da realidade. Suficientemente geral para manter-se distinto das concreções particulares que o levariam à ‘justificação do Direito pelos fatos’, conserva-se bastante próximo da realidade para evitar a transição aos dogmas e abstrações, que já tocam à transcendência metafísica. Todas essas cautelas metodológicas acabam, afinal, ensejando o resultado visado, pois a noção de homem passa a constituir uma variável, cuja determinação só se torna possível pela consideração de sua posição relacional e cujos elementos básicos, eles próprios só podem ser descritos evolutivamente”. (MACHADO, 1968, p. 99).

Mas Rousseau prossegue a qualificação da liberdade. A natureza manda em todos os animais, ele assinala, mas o homem “considera-se livre para concordar ou resistir, e é, sobretudo, na consciência da liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”⁸²⁰. Uma nova atenção é exigida ao leitor, pois, a natureza aqui se revela como fonte literalmente ordenadora (“*La nature commande à tout animal*”), mas as suas condições podem ser recusadas como o efeito dessa liberdade⁸²¹. O mundo instituído pelos homens, doravante, pode ou não exprimir a ordem da natureza – e é a resistência a ela que promove rupturas e degenerações. O Homem, ensina as primeiras linhas do *Emílio*, “*não quer nada como a natureza o fez*”⁸²².

A liberdade é, a partir dessas perspectivas, aberta ao mal e ao bem, ao progresso ou a corrupção, e pode se constituir como um movimento não apenas de “*concordar ou resistir*”, mas ainda de aceitar ou não regras e condições. Neste sentido, aquele pacto dos ricos, examinado há pouco, embora nutrido pela força do discurso convincente e da razão astuta, incidiu em exercícios de liberdade: “*todos correram aos seus grilhões*”⁸²³, anotara Rousseau, enquanto esperavam vantagens e ainda estavam sem a experiência suficiente para recusá-los. E, do mesmo modo, para refletir possibilidades de legitimidade política, é preciso contar com a adesão solidária e consciente da mesma liberdade, como demonstrará, adiante, a fórmula do contrato social.

Examinemos mais essa capacidade de organização e ação para além da matéria. Goldschmidt sustenta o compartilhamento, entre Rousseau e Buffon, dessa dualidade humana – animal e máquina, temperada pelo instinto, enquanto acena, igualmente ao dualismo cartesiano, a “*espiritualidade da alma*” oposta ao instinto, princípio animal⁸²⁴. Na *Carta a Beaumont*, interessante enquanto faz a reafirmação dos conceitos do *Discurso*, a perspectiva é reiterada: “o homem não é um ser simples: ele se compõe de duas substâncias. Se nem todos concordam com isso, nós concordamos e procurei demonstrá-lo a outros”⁸²⁵.

⁸²⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 64.

⁸²¹ Observa Monteagudo: “Esse é o motivo pelo qual Rousseau não pode aceitar o monismo materialista, pois a natureza funciona como um relógio, mas o homem não. Note que o poder de resistir aos instintos cria no homem uma oposição com a natureza a partir da qual sua consciência se desenvolve”. (MONTEAGUDO, 2006, p. 27).

⁸²² ROUSSEAU, 2004, p. 07.

⁸²³ Idem, 1999b, p. 100.

⁸²⁴ GOLDSCHMIDT, 1974. 281 – tradução nossa.

⁸²⁵ ROUSSEAU, 2005, p. 48.

Há algo além que nos interessa nessa definição. Pufendorf a apontou e Goldschmidt pôde lembrá-la: em Rousseau, pela espiritualidade da Alma que pode concordar ou pode resistir, é a liberdade que se opõe ao instinto, e não mais a Razão. Vimos, por exemplo, como no capítulo IV, livro I do *Le droit de la nature et des gens*, a divisão é enunciada entre Razão e instintivo, com o objetivo de expor as ações morais do Homem, “*animal qui dût être gouverné par des Loix*”. Na diferença dos Seres Físicos, prosseguiu Pufendorf, o Homem dispõe de uma faculdade a favor da qual “pode conhecer objetos que prefere e pode se portar por um princípio interior, sem nenhuma necessidade física”⁸²⁶. Além disso, o jusnaturalista nos mostrou, em sua escala entre o Homem e o animal, a diferença e as requisições impostas à Razão e ao instinto⁸²⁷.

Isso é pista importante para configurar a humanidade rousseuniana, tema da moralidade e da política. Em Rousseau – na Liberdade vs instinto e não Razão vs instinto – acrescenta Goldschmidt, ela torna-se “análoga ao cogito cartesiano [...] aparece como o único princípio que pode subtrair (*soustraire*) o mecanismo universal [...] ela não se inclui entre um termo de uma genealogia reportada à explicação dos sábios: ela é *sui juris*”⁸²⁸. Dois aspectos merecem atenção nessas considerações: apresentar a Liberdade como ocupante de um novo *cogito*, fundamento de Discurso, método e saber, a partir da qual, se isso for aceito, todo um legítimo projeto filosófico deve orbitar. Além disso, a liberdade, a partir dessa nomeação jurídica (*sui juris*), é reforçada como a sua própria legisladora, capacidade autônoma de norte e orientação.

A temática não deixa de entrar em polêmica quando Rousseau pretende refutar os adversários, ou mesmo ao desvelar a corrupção da sociedade.

De fato, é preciso reconhecer que esse tema importa, nos sistemas, para fundar o pacto, ou, como também vimos em Pufendorf, descrever a natureza do homem e os fundamentos da sua ciência. “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*)”, sublinhou-nos o *Le droit de la nature et des gens*, para, em seguida, pontuar: “é uma faculdade de fazer ou não fazer para deixar claro que aquilo que atribuo à força de agir e de mover não somente por ele

⁸²⁶ PUFENDORF, 1706, I, IV, §1.

⁸²⁷ Idem, 1706, II, I.

⁸²⁸ GOLDSCHMIDT, 1974, p. 285 – tradução nossa.

mesmo, mas ainda de imprimir movimento às coisas e modificá-las”⁸²⁹. E, concernente às instituições humanas, fundadas na excelência da Razão sobre o instinto, é essa liberdade que merece ser bem dirigida e regrada. A definição dos Seres Morais é, bem observada, o apelo pela direção do físico pela inteligência: eles “*son certains Modes, que les Êtres Intelligens attachent aux choses Naturelles ou aux movemens Physiques, em vue de diriger & de restreinde la Liberté des Actions Volontaires de l’Homme, & pour mettre quelque ordre, quelque convenance, & quelque beauté, dans la Vie Humaine*”⁸³⁰.

Em Hobbes, por sua vez, a cessão da liberdade do indivíduo é fundamental para fazer a passagem do Estado de natureza para o estado civil e o estabelecimento do soberano. “Cedo e transfiro o meu Direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens...”, a formação do Estado e do Leviatã, “aquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa”⁸³¹ é, assim, outra convocação pela direção (transferência) da liberdade. O tema torna-se mais delicado enquanto a tradição jusnaturalista coloca em jogo o Direito de escravidão. Grotius, em *Direito da Guerra e da Paz*, em um capítulo fundamental para a polêmica do *Do Contrato Social*, nomeada como “*Refutação da opinião que defende que a soberania reside sempre no povo*”, não deixa de ressaltar: “É permitido a todo homem reduzir-se a escravidão privada em Direito próprio, e, por lhe parecer conveniente [...] por que, pois não seria permitido a um povo submeter-se, por própria iniciativa, a um indivíduo ou a vários, de modo a lhe entregar totalmente o Direito de governá-lo, sem reserva alguma?”⁸³².

Assim, se a liberdade configura-se na referência do *Discurso sobre a origem da desigualdade* ao aceite ou não das condições naturais e, também, no tema central dos sistemas adversários (quer para pensar a previdência da sociedade (os Seres Morais), o pacto ou a dominação legitimada pelo Direito) vale ressaltar ainda mais o seu lugar de *cogito* e polêmica - política - em Rousseau.

“Os políticos fazem sobre a liberdade os mesmos sofismas que os filósofos sobre o Estado de natureza – pelas coisas que veem julgam coisas muito diferentes, que

⁸²⁹ PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

⁸³⁰ Idem, 1706, I, I, §3.

⁸³¹ HOBBS, 1988, p. 105-106.

⁸³² GROTIUS, 2004, I, III, VIII, §1.

não viram” escreve Rousseau no *Discurso*, pouco depois de estabelecido o pacto dos ricos, com referências, nessa alusão, ao mesmo erro de método dos teóricos do Direito de Natureza. Mas o problema também se refere à sociabilidade, quer desses homens policiados, quer daqueles que, na aparência das ciências e das artes, celebravam as suas luzes. Esses políticos:

Atribuem aos homens uma tendência natural à servidão pela paciência com a qual aqueles que a tem sob seus olhos suportam a sua, sem pensar que, com a liberdade, acontece o mesmo que com a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa usufrui delas e cujo gosto se perde assim que as perdem⁸³³.

Ora, não era em tal sociedade desenvolvida que se afogava o sentimento da liberdade original e se fez com que se tais povos policiados amassem a escravidão?⁸³⁴ E a lembrança dessa escravidão – que no seu extremo sujeita a todos (“*o que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles*”) que retorna para iniciar o *Do Contrato Social*?

Essas noções complementam a provocação acerca do desenvolvimento que aquela liberdade deve ocupar na política de Rousseau. A constituição do Homem, no *Discurso*, seria, nesta medida, o ponto central para desvelá-la enquanto aí podemos indagar, posto o caráter de *cogito* e *sui juris* (Goldschmidt) dois pontos: (1) como essa liberdade foi perdida e desorientado um fundamento da ordem da natureza humana; (2) e, por conseguinte, como a política pode restabelecê-la. Veremos que sob ambos os aspectos teremos repetido aqui, na descoberta e na pretensa solução do problema, mais um exercício rousseauiano pelo desvelamento.

Pensar a liberdade perdida, afinal, mostra-nos a hipótese do *Discurso*, o desenvolvimento das sociedades e os pactos estabelecidos entre os seus integrantes são efetivações de servidões e dependências, força-nos a recuperar a imagem da estátua de Glauco. Há razões, contudo. Ela, assinalou Rousseau, é a metáfora da história da própria natureza humana; e se Goldschmidt assinalou o papel desempenhado pela liberdade como fundamento dessa natureza – base e *cogito* – podemos acrescentar que esse velamento corresponde, por excelência, ao ocultamento da liberdade originária.

⁸³³ ROUSSEAU, 1999b, p. 104.

⁸³⁴ Idem, 1999b, p. 190.

Essa história, novamente, é recuperada no *Discurso*. Em sua primeira parte, como sabemos, tratou-se de descrever o Homem físico, disperso na natureza, forte e isolado na fruição dos seus instantes. Nas palavras didáticas de Salinas Fortes:

[os homens] Vivendo ociosamente e espalhados pela vastidão do planeta, cada indivíduo terá com outro da mesma espécie contatos raros e passageiros. Não há como falar em sociedade ou associação entre esta multiplicidade dispersa de existências solitárias. Não há, também, como falar em desigualdade, já que todos, vivendo sob condições praticamente idênticas, não têm nem mesmo possibilidade de desenvolver aquelas diferenças — de forças, de habilidade, de idade — que seriam, de fato naturais, mas só poderão se exercer depois de abandonada a inércia dessa condição primitiva⁸³⁵.

E adiante, o *Discurso* mostrou como essa existência dispersa e solitária é, depois, substituída pelo contato mútuo e pelas formas de sociabilidade. A sobrevivência humana e o exercício da sua liberdade serão marcados, doravante, por uma expansão do Homem perante o mundo natural e os outros⁸³⁶. Essa expansão assinala, além disso, a transfiguração do *bom selvagem ao paradoxo do espetáculo*⁸³⁷ dessa humanidade cuja natureza livre e poderosa, fixada em agir e escolher, torna-se escrava e fragilizada⁸³⁸. Além disso, se o desenvolvimento dos laços civis, a divisão de tarefas e a desigualdade nascente — entre as habilidades e as astúcias — fomentam estabelecer um “pacto dos ricos” para manter os primeiros privilégios e as primeiras propriedades, também revelam essa expansão individual como um olhar e comparar-se ao outro e, ainda mais, na atividade humana — na criação de instituições — sobre o mundo:

⁸³⁵ FORTES, 1989, p. 31-32.

⁸³⁶ “À dispersão, que comandava o relacionamento até mesmo entre pais e filhos, sucederá um vínculo mais duradouro entre indivíduos que passam a compartilhar de um mesmo espaço de habitação. Novas “luzes” e novos sentimentos — como o amor conjugal e o amor paterno — vão compondo um novo figurino humano. A terceira etapa será caracterizada como a da sociedade começada. Levadas por circunstâncias fortuitas e vivendo numa permanente vizinhança, as famílias acabam por se reunir e formar bandos mais permanentes e, afinal, uma nação particular, unida por costumes e não por regulamentos e leis. Esse momento de juventude do mundo, que corresponde mais ou menos ao grau em que chegou a maioria dos povos selvagens que nos é conhecida, constitui a época mais feliz e melhor para o homem, já que se situa em um justo meio entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor-próprio.” (Idem, 1989, p. 34-35).

⁸³⁷ “Nessas condições, não apenas a “ordem social” é um espetáculo enganoso”, assinala Salinas acerca das paixões despertas a partir dessa sociabilidade nascente, “como também o ‘homem do homem’ ou esse homem *factive et fantastique* que nossas instituições e nossos preconceitos criaram”. (Ibidem, 1997, p. 41).

⁸³⁸ “A alteração da essência do homem será entendida como um processo rico em contradições e cheio de dinamismo: trata-se da sociedade. É a contradição dinâmica entre natureza e sociedade que comanda o processo e as dificuldades do convívio forçoso com seus semelhantes, que levará o homem a entrar em contradição com suas disposições naturais”. (Ibidem, p.1989, p. 20).

A fixação de um espaço físico delimitado – o da “vizinhança” – e do tempo uniforme e cumulativo da reiteração – o da “frequência mútua” e dos primeiros encontros dos dois sexos – são as condições que propiciam uma profunda revolução, ou seja, a constituição de um laço social [...] Condições supremamente ambíguas, já que a constituição do “laço” social permanente, graças ao abandono da errância no espaço e no tempo, é indiscernível da constituição da possibilidade social da separação sujeito-objeto através do exercício agora também permanente da distinção e da comparação. Dessa “festa primitiva” [e Salinas mira as danças e os cantos que se configuram, nas primeiras associações, as primitivas formas de sociabilidade e lazer], desse “berço dos povos” podem sair, como da caixa de Pandora, todos os bens e todos os males. Desses “jogos de amor” não apenas podem resultar a iluminação fraterna da “consciência” moral ou o incêndio do amor-próprio⁸³⁹.

Não podemos deixar de ler os relatos dessa expansão, nos seus espaços e estados, sem nos recordarmos novamente a perspectiva de Pufendorf acerca da ação dos Seres Morais. Lá, no capítulo primeiro do *Le droit de la nature et des gens*, o espaço se apresentava como o suporte para a ação física dos Seres sobre o mundo, a fim de dispor, “por assim dizer, sua existência natural e exercer os seus movimentos físicos”⁸⁴⁰. Aqui, no *Discurso*, a expansão da pura natureza à civilidade abre a cena para novos espaços – a cabana, a vizinhança, a cidade – que servem, na evolução da liberdade à dependência, para o exercício e a perda (ganho) da liberdade (natural / civil), quer leiamos esse novo espaço pela sua constatação histórica ou pela presunção do princípio da legitimidade política fundada a partir das relações mútuas: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um Direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui”⁸⁴¹, recordará, adiante, o *Do Contrato Social*.

Mas essas perspectivas do *espaço* e do *estado* – ainda em vista da economia pufendorfiniana pelas sábias organização e administração do seu mundo – soam ainda mais provocadoras. Rousseau nos demonstra como é nesse espaço físico sobre o mundo que são despertados e distribuídos – “como da caixa de pandora”, ilustra Salinas – os bens e os males sobre esse novo mundo de associações e agregações. Esses “*modos e atributos às coisas*”, explicaria a terminologia de Pufendorf, jogam com a preferência, o furor e a efervescência desses homens dispostos segundo os seus acessórios desenvolvidos e criados sobre o mundo. Vejamos: eles, acostumados “a considerar os

⁸³⁹ SALINAS, 1997, p. 44-45.

⁸⁴⁰ PUFENDORF, 1706, I, I, §6.

⁸⁴¹ ROUSSEAU, 1999a, p. 77.

vários objetos e a fazer comparações”, “adquirem a ideia de mérito e de beleza que produzem os sentimentos da preferência [...] Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso [...] a fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência”⁸⁴².

Essa previdência do mundo e da liberdade descortinadas por esses estados, são desenvolvidas no *Discurso* e se constituem, para o nosso objeto, em perdas contínuas e históricas, em graus de qualidade e quantidade, da liberdade (caso o leitor ainda queira presumir as categorias do capítulo I do *Le droit de la nature et des gens*), sobretudo, considerados nesse espaço novo de coisas, nas relações entre o eu e o outro.

Em primeiro lugar, há uma qualidade, o atributo da consideração – o amor-próprio germinado⁸⁴³ – que é desenvolvido, “no qual cada um pretendeu ter o Direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente”⁸⁴⁴. Ademais, acrescenta Rousseau, nesse estado de coisas, intermédio entre a natureza e a civilidade total, “a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam *qualidades* diversas daqueles que deviam à sua constituição primitiva”⁸⁴⁵. Vingança, ofensas e intolerâncias caracterizam, pois, os efeitos dessas considerações e “*qualités différentes*”, enquanto – e o texto merece ser considerado – o eu pretende-se “proporcionalmente à importância que se atribuía”⁸⁴⁶ como o primeiro e o último legislador acerca das condições da sua própria liberdade.

⁸⁴² ROUSSEAU, 1999b, p. 92.

⁸⁴³ Os estágios desse desenvolvimento, como assinalamos, são revisitados na *Carta a Beaumont*, cujo signo de efervescência e fermentação são sintetizados. Além disso, não podemos ler essa reavaliação atentos à palavra interessada que engendrou, como vimos, o discurso (pacto) dos ricos e o aceno àquilo que se constitui, doravante, o objeto do “genuíno político”. Quando “os homens começam a lançar os olhos sobre os seus semelhantes passam também a perceber suas relações e as relações entre coisas, a apreender ideias de adequação, de justiça e de ordem: o belo moral começa a se lhes tornar sensível, e a consciência age. Eles adquirem, então, virtudes, e se adquirem vícios é porque seus interesses conflitam e sua ambição, desde que haja menos oposição de interesses que convergência de luzes, os homens permanecem essencialmente bons. Quando todos os agitados interesses particulares finalmente se chocam, quando o amor de si, posto em fermentação, transforma-se em amor-próprio, quando a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar seu bem a não se no mal de outrem, então, a consciência, mas débil que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não persiste na boca dos homens exceto como palavras feitas para se enganarem mutuamente. Cada qual finge então querer sacrificar seus interesses aos do público, a não ser quando ele concorda com o seu: assim, esse acordo constitui o objetivo do genuíno político que busca fazer os povos felizes e bons”. (Idem, 2006, p. 49).

⁸⁴⁴ Ibidem, 1999b, p. 92.

⁸⁴⁵ Ibidem, 1999b, p. 93 – itálico nosso.

⁸⁴⁶ Ibidem, 1999b, p. 92.

Essa qualidade distinta do “amor-próprio” referido no *Le droit de la nature et des gens* em defesa da benevolência universal⁸⁴⁷ contra Hobbes, desencadeia, por sua vez, na grande “caixa de pandora”, quantidades admiráveis de servidões. De fato, o *Discurso* mostra como a partir do estado primitivo dessa sociabilidade que *aperta laços*⁸⁴⁸, acréscimos são produzidos à existência, cujos aspectos viciosos, ainda que reportados ao desenvolvimento da agricultura, da metalurgia e, especialmente, da propriedade (cujo gesto legislador inicial – “*Ceci est à moi*” – parece devido àquelas qualidades e importância que o eu se atribuíra) se multiplicam consideravelmente. Nesse sentido, em nova reaparição do tema do ser-parecer, alusivo tanto à temática do *Discurso sobre as ciências e as artes* quanto à urgência pelo desvelar, Rousseau assinala acerca desse novo estado:

Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhe formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, passou a estar, devido a uma multidão de novas necessidades, passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza, e, sobretudo, a seus semelhantes, dos quais, num certo sentido se torna escravo, mesmo em se tornar senhor; rico, tem necessidade de seus serviços; pobre precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles [...] Isso faz com que seja *falso e artificioso* para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de *iludir* a todos aqueles de que necessita, quando não puder fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma *inveja secreta* tanto mais perigosa quanto para dar o golpe com maior segurança, usa a *máscara* da bondade: em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo de alcançar lucros a expensas de outrem⁸⁴⁹.

⁸⁴⁷ “O Amor-próprio e a sociabilidade não devem ser opostos um ao outro... mesmo o cuidado com a nossa conservação impõe a necessidade de observarmos os Deveres da Sociabilidade, sem os quais não poderíamos nos manter em repouso e segurança por muito tempo [...] De resto, como o Amor-próprio, ou o cuidado com a nossa própria conservação não exclui a Sociabilidade, a Sociabilidade pode, assim, acordar-se muito bem com o Amor-próprio [...] A reta Razão nos ensina até mesmo que aqueles que desejam verdadeiramente sua própria conservação não poderiam, sem prejuízo dessa finalidade, negligenciar inteiramente todo o desvelo pelos interesses alheios. Pois, como a segurança e a utilidade de cada um depende, sobretudo, da benevolência e do auxílio do outro; e como os Homens são feitos de uma maneira tal que eles querem que lhes seja devolvido o mesmo benefício que deles recebêramos, sem o que eles são tomados por outros sentimentos a nosso respeito: não há ninguém que possa razoavelmente ter em vista a própria conservação sem se inquietar com a do outro. Ao contrário, *quanto mais se ama a si mesmo, com um amor esclarecido (d’un amour éclairé), mais se deve procurar fazer-se amar pelos outros rendendo-lhes bons serviços*” (PUFENDORF, 1706, II, III, §16 – tradução nossa, itálico nosso). Atenção, portanto, ao cálculo desse Amor-próprio jusnaturalista: ele têm em vista o outro (conquanto pense na individualidade) e é temperado pelo esclarecimento. A previdência da Razão – como essa disposição sábia do mundo em vista da ordem – aqui não parece desprezada.

⁸⁴⁸ ROUSSEAU, 1999b, p. 92.

⁸⁴⁹ Idem, 1999b, p. 97- itálico nosso.

Essa sequência do *Discurso* que perfaz os requisitos finais para o surgimento da desigualdade, expõe, enfim, a perspectiva de uma história da liberdade.

Ela, recuperemos as palavras iniciais de Rousseau, não caracterizava o Homem, pela sua opção em aceitar ou não, desviar ou não as regras prescritas para natureza? Eis aqui que temos, nessa sequência tortuosa – literalmente, posto que insistentemente desviante daquelas normas prescritas – a negativa sequencial para o “*de libre et indépendant qu’était auparavant l’homme*”. Em relação ao seu estado primitivo, ele se torna dependente – observemos as quantidades – “*de toda a natureza, e, sobretudo, dos seus semelhantes*”. A variedade das distinções sociais não fomenta, por sua vez, nenhum aceno de liberdade: riqueza e pobreza estabelecem, ambas, dependências e explorações mútuas. Particularmente, aquela natureza livre é, doravante, marcada pelo desvio: os homens se tornam falsos, interesseiros, ambiciosos e imperativos. E a oposição de interesses que conflagra esses seres sociáveis, demonstra que a sociedade se desenvolve e se inscreve sobre a ordem da natureza como a sua oposição e o seu terrível desfiguramento.

Isso posto, cabe suspeitar ou renovar a constatação que a perda da liberdade originária não demanda nenhum evento externo ao Homem, mas os (des)caminhos da sua própria sociabilidade. Esse antropocentrismo da corrupção – “A maioria de nossos males é obra nossa e os evitaríamos, quase todos, conservando uma forma de viver simples, uniforme e solitária, que nos era prescrita pela natureza.”⁸⁵⁰ – como fora, igualmente, humana a fonte política da desigualdade⁸⁵¹ conduz a uma leitura aparentemente negativa da ação humana, diversa daquela apresentada na providência de Pufendorf – posto que, no *Le droit de la nature et des gens*, a sociabilidade e o comércio recíprocos correspondiam às excelências da sua natureza⁸⁵². O fim do *Discurso* reforça a perspectiva: “sendo quase nula a desigualdade no Estado de natureza”, ele “deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e ao progresso do espírito humano,

⁸⁵⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 111.

⁸⁵¹ De fato, após a narrativa do discurso enganoso do pacto dos ricos, assim Rousseau complementa: “tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um Direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (Idem, 1999b, p. 100).

⁸⁵² PUFENDORF, 1706, II, II .

tornando-se, afinal estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis”⁸⁵³.

Atenção à perda da liberdade originária decorrente da temática da desigualdade: ela “deve sua força e seu desenvolvimento” às faculdades e ao progresso humano. A liberdade do Homem, afinal, era diferente da ação dos animais, enquanto podia aceitar ou não (“*même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l’homme s’en écarte souvent à son préjudice*”), e, com o progresso desse espírito, adquiriu um caráter político por excelência: as leis e as instituições, tomada essa degeneração, tornaram-se estáveis e legítimas para a sua defesa. Essa perspectiva permite esclarecer, assim, o discurso rousseauiano para além do mero acento retórico que podemos associar tanto àquela passagem dos *Princípios do Direito da Guerra* acerca da “multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis”⁸⁵⁴ quanto à defesa pessoal lembrada, na *Carta a Beaumont*, diante da força de um Estado, cuja manutenção é voltada às conveniências de uma elite: “há muito tempo as conveniências de Estado substituíram a justiça”⁸⁵⁵.

Se o panorama aqui evocado acerca das características humanas – em primeiro lugar, o da liberdade, como nos referiu *o Discurso sobre a desigualdade* – aponta o protagonismo do Homem e o desenvolvimento da sociedade, não podemos, nesse sentido, dissociar desses elementos o próprio estudo da política e reforçar tais laços. “Tudo se prende radicalmente à política”⁸⁵⁶, Rousseau constata em uma das mais conhecidas afirmações de *As Confissões*: e lá assim afirmara, justamente, por testemunhar, nos seus anos em Veneza – dos quais, sabemos, brota o plano das *Instituições Políticas*, fonte original do *Do Contrato Social* – acerca da corrupção política exercida e estabilizada por aqueles poderes da lei e da ordem.

Essa afirmação leva, pois, na constatação das aventuras da liberdade humana, ao (2) outro tema que nos interessa enquanto estamos fitos à sua qualidade operativa para o bem ou o mal (*faire ou ne pas faire*, assinalaria Pufendorf, refletindo na corroboração da bela ordem civil), ou mesmo, não esquecendo Goldsmith, à sua função de *cogito*, isto

⁸⁵³ ROUSSEAU, 1999b, p. 116.

⁸⁵⁴ Idem, 2011, p. 154.

⁸⁵⁵ Ibidem, 2006, p. 46.

⁸⁵⁶ Ibidem, 1968, p. 352.

é, base de um sistema ou verdade a ser inquirida sobre o Homem: qual o papel de pensar a política para o resgate dessa mesma liberdade? Em outras palavras, no dilema entre verdade e sistema, como a reflexão teórica – o espaço militante do escritor que assegura escrever para além do seu século (*Discurso sobre as ciências e as artes*), ou do consultor da justiça, que pretende abandonar o casuísmo e a incerteza (*Le droit de la nature et des gens*), e assinalar acerca do evidente – pode contemplá-la?

A previdência de Pufendorf no esforço em sondar as características da natureza humana revelou que essa liberdade permanece associada ao esclarecimento, seja das obrigações mútuas, seja da sociabilidade, e, no contexto civil, da própria existência do poder Soberano. Mas, sobretudo, essas possibilidades são permitidas enquanto a Liberdade se constitui naquela faculdade e força de movimento e modificação “*imprimer du mouvement à d’autres choses, & de les modifier d’une certain manière*”, cujo caráter interno, não exterior e violento “*comme celle des Marionettes qui se remuent par des refforts étrangers*” ressaltava o seu aspecto iluminador e autônomo para agir e criar sobre o mundo - “*les mouvemens de cette Faculté ne sont pas de mouvemens aveugles & sans reflexion*”⁸⁵⁷ -, pontuou a sequência conceitual do *Le droit de la nature et des gens*.

Se a sequência permitia acolher ou não os apelos pelo estabelecimento da sociedade civil (*renonçoient à l’indépendance de l’Etat de Nature*) em vista da segurança e da comodidade ou, no duplo contrato, deixar a liberdade natural para o engajamento “*avec tous les autres à se joindre ensemble pour toujourns em um Seul Corps*”⁸⁵⁸, ela incidia, em primeiro lugar, em perspectiva individual, na própria composição de Homem, sujeito da lei e cidadão. A liberdade refletia, assim, para a ordem e a própria manutenção da espécie, na submissão de bom coração do agente à “*direção da Lei, isto é, porque ele trata de agir com a intenção de obedecer à Lei*”⁸⁵⁹. Direito – bússola, como vimos, cujo mecanismo e agulha para o encontro do rumo situavam-se, por excelência, nessa liberdade educada e sujeita.

O problema político da liberdade em Rousseau, como pode exprimir-se, então?

⁸⁵⁷ PUFENDORF, 1706, II, I, §2.

⁸⁵⁸ Idem, 1706, VII, II, §7.

⁸⁵⁹ Ibidem, 1706, I, VII, §3.

Se o sistema do *Le droit de la nature et de gens* no-lo ditou sequencialmente nas épicas escalas sucessivas de comprometimento, orientação e cidadania, vimos, no *Discurso*, que a liberdade se apresenta, em certa dignidade da natureza do homem, diferente do mundo instintivo, e se desenvolve na perspectiva trágica da desfiguração. E aqui, a ordem da natureza do *Emílio* parece ilustrar o próprio drama: “*Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas; tudo se degenera entre as mãos do homem*” – degenerado, posto que ele pôde escolher ou não, tendo o mundo em suas mãos, mesmo em seu prejuízo – “*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*” – incidência, na ação, do discurso enganoso que, nós vimos, caracterizava a gênese da civilidade e consagrava a concorrência das suas classes sociais? E, diretamente, eis a constatação da capacidade livre do homem, interposição entre si e a natureza – “*Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem*” – e um método de ação desses seres livres sobre o mundo, para replicarem, por sua vez, o seu próprio exercício de liberdade e existência – “*é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore do seu jardim*”⁸⁶⁰.

Essa perspectiva reafirma os caminhos tortuosos para a compreensão da ideia de liberdade em Rousseau e da sua função como objeto dos verdadeiros princípios do Direito político.

Vejamos. Almeida Marques apresenta o tema da liberdade na filosofia política de Rousseau sob o signo do paradoxo, para o qual, aliás, chama a nossa atenção, na medida em que ele pode ser considerado um elemento chave para o entendimento da própria obra rousseauiana⁸⁶¹. Em primeiro lugar, por nos alertar, como essa liberdade se coloca aparentemente conflituosa – aberta às interpretações – quer com a teoria

⁸⁶⁰ ROUSSEAU, 2004, p. 07.

⁸⁶¹ “É exatamente ali onde o paradoxo se manifesta com toda sua força que devemos estar mais atentos para a lição que o autor deseja nos transmitir, desafiando os preconceitos de sua época que, em boa medida, continuam sendo nossos próprios preconceitos.” (MARQUES, 2008, p. 05).

hobbesiana⁸⁶² ou com aqueles que postulariam uma espécie de tirania no *Do Contrato Social*⁸⁶³.

Com efeito, ao considerar as primeiras páginas da obra, não é possível chegar a conclusões inesperadas, em sua busca pela legitimidade?

“Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. Como ocorreu essa mudança? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Creio poder resolver essa questão”. [*Do Contrato Social*, I, I] Note-se, inicialmente, que Rousseau não faz uma distinção entre os oprimidos que estão a ferros e os opressores que os mantêm sob sujeição, como agradaria pensar às mentalidades revolucionárias. O que ocorre, nas sociedades existentes, é que todos estão igualmente na situação de escravos. Esta é uma observação importante para compreender a essência do pensamento político de Rousseau [...] De maior importância é a segunda: em vez de heroicamente prosseguir com um chamado a romper essas cadeias e restaurar a liberdade original, Rousseau diz que irá mostrar como essa situação pode ser tornada legítima, ou seja, como essa condição universal de sujeição pode ser justificada! Essa surpreendente proposta, engenhosamente colocada na abertura da obra, atua como um desafio e um estímulo à nossa compreensão...⁸⁶⁴

Em seguida, por advertir o local dessa liberdade – o modo de exprimi-la politicamente – cabe ressaltar, segundo Marques, o seu dilema “entre submeter-se à vontade de um homem, ou de um grupo de homens, e submeter-se à vontade geral, ou seja, à vontade do corpo político como um todo”⁸⁶⁵. Sobretudo, é em uma passagem das *Cartas escritas da Montanha* – a oitava Carta – que esse tema político parece explicado ou, mais ainda, fornecendo as pistas para a compreensão da humanidade e da sua inserção sobre a natureza:

⁸⁶² “Hobbes articulou um sistema em que é racional, para cada sujeito, alienar uma parte da liberdade de que, originalmente, dispunha no Estado de natureza 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”. (Idem, 2008, p.01)

⁸⁶³ “Provavelmente, a mais significativa fonte para a tese oposta, de que Rousseau seria um coletivista, é o *Ancien Régime*, de Taine. Taine acreditava que a Revolução Francesa – na qual “a força bruta se colocou à disposição do dogma radical tinha sido, em larga medida, obra de intelectuais cujo conhecimento do mundo dos homens era superficial”. Consequentemente, esses intelectuais haviam se permitido, sem restrições, o exercício da teorização abstrata que, afinal, viria a infectar as mentes francesas com o mal das ideias revolucionárias. Vendo Rousseau como o protótipo desses perniciosos filósofos, Taine enseja nova direção à crítica rousseauiana. A teoria política de Rousseau, afirmou, havia sido engendrada como assalto supremo à lei e ao Estado e resultou, paradoxalmente, mas como não poderia deixar de acontecer, em tirania: “A doutrina da soberania popular, interpretada pelas massas, acarretará perfeita anarquia até o momento em que, interpretada pelos dirigentes, produzirá perfeito despotismo.” (CASSIRER, 1999, p. 12).

⁸⁶⁴ MARQUES, 2008, p. 03.

⁸⁶⁵ Idem, 2008, p. 07.

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. [...] Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o Direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o Direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada. Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no Estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve⁸⁶⁶.

Ora, nessa *Carta*, Rousseau debate contra os adversários a respeito da liberdade pública e dos Direitos dos cidadãos; e nessa confluência entre polêmica, civilidade e tradição conceitual encontramos tanto os termos chaves do pacto social – a forma de associação “pela qual cada um, ao unir-se a todos, só obedeça a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”⁸⁶⁷ – quanto o regramento dessa liberdade política: ela não se confunde com a liberdade, ou melhor, com a independência do Estado de natureza, mas, é, especialmente, o regramento perfeito sob a obediência soberana da lei e da justiça⁸⁶⁸ – e apresenta, implícita, uma passagem alusiva à característica do homem perante a ordem da natureza.

Observemos. A polêmica entre liberdade e independência é inscrita sob o signo do desenvolvimento de sociedade⁸⁶⁹ e revela em suas oposições a caracterização do aperfeiçoamento e da escolha. De fato, “é inútil querer confundir a independência e a liberdade” – eis, supostos, tanto o *aperfeiçoamento* da palavra quanto da obscuridade conceitual – “Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros” – aqui o *aperfeiçoamento* de um amor-próprio que, levando “o

⁸⁶⁶ ROUSSEAU, 2006. p. 371-372.

⁸⁶⁷ Idem, 1999a, p. 69-70.

⁸⁶⁸ Este é, com efeito, o balanço apresentado no *Do Contrato Social* (Livro I, capítulo VIII) a partir da vida civil, no ingresso e no aperfeiçoamento do corpo político justo e legítimo: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um Direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral”. (Idem, 1999a, p. 77-78).

⁸⁶⁹ Eis o assunto geral das *Cartas escritas da montanha*, segundo Rousseau assinala em sua Advertência: “a Constituição de uma pequena república, a sorte de um simples particular, a exposição de algumas injustiças, a refutação de alguns sofismas”. (Idem, 2006, p. 139).

indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro”⁸⁷⁰, desenvolve conflitos – “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis” – eis o aceno de um *aperfeiçoamento* social, regra desejada: a existência da lei e sua transcendência sobre o indivíduo.

Por outro lado, esse aperfeiçoamento – e agora recuperamos aquele *cogito* da liberdade – revela como ela consiste, para responder àquela indagação acerca da sua função política e da tarefa em refleti-la, em meditar e delimitar sobre o que pode ou não ser feito “na perspectiva da Constituição de uma pequena república” e “na sorte de um simples particular”, como o fundamento e a base para pensar a relação humana com a sociedade, consigo e com o outro – “*La liberté consiste moins à faire sa volonté qu’à n’être pas soumis à celle d’autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d’autrui à la nôtre*”; “*Um peuple libre obéit, mais il ne sert pas*” – o que nos leva, sem dúvida, a indagar como a apresentação da natureza do Homem, descrita naquele *Discurso*, desenvolve o papel desse *aperfeiçoamento* dessa humanidade, que ora cumpre os requisitos da natureza, ora é capaz de rejeitá-los em razão das suas características e tornou-se aperfeiçoada o bastante para engendrar a corrupção e o vislumbre do poder legítimo, exercido pela soberania da lei e pela recusa da servidão.

**

Os aspectos metafísicos do Homem, depois dessa faculdade da liberdade revelada tanto por aceitar ou resistir perante a ordem da natureza e manter a consciência dessa capacidade, prosseguem, segundo Rousseau, em outra qualificação especial, a da perfectibilidade: “*a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo*”⁸⁷¹. Faca de dois gumes, no entanto, para o desenvolvimento e a regressão:

Será triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo tirano de si mesmo e da natureza⁸⁷².

⁸⁷⁰ ROUSSEAU, 1999b, p. 147.

⁸⁷¹ Idem, 1999b, p. 65.

⁸⁷² Ibidem, 1999b, p. 65.

“*Faculdade distintiva e quase ilimitada*” com a qual um leitor suposto poderia descerrar a história do mundo e vê-la, enquanto exercício de retirada (e adições) de condição original, como instrumento e poderio de acréscimos e perdas na relação entre o homem e a natureza. Mas a faculdade é distinta, além disso, pelo que contribui ao aspecto moral e ao político dessa humanidade. As luzes e os erros, sublinha Rousseau, as virtudes e os vícios, a tirania de si e da natureza também se inscrevem nas ações dessa faculdade que, da mesma forma daquela liberdade, reforça para nós o protagonismo humano para os seus bens e os seus males. Se o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, na passagem da natureza à sociedade, Homem natural e homem Social, constituía, escreve Salinas, “a raiz da explosão das dicotomias através da eclosão das translações infinitas”⁸⁷³, essas explosões, inclusive aquela outra, espetacular, renunciadas pelo louvor ao restabelecimento das ciências e das artes, parecem dever também aqui, portanto, o tributo a essa perfectibilidade.

Goldschmidt salienta como o “*quase ilimitado*” dessa faculdade especificamente humana se reporta a uma tradição moderna, que, de Bacon a Pufendorf (que pretende ressaltar, notamos aí, os limites da ação perante a lei natural⁸⁷⁴), permanece interessada no poderio do agir humano, mesmo que em fazer violência à natureza. O comentador reforça, ainda, como essa faculdade se constitui e é “*faculdade de contrários*” (*faculté des contraires*)⁸⁷⁵ a partir da qual se ordena uma lógica da humanidade enquanto pode se degradar ou aperfeiçoar.

Sobretudo, interessado no debate com a tradição, Rousseau assinalaria três exigências através dessa perfectibilidade⁸⁷⁶: (1) metafisicamente neutro, ela se situaria no horizonte da observação científica, afinal, o texto (e a experiência) demonstram como o estágio da velhice, sem dúvida, representa o contrário da força aperfeiçoada ao longo da vida humana; (2) ultrapassa nessa demonstração descritiva do Homem, o seu caráter meramente animal; (3) e assinala essa diferença entre o animalesco e o humano sem esbarrar e confundir, ao estilo dos adversários (recordemos a insistência do *Le droit de la nature et de gens* entre o natural e a comodidade da vida civil), as distinções entre o primitivo e o civilizado. Pelo contrário, o progresso – o desenvolvimento da virtude e

⁸⁷³ FORTES, 1997, p. 73.

⁸⁷⁴ PUFENDORF, 1706, II, II, §4.

⁸⁷⁵ GOLDSCHMIDT, 1974, p. 292- tradução nossa.

⁸⁷⁶ Idem, 1974, p. 292-294.

do vício – aparecem no texto como ilustração dessa faculdade que, no indivíduo e na espécie, “*com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras*”.

Uma alusão parecida com essa capacidade, por outro lado, foi apresentada por Pufendorf a partir da temática do jusnaturalismo e da distinção entre os *Êtres physiques* e os *Êtres moraux*. Com efeito, as primeiras linhas do *Le droit de la nature et de gens* davam – em oposição ao animalesco – uma genérica caracterização do Homem pela “*disposition merveilleuse de son Corps*”, cujos corpo e intelecto possibilitam o discernimento exigido por aqueles que devem estar sujeitos à ordem e capazes de instituir as regras do seu mundo moral, “*faire de idées justes des objets qui se présentent, les comparer ensemble, tirer des principes déjà connus des veritez inconnues, & juger sainement de la convenance que les choses ont les unes avec autres*”⁸⁷⁷.

Ademais, a antropologia pufendorfiniana para reforçar a providência pela obrigação e pela lei apresentou a faca de dois gumes dessa natureza esclarecida para o bem e o mal – o homem, diferente dos demais seres da natureza, “*peut agir ou ne point agir, suspendre se mouvemens, & les régler, comme il le trouve à propos*”. Movimentos regradados, como observamos, pela colaboração das faculdades nobres oferecidas pela natureza, o Entendimento e a Vontade. Tudo, porém, ao serviço da meta perene, cuja configuração orientava o sistema: estabelecer perante a ordem do mundo – acrescentar às coisas naturais e aos movimentos físicos – “*une convenance particulière des les Actions Humaines, & um bel ordre das la vie*”, cuja realização futura será creditada ao Soberano e ao bom cidadão.

Ora, vimos nos primeiros momentos da genealogia rousseuniana a descrição da liberdade e da perfectibilidade humanas como o seu atributo diante da natureza animal. Ambas possibilitavam estabelecer uma primeira verdade do homem sobre o mundo, seja por constatar que ele pode agir em detrimento dos mandatos da natureza e, ao se aperfeiçoar ou regredir, instaurar a ordem particular, nem sempre reta e justa. Essa *faculté des contraires* (Goldschmidt), diferente das recomendações reiteradas pela racionalidade da ordem e da conveniência do sistema, sugeriria, portanto, uma tensão perene na história dos homens e apontaria, doravante, o seu desvendamento – ou a sua compreensão – para outras perspectivas além do Entendimento e da Vontade?

⁸⁷⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §2.

A sequência do segundo *Discurso* é surpreendente. De fato, àquela providência do mundo fortalecida pelas recomendações ordenadas e refletidas pela Razão, àquele exame das origens, fitos à polêmica com a tradição jusnaturalista (Pufendorf) e política (Hobbes), temos outro móvel e outros princípios para a ação humana:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões humanas que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa: só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele que não tem desejos ou temores dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos [...] Ser-me-ia fácil, caso fosse necessário, apoiar essa opinião em fatos e fazer ver que, em todas as nações do mundo, os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquela às quais as circunstâncias os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levavam a atender as suas necessidades⁸⁷⁸.

O débito do Entendimento às paixões – “*apesar do que dizem os moralistas*” – parece corroborar à crítica procedida contra Pufendorf a respeito da reflexão e da miserabilidade do Homem natural. Similar à polêmica entre a miséria ou não do homem em Estado de natureza, cabe, pois, reforçar o inoportuno da reflexão racional: “é impossível conceber por que aquele que não tem desejos ou temores dar-se-ia à pena de raciocinar”. Particularmente, a razão não ocupa aqui, nas origens, o papel censor das atividades da paixão, mas é ela mesma é que se desenvolve – que cumpre essa vocação pela perfectibilidade – a partir da sua atividade e permitiria restabelecer, em Rousseau, a própria noção do Direito Natural⁸⁷⁹.

Outro aspecto chama a atenção por convocar a uma espécie de ordem do mundo demonstrada, caso necessário, nesse *Discurso* pela honra da verdade, em fatos: “os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquela às quais as circunstâncias os obrigaram”. Não deixamos de ler essa passagem sem realizar a transposição desse progresso do espírito e,

⁸⁷⁸ ROUSSEAU, 1999b, p. 66.

⁸⁷⁹ “Do concurso e da combinação que nosso espírito [é] capaz de fazer desses dois princípios [amor de si e piedade natural], sem que seja necessário imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do Direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza” (2D, prefácio; p.25-6). Ora, as novas regras do Direito natural que a razão restabelece com outros fundamentos são precisamente o Direito político. Dessa forma, a natureza humana é “sufocada” e o homem, “desnaturado”. Este novo homem adquire ao se sociabilizar novas características para as quais o Direito natural não é mais suficiente. É preciso fundar novas bases para o Direito e esse é o objetivo do contrato social.” (MONTEAGUDO, 2003, p. 71).

por essa obrigação imposta pelas razões das circunstâncias, à causa geradora das sociedades civis, cuja narrativa o princípio político sugere: “suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no Estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para manter-se neste estado”⁸⁸⁰. E, tampouco, sem reconhecer que esse dispositivo depende – consoante à liberdade e à perfectibilidade – das necessidades para ser acionado⁸⁸¹ e não das imposições supremas da *Recta Ratio*.

Não parece sugestivo, nessa medida, que a descrição “*metafísica*” do Homem, como Rousseau a propôs, ressalte as paixões como mobilizadoras do mundo na refutação aos sistemas adversários (o racionalismo pufendorfiniano do Estado de natureza e o Estado de Guerra sustentado por Hobbes)? Com efeito, outros elementos corroboram a essa ordem humana perante a natureza e servem desse universo passional para polemizar ou firmar, na verdade rousseauniana, os postulados do mundo e da sua moralidade⁸⁸².

Em primeiro lugar, contra Hobbes: vimos o autor do *Leviatã* nomeado como sofista, quer nos *Princípios do Direito da Guerra* e no *Emílio*, especialmente pelas posições sustentadas acerca do Estado de natureza. Com os dados rousseaunianos às mãos, pois, essa paixão equilibrada às necessidades satisfeitas pela natureza, o erro – a confusão reiterada de Hobbes – é confundir o Estado de natureza com a satisfação da multidão de paixões, geradoras do conflito. O sofisma, posto que argumento capcioso, reflete a alteração conceitual que perturba a ordem da natureza:

Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o Estado de natureza aquele no qual o cuidado com a nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse Estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer a

⁸⁸⁰ ROUSSEAU, 1999a, p. 69.

⁸⁸¹ “A perfectibilidade, no Estado de natureza, resta sem emprego à falta de necessidades que possam despertar o seu mecanismo”. (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 208 - tradução nossa).

⁸⁸² “Sobre essa base passional, pode se desenvolver a virtude ou o vício, assim que a liberdade moral do indivíduo deve sua qualidade em função das dependências afetivas: o indivíduo olha os outros homens pelo medo, ambição, rivalidade ou, ainda, pela piedade ou pelos vínculos? A moralidade do indivíduo depende das suas paixões, do seu progresso, da sua educação, assim que da colaboração da razão”, escreve Radica para pontuar, em seguida, o lugar dessa paixão no segundo *Discurso* e no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*: “O segundo *Discurso* e o *Ensaio* tratam das paixões propriamente morais e permitem compreender as suas existências sempre relativas à realidade passional: a piedade é pensada em oposição à atitude cognitiva no primeiro texto, e ela é articulada à tipologia dos discursos no segundo”. (RADICA, 2008, p. 493 - tradução nossa).

uma multidão de paixões que são obras da sociedade⁸⁸³ e que tornaram as leis necessárias⁸⁸⁴.

Rousseau polemiza com Hobbes para ressaltar a piedade natural. Mas a comparação, para reforçar que a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício impedem esse suposto homem primitivo de agir mal, oferece a dupla interlocução que situa precisamente, diante do sistema de Pufendorf (e com o autor que ele também debate), essas origens antropológicas. Ora, o jusnaturalista reprova esse estado hobbesiano por estar desatento, segundo ele, aos mandatos racionais pela conservação e paz. Previdência da Razão, pois. O segundo *Discurso* não aceitou a tese de Pufendorf, como vimos; mas isso tampouco o aproxima em aceitar a multidão de paixões hobbesianas (*multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société*), embora esteja em jogo, no móvel das mudanças humanas, os próprios exercício e desenvolvimento das paixões expostas nesse *Discurso*.

A piedade se afirma, pois, contrária às paixões do sofisma hobbesiano e – embora compartilhe da recusa pufendorfiniana à guerra generalizada no Estado de natureza – nega as teses expostas no capítulo II do Livro II do *Le droit de la nature et des gens*.

Há algo, no entanto, para além do quadro idílico dessa piedade, cuja disposição conveniente e temperante (ela “*tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable*”), precedente à Razão (“*précède en lui l'usage de toute réflexion*”) e natural (“*que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits*”), faz a recusa do Estado de Guerra e, por consequência, das teses hobbesianas e, ao mesmo tempo, daquelas de Pufendorf. Essa piedade corrobora uma ordenação e um aperfeiçoamento do mundo, crítico do universalismo e da prevalência de certa reflexão

⁸⁸³ Cf. *Princípios do Direito da Guerra*: “Eu já disse e não custa repetir: o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro. 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. (ROUSSEAU, 2011, p. 158).

⁸⁸⁴ Idem, 1999b, p. 76.

policuada e prudente, que – Rousseau não hesita em advertir – produz os monstros⁸⁸⁵ e os filósofos:

A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identifica o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deve ser infinitamente mais íntima no Estado de natureza do que no Estado de Raciocínio. 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”. Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranquilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar consigo mesmo para impedir a natureza que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina [...] Nos motins, nas arruaças, a população se reúne, o homem prudente se distancia; a canalha, as mulheres do mercado, é que separam os contedores e impedem as pessoas de não se degolarem mutuamente⁸⁸⁶.

Essa ordem se revela aqui, mais uma vez, na distância entre a natureza e a civilidade, como sinônimos de identificação e diferenciação. Além disso, ingressamos aqui na escala momentânea que permite mensurar os graus de ruptura: a comiseração (*commisération*) – essa piedade excitada que partilha a miséria alheia – é “*tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identifica o animal espectador com o animal sofredor*” e tanto mais frágil “*no estado de raciocínio*”. A primeira perspectiva lança o olhar ao outro; a segunda “faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige”, e promove o império do isolamento. Prudência, razão e reflexão, esses triunfos do desenvolvimento da civilidade nascem aqui dessa *desordem* que impede a natureza e a comiseração entre os homens.

Mas não será este filósofo seguro que insiste, cerrado o ouvido ao sofrimento sob sua janela, na preocupação “*com a sociedade inteira*”, a temática polida do universalismo do *Genre Humain*?⁸⁸⁷. E Rousseau não adverte, pois, na *Sociedade Geral*

⁸⁸⁵ “Madenville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para o apoio da razão [...] Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados, ou à espécie humana em geral?” (ROUSSEAU, 1999b, p. 78).

⁸⁸⁶ Idem, 1999b, p. 78.

⁸⁸⁷ O tema é recorrente. No sistema de Pufendorf o encontramos para assinalar no que se constituía o Direito Natural enquanto obrigação e meta – “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”. Além disso, é a palavra mágica a partir da qual se desenrola no espetáculo esclarecido da Enciclopédia, as lições de justiça e ordem. De fato, Diderot sublinha no verbete Direito Natural, cujo aceno à tradição jusnaturalista corrobora a sua autoridade: “se tirarmos do indivíduo o Direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele

do *Gênero Humano*: “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”⁸⁸⁸ para refutar e colocar – “o jusnaturalismo moderno face às suas contradições”⁸⁸⁹?

Voltemos à *pitié* do *Discurso* e aos seus desdobramentos, configurações na ordem das coisas. Ela serve para ilustrar a crítica “de uma moral universalista, no mau sentido do termo, isto é, uma moral que, relativa ao homem geral, o autoriza a ignorar o sofrimento atual ou particular deste ou daquele homem”⁸⁹⁰, mas revela, na prudência centrada do filósofo, a prevalência do amor-próprio, fortificada pela Razão. É a nova categoria dessa moralidade primitiva aperfeiçoada por estágios sucessivos, pelo exercício da comparação e pela subversão fundamental que a imagem do filósofo confortável no seu leito já nos adiantou: o voltar-se sobre si mesmo e o sentimento de separação do outro⁸⁹¹.

Recordemos os termos. O amor de si, essa antítese ao amor-próprio, posto que ocupada apenas com a conservação de si, sem prejuízo de outrem e refratária ao Estado de Guerra de Hobbes, é, assinala o *Emílio*, “sempre bom e sempre *conforme a ordem*”, enquanto “paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras”⁸⁹². O amor-próprio, por sua vez, acompanha o aperfeiçoamento da sociedade e das capacidades humanas, sobretudo, aquelas da comparação (“o amor-próprio que se compara nunca está contente”, pontua o sumário das paixões do *Emílio*, que vemos exemplificados nas festas primitivas do *Discurso*⁸⁹³) e da reflexão (“É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica”).

A nota *O* do *Discurso* explica o tema de maneira exemplar. Assinala Rousseau:

que cabe decidi-la, porque o bem de todos é a sua única paixão”. E é esse verbete, intermédio entre a tradição e a escrita dos verdadeiros princípios do Direito político, que recebe na primeira versão do *Do Contrato Social* – o Manuscrito de Genebra – a crítica, sobretudo, por essa tradição firmar a ação boa e ordenada sob esse formalismo amplo, no qual, completa Radica, “a união dos homens deve ser fundada”.

⁸⁸⁸ ROUSSEAU, 2012, p. 35 – tradução nossa.

⁸⁸⁹ SPECTOR, 2012, p. 141 – tradução nossa.

⁸⁹⁰ RADICA, 2008, p. 498 – tradução nossa.

⁸⁹¹ “É possível, assim, caracterizar a *pitié* como a faculdade representadora, ou seja, a faculdade de se pôr imaginariamente no lugar do outro, capacidade de “transcendência”, de superação de si. Abertura para o outro e para a alteridade, ela tem em si mesma algo de móvel: o sentir, nesse caso, é um sentir junto ao outro, que é, como tal, transporte e movimento para fora”, comenta Salinas Fortes (1997, p. 61).

⁸⁹² ROUSSEAU, 2004, p. 288, itálico nosso.

⁸⁹³ Idem, 1999b, p. 92.

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento *natural* que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, *fictício* e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. Uma vez isso entendido, afirmo que, nosso estado primitivo, no verdadeiro Estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único juiz do seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma⁸⁹⁴.

Merece atenção aqui como essas duas paixões são aperfeiçoadas, agora, no estado civil.

O amor de si – cuja origem reportava-se à conformação da ordem da natureza, se atentarmos às palavras do *Emílio* – transfigura-se no desenvolvimento humano e, no seu estado social, “dirigido pela razão e modificado pela piedade”, em humanidade e virtude. Ser bom e virtuoso (o cidadão do Estado soberano e livre, inquiriremos adiante) é, então, praticar a perene atenção ao outro, um ordenar-se pelo afeto – isto é, por sentir-se tocado, comovido e afetado pela realidade alheia e comum – quer pela complementação das características naturais (piedade) ou daquelas desenvolvidas ao longo do tempo (Razão) que produzem tal identificação.

O amor-próprio produz o evento rigorosamente inverso: “*relativo, fictício e nascido na sociedade*”, cujo desenvolvimento centrado no eu, exemplificado pelo filósofo, o fingido amante do abstrato Gênero Humano, conduz ordenar o indivíduo como o seu próprio juiz – a sua fonte arbitrária de Direito e lei de resultados danosos⁸⁹⁵ se é portadora do poder, enquanto “leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo

⁸⁹⁴ ROUSSEAU, 1999b, p. 146-147, itálico nosso.

⁸⁹⁵ “Rousseau”, observa Laurent com vistas à teoria de Pufendorf, “dá a essa definição [de amor-próprio] uma significação agressiva que não se encontra em nosso autor [Cf. *Le droit de la nature et des gens*, II, III, §16] e em acordo com a sua teoria, segundo a qual as paixões são despertadas pela vida em sociedade, não existem além da sociedade e na competição ambiciosa dos cidadãos entre si. Rousseau introduz, portanto, uma diferença entre o amor-de-si e o amor-próprio. O primeiro é, aos seus olhos, o único natural, o equivalente ao instinto de conservação, que é o amor-próprio de Pufendorf”. Ademais, Laurent sublinha diferenças que já notamos no percurso do nosso estudo e vale ressaltá-las em relação à identificação dessas naturezas: “Rousseau se refere à sensibilidade, comum entre os homens e os animais; Pufendorf dá lugar à razão. Rousseau conduz a sociabilidade ao estado social, não a crê primitivamente e pensar que ela constitui o resultado de uma educação. Pufendorf, não concebe que o raciocínio sucede aos sentimentos, e não pensa a sociabilidade como um comportamento racional sucedido à uma vida comunitária motivada pela sensibilidade [...] Trata-se de um desenvolvimento interior a ele mesmo, sempre presente e animado sem cessar pela razão”. (LAURENT, 1982, p. 101 – tradução nossa).

do que de qualquer outro”. Ela então supõe, nesse triunfo do não afetivo, e se não esqueçamos as imagens dos *Princípios do Direito da Guerra* – a beber, em paz, o sangue e a lágrima do outro⁸⁹⁶ – e dos *Devaneios* – nos espetáculos ruidosos e tristes prazeres (*tristes plaisirs*) que produzem o riso pela ridicularização da miséria⁸⁹⁷ - posto que a comparação, descolada do se identificar solidário ao outro leva ao sentimento *fictício* – descolado, também, da ordem da natureza – de distinção e honra. Jogar *pains d'épice* ao pobre, testemunha Rousseau, não proporciona os “*plaisirs de moquerie, & des goûts exclusifs engendrés par le mépris*”⁸⁹⁸?

Há o termo que sintetiza o percurso dessa paixão e revela as características da faculdade de aperfeiçoamento. Ele perfaz, nesse estudo da humanidade, o resultado da vida civil, computados os elementos genealógicos do *Discurso* pela descrição física e moral do homem, imerso no ambiente da natureza e, depois, na origem da propriedade, em suas potências e degenerações, o resultado preciso dessa sociedade não dissociada da crítica moral traçada desde as ciências e as artes. A verificação das distinções civis e da sua perfectibilidade permite – pelo termo “*furor de distinguir-nos*”:

Julgar com bastante precisão como cada povo se distanciou de sua instituição primitiva e do caminho que percorreu até o termo extremo da corrupção [...] como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate [...] é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossas conquistas e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas [...] que, se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável⁸⁹⁹.

Esse *furor*, exemplar medida entre o caminho percorrido das instituições primitivas dos homens ao extremo da corrupção, agrega diferentes registros dessa perfectibilidade incidente à liberdade e a natureza.

⁸⁹⁶ ROUSSEAU, 2011, p. 154.

⁸⁹⁷ Idem, 2012, p. 65.

⁸⁹⁸ Ibidem, 2012, p. 65.

⁸⁹⁹ Ibidem, 1999b, p. 111-112.

Contra Hobbes, com a qual já encontramos a polêmica acerca do Estado de Guerra, replicada depois nos *Princípios do Direito da Guerra*, atesta-se que ele é realizado, na verdade, no seio dessa sociedade, ao excitar e tornar os homens “*concorrentes, rivais e inimigos*”, determinando nesse estado de coisas, não esporadicamente – se lembrarmos da categoria de tempo que consagra naqueles *Princípios* rousseauianos, a crítica da guerra entre as potências⁹⁰⁰ – mas sob a ação cotidiana, acontecimentos e catástrofes.

Contra a natureza, o registro enfurecido adverte que o estado de corrupção inclui a todos, por adestrá-los ao exercício da disputa e da busca das preferências individuais. Esse adestrar, aliás, não parece descompassado do retrato modelar entre a natureza e a instituição humana, traçadas nas primeiras linhas, já reiteradas em nosso estudo, do *Emílio*. Entre um homem e o seu semelhante, é preciso que um seja domado pelo outro “*como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore do seu jardim*”⁹⁰¹ e essa relação crua em nome do distinguir e rivalizar desenvolve a vida civil no espetáculo da sua modernidade, cuja tabulação de realizações é, igualmente, assinalada nos seus bens. Ciência (certamente aquela modelar, dos homens exclusivos de “talentos tão grandes” do *Discurso sobre as ciências e as artes*⁹⁰²) e erro; virtude e vício; “nossas conquistas e nossos filósofos”, completam os aspectos dessa passagem moral do Estado de natureza à eclosão da civilidade, cuja característica, a despeito da tabela de perdas e ganhos, não deixa dúvida na intenção do *Discurso*: tal passagem realiza *enfurecida* a exposição da desigualdade e da exploração.

Fixemos, pois, esse estado civil no furor do seu amor-próprio. Ele realiza de tal modo a subversão do bom – aquele bom, suposto como integração, afeto e equilíbrio com o outro, encontrado na ordem da natureza – que o bom, doravante, só pode ser assim qualificado enquanto possibilita despertar no outro o sentimento de sua inferioridade, miséria e carência. Distinção máxima, exercida pela comparação, pelo êxito da superioridade suposta e pela sua publicidade. E acenamos anteriormente, na perspectiva dessas qualidades morais e na apreciação de Salinas Fortes, como esse novo

⁹⁰⁰ “Chamo então guerra de potência à potência o efeito de uma disposição mútua, constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou ao menos de enfraquecê-lo por todos os meios possíveis. Essa disposição reduzida a atos é a guerra propriamente dita; enquanto ela restar sem efeito, não é senão o Estado de Guerra.” (ROUSSEAU, 2011, p. 165).

⁹⁰¹ Idem, 2004, p. 07.

⁹⁰² Ibidem, 1999b, p. 214.

estado “*bom*”, interposto sobre as coisas como saídas das mãos do Criador, abre a “*caixa de Pandora*” das tragédias e tensões humanas...

É o *fureur de se distinguer* que permite elucidar, assim, essa nova ordem aperfeiçoada das coisas e ajustar a passagem da inquirição necessária dessa temática⁹⁰³ à verdade dos princípios políticos.

Ele se revela duplo, nesse sentido, caso desejemos atenção à palavra. Afinal, a própria ideia do furor – se a isolarmos do “distinguir-se” – esclarece o abandono daquela natureza imediata e passiva do estado originário. Ele é, tipicamente, neste sentido, o reflexo das paixões mais que despertadas, convulsionadas e excitadas. Não vimos na descrição do Homem de natureza e nas imagens pacíficas e tímidas de Pufendorf como ele vive disperso, ignorante de relações e errante pelas florestas? Se prosseguirmos a perspectiva, o distinguir-se é, em sua essência, uma exacerbação. Exercício do extraordinário, no predomínio do eu – enfurecido – sobre o outro, ele perturba a compreensão de homem acerca de si mesmo – posto que, em diante, é imperioso mascarar, *velar-se* e *mostrar-se* na vantagem fictícia⁹⁰⁴; e desfigura o entendimento do indivíduo a respeito do outro, uma vez que este se apresenta no turbilhão furioso das distinções como o adversário e concorrente.

Não deixamos de suspeitar nesse “*furor de se distinguer*”, o diagnóstico exato da sociedade, cujos males foram traçados no *Discurso sobre as ciências e as artes* e remontados geneticamente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Trata-se, em todos os casos, quer do homem polido que se esforça por distinguir-se, ou dos filósofos entusiastas das posições sectárias dos seus sistemas, servos incoerentes da notoriedade – “*pour les ramener aux pieds des autels, il suffirait de les reléguer parmi les athées. Ô fureur de se distinguer, que ne pouvez-vous point?*”, indaga Rousseau – e, no desenvolvimento das primeiras sociedades sob o carvalho, do lançar o olhar à habilidade do outro, da ação do comparar-se.

⁹⁰³ “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”, assinala Rousseau, em passagem famosa do *Emílio*, para dar, em seguida, um surpreendente método para a compreensão política das noções de independência e liberdade: “abordando primeiramente as relações primitivas, vemos como os homens devem ser afetados por elas e que paixões devem nascer delas; vemos que é em reciprocidade ao progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços do que a moderação dos corações que torna os homens independentes e livres.” (ROUSSEAU, 2004, p. 325).

⁹⁰⁴ “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele”. (Idem, 2004, p. 313).

Mas esse furor ainda abre outra perspectiva: ela faz a crítica àqueles sistemas filosóficos, cujos elementos eram apontados no aspecto moral do primeiro *Discurso*, metódico no segundo e, em nome dos verdadeiros princípios polemizados no *Do Contrato Social*. No *Emílio*, mesmo o espírito crítico dos escritores parece perturbado para bem examinar as coisas, em prejuízo da verdade, exatamente porque, observa Rousseau, “tendo-se apoderado deles o *furor dos sistemas*, ninguém procura ver as coisas como são, mas como se adaptam a seu sistema”⁹⁰⁵. Eis transpostos ao pensamento os mesmos males das relações sociais: o indivíduo valoriza o que ele pode mostrar ao outro, em nome das conveniências da distinção e da estima; e o furor sistemático preza pelo que pode ser acolhido para a sua própria glória, e não pelo que defenderia, por sua vez, a verdade das coisas. Nesse sentido, a crítica do *Do Contrato Social*, endereçada a Grotius e Barbeyrac, preocupados em dizer o que seria adaptável aos interesses reais, pareceria bem ilustrar, dispersos em todos os aspectos da humanidade, da natureza à vida civil, da paixão à reflexão sistemática, os males do amor-próprio?

Admitidos esses pontos, da liberdade à perfectibilidade, exercidas na passagem da paixão à razão, do amor de si ao amor-próprio, e no desejo de indagar no que todas colaboram a firmar a tarefa política, podemos extrair aspectos de esclarecimento, quer a respeito da ideia de ordem ou da própria missão dada por Rousseau, empenhada em sua causa pela verdade em polemizar métodos e ordenações de mundo.

Inicialmente, o Homem possui, em distinção com os demais seres da natureza, a *liberdade* – cujo aspecto de *cogito*, tomaria, por diante, o sentido norteador para indagar acerca do seu próprio conhecimento de mundo, especialmente no que pode assentir ou não perante a natureza e diante do funcionamento da própria sociedade que será capaz de instituir. Tal liberdade importa em afirmar a especificidade humana e inquirir como ela deve ser dimensionada em situações distintas, da independência primitiva da vida natural à vida civil.

Em segundo lugar, o desenvolvimento humano afirmava-se em lugar das diretrizes regras da Razão, como vimos nas polêmicas do *Le droit de la nature et de gens*, na ordem primeira das paixões, mobilizadoras do Homem. Assim, a

⁹⁰⁵ ROUSSEAU, 2004, p. 332, *itálico nosso*.

perfectibilidade, igualmente, assinala a diferença entre o humano e o instintivo do mundo animal, e, reportava, nessa *faculté des contraires* (Goldschmidt), o aspecto duplo: ela pode, no seu movimento de mudança, levar à degradação. Solidária à liberdade ela é capaz de ordenar o Homem ao que é propício e bom ou desordená-lo⁹⁰⁶.

Consideradas essas características do aperfeiçoamento, os aspectos observados por Rousseau são a distinção entre o amor-de-si e o amor-próprio, as faculdades do homem diante da natureza e do outro. A primeira apresentava-se no seu caráter integrador, piedade perante o outro, o tocar-se pelo sofrimento e existência alheia. Se essa faculdade era o privilégio do Estado Natural, o genebrino não deixa de nomeá-lo – em sua existência civil – em sua transfiguração em virtude. Em sentido contrário, o amor-próprio era caracterizado como a faculdade desperta pelo outro, o triunfo íntimo da vida civil, que alimenta, no furor pelo distinguir-se, as preferências, as distinções mesmo à custa do outro (o desenvolvimento da vida civil no *Discurso sobre a desigualdade*) e a incoerência teórica (os filósofos exemplares do *Discurso sobre as ciências e as artes*; e os exemplos de Grotius e Barbeyrac, se dermos a atenção devida ao caráter bajulador dos seus sistemas teóricos).

Essa ordem das coisas, poderia indagar o leitor de Lourival Gomes Machado, apresentaria um caráter particular que contrastaria o específico da verdade rousseuniana defendida nos Discursos aos sistemas jusnaturalistas. Tratar-se-ia, no caso, da oposição, entre um sistema fechado ao registro infinito do mundo. A oposição poderia ser expressa na defrontação entre o formalismo fechado e magistral dos sistemas – “*a substituição do conhecimento do real por uma perfeição sistemática, puramente formal*”⁹⁰⁷ –, à viva tensão, à história aberta assinalada em Rousseau que reivindica, ao assentá-la, uma verdade colocada perante os seus desafios.

De fato, nessa crítica que poderíamos atribuir tanto ao esgotamento das formas sistemáticas (que leva, em pouco tempo no século XVIII, assinalou Laurent, ao

⁹⁰⁶ “É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa, e o mal físico nada seria sem os nossos vícios, que no-lo tornaram sensível [...] Homem, não mais procures o autor do mal: esse autor é tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti. O mal geral só pode estar na desordem e vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo. A dor pouco pode contra quem, tendo refletido pouco, não tem lembrança nem previdência. Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nossos vícios, suprimi a obra do homem e tudo estará bem”. (ROUSSEAU, 2004, p. 398).

⁹⁰⁷ MACHADO, 1968, p. 68-69.

abandono de Pufendorf nos círculos letrados) do jusnaturalismo, ao ecletismo do *Le droit de la nature et des gens* ou ao mandato inflexível e obrigatório da lei Natural, o comentador se refere ao Direito Natural:

A própria economia estrutural do sistema estimula a inclinação ao rigorismo e, como tendência geral, o fenômeno é constante e progressivo. Sempre surgirão contribuições mais ou menos originais a tentar a renovação, a modernização do Direito Natural, mas em muito maior proporção contam os sinais da ancilose: tudo se aprisiona na pauta fixa do sistema, e passam a dominar as glosas e as glosas das glosas, até que entremos francamente, no império dos meros compiladores, cujo único subsídio apreciável esteve em destrinchar e reexpor simplificada o que já mal se lia no emaranhado de anotações marginais e achegas acomodadoras⁹⁰⁸ [...] Muito antes do declínio da própria forma expositiva, naquele momento ideal em que podemos considerar aceita, em definitivo, a noção insofismável de uma ordem universal que se considerava válida mesmo quando não se lhes ajustassem os fatos, já se estabelecera, realmente, uma singular inversão epistemológica, pois o que deveria ser fio orientador do conhecimento em suas perquirições passara a constituir objeto exclusivo e total desse mesmo conhecimento⁹⁰⁹.

É diante desse estado de coisas que o comentador situa a gênese tanto do método quanto do desenvolvimento filosófico de Rousseau. Perante as inversões metodológicas que vimos no *Discurso* (usar o critério da civilidade para julgar a natureza...) ou mesmo a suspeita do amor-próprio que orienta as glórias eruditas da modernidade, compreende-se, doravante, a oposição rousseauiana:

Se a posição pessoal [...] coloca-o decididamente entre os que protestaram ser livres, a formação intelectual leva-o também a cuidar do princípio da liberdade e, assim, sua primeira preocupação só poderia estar em atacar e abalar a complexa, sutil construção responsável pelo domínio efetivo de outro termo da antinomia. Não separa, jamais, a anomalia teórica, que tão rudemente havia de acusar nos seus escritos, da realidade duramente vivida pelos homens e que aquela mesma invenção doutrinária buscava racionalizar e justificar, pois, na distinção cerebrina desses dois planos, reconhecia um dos mais hábeis estratagemas dos adversários. Tem consciência que deve exprimir-se teoricamente, mas nunca se esquece de que a política sistemática não subsiste em si mesma, pois apenas reflete o drama do homem, dilacerado, ele próprio, por uma contradição viva que supera dramaticamente todas as contradições doutrinárias. Auscultar esse contraste irreconciliável em que se debate a criatura afigura-se-lhe como o único caminho possível para progredir o espírito na busca das causas responsáveis pela intolerável

⁹⁰⁸ Observemos que Barbeyrac, no compêndio histórico do seu *Préface* ao *Le droit de la nature et des gens*, caracteriza os sucessores de Grotius como comentadores. Além disso, Pufendorf é nomeado como o continuador original dessa modernidade: “*Le nombre des Commentateurs de Grotius se multipliant de jour en jour, em forte que l'on ne s'attachoit presque plus qu'a disputer sur le sens de ses paroles, & qu'on ramenoit sur la scène le langage barbare & les subtilitez ridicules de Scholastiques, dont Grotius avoit purgé son ouvrage; um allemand osa secouer le joug tyrannique d'une si pernicieuse coùtume, & marcher courageusement sur les traces de ce grand Homme. C'est l'illustre Samuel Pufendorf...*” (PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, §29).

⁹⁰⁹ MACHADO, 1968, p. 71.

condição. Donde decorre, coerentemente, a limitação e a caracterização dos objetos de suas cogitações⁹¹⁰.

Observemos: opõe-se a construção racional, permeada pelo estratagema, ao drama do homem, cuja ciência é fornecida, em Rousseau, pelo esforço com sondar contradições históricas (as características da liberdade e da perfectibilidade...), oposições vivas (amor de si, amor-próprio, piedade) e fragilidades doutrinárias (Sociabilidade, Gênero Humano) registradas há pouco em nosso estudo. E se essa primazia do sistema aberto em relação ao fechado implica a fixação do sujeito das inquirições – o Homem, como nos assinalou o início do *Discurso sobre a desigualdade*. Esse sujeito, fixado em sua coerência e caracterização, permitiria, assim, mobilizar aquela crítica aos teóricos adversários, enquanto confundiam natureza e civilidade e tornavam arbitrárias as definições do Direito Natural.

Enfim, se as caracterizações do Homem construídas pelo enfoque das suas qualidades operativa e acessória – acaso considerarmos ainda os conceitos de Pufendorf relativos à ação e à instituição humana – acenam a posição divergente em relação aos sistemas ou mesmo fundam, em Rousseau, um sistema *sui generis*⁹¹¹, elas permitem, então, notar elementos importantes, quer a respeito daquela (1) ordem da natureza; (2) da constituição legítima da sociedade, pactuada adiante pelo contrato social; e (3) da missão filosófica (e aqui ingressamos, sem dúvida, na “*verdade*” rousseauiana).

⁹¹⁰ MACHADO, 1968, p. 83.

⁹¹¹ Lourival Gomes Machado, em sua apreciação acerca da confrontação de Rousseau contra o jusnaturalismo, reitera os elementos que vimos até aqui, o poder do método contrastado à dinâmica da história humana, no seu movimento de contrários, e a incidência, cada vez maior e mais sofisticada, na civilidade, de elementos que perturbam e desfiguram a ordem originária das coisas. Ademais, para o comentador, um dos primeiros rousseauianos do país, vale notar a particularidade do sistema rousseauiano: “O homem escapa às abstrações conceituais cuja inocuidade já se tornara patente na fixidez com que se estabeleciam teoricamente, enquanto pretendiam traduzir uma realidade em perpétua transformação. Para captar a coerência e, portanto, a essência dessa entidade real que só revelava, de forma concreta, no contraste de expressões contraditórias, impunha-se nela mesma encontrar os nexos substanciais que impeliam às direções opostas a que, na existência cotidiana, estava obrigada a seguir. A hipótese só poderia ser uma: conceder que, em sua evolução, certos momentos de desequilíbrio haviam aberto oportunidade à instalação de tendências discrepantes da estabilidade anterior, enquanto a permanência de um substrato básico não consentia o desmentido total das tendências originais. Eis o homem de Rousseau [...] Um sistema sim, porém não mais um sistema à feição dos que abundavam em seu tempo. A sistematização, para Rousseau, afigura-se como um sólido conjunto de ligações substanciais e profundas entre as expressões variadas da realidade e os diversos objetivos do seu pensamento [...] Um sistema, sim, mas um sistema composto à medida do princípio humano que, sob as múltiplas questões propostas pela existência, incessantemente, afirmava-se e continuamente se desenvolvia. Erguia-se, sem dúvida, uma teoria, mas cada uma das suas expressões teóricas era, por igual, um testemunho do que, de fato, impunha-se aos homens mergulhados na vida coletiva em seu fluxo” (Idem, 1968, p. 84-85).

Em relação a essa ordem, vale reforçar as suas características, reguladas em nosso estudo pelo início do *Emílio* ou pela constituição humana traçada no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Naquela obra, a ordem criada por Deus era boa; e a ação humana na qual a ordem estragava-se era caracterizada pelo cultivo da deformidade e da desordem. Nesta, traçava-se a partir das faculdades naturais humanas a constatação da sua potência para o mal e para o bem. Mas vale notar, em ambos os aspectos, o papel desempenhado pela natureza como reguladora do discurso – o seu *cogito*, como o era a liberdade para pensar sobre a ação humana.

Rolf Kuntz, em *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, apresenta essa noção de ordem natural com uma das categorias fundamentais dessa teoria⁹¹². Ao retomar a *Profissão de fé do vigário savoiano* – em sua constatação de movimento e ordem avessa aos sistemas dos materialistas e filósofos⁹¹³ – é possível constatar como no embate acerca da compreensão do movimento da matéria e do universo, Rousseau conclui – perante a grande ordem universal – acerca da existência da harmonia e do acordo. O “*tudo é bom nascido das mãos do Criador*”, reveste-se aí na constatação (comparação, estudo, relação e observação) das coisas criadas, permeada por um não dogmatismo que impede assentar sistemas tais quais aqueles que Rousseau concebe nos adversários:

Julgo a ordem do mundo embora desconheça seu fim, porque, para julgar essa ordem, basta-me comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações e observar seu concerto. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como ele é modificado, não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem prestam-se auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não visse o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras: admiro o trabalho no detalhe de sua obra, e tenho a certeza que todas as engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível conceber⁹¹⁴.

Atentemos ao aspecto precário desse conhecimento de mundo. A sua certeza é a que existe uma ordem, extraída daquela observação das coisas que permite certificar (julgar essa ordem) pela admissão de uma correspondência entre tais coisas. Na grande

⁹¹² KUNTZ, 2012, p. 48-69.

⁹¹³ ROUSSEAU, 2004, p. 372-418.

⁹¹⁴ Idem, 2004, p. 387.

ordem do mundo, o bom e o ordenado, nesse sentido, implicam na sujeição a essa reciprocidade que faz a obra admirável colocar-se em movimento.

Essa reciprocidade macrocósmica e fundamental é refletida, por sua vez, no espaço dos homens em relação ao mundo no segundo *Discurso*. O arranjo mecânico da humanidade (“*eu não vejo em todo animal senão uma máquina...*”, nos assinalou o texto), então é revestido por aquelas faculdades da liberdade e perfectibilidade. Nova ordem, mas também ordem de reciprocidade – pois o homem pode ou não assentir perante a natureza, tem impulsos de comiseração pelo outro – mas há a desregulação sugerida, pois vimos que ele quer, no desenvolvimento civil, ser bem olhado e visto: e a reciprocidade, então, não se faz senão para curtir a vantagem de cada qual sobre o outro. Humanidade da (des)ordem, doravante. Kuntz assinala:

O cotejo de ambos os textos – o da *Profissão de fé* e o do segundo *Discurso* – coloca-nos, portanto, diante do seguinte quadro: o mundo unido pela origem divina e dividido pela oposição entre a necessidade, que a Mecânica descreve, e a liberdade, que descobrimos na espontaneidade humana. Havíamos reduzido a primeira imagem da natureza (física) a um conceito essencial: a ordem. Esse é o nome pelo qual sintetizamos a harmonia, o equilíbrio e a regularidade dos movimentos. Quanto ao homem, também produto de Deus, estará excluído de toda ordem? A resposta é negativa, embora seus atos livres não entrem no “sistema ordenado da Providência”, nem possam ser imputados a Deus. É essa a condição para que Rousseau possa inocentar Deus de todo o mal, atribuindo-o exclusivamente à ação do homem⁹¹⁵.

A moralidade das ações, a partir desses elementos, só pode ser obtida, ainda fitos à *Profissão de fé*, em uma conformação humana à ordem, para além da atividade racional, posto que ela não a compreende de todo – e se recordamos aqui as bases do sistema do *Le droit de la nature et de gens* na adesão originária à Razão, vale lembrar que, na ambição genérica dos sistemas, esse intento coube produzir absurdos⁹¹⁶ – mas permanece unida ao sentimento que se demonstra coerentemente com àquela ordem através da reciprocidade⁹¹⁷. Em consequência, sublinha o comentador:

⁹¹⁵ KUNTZ, 2012, p.59.

⁹¹⁶ “As ideias gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; nunca o jargão da metafísica fez com que se descobrisse uma única verdade, e ele encheu a filosofia de absurdos do que temos vergonha, tão logo os despojemos de suas grande verdades”. (ROUSSEAU, 2004, p. 385).

⁹¹⁷ “Não é preciso, pois, que o homem conheça o bem (isto é, que tenha a vida moral desenvolvida, com o conhecimento do bem e do mal) para que possa realizá-lo. Basta seguir seu impulso mais natural, que traduz a lei inscrita em seu coração. Esta lei cria uma ordem – a ordem moral – que relaciona o homem com Deus e com toda a criação. Não há virtude que não seja submissão a essa ordem, nem virtude que não expresse uma relação da parte com o todo.” (KUNTZ, 2012, p. 61).

O mal não pode consistir senão na introdução de uma desordem, que se revela na superposição do interesse particular ao impulso para o bem geral. É nisto, basicamente, que consiste a desnaturação do homem, produto do abuso das faculdades (pois a simples consciência não poderia produzir o mal), da evolução das luzes e da vida social: sem esta, não poderia surgir o interesse que divide os homens, razão necessária para o mal e não para o bem, como foi visto anteriormente. A originalidade de Rousseau consiste em que, ao inocentar a natureza humana, ele coloca o problema do mal para além da esfera do indivíduo, transferindo-o para o nível do social. Daí a primazia que a política assume em seu pensamento, como única esfera da vida em que se deve resolver o problema da salvação humana – pois aí é que o problema do bem e do mal passa a situar-se. Essa consequência, dedutível de sua religião e de sua metafísica (bastaria, por assim dizer, multiplicar a ideia de natureza por -1, para descobrir “o reino da desordem e do mal”), é confirmada pela observação da sociedade e pela refutação e análise das obras de filosofia política⁹¹⁸.

União da política à moralidade, conforme as lições do *Emílio*. Harmonia e reciprocidade como conformações da ordem da natureza e da ordem civil. E enquanto Pufendorf não se afasta dessa perspectiva, uma vez que vimo-lo tanto fundamentar a meta do Gênero Humano e da vida civil como conformação e harmonia⁹¹⁹, cabe notar agora uma aparição do *afetivo sobre e para além* da Razão – o sentimento de sentir-se pertencente e tocado pelo outro – que se constitui, nesse cálculo de maior ou menor interesse, pela reciprocidade e conformidade geral, um instrumento para pensar a política em Rousseau.

Vejamos. A passagem do Estado de natureza ao civil, no segundo *Discurso*, fora constituída como a ação desse interesse comum que levava a formação das primeiras comunidades. Na tradição do jusnaturalismo ou da filosofia política, por sua vez, não há pacto e autoridade senão pela convergência dos interesses e, por esse reconhecimento mútuo, pela busca da segurança e da paz. Uma ordem, forjada pelos mandatos da Razão ou pela prevenção mútua, pela harmonização do eu ao outro, perfaz, assim, quer no *Leviatã* ou no *Le droit de la nature et des gens*, as requisições para a vida em sociedade. O homem sujeito à vida civil, assinala Pufendorf no preâmbulo para o contrato, é aquele que “*trabalha com todas as forças para o avanço do bem público e o prefere, sem dúvida, ao interesse particular*”⁹²⁰.

Ora, ainda no *Emílio* – em trecho que nos aparece irresistível a lógica soberana da Vontade Geral – Rousseau assinala, “*o bom se ordena relativamente ao todo e o mau*

⁹¹⁸ KUNTZ, 2012, p. 65.

⁹¹⁹ PUFENDORF, 1706, I, I, §2-5; II, II, §15.

⁹²⁰ Idem, 1706, VII, I, §4.

ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência”⁹²¹. Se cabe ponderar que o trecho ainda está voltado a polemizar acerca da ordem do Criador em relação às criaturas, vale comparar, por sua vez, a medida ordenadora da vida civil: o bom reconhece o outro e a ele se ordena como relação; o mau – não desprezemos a categoria do amor-próprio – exige que as coisas lhe girem ao redor e a ele permaneçam relativas.

Registros para pequenos tiranos e grandes cidadãos? Atentemos, sobretudo, ao aspecto afetivo e recíproco sugerido pelas ordenações.

Salinas Fortes, no capítulo nomeado *A medida da força das leis*, em *Rousseau: da teoria à prática* não deixa de corroborar os passos dados até aqui. O exame do amor-de-si e a insurgência do amor-próprio permanecem influentes na vida política. Ademais, aquele reconhecer o outro e ordenar-se com vistas à reciprocidade - elemento fundamental do pacto social é um contraste com o perigo da existência civil que nega o outro, ou, tão grave, na lei que não sobrepuja o interesse individual.

A incidência desses males individuais conduz à escala coletiva, cujos resultados são, agora, devidamente dimensionados:

Um povo deixa de ser disciplinável a partir do momento em que a força do amor-próprio sobrepuja a força da consciência, a partir do momento em que os homens já não amam senão a si mesmos. As leis só podem ser eficazes fazendo-se respeitar pelo povo cujas condições de vida elas regulam, se os indivíduos forem capazes de amá-las. Um povo jovem se define, pois, essencialmente, como um povo cujos componentes, na sua maioria, são capazes de amar as leis, ou, inversamente, um povo que não foi ainda dominado pelo amor-próprio⁹²².

Entretanto, a compreensão dessa medida da força das leis exige refletir sobre a consciência dos lugares devidos aos homens. Isto é, descrita a ordem e assinalada que ela é *boa* enquanto implica reciprocidade e harmonia perceptível para além (contra) (d)as lições teóricas, vale indagar como essa ordem pode ser acolhida e aceita.

A força da lei, decerto, submete no estado civil o particular ao geral: “quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações individuais como abstratas, e jamais um homem como

⁹²¹ ROUSSEAU, 2004, p. 414.

⁹²² FORTES, 1976, p. 115.

um indivíduo ou uma ação particular”⁹²³, assinala Rousseau. Mas o próprio *Do Contrato Social* adverte os diagnósticos da lei que funciona como constrangimento externo, forçada a agir perante aqueles que ainda se recusam à ordem ou, especialmente, agem no interior do Estado mal ordenado. A frequência de suplícios e condenação e o sinal de um fraco corpo político perante um número de criminosos que aumenta frente à falência da sociedade, ou seja, da incidência do particular que age em detrimento do geral⁹²⁴.

Ademais, a formação adequada do povo ou do cidadão reclama o assentimento dos costumes. Aquela força da lei, então, em sua eficácia, parte da adesão individual que faz “mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que, por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior”⁹²⁵, forjado ao coletivo, lá moldado na ação hábil e extraordinária do legislador. Não é casual, admitida essa perspectiva que acena à educação, que dois exemplo modelares dessa cidadania estejam expressas no *Emílio*⁹²⁶: o lacedemônio e a mãe espartana são felizes não pela satisfação dos próprios desejos, os impulsos do amor-próprio, a sobrevivência feliz dos filhos ou a promoção pessoal ao Conselho... Pelo contrário, eles estão satisfeitos porque constatarem que a pátria dispõe de cidadãos melhores e mais competentes, e vence uma batalha, graças ao sacrifício dos próprios filhos.

As descrições reforçam, contudo, a indagação: como assentir à ordem? O segundo *Discurso* e o *Emílio* demonstraram que o mal é resultado de uma opção humana, graças à liberdade. Além disso, ele só pode ser desenvolvido a partir do contato mútuo e da civilidade que, na polêmica contra Hobbes, assegura aí o verdadeiro Estado de Guerra. Nessa medida, a desordem – o ordenar-se em relação a si – é, sobretudo, um desvirtuamento, evitado pela consciência e pela educação; e a ordem dada pela natureza tornada legítima e soberana no contrato social, reveste-se daquele ordenar-se em vista do outro, razão que garante a associação e a não sujeição dos contratantes.

Assim, se o mal pode ser corrigido enquanto existir a busca pela virtude – a escuta da consciência, “*instinto divino*” que, a *Profissão de fé* adverte, parece

⁹²³ ROUSSEAU, 1999a, p. 107.

⁹²⁴ Idem, 1999a, p. 103.

⁹²⁵ Ibidem, 1999a, p. 110.

⁹²⁶ Ibidem, 2004, p. 12.

constrangida na medida em que avançam os males da civilidade, do seu amor-próprio e dos seus roteiros sistemáticos⁹²⁷ – e se ele pode ser evitado, na juventude dos povos pela ação preceptora do legislador⁹²⁸, a humanidade também pode ser advertida à ordem pela ação militante do filósofo, cuja missão – “*em honra da verdade*” e “*pela causa do gênero humano*” objetivos dos *Discursos* que parecem negligenciados pelos leitores – perante os males do amor-próprio transfigurado no tempo em corrupção, é, adiante, denunciá-lo e advertir acerca do que deve ser feito.

É nesse sentido que sendo escrita política, a verdade do discurso rousseauiano seria revestida do caráter *corretor* que, se não despreza a realidade – daí ser polêmico e controverso – tampouco deixa de enfrentar os teóricos políticos – razão da interlocução contínua da obra, incompreensível enquanto não for lida em relação ao outro. Obra *urgente* e característica daquele que propõe o discurso, ela não permitiria a perda de tempo em deixar de pronunciar-se⁹²⁹. Esses elementos sugerem, então, o que podemos cogitar como a verdade da obra rousseauiana, cujos aspectos polêmicos reúnem o que esboçamos, seja pelo exame do *Discurso sobre as ciências e as artes*, pelas vistas ao *Discurso sobre a origem da desigualdade* e pelas orientações dadas no *Emílio*. Além disso, partindo da interligação entre política e moralidade ou da totalidade política das inquirições, eles apontarão, em seguida, para firmarmos a partir do sequenciamento do nosso percurso, a devida análise do *Do Contrato Social* e da Soberania. Neste sentido, cabe registrarmos os passos dados até o momento:

(1) No primeiro *Discurso*, a partir do gesto retórico que apontou no espetáculo moderno o contrário do que era louvado, Rousseau colocou a modernidade sob o signo de um velamento, um culto de aparência, quer seja a dos deveres da civilidade ou dos procedimentos dos filósofos, que fomentava a civilização corrompida. As refutações à

⁹²⁷ “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade das suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regras e de uma razão sem princípios. Graças aos céu, ei-nos libertados de todo esse apavorante aparato de filosofia; podemos ser homens sem ser doutos; dispensados de consumir nossa vida no estudo da moral, dispomos de um preço menor de um guia mais seguro neste labirinto imenso das opiniões humanas. Mas não basta que esse 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.”. (ROUSSEAU, 2004, p. 411-412)

⁹²⁸ Idem, 1999a, p. 110.

⁹²⁹ “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo ou calar-me”. (Ibidem, 1999a, p. 51)

palavra rousseauiana, por sua vez, no lugar de contradizerem o exposto no *Discurso*, reforçaram apenas o elenco paradoxal dessa modernidade em sua louvação do artifício, do avanço científico e da boa ordem aparente, mobilizada, exposta e nutrida, sublinhou Bordes, enquanto os “*ses philosophes mesurent la terre et son roi pacifie* “. A filosofia, no seu método, e o poder, em sua prática, solidários à ordem?

Ainda sobre contrapontos e discussões, o segundo *Discurso* remontou a gênese dessa sociedade na resposta à questão acerca da desigualdade, autorizada ou não pela lei natural. Se a obra, diferente do primeiro *Discurso* não mereceu o prêmio da Academia de Dijon⁹³⁰, ela se principiou na crítica aos teóricos do Direito Natural⁹³¹ e incluía, nessa medida, ilustrar um pacto farsa que, no prolongamento da sociedade hipotética, fazia a caricatura de procedimento conceituais da tradição. Sobretudo, polemizou-se ao longo do texto – e sempre em nosso recorte – a noção de sociabilidade, quer contra Hobbes e Pufendorf, e, particularmente, no tema da Razão e da miséria presentes no Estado de natureza, a refutação pareceu dirigida especialmente aos capítulos II e III do Livro II do *Le droit de la nature et de gens*.

(2) Da descrição hipotética ou moderna das sociedades, era preciso observar a providência do mundo concernente, agora, à constituição humana e a ordem da natureza. Vimo-lo: o Homem era constituído, pela apresentação do segundo *Discurso*, pela Liberdade e Perfectibilidade. Ambas caracterizavam e experimentavam, em

⁹³⁰ “Para Rousseau, o estímulo do novo concurso será o pretexto (ou a causa ocasional) de um progresso intelectual decisivo. Não se trata, dessa vez, de lutar pelos sufrágios dos acadêmicos de Dijon – Rousseau já é conhecido, e pouco lhe importa agradar ou ganhar o prêmio – mas de se distinguir e de se distanciar de uma outra maneira: pela amplitude, pela coerência e, simultaneamente, pela intransigência da doutrina. Enquanto o primeiro *Discurso* comportava algumas coplas destinadas a atrair as boas graças dos juízes, o segundo *Discurso*, com o que tem de mais abrupto e puro, parece desdenhar as precauções e as concessões que lhe poderiam valer os aplausos da Academia. Ele despreza todas as conveniências, e, em primeiro lugar da brevidade. Avança um verdade difícil, afronta os preconceitos, mas desejaria, por esse desafio mesmo, comunicar a exaltação de um pensamento que retoma os grandes problemas a partir da origem. Do que semelhante texto, em sua data, podia ter de insustentável, somos informados pela nota do registro acadêmico de Dijon, relatando a sessão em que a peça de Rousseau foi examinada: “não se terminou de lê-la em razão de sua extensão e de sua má tradição, etc”. (STAROBINSKI, 2011, p. 378-379).

⁹³¹ “Or, la raison n’est pas un don immédiat de la nature, mais elle se forme dans le rapport social. Si la connaissance de la Loi naturelle suppose la société, la société ne peut donc être fondée sur elle. “Il est impossible d’entendre la loi de la nature sans être un grand raisonneur et un profond métaphysicien. Les hommes ont dû employer pour l’établissement de la société des lumières qui ne se développeront que [...] dans la société même”, Vargas recorda a passagem rousseauiana do segundo *Discurso*, para então sublinhar: “Rousseau oppose donc à l’idée de Loi naturelle une triple critique: 1/ Critique épistémologique : il y a loi et loi, on ne doit pas inférer l’existence d’une juridiction naturelle à partir de l’ordre objectif du monde ; 2/ Critique méthodologique : on ne peut déduire la naturalité des lois à partir de leur utilité universelle ; 3/ Critique anthropologique: l’homme capable de connaître la Loi naturelle qui fonde la société doit être déjà social.” (VARGAS, 2008, p. 28).

oposição ao instintivo dos seres da Criação, a potência do agir que poderia ser mesmo contrária às prescrições da natureza. Ademais, aquela liberdade (o *cogito* citado por Goldsmith) revestia-se, nas entrelinhas, do sutil fundamento do mundo humano reforçado na oposição àquele de Pufendorf. Com efeito, para a constituição da *bel ordre* humana sistematizada, a Obrigação era o conceito-chave perante o qual orbitavam quer os ditames do Estado de natureza (“*A condição natural do Homem não permite... que ele aja unicamente por capricho, sem ter nenhum princípio fixo de conduta*”⁹³²), quer na origem e no desenvolvimento pleno do corpo político⁹³³.

A partir daí, o aberto postulado por aquela liberdade sinalizava a tensão e a imprevisibilidade vivas no desenvolvimento da filosofia rousseauiana. E, em sentido contrário, expostas e ditadas as leis fundamentais da providência do mundo, Pufendorf dedicou-se a assentar magistralmente o que deveria ou não ser feito. E, se o leitor notasse aqui, o aspecto similar e militante dessas escritas – afinal, o *Préface* e a *Lettre a Boineburg* nos lembraram, era preciso Pufendorf militar por uma causa moderna e científica contra o casuísmo; e Rousseau, apontavam as primeiras linhas do *Do Contrato Social*, propõe-se a escrever o que deve ser feito – vale reforçar a sutileza das missões: Pufendorf milita em nome do método; Rousseau, em razão do homem; naquele se descobre obrigações; neste, desvios. Assentar o sistema no primeiro é testificar a legitimidade das sujeições, obrigadas posto que demonstradas; assentar a verdade no outro era criticar a modernidade na aspiração política e moral, pois o seu desenvolvimento fomentava perdas de humanidade.

Assim, na evocada imagem geral da estátua de Glauco, enquanto a ambição sistemática (pelo arbitrário das definições de Homem e Lei Natural) parecia servir para cobri-la e deformá-la, a obra corretora e crítica encontrava a sua expressão de verdade na tarefa pelo seu desvelamento. Descritos, na sequência teórica de Starobinski, os males – a denúncia procedida naquele primeiro *Discurso* – e denunciado o véu da ilusão – as constatações metódicas do segundo *Discurso*, solidárias ao enganoso da apreciação acerca do Homem – coube a Rousseau permanecer diante da realidade sólida: descreveu-se aquela natureza humana, sem receio de expor as suas contradições e possibilidades. E descreveu-se cruelmente (o cru, sem trato e aparato, em oposição ao polido, racional e metódico com que fomos acostumados pela modernidade dos

⁹³² PUFENDORF, 1706, II, III, §1.

⁹³³ Idem, 1706, VII, I-II.

adversários) e, na perspectiva daquela obra, tal “realidade”: a exploração e os conflitos desnudos à medida do desenvolvimento dos povos.

(3) Denúncia e descrição efetuadas, vê-se um esboço de ordem, pela comparação entre o bom e o mau. A disposição ordenada das coisas supõe a reciprocidade, a convergência afetuosa e a harmonia; a desordem, o centralismo, o velamento e a oposição das vozes. Categorias expressas naquela própria sociedade, enquanto na sua prevalência do amor-próprio cujas ações reforçam a corrupção, o jogo de interesses e as divisões sociais. O perigo é reforçado, sobretudo, porque entram nessa lógica as atividades do pensamento: os teóricos solidificam e legitimam esse estado de coisas e se tornam, em tal mundo instituído pelos homens, como os maestros seguros dessa harmonia.

Surge aí, na perspectiva do nosso estudo, uma oposição da verdade e sistema. Se este retrata a composição inquirida por meio da demonstração – “conhecimento certo, evidente, que é sempre sustentado em toda as suas partes e que não permite o receio do engano”⁹³⁴ –, aquela, cuja nomeação de “*verdade*” e defesa da causa do gênero humano, vimos tanto nos Discursos como nos princípios do Direito político, implica algo distinto: “se eu tivesse feito apenas um sistema, podeis acreditar que não teria dito nada”, escreve Rousseau na Quinta *Carta escrita da Montanha* acerca dessa reflexão política: “Mas eu pintava um objeto existente, e o que se queria é que esse objeto mudasse de face”⁹³⁵. A Existência – cujos elementos de contradição e movimento, perfectibilidade e liberdade, nós vimos – perfaz aqui o próprio ímpeto do trabalho teórico em vista daqueles sistemas alheios, cuja mera dependência aos esquematismos formais sugeriram não dizer nada. A mudança de face – transformar o nada – implica, adiante, a própria qualificação de “verdade”, sujeita, doravante, ao existente.

“*Subordinação da verdade teórica à verdade prática*”, lembra Bento Prado, recuperando Burgelin⁹³⁶, em uma discussão acerca da retórica rousseuniana, que, não gratuitamente, parece ligada à nossa oposição entre verdade e sistema, aos dogmas teóricos e aos sofismas que invertem as coisas, como os encontramos na polêmica acerca do Estado de natureza. Mas há, ainda, o complemento que opõe essa verdade àquela dos charlatões filósofos do *Discurso* e explica a sua urgência em ser dita e

⁹³⁴ PUFENDORF, 1706, I, II, §3.

⁹³⁵ ROUSSEAU, 2006, p. 323.

⁹³⁶ PRADO JÚNIOR, 2008, p. 86. Itálico nosso.

consolidada, não como maestria, mas ao modo da amizade, do interesse e da interpelação⁹³⁷:

Essa verdade da qual é capaz – e que lhe confere a sua dignidade – já não é, evidentemente, a da razão intuitiva, mas uma verdade local e efêmera que é, no 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 essa humildade que está à altura das graves decisões que torna possíveis. É, no fundo, a ideia do *Kairos* que comanda essa concepção de discurso e de 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 injustiça⁹³⁸.

Querer que o objeto mude de face, “*no tempo urgente e rápido em que as cidades justas podem se precipitar na corrupção*”. Interesse, pois, pela polêmica, à qual não se pode furtar, e pelo assentar o discurso da verdade *sui generis*, possível (precária, se tomarmos a percepção de ordem nos assinalada no *Emílio* – “*Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras...*”) e necessária, enquanto ainda é possível advertir para que reconheça o (in) justo em suas diversas manifestações, e que, para isso, faz necessário empregar “uma linguagem que convenha a todas as nações” e possa reunir “o Gênero Humano como ouvinte”⁹³⁹.

Nesse sentido, podemos suspeitar as características dessa escrita verdadeira, orientação, em seguida, para assentar os princípios do Direito político:

(a) Sua verdade é composta – como o era o sistema, a partir da sua previdência de obrigação e *bel ordre* – por uma espécie de cálculo que não despreza a economia das coisas antes apresentadas, a ordem da natureza descortinada. Assim, quanto maior a incidência daquele amor-próprio, expresso em corrupção e sobreposição de uns sobre os outros, menor o grau de ordenação das sociedades. O abuso do governo, ensinará o capítulo X, livro III, do *Do Contrato Social*, expressa, nesse sentido, e entre outros

⁹³⁷ São características importantes dessa relação rousseauiana com a “verdade” que podemos extrair quer do início do *Do Contrato Social* ou dos *Devaneios*, testemunho dessa amizade que, sabemos, leva (também no registro biográfico) à denúncia da prevalência da desordem. Rousseau, em primeiro lugar, sente-se feliz todas as vezes em que medita sobre os governos e instrui-se nos negócios públicos (ROUSSEAU, 1999a, p. 52). E nas caminhadas dos *Devaneios* partindo do *Vitam impendere vero*, revisa tanto a sua postura quanto acerca do gratuito das suas inquirições, diferentes àquelas dos sábios e doutos: “quanto a mim, quando desejei aprender, foi para eu mesmo e não para ensinar; sempre acreditei que antes de instruir os outros era preciso começar sabendo 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).

⁹³⁸ PRADO JÚNIOR, 2008, p. 87.

⁹³⁹ ROUSSEAU, 1999b, p. 53.

exemplos (a Vontade Particular acima da Vontade Geral) a realização dessa matemática. Logo, pronunciar essa verdade política exige explicitá-la, sobretudo, quando o abuso se reveste de teoria⁹⁴⁰. Ademais, quanto maior a capacidade – a força de dizê-la e o desprezo pelas conveniências que impediriam de esclarecê-la – maior a possibilidade de um discurso de legitimidade.

(b) Sua verdade inclui – observante ao bom que se ordena ao outro – em advertir acerca do mal que representaria a negação dessa perspectiva solidária e participante. Os males da representação política, que se constitui, em sua essência, na recusa dos termos coletivos do pacto social, são nessa medida enunciados daquela desordenação: “*quando alguém disser dos negócios do Estado: que me importa? – pode-se estar certo de que o Estado está perdido*”, assegura, em impressionante síntese, o capítulo *Dos Deputados ou Representantes* (Livro III, Capítulo XV). Assim, o esforço em apontar o que é maior ou menor na incidência do amor-próprio completa-se, de fato, pela advertência ao leitor. A verdade do Direito político, se estabelece, nessa medida, como provocação à prática, distinta da simples exposição teórica.

(c) Nessa prática e consoante à ordem, exige-se afirmar acerca do laço anterior ao puro formalismo na constituição dessa legitimidade. Daí, a recorrência à natureza humana, à vontade que une, à pertença que assegura a unidade política. Além disso, a associação não pode ser dada sem que sejam valorizadas a preservação – ou a correção – da liberdade, em vista das novas condições. E se essa verdade não deixa de assinalar a dívida, como vimos, à formação da sociedade, no *Le droit de la nature et des gens*, no oposto do agregado à multidão⁹⁴¹, ela, sabiamente, não deixa de considerar tal avanço devido à incidência dos sentimentos e paixões (*Discurso sobre a origem da desigualdade*) no desenvolvimento humano, acima do mero ditado formal. Expressi-la implica reconhecê-las, orientá-las e avançar na compreensão dos fundamentos da política.

⁹⁴⁰ Isso reforçaria, conforme expõe o *Paradoxo do Espetáculo*, em situar a teoria política – tal como se encontra nos adversários de Rousseau, diante do espetáculo do restabelecimento das ciências (Barbeyrac) e na confrontação apaixonada que lhes opõe – como “disfarce”, “em vista da perversão do coração humano com o seu ‘cortejo de vícios’.” (FORTES, 1997, p. 40). Afinal, não deixamos de ressaltar desde o princípio do nosso estudo como os sofismas (Hobbes) e as poesias (Grotius), as bajulações e as definições arbitrárias desses teóricos, fundamentam uma sociedade que, nos seus ditames e deveres, reflete e fortalece teorias de desigualdade e sujeição.

⁹⁴¹ PUFENDORF, 1706, VII, II – tradução nossa.

(d) O escrever sobre a política ou, no sentido mais geral, a própria atividade filosófica de Rousseau confirma-se, nessa medida, como o seu desvelamento e orientação. E, no combate firmado contra os adversários e na defesa dessa causa da humanidade, essa militância acaba por fixar-se na exposição dos princípios do Direito político e atenta à ordem que será preciso cirurgicamente observar, na concisão do *Do Contrato Social*, e à tradição combatida, ela lançará mão da *ironia* que fortalece, perante as medidas de ordem (liberdade, harmonia e reciprocidade), o monstruoso e desproporcional das teses a refutar, e está interessada, em vista desses debates com a tradição teórica, em examinar fundamentos. Isso realizado, crítica à tradição e militância pela verdade, desvelam, em seguida, a constituição legítima do corpo político e da sua soberania:

A problemática geral do *Do Contrato Social* pode, certamente – escreve Fabre – ser considerada uma das mais clássicas: Rousseau, ao buscar os fundamentos do Direito político, remete sobre a questão da soberania do Estado. Ajunta-se, assim, ao problema fundamental na política moderna que Bodin e Hobbes haviam sucessivamente tratado [...] No entanto, Rousseau não é um filósofo que pode ser situado na mesma linha dos seus predecessores. Enquanto Bodin conceitualiza a ideia de soberania no projeto de fornecer base doutrinal à monarquia francesa, na qual constata falhas e carências; e, enquanto Hobbes inscreve o conceito de soberania no racionalismo do seu sistema, ao qual dá, no emprego resolutivista / compositiva que empresta da ciência mecanicista do seu tempo uma forma geométrica perfeita. Rousseau, por sua vez, é um pensador profundo, vinculado ao que é “fundamental”. Ele não interroga sobre o que faz ou não o poder soberano no Estado, mas o que o funda e o torna legítimo e válido⁹⁴².

Em síntese, a carreira que principiou pela denúncia (*Discurso sobre as ciências e as artes*), pelo exame e pela descrição de hipóteses e realidades por uma crítica do método e de uma economia de mundo (*Discurso sobre a origem da desigualdade*) conduz à proposição das condições políticas criadas pela convenção dos homens, mas ordenadas pela natureza, quer por sua força (“*Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l’état de nature...*”) ou pelo apelo ao atendimento das suas características (“*Trouver une forme d’association... par laquelle chacun s’unissant à tous, n’obéisse pourtant qu’à lui-même & reste aussi libre qu’auparavant?*”⁹⁴³). De fato, aquela busca de fundamentos que no segundo *Discurso*

⁹⁴² FABRE, 1992, p. 95-96 – tradução nossa.

⁹⁴³ ROUSSEAU, 2012, p. 89-90.

buscava a remoção da poeira para descobrir a natureza humana, encontra-se agora em expor o fundamento da sua legitimidade a fim de expor a prática da justiça. “*Dicamus leges Foederis aequas*” – “*proponhamos leis de acordos igualitários*” – anuncia a epígrafe, essa interpretação rousseauniana da soberania que não devemos desprezar, a chave interpretativa do *Do Contrato Social*.

2.3. Os verdadeiros princípios do direito político

*

“Atenção, a leitura deste livro pode ter efeitos perigosos”, assinala um texto didático sobre o *Do Contrato Social*⁹⁴⁴. Aproximemo-nos, pois, cautelosamente dos “*verdadeiros princípios do Direito político*”, pois as metáforas da força e do perigo são evocadas nos momentos da aproximação. A advertência acima não se refere aos “efeitos perigosos” da obra, comprovados por uma leitura revolucionária que pretendeu transformar aqueles “princípios” em espécie de radical programa político?⁹⁴⁵ Ou, talvez, não queira evocar o perigo benéfico que interessa – a salvaguarda da liberdade e a crítica dos poderes arbitrários? Pois o livro perigoso também foi obra condenável pelos poderes do seu tempo. Essa condenação, podemos pensar, é o mais forte elogio da obra; com efeito, não se condena o que não oferece riscos. E a diversidade de interpretações do livro também é testemunha de seu poder e dificuldade. Muitos podem utilizá-lo como uma defesa do totalitarismo e da plena anarquia, descrevê-lo por devaneio datado de um sonhador, reivindicação burguesa ou o manual revolucionário.

Mas, afinal, qual o seu estatuto que interessa, sobretudo, em nosso exame dessa “*verdade*” – verdadeiros princípios do Direito político, estabelecido contra a tradição e os adversários?

De fato, aquelas advertências oferecem as reflexões para os nossos primeiros contatos com a obra perigosa. Assim, elas apontam alguns elementos supostos da crítica e sugerem um ponto fundamental, pois o pacto, veremos adiante, é o equacionamento justo de forças individuais originalmente independentes e dispersas, sob a medida ordenadora do interesse particular ao geral. Mas isso só pode ser refletido depois de, nos capítulos iniciais da obra, refutar elementos tradicionais da política. Daí, as questões preliminares para decifrarmos a verdade que se pretende estabelecer: a força pura gera a violência e a injustiça; mas a ausência de força que conserva e defende também gera a morte; e a sua utilidade, quando considerarmos que são muitas, só nasce, pois, do reconhecimento da sua existência e da urgência da sua conciliação. O centrar-se em relação a si, como vimos acerca da ordem, apresenta aqui a ameaça autêntica da morte e da degeneração; arquitetar, pois, a unidade de homens fortes e livres implica em rejeitar,

⁹⁴⁴ SÉNIK, 1994, p.26-36.

⁹⁴⁵ NASCIMENTO, 169-185, 1980.

sob a força Soberana, tudo o que possa representar esse centro equívoco, encarnado na facção e na vontade particular.

Decorre disso que, no *Do Contrato Social* contra os sistemas, à representação temos associação; à prevalência da sujeição à ordem estabelecida e dita pelo outro, temos a escuta da ordem que cada homem, atendendo a sua natureza livre e harmônica, deve colocar como escala⁹⁴⁶ – princípio político agora – o “ordenar-se em relação ao outro” sem cisão e ruptura. Com efeito, da crítica acerca da escravidão à Igreja, nas temáticas da obra, são tais divisões, em diferentes níveis, as promotoras do mal-estar no corpo político.

Esses são elementos dispersos, no entanto, na obra toda, que ressaltam elementos constituintes da soberania e a relação de forças entre o particular e o todo, consoante àquele *cogito* de liberdade. Vale examinar agora como essa arquitetura é construída em vista do desvelamento e da ironia dos adversários e da sua própria originalidade, posto que Rousseau, enfim, empunha a pena para assinalar o Direito político.

Neste sentido, cabe examinar (1) a proposta desses princípios na refutação cerrada das tradições da política e do jusnaturalismo. A ironia – esse discurso de entrelinhas pelo desmonte do engano e pela denúncia do grotesco – merece ser destacada nessas linhas. Afinal, demonstrará como a obra rousseauiana, considerado o seu empenho em desvelar, emprega diferentes estratégias em nome da sua causa pela verdade e no ataque aos adversários e ao seus esquemas; (2) é preciso, especialmente, examinar a formulação do pacto social, remanescente àquele do *Le droit de la nature et des gens* com o qual encontramos distinções (e inspirações) fundamentais acerca do poder soberano. (3) Enfim, no mecanismo – na tensão ou na conciliação – desse contrato estabelecido com o olhar ao outro – quer os demais associados do seu pacto ou

⁹⁴⁶ “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 ao 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).

o adversários teórico – verificamos os aspectos dessa soberania, no triunfo de uma certa ordem associativa, afetiva e conciliadora, distinta da orientada por aquele sistema.

**

Esforços de pesquisas parecem orientar o *Do Contrato Social*. Assim, não parece surpreendente que o assentar a verdade seja mobilizado, no seu início, pela indagação e não pelas afirmações magistrais: “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”. Eis o problema em sua inquirição de legitimidade, doravante: “*il peut y avoir quelque regle d’administration légitime & sure*”. Mas também a segurança não pode desprezar a conciliação entre a humanidade e a lei: “esforçar-me-ei sempre, nessa 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”⁹⁴⁷. A regra de administração legítima se revela, então, no seu objetivo, em alcançar o que é útil, posto que de interesse coletivo aos homens (“*como são*”), e justo, enquanto objeto geral das leis (“*como podem ser*”).

Mas o movimento introdutório mantém a suspensão no ar e reforça ainda mais o *sui generis* dessa exposição de verdade. Rousseau quer indagar; e parece ser esta, como sugerimos, uma tarefa apropriada ao escritor político: “perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser dito; haveria de fazer ou calar-me”⁹⁴⁸. A atividade política genuína é a da ação, portanto? E a filosofia política verdadeira é aquela da inquirição? Isso poderíamos perguntar sob as insinuações dos meio termos desses princípios verdadeiros que surgem tímidos: mas a questão desnuda as intenções do nosso filósofo e revela o móvel dessa atividade genebrina: “*quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d’y voter suffit pour m’imposer le droit de m’en instruire...*”⁹⁴⁹.

São os mesmos movimentos acrescidos de universalidade que apresentam, em seguida, no objeto do primeiro livro, o cenário da inquirição⁹⁵⁰ a partir da retórica

⁹⁴⁷ ROUSSEAU, 1999a, p. 51.

⁹⁴⁸ Idem, 1999a, p. 51

⁹⁴⁹ Ibidem, 2012, p. 55.

⁹⁵⁰ “Ele indaga sobre a origem do corpo político, mas a investigação, neste nível, não tem nada de uma investigação histórica, como ele 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

famosa: “O homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles”⁹⁵¹. Universalidade, de fato, mas contrária ao aspecto risonho da passagem do primitivo à civilidade que encontramos em Pufendorf, no comércio mútuo que supera as prevenções e liberta as comodidades recíprocas da vida⁹⁵². É a universalidade trágica que incide agora, caso o leitor se aventure a associá-lo à perspectiva do segundo *Discurso*: não há rico ou explorado aqui; essa divisão pertence à cenografia das condições sociais aparentes. “*Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux*”. Porém, a inquirição filosófica não é abandonada perante esse aprisionamento generalizado e substitui a modéstia instrutiva pela missão urgente: “Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão.”⁹⁵³.

Se pudermos encontrar elementos destacados no arroubo da constatação e dessa proposta investigativa, veremos agir aquelas mesmas características da espécie humana que, no *Discurso*, configuraram a sua natureza: há a liberdade, mobilizada do hipotético estado originário àquele da vida política que agora interessa; e há a perfectibilidade que descreve a curva trágica das mudanças com as quais a humanidade forçou-se a revestir: da liberdade aos ferros.

coloca, então, é o de saber qual a prática política apta a provocar historicamente um resultado equivalente àquele que, no nível da gênese ideal, é produzido pelo pacto primitivo. (FORTES, 1974, p. 29).

⁹⁵¹ ROUSSEAU, 1999a, p.53.

⁹⁵² PUFENDORF, 1706, VII, I.

⁹⁵³ ROUSSEAU, 1999a, p. 54. “Os aspectos fundamentais da crítica de Rousseau à Escola do Direito Natural conduzida no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que são necessários para a apresentação sistemática dos princípios do Direito político estão todos presentes no *Contrato social*. Na primeira obra, a decadência histórica é certa e inevitável, e suas causas são rigorosamente indicadas: surgimento e progresso de paixões artificiais como o amor-próprio e o orgulho, a partir do momento em que o homem troca o Estado de natureza pelo estado civil; surgimento e progresso da desigualdade política por meio de três revoluções sucessivas, a que institui a propriedade e a divisão do trabalho, a que cria o poder legítimo e a que o transforma em poder arbitrário. No *Contrato*, por outro lado, a decadência permanece presente e inevitável, mas não é uniforme em todos os povos e em todos os tempos. Há circunstâncias extraordinárias pelas quais povos excepcionais podem se tornar livres e assim permanecerem por muito tempo, embora jamais por toda a eternidade. Contudo, decorre dos princípios estabelecidos que todo povo livre tem o dever de conservar a liberdade tanto quanto possível, e que todo povo tem o dever de recuperar a liberdade sempre que possível. Além disso, o povo que nunca foi livre não é um verdadeiro povo. Dessa forma, a vida humana tem um valor universal *a priori*, a liberdade, em função do qual tudo deve ser compreendido [...] No *Contrato Social*, o Direito Natural está presente em diversos argumentos, por isso as principais observações do *Discurso* sobre a desigualdade reaparecem. A própria ideia de princípios do Direito político implica nas críticas de Rousseau ao Direito Natural. (MONTEAGUDO, 2011, p. 27-28).

Descritos a generalidade do homem, indagado o problema e proposto o interesse para demonstrá-lo legítimo⁹⁵⁴, ingressamos nos termos conceituais do contrato social, cuja ressonância com a tradição política não parecerá distante:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; mas logo que possa sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda porque, recuperando a liberdade pelo mesmo Direito com que esta lhe foi roubada, ou ele tem o Direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la". 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. Trata-se de saber que convenções são essas⁹⁵⁵.

Cabe assinalar, de fato, a humanidade da ordem social – isto é, a da vida política – o seu caráter convencional⁹⁵⁶, distinto da natureza, e que serve, na ordem social em desenvolvimento, de base a todos os outros. A afirmativa não esconde ainda o espírito inquiridor que já nos caracteriza o início do *Do Contrato Social*, tampouco aponta, em seguida, o que deve ser refutado e estabelecido, antes de “*savoir quelles sont ces conventions*”. Nessa perspectiva, assinala Launay, encontraremos desenvolvida tanto 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 [Rousseau] domina não apenas as matérias tratadas por seus predecessores, não somente a preocupação dos seus contemporâneos, mas”, no elemento biográfico que já assinalara em *As Confissões*, “os problemas que ele mesmo colocava desde os anos de juventude”⁹⁵⁷.

A refutação, a coerência e os problemas meditados desde os anos de Veneza perfazem os capítulos II ao IV desse livro I do *Contrato Social*. Por aquela, serão apresentadas e ironizadas, no esforço de firmar os verdadeiros princípios, os termos tradicionais do Direito da força, paternal e da escravidão, isto é, os fundamentos da soberania. E, implícitas a eles, refutadas as formas políticas de sujeição –

⁹⁵⁴ “No *Contrato Social*, a história hipotética dá lugar à demonstração [...] O procedimento é o mesmo de um matemático que se dá uma hipótese e formula um problema que do ponto de vista formal se aproxima de Hobbes, com uma vontade de precisão ainda mais refinada: estamos diante de uma lógica de descontinuidade. A “menor modificação” fará alterar um contrato plenamente válido para um outro, nulo”. (TERREL, 2001, p. 340-341 – tradução nossa).

⁹⁵⁵ ROUSSEAU, 1999a, p. 54.

⁹⁵⁶ PUFENDORF, 1706, VII, III, §2. “Para Rousseau, não é o contrato que está na origem das primeiras relações sociais. Seria mesmo o inverso, pois fora preciso que os homens sássem de seu isolamento primitivo para que as sociedades políticas e as leis se tornassem necessárias [...] Em Rousseau, como em Hobbes, o contrato social é obra da razão. Ele só foi possível porque a sociabilidade tem como efeito tornar a razão ativa e fornece, assim, o remédio ao mal pelo que ela é responsável [...] O contrato social não poderia então ser anterior à invenção da linguagem e ao desenvolvimento da razão. Ora, um e outro só são possíveis pelo estabelecimento das relações sociais, quão rudimentares possam ser.” (DERATHÉ, 2009, p. 266-267).

⁹⁵⁷ LAUNAY, 1971, p. 418-20 - tradução nossa.

exemplificadas na apreciação de Grotius. E essa coerência, para os que acompanharam as qualificações da liberdade humana, reforça o seu caráter de *cogito*, uma vez que, se a verdade do Direito político orbita em torno de reflexões acerca das condições de liberdade, negá-la será desvirtuar a própria natureza, e, em consequência, a humanidade da política. Por sua vez, a indignação biográfica na antiguidade das questões parece animar as acusações contra os adversários: “a justiça e a inutilidade das minhas queixas deixaram em minha alma um germen de indignação”, escreveu então Rousseau das experiências venezianas, nas quais suspeita, no sacrifício do bem público, de “não sei ordem aparente, na verdade apenas destrutiva de qualquer ordem e que só faz ajuntar a sanção da autoridade pública à opressão do fraco e à iniquidade do forte”⁹⁵⁸.

Vejamos, pois, o desenvolvimento dessas refutações e a ironia que promovem no enfrentamento com os adversários.

Em primeiro lugar, pelas noções simultâneas de natureza vs convenção, Rousseau examina a ideia do consentimento:

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família. Ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cesse, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que deviam ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos; voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é mais natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção⁹⁵⁹.

Observemos a ordem expositiva: esse capítulo II, do livro I do *Do Contrato Social*, dirige a crítica, em primeiro lugar, àquele espaço íntimo que, em outro lugar, como vimos no *De Cive*, origina a concorrência dos homens. Mas não se trata agora de examinar o Estado de natureza ou a guerra generalizada. Ao opor Natureza e Convenção e extraíndo o Direito dessa última, Rousseau está interessado no que, já no âmbito familiar pertence à natureza ou ao convencional, e, consoante a tradição, faz a crítica do poder paterno e o paralelo entre este e o do Estado, conforme atesta uma temática que passa de Filmer a Ramsay⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ ROUSSEAU, 1968, p. 350.

⁹⁵⁹ Idem, 1999a, p. 55.

⁹⁶⁰ “A ordem da geração”, Derathé cita o capítulo IV do *Ensaio filosófico sobre governo civil* de Ramsay,” submete todas as crianças à direção de seus pais, até que tenham chegado à idade da razão; e, após nela chegar, é natural respeitar aqueles que foram as ocasiões de nossa existência, os conservadores de nossa vida, as causas da nossa educação. Foi assim que a autoridade paternal converteu-se desde o

A ordem do capítulo esclarece, nessa medida, diferentes perspectivas da temática. Em primeiro lugar, ao ressaltar que é natural apenas a ligação entre pais e filhos em vista da conservação desses últimos; após, a união é apenas voluntária, e deixa o aspecto natural. Logo, em paralelo, um povo não pode se manter na dependência natural de qualquer poder e são as convenções que devem orientar as distintas figuras do corpo político: com efeito, o vínculo estabelecido entre soberano e povo, filhos e pais, pertence à esfera das convenções. A autoridade natural, em consequência – segundo a lógica do poderio paterno – não pode subsistir, posto que a “idade da razão” dos povos também não pode permitir-se guiada cegamente por outrem, especialmente por que Rousseau nos estabeleceu, no segundo *Discurso*, a liberdade como uma das características humanas:

Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve a si mesmo, e, assim, que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para zelar, para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si⁹⁶¹.

Do exposto, deve-se admitir, segundo Rousseau, que “*La famille est donc, si l'on veut, le premier modele des sociétés politiques*”. Contudo, a continuidade do argumento, o qual seria aplaudido pelos defensores do Direito paternal, não prossegue; pelo contrário, ressaltam-se os adversativos e as diferenças: pais e filhos, “tendo nascido iguais e livres, não alienam a liberdade a não ser para sua utilidade.” Utilidade, não posse sobre o outro. Ademais, atesta Rousseau: “toda a diferença consiste em que, na família, o amor do pai por seus filhos o compensa dos cuidados que estes lhe dão, ao passo que no Estado o prazer de comandar substitui o amor que o chefe não sente por seu povo”⁹⁶².

Dados os argumentos – desveladas as razões contrárias ao Direito paternal como fundamento da Soberania, para além da constatação afetiva entre pais e filhos (“*dans la famille l’amour du pere pour ses enfans le paie des soins qu’il leur rend, & que dans*

início em autoridade soberana: pois, como é absolutamente necessário que haja uma potência suprema entre os homens, é natural acreditar que os pais de família, acostumados a governar seus filhos desde a mais tenra idade, eram os depositários da autoridade suprema, mais do que os jovens sem experiência e sem qualquer autoridade natural”. (Ramsay, *apud* Derathé, 2009, p. 275-276).

⁹⁶¹ ROUSSEAU, 1999a, p. 55. Conferir igualmente o texto da *Economia Política* no qual essa temática da convenção ou do reconhecimento mútuo, mantenedora da família, também é tratado para reforçar as distinções entre o poder político e o poder paterno. (ROUSSEAU, 2006, p. 84-85)

⁹⁶² Idem, 1999a, p. 55.

l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples“) que impedem a natureza da comparação – aqui vislumbramos a leitura apaixonada que Rousseau faz da corrupção do poder. Esse capítulo de refutação segue na perspectiva da ironia que maximiza o ridículo suposto das teses adversárias, mas, também, atesta como soam contraditórias aos princípios verdadeiros da política (*“liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme”*) extraídos e consequentes dessa apreciação:

Grotius nega que todo poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados. Cita, como exemplo, a escravidão. Sua maneira mais comum é sempre estabelecer o Direito pelo fato. Poder-se-ia empregar um método mais consequente, não, porém, mais favorável aos tiranos. Resta, pois, sem dúvida, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se essa centena de homens pertence ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro, parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes. Vemos, assim, a espécie humana dividida como manada de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la⁹⁶³.

Essa passagem chama a atenção não apenas pela reminiscência que nos oferece com o método do “*poeta*” Grotius que encontramos no início do nosso estudo – “*estabelecer o Direito pelo fato*”, esse método de autoridade encontrado nas citações infinitas do *Direito da Paz e da Guerra*. A ironia opera aqui pela desmesura do arbitrário que é atribuído aos adversários. A dúvida que resta solucionar – “*si le genre-humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre-humain*” – parece apenas ilustrar o exagero das teorias que defenderiam a sujeição total, quer pelo domínio, quer pelo medo. Além disso, a desmedida passa para categorias fantásticas, transformando os homens em animais, em vista da admissão daquele método e, de resto, ao postular a desigualdade originária (a autoridade de Aristóteles se inscreve aqui, como a fonte distante dessas inversões teóricas), e uma legitimação dessas políticas negadoras àquele *cogito* que anteriormente supomos ter encontrado:

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são seus chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo – segundo Filo – raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses ou que os povos, animais. O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação. Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo

⁹⁶³ ROUSSEAU, 1999a, p. 56.

homem nascido na escravidão, nasce para ela. Nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles⁹⁶⁴.

Não esqueçamos essa desmedida que ironizam as posições adversárias. Agora, Rousseau adota as posições adversárias e finge aceitá-las para reivindicar, por sua vez, algum trono:

Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai de três grandes monarcas, que dividiram entre si o universo, como o fizeram os filhos de Saturno, que muitos julgavam reconhecer neles. Espero que apreciem minha moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e talvez do ramo mais velho, quem sabe se não chegaria, depois da verificação dos títulos, à conclusão de seu eu, o legítimo rei do gênero humano?⁹⁶⁵

Com essas escalas de liberdade e ironia às mãos, podemos seguir os capítulos seguintes desse livro I do *Do Contrato Social* no esforço pela fundamentação dos “*vrais principes du droit politique*”. O objetivo, recordemos sempre, é demonstrar nesses capítulos (do II ao IV) que os princípios adversários carecem de legitimidade enquanto representam ações de instabilidade e violência e ataque à condição fundamental dos homens, a liberdade.

O argumento do capítulo III “*Do Direito do mais forte*” reforça a perspectiva. A força, no que apresenta de instabilidade e choque, também revela de vazio jurídico para fornecer as bases do poder. O que uma relação de força pode, de fato, oferecer, de maneira a constituir-se em reciprocidade, dever e obrigação? Suposto aquele seu caráter imprevisível e essencialmente violento, não renunciamos, por consequência, a concordância necessária para os acordos legítimos de poder? Vejamos o texto:

O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o dominador se não transforma sua força em Direito. Daí o chamado Direito do mais forte, um Direito tomado ironicamente na aparência, e que realmente se estabelece como princípio. Como se poderá explicar isto? A força é um poder físico: não vejo que moralidade pode derivar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade. Tudo mais pode ser um ato de prudência. Mas em que sentido representa isto o cumprimento de um dever? Suponhamos por um momento que seja um dever ceder ao Direito da força. Posso dizer que esse conceito decorre uma confusão inexplicável, pois desde o momento em que a força faz o Direito, o efeito muda com a causa: toda força que supera a razão ocupa o lugar do Direito. Desde que se pode desobedecer

⁹⁶⁴ ROUSSEAU, 1999a, p. 56-57.

⁹⁶⁵ Idem, 1999a, p. 56-57.

impunemente, pode-se fazê-lo legitimamente. E como o mais forte tem sempre razão, não se trata senão de lutar para ser sempre o mais forte⁹⁶⁶.

O fundo do argumento parece moral e acena às categorias do *Le droit de la nature et de gens*. Afinal, no capítulo I dessa obra, Pufendorf assinala, opondo o mecanicismo da força e da irracionalidade à luz da ação humana, da própria qualificação do Direito (que serviu para firmar, adiante, no sistema, a refutação à força física e ao poder que constituiria o Direito dos adversários, Espinosa e Hobbes). Independente, pois, das suas qualidades ativas (exigir do outro) ou passivas (ter Direito a receber algo), o Direito era nomeado pelo jurisconsulto como uma “*qualité morale par laquelle on a légitimement quelque autorité sur les personnes*”⁹⁶⁷. Esse Direito – Rousseau sugere, pois, o mesmo discurso – não pertence àquela esfera do físico, do medo e do constrangimento. E as razões da recusa são esclarecidas: “*Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade*”, o que resulta, portanto, de que uma necessidade imediata de sujeição ao outro não pode se constituir o laço duradouro de obrigação recíproca. De fato, que tipo de Direito será capaz de oferecer, sem agressão e constrangimento, a durabilidade necessária e a ordem básica da sociedade, respeitando sempre a liberdade do Homem? “*La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets*”...

A lição é interessante e contrária à sofística que associa o poder ao medo e o Direito genuíno à ação do mais forte. Mas ela também avança e supõe desnudar um outro jogo de contrapesos: necessidade vs vontade; físico vs moralidade; razão vs violência, e um novo cálculo para esses princípios políticos: quanto maior a incidência da força que constrange – sem nenhuma recorrência à moralidade ou o acordo – menor o seu grau de sua segurança e legitimidade; “*l’effet change avec la cause; toute force qui surmonte la première, succede à son droit*”, nos adverte Rousseau. Logo, “desde que se pode desobedecer impunemente, pode-se fazê-lo legitimamente”, e, então, nesse Direito do mais forte, encontramos reiterado um tácito “pacto social”, que origina situações de conflitos que colocariam em cena uma sociabilidade instável e desordenada, dirigida momentaneamente, nessa comédia da vida pública, sempre por aquele que souber aplicar o seu melhor golpe.

⁹⁶⁶ ROUSSEAU, 1999a p.59.

⁹⁶⁷ PUFENDORF, 1706, I, I, §20.

Dado, pois, os argumentos, elevados na frase lapidar – “*force ne fait pas droit*” – eis os paralelos irônicos (afinal, o filósofo continua a recordar, esse é “*um Direito tomado ironicamente na aparência, e que realmente se estabelece como princípio*”) que podem criticá-lo contra os adversários:

Obedecei aos poderes. Se isso quer dizer que se deve ceder diante da força, o preceito é bom, mas supérfluo, até porque se torna impossível de ser violado. Todo poder, reconheço, vem de Deus. Mas de Deus vem tudo o mais também, inclusive a enfermidade, e nem por isso estamos impedidos de chamar um médico. Quando um bandido me surpreende no recanto de um bosque, não é apenas necessário entregar-lhe a bolsa à força. Se eu puder escapar a essa contingência, poderá alguém dizer que eu estava obrigado, em consciência, a entregar a bolsa exigida? Pois, afinal, a pistola apontada contra mim é uma força – um Direito de força.⁹⁶⁸

O retrato exato desse Direito do mais forte, esse constrangimento que obriga a servir e dar-se ao outro em troca da vida, é a escravidão. Mas agora a relação de força parece acrescentada no seu perigo pela convenção com a qual se apresenta⁹⁶⁹.

Com efeito, não é legítimo e razoável, para os sistemas jusnaturalistas, que o homem, voluntariamente, pelas convenções, submeta-se ao outro em troca da vida e da subsistência? “*Escravidão perfeita*”, sublinha Grotius⁹⁷⁰, que consiste “*em estar obrigado a servir durante toda a vida a um senhor em troca de alimento e de outras coisas necessárias à vida*” cuja metáfora pode alimentar a ordem do poder. “*Servidão estabelecida por um livre consentimento das partes, e por um acordo de fazer, para que recebamos*”, “*assim, um homem que se engaja em ser o meu escravo confere-me sobre ele, verdadeiramente, a autoridade de senhor*”, assinala Pufendorf⁹⁷¹. Não é legítimo, no extremo, que um povo inteiro possa viver sob os caprichos do poder, desde que se entregue aos cuidados e às providências do Soberano?⁹⁷² Metáfora para a presumida paz da servidão já evocada no capítulo II do *Do Contrato Social*, não sem referências lá à ideia do “Pastor”, personagem supremo e sagrado, que acaricia e tange.

⁹⁶⁸ ROUSSEAU, 1999a, p. 60.

⁹⁶⁹ CF. Derathé, 2009, 291-308.

⁹⁷⁰ GROTIUS, *O Direito da Guerra e da Paz*, II, V, §27.

⁹⁷¹ PUFENDORF, 1706, VI, III, §5; VII, III, §1 – tradução nossa.

⁹⁷² “A cada homem em particular é permitido tornar-se escravo de quem lhe aprover, como é manifesto pela lei dos antigos hebreus e pela dos romanos: por que então um povo livre não poderia submeter-se a uma ou várias pessoas, de modo a lhes transferir inteiramente o Direito de governá-lo, sem dele reservar alguma parte?” (GROTIUS, *O Direito da Guerra e da Paz*, I, III, §8).

Vale observar novamente o texto rousseauiano contra a escravidão e, à moda dos capítulos anteriores, observar o *cogito* fundamental que permite opor aos adversários a centralidade das convenções (a sua problematização do termo alienar) e a negativa daquele Direito da força:

Visto que nenhum homem tem autoridade sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum Direito [recapitulações dos capítulos II e III do livro I], só restam as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens. 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? Nessa frase existem muitas palavras equívocas a exigir explicação, mas prendamo-nos só à palavra alienar. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência.⁹⁷³

Os termos estão expostos nesse capítulo IV. As convenções são dadas como a fonte da autoridade entre os homens, tema que Rousseau, como vimos, compartilha com os adversários juristas. Mas a alienação, esse dar-se ou vender de um povo todo, a entrega política constrangida ou voluntária, tem as suas razões? Somos então didaticamente inseridos na espécie de jogral instrutivo, em sua variação de perguntas, respostas e ponderações, a que é preciso atentar:

– “Mas um povo, por que se venderia?”. – indaga Rousseau, para afirmar a lembrança literária (Rabelais) – “*Bien loin qu’un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d’eux, & selon Rabelais, un roi ne vit pas de peu*” – do pantagruelismo que oferece aqui, os extremos da glotonaria dos poderosos que desejariam, na unidade retórica fantástica que encontramos novamente nos *Princípios do Direito da Guerra*, “*beber em paz o sangue e a lágrima*”⁹⁷⁴ dos outros.

– “Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranquilidade civil”. Eis a afirmação que encarna a defesa dos adversários do *Do Contrato Social* e que ressoaria o coro irônico ingresso na cena.

– “Seja”, responde o personagem solitário na ribalta, “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 o arruinam mais do que as próprias

⁹⁷³ ROUSSEAU, 1999a, p. 61.

⁹⁷⁴ Idem, 2011, p. 154.

dissensões? [...] Os gregos encerrados no antro de Ciclope viviam tranquilo, esperando a vez de ser devorados”⁹⁷⁵.

Apaga-se a luz momentânea. E a Razão ilumina, em seguida, para a ilustração e o reconhecimento solidário dos expectadores, a primeira consequência que cabe extrair desses princípios verdadeiros que parecem encenados para certificar o ensinamento público aos leitores: “Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível [...] Afirmar a mesma coisa de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não cria Direito”.

Mas o *intermezzo* se prolonga no *cogito* fundamental da liberdade. Aqui a própria tradição na força da sua autoridade torna-se perigosamente ironizada em um dos seus temas fundamentais: a ideia da alienação.

Renunciar a liberdade é renunciar a qualidade de homem [...] Não há recompensa possível para quem tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o Direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que Direito meu escravo terá contra mim, desde que tudo que possui me pertence e desde que sendo meu o seu Direito, esse Direito meu contra mim mesmo passa a constituir-se uma palavra sem sentido?⁹⁷⁶

Vimos no segundo *Discurso* como a liberdade se apresentava como uma das características distintivas da humanidade. Agora, ela está sem reticências associada à política que confere a dignidade dessa natureza, o complemento contra o Direito do mais forte, posto que movido apenas pelo constrangimento. Logo, a total destituição da liberdade alheia assinala outra consequência: o contrato constituído por uma doação total – atenção aos termos futuros do pacto social “*l’aliénation se faisant sans réserve*” que oferece a transfiguração dessa alienação inútil – e que estipula obediência máxima e reciprocidade alguma é nulo e disso se ressentem enquanto, em sua base, faz a negativa da natureza dos contratantes: “*aucun homme n’a une autorité naturelle sur son semblable...*”. Podemos nos fiar, ademais, nas palavras originais utilizadas por Rousseau que reforçam o inaceitável dessa convenção, sequência de negativas impressas nos

⁹⁷⁵ ROUSSEAU, 1999a, p.62.

⁹⁷⁶ Idem, 1999a, p.62.

verdadeiros princípios do Direito político: “*renonciation est incompatible*”, “*convention vaine & contradictoire*”, “*nullité de l’acte*”.

O leitor desse capítulo IV e dos seus esforços de refutação percebe que a escravidão parece associada aqui com a guerra e a conquista. Neste sentido, a estrutura do capítulo parece dividida no debate entre as formas válidas – pela tradição filosófica e jusnaturalista – da legitimação do domínio sobre os homens. De fato, para circunscrever as referências, tanto o livro III (capítulo VII e VIII, sobretudo) do *Direito da Guerra e da Paz*, quanto o Livro VIII, capítulo VI, do *Le droit de la nature et de gens* abordam o tema. Afinal, lembra Pufendorf, fazer a guerra e promover a paz decorrem do “Direito Natural e incontestável de defender-se contra os insultos de uma injusto agressor, e de manter, pela força, o uso dos próprios Direitos”⁹⁷⁷ com o “temperamento de doçura e humanidade que a Lei Natural prescreve trazer aos atos de hostilidade”⁹⁷⁸. Especialmente, nos *Les Devoirs*, as conquistas derivadas da guerra são expressas no “império não apenas sobre as pessoas particulares ou isoladas, mas Estados inteiros”, com a condição “que os súditos jurem fidelidade ao Conquistador; e, por outro lado, este rejeite considerá-lo como inimigo”.⁹⁷⁹

Ora, é justamente nessa tradição – cujas minúcias os *Princípios do Direito da Guerra* de Rousseau observam na relação entre as potências⁹⁸⁰ – que reiteramos o movimento jogral desse capítulo do *Do Contrato Social*. Constatamos Rousseau: “Grotius e outros encontram na guerra outra origem do pretense Direito de escravidão. Tendo o vencedor, segundo eles, o Direito de matar o vencido, este pode resgatar a sua parte pelo preço de sua liberdade, convenção tanto mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes”⁹⁸¹.

⁹⁷⁷ PUFENDORF, 1706, VIII, VI, §1.

⁹⁷⁸ Idem, 1706, VIII, VI, §7.

⁹⁷⁹ Ibidem, 1707, II, XVI, §12.

⁹⁸⁰ “Chamo então guerra de potência e à potência o efeito de uma disposição mútua constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou ao menos de enfraquecê-lo por todos os meios possíveis. Essa disposição reduzida a atos é a guerra propriamente dita; enquanto ela restar sem efeito, não é senão o estado de guerra.” (ROUSSEAU, 2011, p. 165).

⁹⁸¹ Idem, 1999a, p. 62-63.

A resposta é direcionada ao provável partidário de Grotius e contempla a qualificação de guerra, (*“l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles...”*) e, portanto, a recusa do domínio exercido sobre os particulares⁹⁸²:

- “É claro que esse pretense Direito de matar os vencidos de modo algum resulta do estado de guerra. Apenas porque vivendo em sua primitiva independência, não mantêm entre si uma relação suficientemente constante para constituir quer o estado de paz quer o de guerra, os homens em absoluto não são inimigos naturais. É a relação entre coisas e não entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente de relações reais, não pode existir a 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 sob a autoridade das leis”⁹⁸³.

Atentemos: sob todo o capítulo, qual seja o ângulo que se pretenda examinar o Direito de escravidão e o Direito de conquista - nos quais se reforçam a nulidade de Direitos extraídos da força - é a relação artificial (moral) e não entre particulares que constitui a guerra (*“La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens”*) – e os verdadeiros princípios do Direito político advertem acerca dos excessos, ainda que constantes sob a escala pacífica das teorias sistematizadas pela lei Natural, e da limitação da sua finalidade (*“la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin”*) que impediriam justificar qualquer possibilidade de dominação de um homem sobre o outro.

⁹⁸² “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, e, quanto aos duelos, desafios, acordos, chamadas para combate singular, além de ser um abuso ilegítimo e bárbaro de uma constituição totalmente militar, também não resultava num verdadeiro estado de guerra, mas numa questão particular que se resolvia em tempo e locais limitados, de tal modo que, para um segundo combate, era preciso um novo desafio. Devem-se excetuar as guerras privadas que se suspendiam por tréguas cotidianas, chamadas paz de Deus, e que receberam a sanção pelo estabelecimento de São Luís. Mas este exemplo é único na História. Pode-se questionar ainda se os Reis que, de fato, são independentes do poder humano, poderiam estabelecer entre eles guerras pessoais e particulares independentes daquelas do Estado. Esta é certamente uma questão inútil, pois, como se sabe, não é costume dos Príncipes poupar outrem para exporem-se pessoalmente.” (ROUSSEAU, 2011, p. 160).

⁹⁸³ Idem, 1999a, p. 63.

Ademais, essas refutações para os verdadeiros princípios não fazem esquecer da ordem boa que encontramos nos *Discursos* e no *Emílio*. Pelo contrário, elas aparecem na concisão do *Do Contrato Social* recordadas nas ilustrações irônicas das desordens adversárias.

Uma breve compilação delas pode corroborar a hipótese, caso as observemos. Contra o poder paternal, Rousseau ironizou-se centro do mundo, o herdeiro das coisas, (“*Nada disse do rei Adão...*”), como fariam os dominados pelo desejo de estabelecer a ordem ao redor de si, ou, nas palavras reais, os defensores do Direito dos reis. Contra o Direito do mais forte, ele colocou em xeque os artifícios (a recorrência a Deus e à pistola) que permitem controlar o outro em nosso favor, ainda que esse seja o recurso da palavra utilizada nos sistemas adversários que justificam a dominação e a obediência. E contra o Direito da escravidão, a ironia ultrapassa a suposição particular e teórica, e é colocada, enfim, na imitação ridicularizada do contrato social *excêntrico* que faz prevalecer o mau que ordena e obriga o outro em relação a si: “Estabeleço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo em meu proveito”, declama o novo personagem pantagruélico para encerrar, irônico, a cena do capítulo e dessas passagens alimentadas pela força do arbitrário: “convenção essa a que obedecerei enquanto me aprouver e que tu observarás enquanto for do meu agrado”⁹⁸⁴.

Se o leitor do *Contrato* concordou com o estabelecido até aqui, pode, enfim, reunir os seus elementos dados no enfrentamento dos adversários, sugerido na ilustração das pequeninas ironias esparsas pelos capítulos e desvelados em sua fragilidade e no seu interesse. O Direito de Guerra, de escravidão e da conquista não são, pois, Direitos no sentido estrito – eles negam relações de moralidade e considerações fundamentais de liberdade – e devem ser rejeitado das genuínas reflexões políticas, enquanto essas fomentam os “princípios que não são os de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas”, e aqui reaparecem as (o)posições de natureza e simplicidade que encontramos no *Emílio*, “derivam da natureza das coisas e se fundam na razão”⁹⁸⁵. E a ordem esperada para uma sociedade justa tampouco deve estar fundada na prevalência de um homem sobre o outro. As perspectivas que assinalam o contrário revelam, nessa medida, todo o desmedido e arbitrário que são capazes de fomentar, e é preciso, portanto, convencionar uma outra via.

⁹⁸⁴ ROUSSEAU, 1999a, p. 65.

⁹⁸⁵ Idem, 1999a, p. 63.

Aproximemo-nos, então, cautelosamente dos “*verdadeiros princípios do Direito político*”, pois a obra começou, mas encerrar-se apenas nas refutações dos adversários – os “*fautores do despotismo*” – não diria muita coisa: “*quand j’accorderois tout ce que j’ai réfuté jusqu’ici, les fauteurs du despotisme n’en seroient pas plus avancés...*” observa Rousseau. Mais precisamente, é agora que os princípios do Direito político exigem o passo além. E a função do breve capítulo V desse livro I do *Do Contrato Social* é introduzir a distinção fundamental (que já encontramos em Pufendorf⁹⁸⁶) para pensarmos o futuro corpo político: trata-se de recordar a diferença entre corpo (político) e povo, ou, entre “*Estado*” e “*Multidão*”:

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 político⁹⁸⁷.

Essa distinção é importante e faz o passo além das refutações, na medida que interessa agora refletir “*bem público e corpo político*” contra a simples agregação, nutrida pela dominação arbitrária. Em um sentido, com efeito, há a unidade e a interdependência; em outro, há a dispersão e o ajuntamento precário. Em um, é preciso direção e norma; em outro, é necessário o subjugar, bem próximo da recorrência àquele Direito do mais forte. Resta em um a estabilidade e a ordem; permanece em outro a instabilidade e a violência.

Lembremos da metáfora da força e do perigo e da urgência de conciliação. Nos parágrafos iniciais do *Do Contrato Social*, o Direito do mais forte foi refutado, mas, de alguma forma, acaso pensemos nessa massa de homens, na agregação e na multidão, o

⁹⁸⁶ “É verdade que, frequentemente, é dado àquele certo número de pessoas que permanecem juntas, sem possuírem alguma ligação moral, o nome de Multidão (*Multitude*), 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 essa 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.” (PUFENDORF, 1706, VII, II, §6).

⁹⁸⁷ ROUSSEAU, 1999a, p. 67.

perigo está efervescente. A tarefa será conciliar, adiante, tamanha potência em vista da necessidade, do interesse e da conservação mútua da justiça. Ora, o que é capaz de proporcionar a passagem da dispersão à unidade? O que faz um povo ser povo e não o mero agregado? Qual o princípio da conciliação suspirada promotora do corpo político Soberano?

A indagação leva ao capítulo VI, o centro do *Do Contrato Social*. Trata-se, então, de estabelecer na esfera dos princípios e no exercício do “*suponhamos*”, a solução “*verdadeira*” ao problema da legitimidade política:

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 nesse 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....⁹⁸⁸.

Atenção: essa legitimidade também está inserido em uma lógica de força, e o Direito político verdadeiro não parece acenar que a passagem do arbitrário ao justo signifique substituí-la. O problema, pelo contrário, será dimensionar adequadamente a sua nova característica – ao invés de opor Direito e força, é preciso direcioná-la. Além disso, a força deverá mudar a sua característica: ela não é emanada de um sobre o outro, a lógica desordenada que, em outras perspectivas orientou o amor-próprio; ela resulta da união de todos em vista do interesse recíproco. O móvel da unidade é, porém, as transformações naturais, similares àquelas que, no âmbito histórico do segundo *Discurso*, alteravam a solidão em reunião. Trata-se, agora, na esfera do princípio, em resolver como reuni-las ao conciliar os homens, “*a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade*”, como nos lembrou Rousseau no início do *Contrato*.

“Resistência, obstáculo e força”, comenta Vargas⁹⁸⁹, para assinalar acerca da mecânica, dos elementos e da geografia desse cenário descortinado. Assim, na perspectiva do comentador, aqui encontramos (1) *força*: “as forças individuais se encontram em face a uma força superior, um obstáculo, uma resistência mortífera”; (2) *agregação*: “para sobreviver, os homens formam uma agregação de forças; essa ideia de agregação pertence à ordem física mecânica...” – nessa perspectiva, porém, a associação promovida pelo pacto conduzirá à esfera da moralidade na gênese do corpo moral e

⁹⁸⁸ ROUSSEAU, 1999a, p. 69.

⁹⁸⁹ VARGAS, 2005, p. 112 – tradução nossa.

coletivo. Mas eis o balanço parcial, prossegue Vargas: “os obstáculos exigem a resistência de cada força; e a soma das forças implicam a resistência. Compreende-se nessa balança que quem quer nela ingressar representará uma adição”⁹⁹⁰.

Mas a soma de forças – essa mecânica física que levará à “*mecânica*” moral – encontra um próprio obstáculo da natureza⁹⁹¹ vindo da resistência dos homens: eles possuem a (3) faculdade da liberdade – como nos assinalou a descrição moral do *Discurso sobre a origem da desigualdade* – esse *cogito* de assentimento e recusa que fornece as bases da humanidade e da sua ação. Essa temática parece sugerida agora no *Do Contrato Social*, mas interessada em ressaltar a coletividade dos homens: “Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos: sendo, porém, as forças e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua força e conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar os cuidados que a si mesmo deve?”⁹⁹².

A solução exige conciliar todos os elementos expostos – força, natureza e liberdade – e conduz à solução surpreendente que ultrapassa a mera soma física dos indivíduos e instaura a realidade “de outra ordem, uma antifísica, cuja existência transforma o homem, o desnatura, lhe confere uma outra essência”⁹⁹³. Em lugar dessa adição, com efeito, Rousseau (4) “fala de associação que é diferente de uma simples adição, pois que a força individual se transforma em força comum e não é mais ativa [o exercício da dominação sobre o outro, que encontramos na mecânica do Direito do mais forte e da escravidão], mas passiva, não afronta e se contenta em proteger”, observa Vargas⁹⁹⁴. Mudança fundada, pois, e exercida sobre o espaço de convenções e Direitos, e que derivam uma série de implicações.

Veamos o texto do *Do Contrato Social*, o desafio geral da obra que permite, na perspectiva do nosso estudo, opor verdade e sistema, a leitura rousseauísta da soberania:

⁹⁹⁰ VARGAS, 2005, p.112 – tradução nossa.

⁹⁹¹ A ideia de natureza como elemento para pensar a ordem humana não se afasta, portanto: na ideia da liberdade, a "dependência da ordem natural será substituída pela dependência da ordem social. O mesmo equilíbrio se reproduz, assim, numa outra chave". Atenção, contudo, "o modelo em que se inspira essa integração é ainda a natureza.". (FORTES, 1976, p. 82-83).

⁹⁹² ROUSSEAU, 1999a, p. 69.

⁹⁹³ BURGELIN, 1978, p. 203 – tradução nossa. A terminologia matemática desses comentários não faz esquecer àquela de Pufendorf que, do *Préface* ao livro VII, sobre a constituição do Estado, estava interessada em adicionar obrigações e necessidades recíprocas, e, por outro lado, segundo Schino (2008) fazia caracterizar o estado de natureza pela subtração. Observemos, entretanto, que em todos os casos estamos nessa perspectiva da “antifísica”, uma vez que essas somatórias e decréscimo são nutridas, sobretudo, por considerações de moralidade.

⁹⁹⁴ VARGAS, 2005, p. 113 – tradução nossa.

Encontrar uma forma de *associação* que defenda e proteja contra toda força comum, a pessoa e os bens de cada associado e pela qual *cada um, unindo-se a todos, apenas obedeça a si próprio, e se conserve tão livre quanto antes*. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato oferece. As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora, talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares até quando, violando-se o pacto social, cada um volte a seus primeiros Direitos e retoma sua *liberdade natural*, perdendo a *liberdade convencional* pelo qual renunciara àquela. Essas cláusulas quando, bem compreendidas, reduzem-se à uma só: a *alienação total* de cada associado, com todos os seus Direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, *a condição é igual para todos*, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa para os demais⁹⁹⁵.

Atentemos à perspectiva daquelas implicações – “*Trouver une forme d’association...*” e às características que recuperam as oposições entre natureza e civilidade e evocam descobrir, nesse contrato atento à realidade⁹⁹⁶, o lugar da liberdade e o paradoxo soberano que moverá o corpo político que recusou os princípios da dominação: “*par laquelle chacun s’unissant à tous, n’obéisse pourtant qu’à lui-même & reste aussi libre qu’auparavant*”. Trata-se de pensar a liberdade convencional e a civil que exige reciprocidade e limites para além da solidão descritiva da natureza, mas que não pode transformar-se naqueles elementos polemizados nos primeiros capítulos. Merece atenção, portanto, recuperar o conceito da alienação explicado justamente diante das teses adversárias: “*Alienar é dar ou vender*”, afirmou Rousseau perante Grotius para indagar o porquê de um povo vender a própria liberdade em troca da subsistência.

Admitidas essas questões encontramos, nesse alienar, uma nova forma de comércio admirável, posto que busca assinalar a sobrevivência mútua não pela doação ao senhorio alheio (que defenderia, segundo as prescrições jusnaturalistas, a vida dos dominados), mas à comunidade – na qual o próprio sujeito se inclui – e, especialmente, que se revela igual, não onerosa, mas conciliadora: “*chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, & la condition étant égale pour tous, nul n’a intérêt de la*

⁹⁹⁵ ROUSSEAU, 1999a, p. 70, itálico nosso.

⁹⁹⁶ "Rousseau" – observa 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).

rendre onéreuse aux autres...”⁹⁹⁷. Além disso, outros termos esclarecem a particularidade dessa alienação na qual convergem a convenção e as liberdades individuais: “fazendo-se a alienação sem reserva, a união é tão perfeita quanto possa ser...”. Alienação total enquanto altera a liberdade natural em civil e, assim, pretende desaparecer, sob essa entrega exata, as suas desigualdades⁹⁹⁸ e conserva, sem o elemento tirânico ou vão, essa liberdade. Alienação perfeita o quanto possível, afinal, a força individual, falível e precária ante as forças da natureza é reforçada pelo soma dos valores da coletividade⁹⁹⁹.

Enfim, cada qual 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 o que se perde, e mais 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 termo: “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” (“*Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*”)¹⁰⁰⁰.

Eis o pacto social de Rousseau que encontra, perante os desafios, a conciliação entre a liberdade individual e coletiva, a soma de resistências diante das forças naturais e o alcance da igualdade, meta a ser buscada quando foram encontrados, nos momentos anteriores, sob diversos ângulos, da hipótese geradora da civilidade (pacto dos ricos), do Direito do mais forte ao contrato irônico da dominação (capítulo IV, Livro I), distintas formas de colocar-se sob o poder alheio. Encontramos ainda nesse *cogito* do *Do Contrato Social* – posto que, fundado sob premissas da liberdade e, ele mesmo, base dos princípios seguintes da soberania – pela primeira vez a ideia de Vontade Geral que, sabem os leitores rousseauístas, constitui-se como a expressão máxima desse poder sobre todos.

⁹⁹⁷ ROUSSEAU, 2012, p. 91.

⁹⁹⁸ “Sendo quase nula a desigualdade no Estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e da lei. (Idem, 1999b, p. 116).

⁹⁹⁹ No comentário ao *Do Contrato Social*, sob a direção de Bachofen, Bernardi e Olivo, assim se expressam a respeito dessa solução contratual e das potenciais vantagens dessa entrega: “Podemos, com efeito, raciocinar assim: sejam cem indivíduos presentes; o que se dá cada qual deles à centena da qual faz parte é uma unidade. Em troca, ele recebe, da sua parte, cem centésimos, isto é, uma unidade. Mas os homens não são iguais do ponto de vista aritmético. Antes do contrato, eles são desiguais do ponto de vista da força e da riqueza. Se um vale dez vezes mais que os outros, façam o cálculo...”. (ROUSSEAU, 2012, p. 94).

¹⁰⁰⁰ ROUSSEAU, 1999a, p. 70-71; 2012, p. 92.

O leitor pode ainda supor, se tiver em vista aquela ideia de ordem da natureza firmada entre as formas concêntricas do bom e do mau (ordenar-se a si ou ao outro) que esse pacto social não deixa de observá-lo. De fato, pode sugerir que todo o poder e a direção suprema dessa Vontade Geral só poderão ser eficazes enquanto realizam na política ordenar o particular em vista dos outros. E essa postura configuraria, adiante, os mecanismos soberanos para fazer a recusa de qualquer outra soberania fundada sobre a força individual oposta à alheia (Direito do mais forte), defender a indivisibilidade que não permite o corpo político opor-se entre escravo e senhor (Direito da escravidão), assegurar a preservação da liberdade¹⁰⁰¹, e, particularmente, o caráter associativo (“*forme d’association*”) e comum (“*force commune*”) do contrato.

As perspectivas são reforçadas ao recuperarmos a oposição entre esses verdadeiros princípios do Direito político e os elementos da formação e da constituição essencial do Estado apresentado no *Le droit de la nature et des gens*.

De fato, nos capítulos I e II, do livro VII da obra, Pufendorf apresentou a sequência da formação civil nos motivos que forçaram a sua constituição e o contrato que garantiria, sob o imperativo da providência da Razão, a bela ordem social. Neste sentido assinalou que as sociedades também se formam para a propagação e, “*surtout*”, a conservação do Gênero Humano. Ora, em seguida àquela discussão acerca entre a sociabilidade natural e a inclinação individual férrea pela vantagem particular, na qual vimos o jusnaturalista colocar, entre a tradição e Hobbes, sobre o peso da balança, a força da *Recta Ratio*, a educação e o direcionamento dos homens, ele reforçou como a sociedade civil é produzida – entre o hiato da miserabilidade e da plenitude da ordem e do comércio recíproco – pela constituição da autoridade soberana, fundada sob “*bien puissantes raisons*” e “*une èspece de necessité*”. Com essas palavras norteadoras não parecemos distante dos “*obstáculos prejudiciais à conservação*” supostos no capítulo VI do Livro I do *Do Contrato Social*, afinal, a vida, a liberdade e a segurança individual dos homens está em risco na permanência da humanidade dispersa.

Todavia, o cuidado da verdade e do sistema encontram a partir daí, na bifurcação dos parágrafos, as divergências que guiarão as palavras da Soberania. Vimos, no capítulo 3 da primeira parte do nosso estudo, como aquelas razões poderosas, forjadas

¹⁰⁰¹ “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.” (DERATHÉ, 2009. p. 257).

pela necessidade, requerem, no *Le droit de la nature et de gens*, a presença vertical, unificadora e obediente, com a qual a segurança é obtida. Mais ainda, essa presença exige a transformação moral (educada) dos homens necessitados, ainda mais se considerarmos – na previdência da Razão – a prodigiosa diversidade de inclinações, o Entendimento e a Vontade que merecem ser bem dirigidos.

Assim, Pufendorf nos consagrou – antes da exposição dos seus termos contratuais – a requisição excelente da passagem da incerteza à segurança do estabelecimento civil:

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, 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, mostra-se 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 reporte ao bem de todo o corpo¹⁰⁰².

Eis os elementos: não encontramos aqui o “*dando-se a todos não se dá a ninguém*”, apresentado por Rousseau no pacto social. Pelo contrário, nessa antevisão pufendorfiniana da legítima e ordenada sociedade civil, achamos o “*bom cidadão*” e o “*soberano*”, cuja relação exige a entrega total da obediência e do coração. Por outro lado, os lugares aqui são genericamente traçados na sujeição ao superior e na imersão ao todo: “*vantagem particular*” e “*bem público*” contrapostos e desejáveis na hierarquia deste àquela vantagem. O leitor pode admitir, agora, alguma semelhança com a ordem boa que encontramos em Rousseau. No entanto, o funcionamento entre as ordens remetidas aos homens, esclarecem mais as distinções entre os princípios gerais do sistema e da verdade no Direito político.

Recordemos os demais passos contratuais de Pufendorf. Se a sociedade se apresentava urgente para a preservação da vida, e esta se realizava no aprendizado de bom coração, de forma que saberia defender o bem público sujeito ao Soberano, Pufendorf não deixava de ressaltar, na aparente reviravolta hobbesiana, como essa sociedade civil apresentava-se como salvaguarda diante dos maus e da insuficiência das Leis Naturais no seu puro ditame: “*les impressions de la Loi Naturelle ne sont pas assez*

¹⁰⁰² PUFENDORF, 1706, VII, I, §4.

fortes, pour procurer la paix & le repos du Genre Humain”¹⁰⁰³. É o motivo pelo qual, nos pontua diretamente o capítulo II do Livro VII, a constituição essencial do Estado era o único expediente imaginado para a defesa contra a malícia alheia, os insultos e a impunidade¹⁰⁰⁴.

Observemos que as razões impulsivas da sociedade, no objetivo daquela mesma defesa da vida, constituem-se em Pufendorf sob o esquema da relação verticalizada entre o Soberano e o cidadão. E é, por sua vez, a relação entre iguais, na prevalência instável das tramas particulares, que constitui as razões mais próximas para estabelecer a vida civil. Contrastes: em Rousseau, partimos da advertência acerca do esmagamento do inferior sob o superior para definirmos as justas convenções que estabelecem a relação igualitária. Em Pufendorf, ao contrário, é a relação entre esses iguais, incapazes ainda de obediência e sujeição, que exige a presença superior, capaz de dar ordem às coisas e operar a transfiguração radical da multidão (*Multitude*) permeada pelo tumulto das vantagens particulares – à Pessoa Moral (*Personne Morale*) – o Estado, dotado de Direitos próprios necessários para a administração pública¹⁰⁰⁵.

A inversão não desfaz constatar que em Rousseau e Pufendorf (também Hobbes, como encontramos em sua formulação do pacto social)¹⁰⁰⁶, criar o Estado pressupõe mudanças e uma instituição distinta dos particulares. Outra verificação, nos termos do pacto social do *Contrato*, não a desmente – através do pacto, os homens “*et nous recevons*” uma nova qualidade indivisível do todo que produz, “*a l’instant*”, um Corpo

¹⁰⁰³ PUFENDORF, 1706, VII, I, §11.

¹⁰⁰⁴ Idem, 1706, VII, II, §1.

¹⁰⁰⁵ Reforçamos, assim, aquela unidade conceitual que passava das classes gerais dos Seres Morais à Formação do Estado, em Pufendorf, e que ressoa, logo mais, nos termos contratuais de Rousseau: “No momento em que esses indivíduos se encontram reunidos em uma Pessoa Moral [isto é, a instituição nascida da união de vontades], não podemos atribuir a elas mais que uma e mesma Vontade e todas as ações que produzem nessa união Moral não passam de apenas uma ação, qualquer que seja o número de indivíduos físicos que concorrem para a sua realização. Disso segue-se que uma Pessoa Moral Composta pode ter, de modo ordinário, certos Direitos, certos bens e certas vantagens que nenhum dos particulares pode atribuir a si em particular. É preciso ainda observar que, como os corpos naturais permanecem constantemente os mesmos, apesar do fluxo contínuo das diversas e pequenas partes que se retiram e fazem insensivelmente mudanças consideráveis, do mesmo modo, a sucessão de indivíduos particulares não impede a Pessoa Moral de conservar-se a mesma.” (PUFENDORF, 1706, I, I, §13).

¹⁰⁰⁶ “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 súditos assinam, por assim dizer, o contrato, o Estado não ganha o estatuto de pessoa.” (NASCIMENTO, 2000, p. 93).

Moral e Coletivo. Essa mudança também é assinalada, como vimos, nos contratos de Pufendorf. Mas aí vemos triunfar – na poderosa urgência do Estado – aquela sujeição e o representar-se pelo outro.

“*Suponhamos*” (“*supposons*”) – o nosso jusnaturalista parece antecipar tanto a palavra geradora do capítulo VI do *Do Contrato Social* quanto a marcha aparente dos seus argumentos:

Suponhamos uma multidão de pessoas que [...] 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... Essa convenção se faz ou absolutamente e sem reservas... deve ser necessariamente acompanhado do consentimento tácito ou expresso, de todos em geral, e de 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 o entender¹⁰⁰⁷.

Primeiro convenção, seguida pela “*ordonnance, par laquell on régle la forme du Gouvernement*”, e pela segunda convenção na qual podemos continuar a lembrança:

Se escolhem uma ou várias pessoas as quais será conferido o poder de governar o Estado. De modo que, revestidos de poder, engajem-se na busca do bem e da segurança pública, e os outros lhe prometam fiel obediência. Resulta daí plenamente a união e a submissão de vontades que acaba por formar o Estado, e faz dele um corpo considerado como uma só pessoa¹⁰⁰⁸.

Esses termos finais do contrato pufendorfiniano novamente apresentam semelhanças genéricas com os princípios de Rousseau, sobretudo, pelas evocações da “*union & soûmission de volontez*”, necessárias ao estabelecimento civil. E elas, como

¹⁰⁰⁷ PUFENDORF, 1706, VII, II, §7. De fato, não deixamos de perceber, no estilo conciso do *Do Contrato Social*, uma certa semelhança da problemática: “Suponhamos que os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação sobrepujam, pela sua resistência às forças que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o Gênero Humano, se não mudasse de vida pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes [...] As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda a parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares até quando, violando-se o pacto social, cada qual volta a seus primeiros Direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquele [...] Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas...” (ROUSSEAU, 1999a, p. 70). Observemos a recorrência entre as ideia de suposição, unidade de forças, doação absoluta e sem reserva, e a retomada da Liberdade Natural por aquele que, porventura, recusar a associação.

¹⁰⁰⁸ PUFENDORF, 1706, VII, II, §8 – tradução nossa.

vimos, não se referem apenas ao somatório físico dos indivíduos, mas exigem a autêntica união de vontades formadoras de uma outra realidade – o Estado. Mas encontramos no *Le droit de la nature et de gens* um acréscimo, uma terceira pessoa (ou grupo) pela qual a vontade se sujeita¹⁰⁰⁹: o representante. Aqui, não parecemos distantes, embora moderados, daquelas alienações atacadas por Rousseau nos capítulos iniciais do *Do Contrato Social*, afinal, presenciamos um comércio (segurança por obediência) e uma doação (de poder) promotora de Direitos e deveres:

Rousseau [observa Derathé a respeito da natureza da Soberania] coloca em questão o próprio princípio que, na escola do Direito Natural, passava por um axioma. Para os juristas dessa escola, toda transferência de Direitos é legítima, desde que seja feita por meio de uma convenção. A ideia de um Direito inalienável [como o que encontremos no desenvolvimento da soberania rousseauiana] lhes é completamente estranha. “Nada impede, escreve, por exemplo, Burlamaqui, que o poder Soberano entre em comércio, assim como qualquer outro Direito¹⁰¹⁰.”

São exatamente os termos dessa sujeição – esse acréscimo moral na criação do corpo político – e doação que parece distinto das condições do *Do Contrato Social*, sobretudo, porque ambos incidem no conceito de Soberania.

Em outras palavras, em Pufendorf, as vontades se unem¹⁰¹¹ e fazem a *sujeição* pelo contrato de governo ao outro (*une ou plusieurs personnes*), com o qual tais vontades se identificam e a quem obedecem, uma vez que aquele é revestido do poder de garantir a segurança pública. Em Rousseau, conquanto a herança da moralidade criadora distinta do mundo físico não desapareça, a Vontade (Geral) se faz pela *associação* dos membros

¹⁰⁰⁹ “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).

¹⁰¹⁰ DERATHÉ, 2009, p. 378.

¹⁰¹¹ “A dificuldade será a identificação da sede dessa vontade da pessoa moral composta que se formou pela união das vontades particulares. Segundo Pufendorf, as vontades, para se unificarem, não podem ser confundidas fisicamente numa só vontade, e as vontades particulares também não precisam deixar de existir. A chave da unidade é a submissão das vontades particulares à vontade de um só ou de uma assembleia. De tal modo que a vontade dessa pessoa ou dessa assembleia seja considerada como a vontade ‘de todos em geral e de cada um em particular’. Esse desdobramento da vontade do corpo é importante, tanto para Pufendorf quanto para Hobbes, que não dispensa a representação exatamente para assinalar a necessidade da submissão de todos à vontade do Soberano.” (NASCIMENTO, 2000, p. 106).

na qual a Vontade Geral – uma Vontade, não um grupo ou homem – não se identifica com um particular qualquer revestido de poder sobre o outro.

Derivamos, assim, por essas fórmulas dos pactos sociais, a diferença entre essa verdade e o sistema que é, em Rousseau, a recusa da representação e uma noção diferente de Soberania. “O que irá marcar uma distinção fundamental entre Pufendorf e Rousseau”, afirma Nascimento, “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”. Logo, “Em vez de alienar a liberdade a um terceiro, o povo, segundo Rousseau, deve alienar-se inteiramente à comunidade toda, processo este que a transforma imediatamente numa verdadeira unidade, a pessoa moral composta, a sede do poder Soberano intransferível, indivisível, inalienável”¹⁰¹².

É neste sentido que a compreensão dos lugares devidos a cada associado esclarece ainda mais as características da Soberania em Rousseau. Ademais, se Pufendorf nos apresentou, de imediato, em sua formulação, qual o lugar do Soberano – em sua distinção do público e em sua tarefa na salvaguarda da segurança comum – cabe indagar esses papéis desempenhados no *Do Contrato Social*. Isto é, se admitida a direção suprema independente da representação, como ela se configura a cada qual na realização civil da boa ordem, sobretudo, se recordamos desde os *Discursos*, a prevenção rousseauiana em relação às escritas de legitimidade e da ordenação do particular ao geral.

Dos primeiros capítulos do *Do Contrato Social*, nomeado por Rousseau como os verdadeiros princípios do Direito político, pudemos extrair até o momento a exposição dessa verdade como esforço de indagação (capítulo I), a refutação das teses clássicas (capítulos II ao IV), a necessidade de refundar a ideia de convenção, dando aí, como oposição norteadora, as ideias de *associação* e *multidão (agregado)* e, no fundamental capítulo VI, encontramos o pacto social. Esse percurso não faz esquecer as ideias gerais que puderam guiá-lo: naquele capítulo introdutório, perante o mistério da sujeição, indagar como se deu a passagem da liberdade originária à servidão geral. Contra os adversários – os “*fatores do despotismo*” – defender essa liberdade como o *cogito* da humanidade, sem a qual a legitimidade suposta e os pactos resultam inúteis e

¹⁰¹² NASCIMENTO, 2000, p. 106;111.

desumanos. A liberdade não pode entrar em comércio posto que “*renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos Direitos da humanidade, e até aos próprios deveres*”¹⁰¹³. Atenção, pois, à sequência que faz a crítica reversa da evolução conceitual do discurso adversário. A liberdade se inscreve, sequencialmente, em negar o que, em outro lugar, sistematizava os pactos de defesa da obrigação: os deveres, os Direitos e o Gênero humano.

Sob esse fundamento de liberdade, o pacto social foi concebido por Rousseau no apelo em defender a humanidade diante dos obstáculos naturais. Necessidade imperiosa, sob o risco da extinção, o pacto deveria conservar a vida, mas, igualmente, o atributo dessa vida – a liberdade individual transposta doravante à convivência mútua. Nesse aspecto, duas ideias foram sugeridas: o pacto de associação, diferente do pacto de sujeição e a “*direção suprema*” da Vontade Geral. Em ambos, será importante dimensionar o papel desempenhado pelos contratantes, enquanto não se alienam ao outro em nome da unidade, como constatamos em Pufendorf; e será necessário colocar em ordem os locais devidos desse corpo político original, conquanto devedor da polêmica e das leituras adversárias. Em outras palavras, dado o pacto e a Vontade Geral, vale examinarmos (1) a sua soberania, produzida pela transformação moral e coletiva dos contratantes; e o (2) funcionamento futuro desse corpo político soberano, especialmente inscrito sob a norma daquela recusa da representação, das suas inalienabilidade e indivisibilidade.

Não podemos prosseguir sem retomarmos o *Do Contrato Social*.

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 (“*un Corps moral & collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté*”). 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 Estado¹⁰¹⁴.

¹⁰¹³ ROUSSEAU, 1999a, p. 62.

¹⁰¹⁴ Idem, 1999a, p. 71; 2012, p. 92.

Observemos: imediatamente após o pacto social, encontramos grandes transformações na natureza livre e perfectível dos nossos contratantes – ela é que muda, portanto, perante a ordem segura e mecânica da natureza. Em lugar da “*pessoa particular*”, temos não uma pessoa, mas um “*corpo moral e coletivo*”, “composto de tantos membros quanto são os votos” – a participação política, assim, inscreve-se sob a nova ordem dessa existência – e, para esse corpo, pelo ato de nele votar e, por conseguinte, existir e participar, são inscritas as ideias de “*unidade*”, “*eu comum*”, “*vida e vontade*”¹⁰¹⁵.

Essa ideia de “*corpo moral e coletivo*” mostra Rousseau enquanto toma a pena para escrever os verdadeiros princípios do Direito político, atento ao aproveitável das lições adversárias. “Corpo artificial, ser moral, ser de razão, corpo moral e coletivo, pessoa moral, todas essas expressões são relativas à noção de personalidade moral e à teoria dos seres morais cuja exposição completa Rousseau encontrara em Pufendorf”¹⁰¹⁶, observa Derathé. Esse corpo evocaria, assim, a dimensão dada no capítulo I do *Le droit de la nature et des gens*, entre o particular e a *Pessoa Moral* criada pela união dos homens. Isso significa admitir outra realidade, portadora (Pufendorf advertiu e recordamos há pouco) de Direitos inexistentes na dispersão ou na simples agregação, realidade produzida pela vontade dos homens distinta do mundo físico dos demais seres da Criação, portanto, instituída a partir do pacto.

É essa instituição nova – e sempre negadora do outro ao qual se sujeitaria – que permitiria, em seguida, firmar os seus atributos de participação, existência e movimento e, especialmente, de vontade: “*Corps moral & collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté*”¹⁰¹⁷. Logo, podemos assegurar que essa existência se configura sob a perspectiva de responsabilidade, reciprocidade e conciliação, uma vez que não pôde ser

¹⁰¹⁵ “O que é que faz com que o Estado seja um Estado? É a união dos seus membros. E de onde nasce a união dos seus membros? Da obrigação que os liga”. (Rousseau, 2006, p. 318-319).

¹⁰¹⁶ DERATHÉ, 2009, p. 576. Terrel, por outro lado, reforça o significado político dessa noção de Pessoa ao longo da tradição: “Este termo era utilizado pelos juristas medievais para sustentar que uma coletividade não é simplesmente a soma dos seus indivíduos presentes, mas dotada de uma personalidade jurídica própria. É sobretudo Hobbes [no capítulo do pacto do *Leviatã*] que reflete sobre o fato do corpo político ser uma pessoa. Para ele, a pessoa é o representante cujos atos e palavras são atribuídas ficticiamente à coletividade ou ao corpo político. Através desse procedimento de representação, que se distingue do agregado e da multidão, surge essa pessoa. A pessoa é, portanto, ao mesmo tempo, a coletividade representada e o seu representante”. (TERREL, 2001, p. 404-405 – tradução nossa).

¹⁰¹⁷ ROUSSEAU, 2012, p. 92.

fundado ou mantido satisfatoriamente enquanto existirem cisões, desprezo pela lei instituída ou recusas pela unidade.

Essas qualidades exigidas do corpo político que se pretende Soberano reforçam, para Achille Mestre, como Rousseau permanece devedor daqueles adversários e das noções jurídicas. Afinal, ele nos recorda, o filósofo “constrói sua teoria de Estado apoiado no método jurídico, e a ideia do Contrato é uma ideia essencialmente jurídica; o título completo da obra é ‘*princípios do Direito político*’” e nele utiliza argumentações puramente jurídicas¹⁰¹⁸. Concernente ao corpo moral e coletivo, à Pessoa Moral, geradora daquela unidade, vida e vontade, o exame é detido:

Qual é, para Rousseau, o fundamento, a origem da personalidade moral? É, em geral, uma origem essencialmente voluntária e individualista [...] é pelo ato de vontade, um contrato, um “contrato social” que Rousseau estabelece o Estado e funda a sua personalidade [...] Mas qual é o móvel dessas vontades individuais que determinam o contrato social e a fundação do Estado? É o interesse, o interesse comum dos contratantes e a consciência entre todos desse interesse comum [e Rousseau no-lo mostrou pela urgência da defesa da vida perante os obstáculos naturais, assim]. É necessário que todos os membros do grupo tenham a consciência desse interesse comum: isto é, que o contrato social e a formação da personalidade moral exijam a unanimidade de adesões. A personalidade moral do Estado encontra, portanto, a sua origem, em Rousseau, em um acordo unânime de vontades determinadas em vista do interesse comum¹⁰¹⁹.

É a convergência ativa de vontades (no seu interesse comum) do corpo moral e do corpo coletivo (essa Pessoa Moral) que permite compreender a direção da Vontade Geral e, conseqüentemente, a definição da Soberania que encontramos no *Do Contrato Social*.

O capítulo VII do livro I do *Do Contrato Social* mostra, nesta medida, que o pacto – o ato de associação – compreende “um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, compromete-se na dupla relação: como membro do soberano em relação aos

¹⁰¹⁸ MESTRE, 1902, p. 448-449 – tradução nossa.

¹⁰¹⁹ Idem, 1902, p. 453 – tradução nossa. Achille Mestre demonstra ainda como essa lógica de participação voluntária na convergência de interesses configuram, em Rousseau, a formação das sociedades parciais dentro do Estado: “toda sociedade política é formada de sociedades menores de diferentes espécies, e cada uma delas possui seus interesses e suas máximas...”, escreve Rousseau na Economia Política (ROUSSEAU, 2006, p. 89): ora, essa passagem nos mostra novamente a dívida rousseauiana de Pufendorf, uma vez que o tema segue quase literalmente a exposição do capítulo I, livro I, do *Le droit de la nature et des gens* acerca das Pessoas Morais simples e compostas.

particulares e como membro do Estado em relação ao Soberano”¹⁰²⁰, isto é, a reciprocidade encarna, literalmente, enquanto cada qual exerce ao mesmo tempo a função de autoridade e serviço sobre os demais associados na vigilância dos interesses comuns¹⁰²¹. Essa duplicidade que herda as cláusulas do próprio pacto – “*ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e mais força para conservar o que se tem*” – fornece a composição do poder soberano:

Formado tão somente pelos particulares que o compõem, não visa nem pode ter a visar o interesse contrário aos deles, e, conseqüentemente, o poder soberano (e o leitor do *Contrato* já pode suspeitá-lo formado não pelo outro ao qual se delega o poder, mas por todos que se associaram) não necessita de nenhuma garantia em face do seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar os seus membros¹⁰²².

Essas passagens são importantes enquanto permitem reforçar como a Soberania se apresenta no *Do Contrato Social* sob a perspectiva surpreendente, uma vez que, ligado à Pessoa Moral, não se identifica a pessoas físicas ou a assembleias, mas não se dissocia – e, portanto, não pode ser alienada – daquele corpo coletivo, existente e resultante da adesão voluntária das pessoas, dirigido pela Vontade Geral, posto que é a de todos (não a de algum particular ou de uma facção) e deles representa os interesses comuns.

Se considerarmos as pistas encontradas até aqui, as definições seguintes reforçam e esclarecem essa objetividade em defesa da associação e dos caracteres da Soberania:

Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade da sua instituição que é o bem comum, porque, se a oposição de interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia subsistir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada¹⁰²³.

¹⁰²⁰ ROUSSEAU, 1999a, p. 73.

¹⁰²¹ “Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigações por serem mútuos, e tal é a sua natureza que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo.” (Idem, 1999a, p. 96).

¹⁰²² Ibidem, 1999a, p. 74.

¹⁰²³ Ibidem, 1999a, p. 85.

Observemos: ao modo da exposição pufendorfiniana ao retomar os passos dados para dar os seguintes, essa passagem pertence ao capítulo I do Livro II do *Do Contrato Social*, no qual era preciso fixar “os princípios estabelecidos até aqui”. Os princípios são, pois, rigorosamente lembrados: “*Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado*”, cuja finalidade é “*o bem comum*”, uma vez que “*foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou*”. Logo, é a noção de coletividade – formadora, nos advertiu Achille Mestre, do corpo moral e coletivo, daquela *Personne Morale* rousseauiana – e a conciliação dos interesses que permitem afirmar no que se constitui a soberania e encontra o admirável acordo entre a justiça e a utilidade que desafiou o início da obra¹⁰²⁴:

Afirmo, pois, que 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. O poder transmite-se; não, porém, a vontade.” (“*Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, & que le Souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même, le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté*”).¹⁰²⁵

A Soberania é configurada tanto por esse coletivo, quanto faz a soma àquela crítica da alienação. Com efeito, observamos que, no capítulo IV do livro I, a recusa da alienação contra os adversários estava sob o desvelamento da ordem da liberdade e da natureza humana. Definir a soberania agora reforça a recusa, porque a própria vontade coletiva é que não pode ser alienada, dada a outro, tampouco representada por alguém¹⁰²⁶ (assim, vemos completadas as críticas e as ironias dadas aos adversários nas páginas iniciais da obra a respeito do povo que se vende e poderia ser dirigido, como gado, sob a ordem de um rei). É o motivo pelo qual se deriva a primeira das suas

¹⁰²⁴ “Deve-se compreender”, escreve Rousseau sobre as votações, que “aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum e identifique a regra do juiz à da parte” (ROUSSEAU, 1999a, p. 97).

¹⁰²⁵ Idem, 1999a, p. 86. 2012, p. 134.

¹⁰²⁶ “Em vez de alienar a liberdade a um terceiro, o povo, segundo Rousseau, deve alienar-se inteiramente à comunidade toda, processo este que a transforma imediatamente numa verdadeira unidade, a pessoa moral composta, a sede do poder Soberano intransferível, indivisível, inalienável. Segundo Rousseau, tendo em vista que está em jogo a investigação da natureza do corpo político, o contrato social se faz entre duas partes contratantes, isto é, entre os particulares e o público, 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. O povo, em Rousseau, não pode jamais ser considerado como uma multidão, porque, depois do pacto, esta desapareceu e deu lugar à unidade do corpo político.” (NASCIMENTO, 2000, p. 2011).

(verdadeiras) características no *Do Contrato Social*: a Soberania é inalienável porque supor um outro com o qual ela se apresente, um outro com o qual ela esteja doada e que mereça sujeição e não seja o próprio coletivo dos cidadãos, faz nulo os próprios termos do pacto social. Assim, “se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais Soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político”¹⁰²⁷.

É a mesma noção – “*Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible...*”¹⁰²⁸ – que parece orientar a consideração rousseauiana acerca da indivisibilidade da Soberania. E, agora, o caráter indivisível faz ecoar ainda mais o princípio de unidade desse corpo moral e coletivo: “pois a vontade ou é geral, ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de Soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto”¹⁰²⁹. Ou seja, as ações tomadas no interior do corpo político – as decisões concernentes à sua manutenção – só podem ser legítimas quando constituem emanações da Vontade Geral e não partes isoladas ou dirigidas por vontades particulares.

A crítica de Rousseau tem razões sutis – “nossos políticos, não podendo *dividir a Soberania em seu princípio, fazem-no em seu objetivo*” – e elas são apresentadas diretamente contra Grotius e Barbeyrac – “não se poderá dizer o quanto essa falta de exatidão lançou de obscuridade nas conclusões dos autores em matéria de Direito político... Se esses dois escritores tivessem adotado os *verdadeiros princípios* desapareceriam todas as dificuldades...”¹⁰³⁰ – e exemplificadas, mais proximamente, na recordação ao sistema de Pufendorf. No capítulo IV do livro VII do *Le droit de la nature et des gens*, intitulado “*Des Parties de la souveraineté en général, & de leur liaison naturelle*”, o jusnaturalista aparentemente oscila entre a sua indivisibilidade (o que concordaria inicialmente com Rousseau) e apresenta, por outro lado, as partes da Soberania, distintas para a conservação do Estado e princípio atento à sua unidade. “Ela é alguma coisa de simples e indivisível (*simple & indivisible*)”, sublinhou Pufendorf, para advertir que, “no entanto, [ela é] exercida por atos distintos segundos os diferentes

¹⁰²⁷ ROUSSEAU, 1999a, p. 86.

¹⁰²⁸ Idem, 2012, p. 138.

¹⁰²⁹ Ibidem, 1999a, p. 87.

¹⁰³⁰ Ibidem, 1999a, p. 89, itálico nosso.

meios necessários para a conservação do Estado”¹⁰³¹. De fato, para explicar essa indivisibilidade, Pufendorf recorre à natureza e à meta do corpo político: “corpo moral, concebido como uma só vontade, enquanto cada cidadão e sua vontade, no que concerne ao bem comum, aquela de uma só pessoa ou assembleia, em cujas mãos foram depositadas, por comum acordo, a autoridade Soberana”¹⁰³².

Vimos, por outro lado, que no *Do Contrato Social*, esse corpo é feito pela união de vontades, dirigidas ao bem comum, mas que não aceita submeter a Vontade Geral àquela de “*une seule personne, ou d’une assemblée*”. Ora, é aquela noção de representação que faz (conquanto o princípio pareça indivisível) Pufendorf aceitar as partes da Soberania, produtoras de operações diferentes. A Soberania pufendorfiniana, assim, é indivisível no princípio e divisível, em partes, para as distintas atribuições do Estado: poderes legislativo e judiciário, fazer a guerra ou a paz, e demais divisões expostas ao longo do capítulo¹⁰³³.

Ora, é o perigo dessas representações menores instaladas no Estado – no seu *objetivo* (como Pufendorf expôs), não no seu *princípio* (como Pufendorf defendeu) – que Rousseau alerta nos princípios do Direito político. E, curiosamente, ao contrário do jusnaturalista que apresenta o princípio para louvar o objetivo, ele faz o alerta das consequências dos objetivos – tomar como soberanas decisões emanadas de particulares – para a defesa dos princípios. Para Rousseau, portanto, toda decisão de Estado não pode ser atribuída a alguma parte, e só é legítima enquanto reportada à unidade do corpo todo.

É essa obediência à natureza “verdadeira” do corpo político – enquanto expressão de todos os associados, livres e iguais – que possibilita o filósofo alertar acerca da sorte de desfiguramento e mutilação operada pelos homens da política, enquanto tomam para si, quando oportuno, algumas ações promissoras, e jogam e recompõem para a responsabilidade de todos, quando temerário, decisões difíceis:

Fazem do Soberano um ser fantástico e formado de peças ajustadas, tal como se formassem um homem de inúmeros corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais além disso. Contam que os charlatães do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores e depois, jogando ao ar, um após outro, todos os membros, volta ao chão uma criança viva e completamente recomposta. Mais ou menos assim fazem-se os

¹⁰³¹ PUFENDORF, 1706, VII, IV, §1.

¹⁰³² Idem, 1706, VII, IV, §2.

¹⁰³³ Ibidem, 1706, VII, IV, §11. Cf. Derathé, 2009, p. 411.

passes de mágica de nossos políticos: depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna das feiras, reúnem as peças, não se sabe como. Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas¹⁰³⁴.

Mas essa ilustração parece ir além do tema da indivisibilidade enquanto congrega, sob a referência de “*charlatães*” (*charlatans*), os que produzem e praticam os sortilégios da representação da Soberania e os que teorizam sobre o assunto ao não “disporem de noções exatas sobre a autoridade Soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas”. Afinal, ao percorrermos a crítica do genebrino, desde quando o encontramos imbuído pela honra da verdade e pela defesa da causa da humanidade nos Discursos, eram os filósofos que se passavam, em seus dogmas certos, como “*um grupo de charlatães*” (“*une troupe de charlatans*”) e amigos da sabedoria que produziram conjunções arbitrárias na reflexão sobre o Estado de natureza e a vida civil...

A ilustração, se isso for admitido e recordado, desvela e faz a crítica para todo um acervo discursivo sobre método, previdência das coisas e sistemas políticos atribuídos por Rousseau aos adversários. E a conclusão do capítulo – embora endereçada a Grotius, o mestre do jusnaturalismo, e a Barbeyrac, tradutor e intérprete – reuniria, no prolongamento do raciocínio, o que a todos eles deveria ser creditado pelos procedimentos da representação, da soberania alienada, e das conveniências arbitrárias: se “tivessem adotado os verdadeiros princípios, desapareceriam todas as dificuldades e teriam sido sempre consequentes; mas, então, tristemente diriam a verdade e cortejariam somente o povo. Ora, a verdade não dá embaixada, cátedras ou pensões”¹⁰³⁵.

Neste sentido, os verdadeiros princípios seriam capazes de esboçar, “*sempre consequentes*”, os mecanismos do corpo político apresentados na elaboração do pacto social e nos caracteres essenciais da Soberania (“*Je dis donc que la souveraineté n’étant que l’exercice de la volonté générale, ne peut jamais s’aliéner, & que le Souverain, qui n’est qu’un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même...*”¹⁰³⁶), ligada à Vontade geral dos contratantes, inalienável e indivisível, unidos sob a liberdade para a

¹⁰³⁴ ROUSSEAU, 1999a, p. 87-88.

¹⁰³⁵ Idem, 1999a, p. 89.

¹⁰³⁶ Idem, 2012, p. 135.

defesa da natureza comum¹⁰³⁷, cujos elementos podemos, sem dúvida, pontuar em relação às características desse ingresso legítimo em nova realidade, expressa pela convenção:

(1). O pacto social e o ingresso na vida civil representam, pelas cláusulas do acordo, a proteção legítima e justamente dimensionada da liberdade humana. Se isso descontrói as leituras vulgares acerca do bom selvagem rousseauiano serve, especialmente, para retratar a vida civil como o abrigo eficaz da humanidade sob uma perspectiva muito além daquela de comodidade e comércio recíproco encontrados na generalidade do *Le droit de la nature et des gens*: “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural a um Direito ilimitado a tudo quanto aventura poder alcançar. O que ele ganha é a liberdade de tudo o que possui”; e acrescenta-se a visão moral da realidade inédita: “pode-se acrescentar à equidade do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade”¹⁰³⁸.

(2). A síntese acerca do pacto social considera essa liberdade que não pode aceitar a instauração da desigualdade. Se isso acena distantemente para aquele Direito do mais forte (nutrido pela desigualdade das forças) e da escravidão, também sugeridos pelas convenções de Pufendorf e Grotius, ela coloca sob a convenção a prevalência dessa igualdade liberta: “o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui por uma qualidade moral e legítima aquilo que a natureza poderia fazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força e no gênio, todos se tornam iguais por convenção e por Direito”¹⁰³⁹.

(3). Se essa igualdade civil é fundada pelas convenções – “*tal Direito não se origina da natureza, funda-se, portanto, em convenções*”, Rousseau assinalou no início da obra – e segue a tradição dos adversários, afinal, Pufendorf também atesta das

¹⁰³⁷ A arte política de Rousseau é fundada, portanto, na consideração da natureza humana e dela jamais se afasta, pontua Lourival Gomes Machado. “Nesse sentido, em que pese a crítica adversa, o *Contrato Social* é modelar. Domina-o o cuidado de estabelecer bem claramente as particularidades da vida social a partir de sua base mais simples e material, atendendo a problemas levantados já pela simples proporção numérica do povo para avaliar a tensão dos liames sociais em razão de sua extensão, examinando a dinâmica rudimentar desses primeiros organismos coletivos em sua tendência à expansão ou à retração ou pela relação entre os quadros territoriais e a grandeza do aglomerado humano, para assim esboçar a fisionomia do povo a legislar”. (MACHADO, 1968, p. 178).

¹⁰³⁸ ROUSSEAU, 1999a, p. 78.

¹⁰³⁹ Idem, 1999a, p. 81.

“*conventions que forment la Société Civile*”¹⁰⁴⁰, Rousseau adianta a medida e realça aquele caráter de igualdade decorrente da alienação do pacto: o ato de Soberania do corpo político legítimo, colocado sob a Vontade Geral¹⁰⁴¹:

Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem reunidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os Direitos respectivos do Soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um¹⁰⁴².

(4). Essa reunião dada como base no contrato social e que implica na reciprocidade dos compromissos também não faz esquecer as características desse corpo político¹⁰⁴³. Vimos que a união dos contratantes, “*au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un Corps moral & collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté*”¹⁰⁴⁴, transposição do agregado à associação, segundo nos lembrou antes o *Do Contrato Social* e, antes disso, as fórmulas da teoria dos Seres Morais de Pufendorf¹⁰⁴⁵. Logo, essa reciprocidade é que institui a realidade moral (criada pelos homens) e permite compreender o exercício da Soberania identificada à *atividade* do corpo político. Se ela é compreendida como o “*exercício da Vontade Geral*” e esta é uma atividade coletiva, não estamos mais no horizonte da

¹⁰⁴⁰ PUFENDORF, 1706, VII, III, §1.

¹⁰⁴¹ “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 nessa medida que as diferentes vontades poderão se identificar. (FORTES, 1976, p. 88).

¹⁰⁴² ROUSSEAU, 1999a, p. 98.

¹⁰⁴³ “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).

¹⁰⁴⁴ Idem, 2012, p. 92.

¹⁰⁴⁵ “Para que uma Multidão de pessoas torne-se uma única pessoa a quem possamos atribuir uma única ação e que, em oposição a cada particular, tenha certos Direitos, é preciso necessariamente que todas essas pessoas tenham, juntas, em comum acordo, unido suas vontades e as suas forças por meio de alguma convenção sem a qual não podemos conceber a união de pessoas naturalmente iguais.” (PUFENDORF, 1706, VII, II, §6).

obediência passiva ou da existência isolada¹⁰⁴⁶, mas do povo que se faz e continuamente se decide – pela “existência” da participação política – sobre as condições da sua realidade.

(5). Firmar a igualdade e a Vontade Geral Soberana exigem dimensionar, contudo, a condição do princípio. É, aliás, um dos temas mais espinhosos do *Do Contrato Social*, uma vez que à Vontade Geral podemos atribuir diferentes categorias. Radica adverte como o comando da Razão se constitui, em Rousseau, como um comando da Vontade, e, assim, altera a previdência da sociedade contratual (moderada, portanto, diante das prescrições ao Gênero Humano, dadas no sistema de Pufendorf): a Vontade Geral se configuraria, nessa medida, como “um instrumento de apropriação da Lei pelo homem”¹⁰⁴⁷. Uma ordem universal ou divina, perceptível pela Razão e que autorizaria, em sua extensão, firmar contratos de sujeição, não tem a prevalência aqui¹⁰⁴⁸. Pelo contrário, a racionalidade, doravante, “identifica [-se] ao processo de politização dos homens e a sua submissão à regra comum”¹⁰⁴⁹; e esta, por sua vez, é nutrida pela vontade objetiva e desperta pela necessidade que precisa ser unida, eficaz e diretora para a sobrevivência comum¹⁰⁵⁰.

A Vontade Geral apresentaria, nessa medida, um sentido quase pedagógico, pois compreende a interdependência e a reciprocidade necessárias – não arbitrárias – e reais para uma existência legítima. E, escreve Salinas Fortes, se a Soberania é “assim, efetivamente, a condição para um povo livre”¹⁰⁵¹, ela permite que a distingamos de todos os demais mecanismos políticos, cujas formalidades servem para assegurar o seu

¹⁰⁴⁶ “Na realidade, Rousseau não pensa que possamos, a qualquer que seja o título, considerar o indivíduo como uma pessoa moral. Ele rejeita a distinção proposta por Pufendorf [e, assim, seleciona a teoria dos adversários]: não há para ele “pessoas morais simples”, mas, somente, “pessoas morais compostas” [...] Para ele, uma pessoa moral só pode ser um corpo coletivo composto de vários indivíduos unidos por uma ligação moral, por um interesse comum, e, na maior parte dos casos, por um contrato. Quando Rousseau escreve “pessoa moral e coletiva”, afirma que não há pessoas morais individuais ou simples. Uma pessoa moral só pode ter uma “existência abstrata e coletiva”: é um “corpo artificial” ou um “ser de razão.” (DERATHÈ, 2009, p. 588).

¹⁰⁴⁷ RADICA, 2008, p. 151 – tradução nossa.

¹⁰⁴⁸ Idem, 2008, p. 169-174 – tradução nossa.

¹⁰⁴⁹ Ibidem, 2008, p. 152 – tradução nossa.

¹⁰⁵⁰ “Rousseau busca na vontade geral uma regra que define a justiça de um modo muito mais eficaz do que as prescrições universais *a priori*. O respeito efetivo à regra é uma condição não suficiente da justiça, mas absolutamente necessária, pois a justiça não é simplesmente uma ideia. É preciso evitar lesar o indivíduo por uma justiça sem garantias concretas de exercício. É o porquê, como Hobbes, Rousseau critica as pretensões da justiça natural valendo fora do pacto social [...] A razão não descobre, pois, *a priori*, o conteúdo da justiça que um vontade legítima e poderosa pode torná-la obrigatória, a razão justa emerge da vontade legítima” (Ibidem, 2008, p. 154 – tradução nossa).

¹⁰⁵¹ FORTES, 1976, p. 90.

exercício – razão pela qual lemos, no *Do Contrato Social*, o governo não é o Soberano, mas tão somente e surpreendentemente a reunião das “forças intermediárias”, encarregada pelo Soberano (isto é, o povo em atividade) para a “execução das leis e da manutenção da liberdade”¹⁰⁵² posto que, em consequência, tanto a lei¹⁰⁵³ quanto os demais elementos são dirigidos e exercidos em atenção ao “interesse comum”¹⁰⁵⁴ e ao protagonismo dos cidadãos:

O atributo essencial da vontade geral é que ela é a vontade que se dirige, por definição, ao bem da comunidade. E que, por conseguinte, não pode ser senão a vontade deste corpo moral constituído pela comunidade. O que significa que não pode existir onde não existe este corpo moral. A vontade geral não pode existir onde não existe um corpo de cidadãos. Se não pode haver liberdade onde a vontade geral não seja soberana, não pode haver Soberania da vontade geral onde não houver cidadãos.¹⁰⁵⁵

(6). Ora, a dimensão do princípio leva a considerar essa existência dos homens transfigurados pelo artifício do pacto entre cidadãos. E se recordarmos tanto o segundo *Discurso* quanto o capítulo sobre o estado civil do *Do Contrato Social*, não devemos menosprezar a fundação da natureza humana sobre a liberdade, nas características da perfectibilidade, e o papel desempenhado pelas paixões; e, mais ainda, o papel protetor e transformador da vida civil àquela liberdade: “*l’acquis de l’état civil la liberté morale, qui seule rend l’homme vraiment maître de lui; car l’impulsion du seul appétit est esclavage, & l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté*”¹⁰⁵⁶. Em outras

¹⁰⁵² ROUSSEAU, 1999a, p. 136.

¹⁰⁵³ “O objeto da lei é sempre geral, por isso entendo que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como indivíduo ou uma ação particular” (Idem, 1999a, p. 107).

¹⁰⁵⁴ Detalhe importante enquanto distingue o que é o interesse comum e o que é o privado, considerado mesmo aquele das facções e grupos existentes no interior do corpo político, cujas pretensões – em relação ao que é importante à defesa da liberdade e à vida de todos – sempre surge parcial e fragmentária. É a lógica que ordena o capítulo III, livro II do *Contrato*: “*Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous & la volonté générale: celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, & n’est qu’une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entredétruisent reste pour somme des différences la volonté générale [...] Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n’avoient aucune communication entr’eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, & la délibération seroit toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, & particulière par rapport à l’Etat; on peut dire alors qu’il n’y a plus autant de votans que d’hommes, mais seulement autant que d’associations. Les différences deviennent moins nombreuses & donnent un résultat moins général. Enfin, quand une de ces associations est si grande qu’elle l’emporte sur toutes les autres, vous n’avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n’y a plus de volonté générale, & l’avis qui l’emporte n’est qu’un avis particulier. Il importe donc, pour avoir bien l’énoncé de la volonté générale qu’il n’y ait pas de société partielle dans l’Etat, & que chaque citoyen n’opine que d’après lui.*” (ROUSSEAU, 2012, p. 147).

¹⁰⁵⁵ FORTES, 1976, p. 91.

¹⁰⁵⁶ ROUSSEAU, 2012, p. 115.

palavras, a atividade coletiva que configurava a soberania também é traduzida, no aspecto particular, na atividade – o esforço – da inclusão do homem à cidadania.

O tema é de suma importância para enumerar os nossos aspectos dos verdadeiros princípios do Direito político, porque, ao longo do *Do Contrato Social*, os males sociais são apontados justamente quando a passagem do individual e particular à consideração coletiva não ocorre ou se desenvolve equivocadamente. A figura do mau cidadão apresentada no célebre capítulo *Dos Deputados e representantes* (Livro III, Capítulo XV) é fortalecida, sobretudo, pela educação ávida e cômoda que soube substituir o interesse coletivo pela polidez daqueles que preferirão pagar do que dar trabalho e cansaço aos próprios braços. Assim, ingressamos, em vista dessa cidadania, no cálculo para mensurá-la boa ou má, “quanto mais constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos” que incide, não casualmente na ideia de felicidade que, vimos no *Préface* de Barbeyrac, lá estava atenta à noção genérica dos deveres apreendidos pela Razão. Mas, agora, Rousseau completa: “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”¹⁰⁵⁷. Ora, como proceder essa passagem? O bem da comunidade que constitui, segundo reforçou Salinas, esse corpo moral e coletivo, só pode recusar a caída nesses formas distintas de representação e seduções ao domínio alheio¹⁰⁵⁸, enquanto não deixa de cultivar, anota Radica, na condição de cidadão, o esforço permanente pela coisa pública¹⁰⁵⁹.

Mas cabe aqui a nova conciliação entre a utilidade e a justiça, proposta a ser desvendada no início do *Do Contrato Social* e o fundamento dessa soberania (Vontade Geral), erigida em associação e cidadania:

¹⁰⁵⁷ ROUSSEAU, 1999a, p. 186.

¹⁰⁵⁸ A representação, isto é, a alienação da Soberania para ser expressa e defendida pelo outro – é, sem meio termo, uma forma de escravidão. A fórmula pela qual ela resulta incompatível com os princípios do *Do Contrato Social* é a seguinte: “a Soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesmo ou outra, sem meio termo. Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso que dela faz mostra que merece perdê-la”. (Idem, 1999a, p. 187).

¹⁰⁵⁹ RADICA, 2008, p. 180.

Se nem Deus, nem a Moral, nem uma realidade supra-individual do Estado não a sustém, é preciso reencontrar o único fundamento que Rousseau dá à Vontade Geral. A sociedade nasce formada por indivíduos, mas cada qual reunido por seu interesse. Esse interesse individual é o único fundamento e o único material da Vontade Geral, porque é sempre o interesse individual que a Vontade Geral defende, porque ele não pode emancipar sem corromper a própria natureza: o interesse é o seu material que organiza nas particularidades segundo uma arte aperfeiçoada, e os transforma para melhor satisfazê-los, de modo duradouro [...] A Vontade Geral provém de uma operação conduzida a partir dos interesses individuais e representa a possibilidade desses últimos serem defendidos de modo coletivo. Comprovando essa filiação do interesse público ao interesse particular, Rousseau pôde estabelecer a superioridade da regra política: o motivo do homem egoísta se deve ao interesse aparente e o do cidadão, ao interesse bem entendido, isto é, o interesse individual mais inteligente e eficazmente perseguido. À racionalidade individual do cálculo interesseiro opõe a racionalidade mais profunda da vontade geral, que oferece uma outra maneira de atender o interesse do indivíduo.¹⁰⁶⁰

O interesse individual que na má cidadania enfraquece e confunde o corpo político é “*plus efficacement poursuivi*” quando a superioridade da regra política faz alertar que o bem comum é o de cada qual e o de todos, igualmente. Isso considerado e a partir de tudo o que examinamos, podemos compreender a leitura rousseauísta da Soberania efetuada pela conciliação que perpassou desde a indagação geradora da obra, aos termos pactuais e aos objetivos do corpo político, moral e coletivo, estabelecido “*entre pessoas naturalmente iguais*”, como qualificava a definição de Pessoa Moral, de Pufendorf. Conciliação de vontade e interesses sofisticada e paradoxal, no entanto, que agrega múltiplas recusas para si mesma afirmar-se: afinal, a Democracia (uma forma “*manifestement conforme à la Raison*”¹⁰⁶¹ assegurou Pufendorf atento às suas implicações práticas) não é recusada sob os termos, da Vontade Geral, porque, agora, manifestadamente conforme à Vontade, não pode ser efetivada onde não há reunião, tampouco reciprocidade verdadeira?¹⁰⁶² E, antes desse exemplo de forma de governo, Rousseau não afirmou a tarefa de conciliar a justiça e o interesse pela negativa e pela crítica dos fundamentos dos sistemas?

¹⁰⁶⁰ RADICA, 2008, p. 174-175 – tradução nossa.

¹⁰⁶¹ PUFENDORF, 1706, VII, V, §7.

¹⁰⁶² “*D’ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement Premièrement un Etat très-petit où le peuple soit facile à rassembler & où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres: secondement une grande simplicité de moeurs, qui prévienne la multitude d’affaires & les discussions épineuses: ensuite beaucoup d’égalité dans les rangs & dans les fortunes, sans quoi l’égalité ne sauroit subsister long-tems dans les droits & l’autorité: enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l’effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche & le pauvre, l’un par la possession, l’autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité; il ôte à l’Etat tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, & tous à l’opinion*”. (ROUSSEAU, 2012, p.275-276).

Ao método que, em Pufendorf, fomentava estabelecer um poder fundado em obrigações e deveres, ele opôs, no contexto da modernidade, os caracteres de sua aparência, fomentadora de sábios prepotentes e cidadãos frouxos, centrados na própria vaidade, disfarçada em cidadania e virtude; à descrição sistemática da humanidade que legitimaria, pelo universalismo da Lei Natural, assentar a compreensão dos deveres, pelo Entendimento e pela Vontade, ele não colocou o Direito Natural perante as duas contradições arbitrárias e, contra a providência da Razão, estabeleceu a gênese das sociedades sob a liberdade, a perfectibilidade, as paixões e as tramas do amor-próprio? Enfim, perante a temática do corpo político e do Soberano que vimos no *Le droit de la nature et des gens* pela tradição que ele replica, não rejeitou os contratos que estabelecem a sujeição e as formas da representação, pela associação fundada na liberdade dos seus membros?

Tal verdade dos princípios do Direito político, nessa perspectiva, não pode escapar das insinuações que colhemos ao longo de nosso estudo para firmar e proclamar, agora, *a nossa tese*, suspeitarmos e inscrevermos, como sentenças, aspectos genuínos de (reflexão) ação política:

a) A verdade do Direito político não desconsidera a ordem da natureza descortinada, ou seja, agora, as características iguais e livres dos contratantes que precisam se associar, sem, todavia, perder o que têm. E se, como vimos, quanto maior a incidência da corrupção e da sobreposição de uns sobre os outros (o bom se ordena em relação ao todo, nos lembrou a ordem moral do *Emílio*) menor o grau de ordenação das sociedades e de reciprocidade entre os seus membros (o que, mesmo sob o ponto mecânico, representa perigo para a sobrevivência desse corpo político), o *Do Contrato Social* apresenta sinteticamente essa consequência e adverte enquanto possível, dos mecanismos jurídicos para evitá-la: a força da Vontade Geral e o objeto das leis, como vimos, não era anular a incidência do particular e da sobreposição de facções, apontada na crítica aos representantes? Assim, *o partidarismo e a prevalência das facções, sobretudo, quando acomodadas sob a lei revelam, nessa perspectiva, a fragmentação do corpo político e o lento compasso de espera para a sua destruição.*

b) Essa verdade atende e adverte, nesse sentido, acerca do mal que representaria a negação da perspectiva solidária, humanizada e participante entre os seus contratantes. Ao contrário, é o sentimento de pertença e daquela reciprocidade que caracterizam,

então, o corpo político justo e a sua autoridade soberana¹⁰⁶³. Os males da representação política e da alienação da Vontade particular à pessoa ou assembleia que podem tomá-la, considerando-a como a *une Seule* vontade (Pufendorf), ficam portanto, inadmissíveis. Neste sentido, *a soberania é exercitada, para Rousseau, enquanto o cidadão milita, não enquanto obedece. Esse poder sobre todos é estabelecido, ademais, pelo costume de pertença ativa do cidadão ao seu corpo político, que, por isso, celebra os seus deveres de humanidade e cumpre os Direitos recíprocos, posto que ambos lhe interessam diretamente. Não há pátria onde o cidadão não reconhece, medita e respeita a existência do outro*¹⁰⁶⁴.

c) E se o escrever sobre a política ou a própria atividade filosófica de Rousseau confirma-se como o desvelamento e orientação para esses princípios, vale circunscrever o porquê admiti-lo como os “*verdadeiros*”. É, porque, no tempo dos homens – no tempo urgente (Bento Prado) em que a ação é reclamada – não há lugar para evocações universalistas e suspeitas; e é preciso afirmar, com toda a sinceridade e força, as medidas e os princípios de legitimidade cujo poder (soberania) inscreve-se sob a consideração (conciliação) das necessidades e dos interesses humanos. Mesmo a posição orgulhosa da negação total do outro, que pareceria adequada à qualquer outra proclamação de verdade, parece não ter espaço nessa formulação do princípio. Para o bem dessa verdade e para o seu justo equacionamento, o leitor pode constatar como Rousseau, enquanto critica (às vezes acidamente) os princípios adversários, deles se serve, quando lhe parece razoável, para formular a própria teoria¹⁰⁶⁵. *Essa singular verdade política, assim, segue a dupla característica de negação e conciliação. Medita e rejeita o que parece suspeito, prejuízo à comunidade, e acolhe, o quanto possível, tudo o que possa agregar ao avanço da reflexão (ação) política. Não estamos no*

¹⁰⁶³ “Não é pelo simples estatuto jurídico que se regulam as relações entre seus membros, que uma república se distingue de um simples agregado. O que distingue essas 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).

¹⁰⁶⁴ A fim de considerar as leis que dão a “*melhor forma possível à coisa pública*” Rousseau não deixa de considerar “a mais importante de todas”, “gravada no coração dos cidadãos”, que “quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito”. Refiro-me, escreve Rousseau, “aos usos e costumes”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 132).

¹⁰⁶⁵ “Rousseau não poderia passar pelo fundador de uma ciência nova. Toda a novidade da sua obra política deve-se ao rigor de seus raciocínios e ao radicalismo das suas conclusões (Derathé, 2009, p. 574).

horizonte das preferências, mas – planeja a reflexão do Do Contrato Social que aqui incide sobre a teoria – no da conciliação entre a justiça e a utilidade.

d) Opinião contrária ao outro e verdade que não se pretende dogmática (o que reforçaria o seu inédito e paradoxal)¹⁰⁶⁶, mas efetuada no registro do desvelamento (do que parece errôneo e arbitrário) e da ironia (enquanto, bem dimensionada e localizada, aponta as desmedidas adversárias), esses princípios do Direito político – e, antes disso, o seu autor na testificação dessa verdade – não parecerão conduzidos pelo simples império da Razão, se a tomarmos como o formalismo impessoal e magistral dos adversários. Pelo contrário, as tensões surgidas nos *Discursos* entre as paixões, e as advertências apontadas no *Do Contrato Social* sugerem, igualmente, uma outra sorte de cidadania e existência, a força filosófica pessoal de testemunho – *logo, a compreensão dessa verdade genebrina parece exigir dos seus leitores a atenção ao percurso único do seu autor* – motivo pelo qual essa política, no decorrer dos anos, também parece singular, desafiante, mal compreendida e perturbadora.

¹⁰⁶⁶ “A obra [de] Rousseau não se propõe como versão adequada do absoluto. Estamos diante de um conjunto de dispositivos de medida e ao lado de numerosos procedimentos retóricos de combate, dos quais o ‘paradoxo’, que consiste justamente numa composição, junção de opostos, é o mais significativo. O paradoxo contra a doxa ou contra o preconceito: eis aí no plano da escrita a palavra de ordem. O paradoxo, no nível do próprio texto, é um curto-circuito da representação linear. Mais precisamente: trata-se de combater especificamente os ‘preconceitos’ da casta filosófica ou o preconceito do saber discursivo”.(FORTES, 1997, p. 93).

Conclusão

“Disse a *verdade*¹⁰⁶⁷; se alguém souber de coisas contrárias ao que acabo de expor, fossem elas mil vezes *provadas*, só sabe dizer *mentiras* e imposturas; e se essa pessoa se recusa a esclarecer e aprofundá-las enquanto eu ainda estou vivo, é porque não aprecia nem a *justiça* nem a verdade”. Eis o juízo para um sistema *sui generis* que *prova*, *testifica* e *demonstra* o amor pela justiça. “Quanto a mim mesmo”, prossegue Rousseau, “declaro em *voz alta* e *sem receio* [...] quem julgar-me um homem desonesto é alguém que deve ser suprimido”¹⁰⁶⁸. Eis o juízo, continuemos nós, transfigurado na sinceridade da ira e da condenação, algo pouco usual vindo da pena sensibilizada do nosso filósofo. Mas o choque dessa verdade que não desce dos céus, antes espera comparecer convicta diante dele¹⁰⁶⁹, é interrompido no anticlimax, a cena enigmática e desapontada que acentua o verídico dessas *Confissões*: “terminei a minha leitura e todos ficaram calados. Madame d’Egmont foi a única que me pareceu comovida: estremeceu de modo sensível, porém depressa se refez e guardou *silêncio*”.

É o fim de uma obra literária, *Les Confessions*, estranha o leitor – enquanto Rousseau vai assombrá-lo *sem receio*, “*tudo se prende radicalmente à política*” – e é exatamente por isso, sem medo da supressão, que a conclusão literária encontra (provoca) o nosso próprio estudo.

Vejamos. O caráter dessa Confissão não corrobora a transparência nas relações, desejadas por Pufendorf? O bom uso da palavra – eis um Dever mútuo de sociabilidade¹⁰⁷⁰ – não exige a reciprocidade dos discursos desnudos sem os quais, adverte o *Le droit de la nature et des gens*, “nascem querelas e guerras”¹⁰⁷¹? Não pareceria assim, diante da limpidez que exige amor à verdade e à justiça, que são os interlocutores – os incertos e estremeçados – perante tais regras de sociabilidade?

¹⁰⁶⁷ “A glória do amigo da verdade”, escreve Rousseau para Beaumont, cujo argumento parecer servir, ademais – na arquitetura da sua verdade política – para posicioná-lo diante das teses alheias, “não está ligada a uma opinião mais do que a qualquer outra: tudo o que ele diz, desde que assim o pense dirige-se a seu objetivo. Aquele, cujo único interesses é ser verdadeiro não está tentado a mentir, e não há nenhum homem sensato que não prefira o meio mais simples quando ele também é o mais seguro. Por mais que meus inimigos me lancem insultos, não me privarão da honra de ser um homem veraz em toda as coisas, de ser o único autor de meu século, de de muitos outros, que escreveu de boa fé e só disse aquilo em que acreditava.” (ROUSSEAU, 2005, p. 77).

¹⁰⁶⁸ Idem, 1968, p. 693.

¹⁰⁶⁹ Ibidem, 1968, p. 15.

¹⁰⁷⁰ PUFENDORF, 1706, III, IV.

¹⁰⁷¹ Idem, 1706, III, IV, § II.

Há o inverso, porém: tais regras não seriam afrontadas, na realidade, por Rousseau? Sua palavra incômoda – *voz alta* que ameaça os discordantes – não insinua declarar um pequenino estado de guerra contra os interlocutores, plateia *bem ordenada* que sabe silenciar? Sabemos, Pufendorf ensinou: a boa convivência entre os homens exige a prevalência do interesse geral sobre a voz particular desordenada (que, sobretudo, ameaça e confronta). O auditório nesse caso é a metáfora do tribunal da *recta ratio* defronte o espírito melancólico do *Discurso* que denunciou as loucuras dessa razão extravagante; é a assembleia que representa a vontade unida perante as ameaças da insegurança. A pena, então, é o silêncio ou a censura.

Há mais aqui: a oposição revela uma característica que não percebemos – ao menos explícita – no combate teórico entre a verdade e o sistema, mas vale no complemento que oferece à posição filosófica. Lá a realidade, a ação individual singular, mobilizava a teoria para firmar a crítica de Rousseau aos adversários e, no caso, não eram necessárias as entrelinhas. O *Discurso sobre as ciências e as artes* interpelava o leitor, se atentarmos à carta a Malesherbes, a partir da comoção corporal particular¹⁰⁷² a caminho de Vincennes, reveladora de uma visão do mundo, criticamente ironizada no exórdio da obra: “é um espetáculo, grandioso e belo *ver* o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes da sua razão as trevas... elevar-se acima de si...”¹⁰⁷³. Menos direto, vimos o *Discurso sobre as origens da desigualdade*, planejado nas florestas de Saint-Germain, costurar a crítica pela continuidade do olhar. Na mistura entre estado civil e natural, pela *observação* do que é na suposição do originário, os adversários produziam, para Rousseau, “conveniências arbitrárias”... Diante disso, o amigo da verdade era convocado a *falar*, e, os demais, a *ouvir*¹⁰⁷⁴. Essa posição, por sua vez – embora na genealogia hipotética da sociedade e consultadas as notas do *Discurso* – era fortificada continuamente pela constatação da realidade, a história natural experimentada criticamente em Buffon¹⁰⁷⁵.

O mesmo movimento real orienta a crítica política. Os sofismas hobbesianos, apresentados nos *Princípios do Direito de Guerra* confundem o leitor por mostrar, no Estado de natureza, o que se recusava constatar originário no Estado Civil: “o erro de

¹⁰⁷² ROUSSEAU, 2005, p. 24.

¹⁰⁷³ Idem, 1999b, p. 189.

¹⁰⁷⁴ “É do homem que deve falar.... oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me”. (Idem, 1999b, p. 51-53)

¹⁰⁷⁵ GOLDMITSCH, 1974, p. 258.

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 supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém, mais se deseja...”¹⁰⁷⁶; e se o *Do Contrato Social*, como vimos, apresenta o princípio, ele mesmo procederá o diagnóstico do legítimo segundo o apelo da realidade: cruamente, contata que a política autenticamente refletida não dá cátedra ou pensões. E as práticas *Considerações sobre o governo da Polônia* não são refletidas a partir daqueles princípios? E no interesse dessa particularidade, não podemos falar em contradições (o caso da representantes), mas da realidade atenta¹⁰⁷⁷.

Estamos, neste caso, no real que provoca a teoria para lutar pela causa da verdade, diante de semelhanças com a autenticidade das *Confissões* exposta perante o auditório? O nível teórico que se defronta com sistemas, repetiria, assim, as ações metaforizadas pela biografia: Rousseau proclama nos *Discursos*, voz alta, sem receio, o que é preciso dizer; e as coisas contrárias – “*fossem elas mil vezes provadas*” – “*são mentiras e imposturas*” e cabe perguntar o porquê: recusadas ao esclarecimento (o lugar do Estado de Guerra ou da miserabilidade, atribuídas ao Estado de natureza e que geram, por extensão, formas de poder e de vida civil...) são compostas por quem não aprecia a justiça, tampouco a verdade: acusação que, do *Emílio* à *Carta a Beaumont*, *Dos Princípios do Direito da Guerra* ao *Do Contrato Social*, vimos reiterada contra os interlocutores, sobretudo quando pretendem ditar deveres.

Os casos contrários não seriam extraídos, assim, de outra prevalência: a da teoria sobre a realidade? No caso, não seria preciso recordar aqui sobre o formalismo que molda a prática (Gomes Machado) ou os princípios *a priori* que orientam a realidade (Radica). É o retorno ao *Préface* de Barbeyrac ou ao fundamental capítulo I do livro I do *Le droit de la nature et des gens*, que parece acomodar a realidade à regra universal estabelecida. O mérito do sistema, segundo o Barbeyrac, não é orientar as buscas da

¹⁰⁷⁶ ROUSSEAU, 2011, p. 159.

¹⁰⁷⁷ “É a partir do ouvinte, portanto, que os discursos políticos de Rousseau reencontrarão sua coerência. A teoria política desenvolvida no *Contrato* dirige-se ao Ouvinte Transcendental. É uma política desenvolvida no plano da universalidade e das condições de possibilidade da criação do corpo político enquanto tal. Seu interlocutor: o Legislador. A teoria política responde à questão da origem do corpo político (origem não empírica, evidentemente) respondendo à questão: o que é o Direito de legislar? Por sua vez, os textos conjunturais inserem-se no contexto de um corpo político já existente e cujas necessidades são imediatamente práticas e estão inscritas nos avatares do mundo empírico. Seu destinatário: o Ouvinte Empírico, governantes e governados concretos, membros de um Estado particular cujas peculiaridades históricas, geográficas e morais devem ser consideradas pelo escritor.” (FORTES, 1976, *Prefácio*, p. 16).

felicidade a partir das regras que “*Dieu, comme Autor & Père du Genre Humain, ne prescrire à tous les Hommes sans exception*”¹⁰⁷⁸? A teoria dos Seres Morais, por sua vez, não encontra o seu fundamento na submissão da realidade à regra extraída da alma esclarecida dos homens e “têm em vista dirigir e refrear a liberdade das ações voluntárias do Homem, a fim de colocar alguma ordem, conveniência e alguma beleza na vida humana”¹⁰⁷⁹? Nesse sentido, a ideia de Obrigação é fundada ainda mais sobre a teoria: proceder conforme a regra, implica assentir e observar um conjunto teórico, extraído dos mandatos da racionalidade sistematizados (o mérito, afinal, do escritor jusnaturalista¹⁰⁸⁰). O critério do legítimo, em consequência, não é a admissão, pelas leis positivas, das regras teóricas universais demonstradas aos homens pela *prudens dispensatio* da Razão?

O mesmo antônimo que encontramos ao buscar as nossas oposições teria prevalência aqui? A fundação do Direito político verdadeiro obedece, segundo Rousseau, aos elementos “*claros, simples, extraídos diretamente da natureza das coisas*”¹⁰⁸¹. Vimos, contra o sistema, como esses Direitos se extraem pelo exame da Liberdade e da Perfectibilidade; e, no lugar da Razão (Seres Morais) x instinto (Seres Físicos), o movimento do segundo *Discurso* opunha Liberdade e instinto. As duas posições levavam, por conseguinte, a diferentes consequências: o passo para a sociedade civil conduz, no *Le droit de la nature et des gens*, ao direcionamento (à sujeição) das faculdades humanas, porque o Homem, em si, tem “*diversidade prodigiosa de inclinações*”. A liberdade apresentada, por sua vez, como fundamento em Rousseau, levava a legitimidade civil a não abdicá-la. A sociedade formalizada pelo jusnaturalismo, então, supõe o Homem ordenado, transfigurado pela obediência civil ao outro; a soberania exposta no *Do Contrato Social*, exige a associação, um trabalho de conciliação e afeto que não aceita, por conseguinte, a alienação daquela liberdade ao outro.

A leitura do *Do Contrato Social* não nega a transfiguração, a passagem e as mudanças requeridas da natureza à civilidade. Essa dimensão não pode ser esquecida.

¹⁰⁷⁸ PUFENDORF, 1706, *Préface du traducteur*, § 1.

¹⁰⁷⁹ Idem, 1706, I, I, §3.

¹⁰⁸⁰ Ibidem, 1706, *Préface du traducteur*, § 30-31.

¹⁰⁸¹ ROUSSEAU, 2004, p.678.

Entretanto, a mudança é ativa (e “*simples*”) no que ela faz reconhecer, ao contrário dos formalismos universais, da realidade concreta dos iguais – e dos interesses recíprocos – e funda a Soberania sobre essa partilha da comunidade à comunidade, negando – em nome das supostas realidades “*extraídos diretamente da natureza das coisas*” – as diferentes formas e justificativas da alienação do poder e da liberdade.

Mas há um outro aspecto que podemos sugerir nessa conclusão – não agora para encerrar o nosso estudo, cuja tese firmamos há pouco, mas para pensar caminhos. Se a simplicidade da qual partem os planos para os verdadeiros princípios do Direito político, como Rousseau exige no *Emílio*, é simples porque pensa, como assinala agora no *Do Contrato Social*, “*os homens como são*”¹⁰⁸², ela não é descolada, nesse encontro do homem, das suas próprias tensões. O que é “simples” seria lido, doravante, como permeado por desafios, constatações e testemunhos de instabilidade. Assim, a própria escrita filosófica é verdadeira, posto que é interpelação não dogmática, mas nascida e orientada pela tensão. O estremecimento em ouvir tal verdade (não afeita – e desconfiada – à sofisticação das demonstrações) e constrangedoramente guardar silêncio nesse sentido, não parece gratuito. Do princípio ao fim, essa verdade confronta o que a demonstração não alcança, denuncia e desvela; e, para os leitores afeitos a outra ordem de verdade (sólida, demonstrada e formal), resta o silêncio ou a negação. A carência da virtude do primeiro *Discurso*, refuta Gautier, não tem o seu remédio *natural e simples* em “saber a retórica, a lógica, a física e a metafísica?”¹⁰⁸³.

Recordemos as tensões genéricas presentes nesses textos condenados, ao que parece, “ao mal entendido”¹⁰⁸⁴. O primeiro *Discurso*, como vimos, denunciava o avanço que era, na realidade, a crise instalada no seio das sociedades modernas: e os paradoxos extraídos do texto ecoavam nessa opinião *de encontro* a outra, combates que se aproximavam. O segundo *Discurso*, dirigido especialmente à tradição jusnaturalista, *chocava-se* com os preceitos de lei natural e sociabilidade. E mesmo a conciliação proposta no início do *Do Contrato Social* entre o Direito e o interesse, a justiça e a utilidade, também não pôde ser tratada senão, através dos capítulos iniciais, pelo *enfrentamento* com as teorias políticas estabelecidas.

¹⁰⁸² ROUSSEAU, 1999a, p.51.

¹⁰⁸³ Idem, 1999b, p. 237. Gautier ainda assinala em sua resposta ao *Discurso*: “*doux noeuds de la société, charmes des vrais philosophes, aimables vertus, c’est par vos propres attraits que vous rénez dans les coeurs :vous ne devez votre empire ni à l’âpreté stoïque, ni à des moeurs barbares, ni aux conseils d’une orgueilleuse rusticité*”. (p. 95)

¹⁰⁸⁴ JÚNIOR, 2008, p. 330.

Há uma outra pista, contudo, que reúne esse procedimento tenso às reiteradas pelo nosso filósofo, e encontram, nas chaves das obras, o foco norteador dessas atividades. Pensamos, sobretudo, nas epígrafes cujas aberturas descerram a verdade de confronto e provocação perante os ouvintes e leitores, e se inscrevem, sobre diferentes níveis e manifestações dessa filosofia, como o tríptico de suas luzes. Isto é, elas esclarecem – ou sugerem - os aspectos pessoais dessa escrita filosófica, desenvolvida como um “ser vivo e livre”¹⁰⁸⁵ naquele “verdadeiro respeito pela verdade” e “sincero amor à justiça, assinalados no *Emílio*¹⁰⁸⁶, e convocados à crítica da natureza e da legitimidade política.

Vejamos esses pórticos sem adentrarmos novamente nas obras:

(a) “*Barbaris hic ego sum, quia non intelliger illis*” (Ovídio, *Tristes*, Elegia 10). Aqui, na epígrafe que perfaz o arco do primeiro *Discurso* ao *Rousseau*, juiz de *Jean-Jacques*, no qual vemo-la reiterada, uma condição bárbara é admitida pelo *sujeito* que anuncia o *Discurso*. Ainda mais, há a prevenção antecipada da recusa, da incompreensão e do *choque* pessoal, como parecemos ver encenada em nossa passagem das *Confissões* e naquelas réplicas ao *Discurso*. Ora, quais os aspectos desse barbarismo – cuja *excentricidade* ou conduta *paradoxal* alardeam os leitores, sobretudo, quando surge portadora de verdades e denúncias?

(b) “*Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, consideradum est quid sit naturae*” (Aristóteles, *Política*, I, II). Nessa epígrafe ao segundo *Discurso*, é uma *natureza* que sugere ser buscada, *tensionada* com a civilidade. Mas não há busca somente: contra as conveniências arbitrárias que criam raízes na teoria, a norma boa encontra uma fonte pela qual merece ser examinada. E, contra a depravação (extraída pelas possibilidades do caráter perfectível e livre dos homens), é essa mesma natureza que merece ser considerada.

(c) “*Sanabilibus agrotamus malis; ipsique nos in rectum genitos, si emendari juvat*” (Sêneca, *De Ira*, II, 13). A mesma ordem da *natureza* – quase médica e retificadora – descerra, pois o *Emílio*, ao *contrapor* doença e auxílio. E se o leitor procurar a sequência inspiradora de Sêneca, verá que, para os males que o homem sofre,

¹⁰⁸⁵ LAUNAY, 1971, p. 08-09.

¹⁰⁸⁶ ROUSSEAU, 2004, p. 677.

há cura e meios dispostos. Mas é necessária, todavia, a iniciativa humana, que precisa percorrer caminhos para conhecê-los.

(d) “*Dicamus leges Foederis aequa*” (Virgílio, *Eneida*, XI, 321). A proposta das leis igualitárias é provocada (pelo texto inspirador de Virgílio) porque a guerra não pode mais ser suportada entre os povos. A necessidade *política* criada pelo *conflito* – pela força mal direcionada e violenta – é que exige assim formular o Direito da igualdade¹⁰⁸⁷.

Há outras epígrafes na obra rousseauísta que também merecem ser consideradas, até mesmo porque anunciam planos, revelam essas tensões implícitas e se mantêm observantes àquela realidade que conflagra a teoria. O que em Pufendorf vimos articulado pela evocação à Alma esclarecida dos homens, distinta do mundo físico, necessitada e capacitada à *bel orde*, encontra nessa espécie de desordem criadora que desponta furores e reclames de silêncio um provável ponto de partida. Afirmar o resolutivo *contra* dessa filosofia rousseauísta não seria, assim, elemento secundário, mas é, ele mesmo, parte emergente dos seus fundamentos e da sua mobilização.

¹⁰⁸⁷ Conferir, nesse caso, o artigo de Daniel Neicken, “*La clef épigraphique. Aperçu du Contrat social par le trou de sa serrure ou ce que Virgile fait chez Rousseau*”, disponível em: <http://rousseaustudies.free.fr/>.

SUPLEMENTO PARA A PREVIDÊNCIA DA RAZÃO

1. ESQUEMATISMO SUMÁRIO DOS SERES MORAIS

Le droit de la nature et des gens, I, I.

1. Deus, criador e distribuidor (§2)

A. **Natureza / Seres Físicos** (*Entia Physica/Etre Physiques ou Naturels*): Criações de Deus, movimento perene, mecanicismo, sem liberdade e sem poder de escolha (§2).

CRIAÇÃO: ação divina sobre as coisas.

B. **Homem:** *portador de Alma esclarecida (Ame éclairée): Portador de Entendimento*, capacidade de distinguir e compreender. *Portador de Vontade*, para acrescentar (*superaditi*) à natureza e aos Seres Físicos “*uma conveniência particular nas ações humanas e uma bela ordem na vida. É o que chamamos de Seres Morais*” (§2).

INSTITUIÇÃO (*Impositionis*) ação inteligente, determinada pela vontade dos Seres Livres sobre as coisas.

2. Seres Morais (*Entia Moralia / Êtres moraux*) (§3-4)

“Modos que os Seres inteligentes vinculam às coisas naturais e aos movimentos físicos, em vista de dirigir e controlar a liberdade das ações voluntárias do Homem para colocar alguma ordem, conveniência e alguma beleza na vida Humana” (§3).

→ **Substância X Modo**
(Produtor X Produto)

3. Os Seres Morais são vinculados “1. à Pessoa dos Homens; 2. às ações; 3. às coisas produzidas ou pela Natureza ou pela indústria humana”. (§5).

Qualidades físicas: “vinculadas às substâncias corporais” (subsistem por si) X O Estado Moral: situar moralmente “Um Ser Moral que sustenta todos os outros”. Atribuições criadas em favor de algo (Subsistem pela instituição humana). (§6).

Ambas requerem o “*Espaço*” e o “*Estado*”, no qual desenvolvem ou sua “*existência corporal*” (*Mundo Físico*), ou as relações que instituem (*Mundo Moral*) (§6).

Duas Formas de Estado Moral:

1. O “vago e indeterminado”. A - *O estado de natureza*: “princípios físicos da essência do homem, sem nenhuma instituição” / ligação simples e universal (§7); 2. - *Os estado acessórios*: aqueles “que resultam do ato humano” (§7).

Todo Estado Moral implica Direitos e Obrigações: relação que se quer com o outro (Guerra / Paz) e obediência, quer às alianças ou aos Deveres do Direito Natural (§8). “Os Estados Morais podem ser considerados de uma maneira fixa e determinada, conforme são acompanhados de um maior ou menor grau de estima no espírito humano” (§9), i.e., conforme vinculados a maior ou menor obrigações e Direitos; e têm por outra fonte o tempo, considerado efeito moral, i.e., nos graus de duração da vida humana, juventude e velhice, e nas possibilidade maior ou menor de dispor dos próprios bens (§10).

4. **Os Seres Morais enquanto SUBSTÂNCIA:** “Os Seres Morais considerados como Substâncias chamam-se **Pessoas Morais**, entendidos como os homens considerados em seu Estado moral ou ao seu emprego em sociedade, na medida em que visa a cada homem em particular ou a vários reunidos por qualquer ligação moral” (§12).

1. Pessoas Morais Simples: – São *Públicas ou Particulares*, “Segundo a diversidade dos seus empregos, reportados à vantagem da sociedade civil ou ao bem particular [...] uma infinidade, na qual as principais diferenças são extraídas do Negócio, da Profissão ou do Ofício”. (§12)

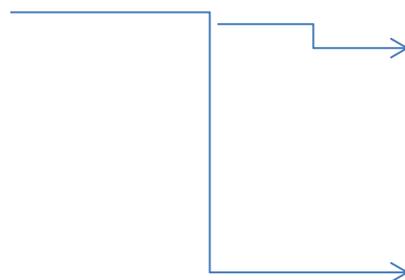
2. Pessoas Morais Compostas (Definição): “Vários indivíduos unidos de tal maneira que, em virtude da sua união não têm mais do que uma única Vontade e uma única Ação” (§13)

2a. Pessoas Morais Compostas (Divisão) “Chamadas ordinariamente de Sociedades, da mesma forma das Pessoas simples, podemos dividi-las em Públicas ou Privadas”: **Públicas**, são *Eclesiásticas*: Assembleias unidas “por um formulário, i.e., uma Confissão de Fé”; e *Políticas*, i.e., Sociedades Gerais (Estado ou Governo Civil). **Privadas**: as mesmas Eclesiásticas enquanto são Pessoas Particulares, i.e., Concílios, Sínodos; e, do mesmo modo, Pessoas Morais Compostas e Particulares (da Política) são sociedades militares, parlamentos, famílias, vilas e comunidades privadas. (§13).

5. Os Seres Morais enquanto MODO: “Depois de ter falado dos Seres Morais concebidos a maneira de Substância, é preciso reportar àqueles que não são somente Modos em si, mas concebidos como tais. Ora, podemos dividir comodamente, a meu ver, os modos em *Modos Simples e Modos de Estima*” (§17).

6 - Modos Simples: modificação nas pessoas (reportados às *Qualidades Morais*)

(§17):



Formais: resultam das simples atribuições do sujeito modificado. Ex: “dos atributos Morais, os mais consideráveis são os Títulos”, que marcam as *qualificações* e as diferenças das pessoas na vida em comum, segundo seu estado ou condição moral (Cf. §18).

Operativas: *qualidades* que tendem a alguma operação. Dividem-se em (1) *Originárias*: (a) interiores (vinculadas à pessoa, como o Direito ou o Poder) e /ou (b) exteriores (vinculada aos objetos exteriores) e (2) *Derivadas*, i. e., provenientes das originárias (§17).

6. a “As Qualidades Morais Operativas (i.e., o que foi nomeado como Originária e interior, segundo nota de Barbeyrac), são divididas em Ativas e Passivas, entre as primeiras as mais consideráveis são o *Poder, o Direito e a Obrigação*” (§19).

6.b. O Poder, “Qualidade em virtude da qual se pode fazer alguma coisa legítima e com efeito Moral.” (§19).

- *Poder Perfeito*: a posse da força diante dos outros. Uso da Justiça (em Sociedade) ou da Guerra.
- *Poder Imperfeito*: incapacidade de dar a correção ou fazer a guerra, embora com justiça.
- *Poder Pessoal*: aquele que não se pode legitimamente transferir ao outro; o poder marital.
- Poder Comunicável*: aquele que pode ser, legitimamente, transferido ao outro, “quer por sua autoridade ou pelo consentimento de um Soberano”.
- *Classes do Poder*: sobre as (1) *Pessoas* ou as (2) *Coisas*. “O Poder sobre a nossa própria pessoa e sobre nossas ações chama-se *Liberdade*”. O Poder sobre as *Coisas* chama-se *Propriedade* ou *Domínio*. O Poder que vem de outras pessoas chama-se *Império* ou *Autoridade*. O poder sobre as coisas que pertencem a outros chama-se *Servidão*”. (§20).

6.c. O Direito – qualidade passiva / qualidade ativa

“O termo Direito é muito ambíguo. Pode ser entendido por uma Lei; por uma coletânea ou um Sistema de Leis da mesma natureza. Pode ser entendido por uma sentença pronunciada por um juiz; e significa mais ainda a *Qualidade Moral pela qual se tem qualquer autoridade sobre as pessoas e a posse de certas coisas* [...] assim, o Direito e o Poder recorrem à mesma ideia. Há somente a diferença que o Poder remete mais diretamente à posse atual de alguma coisa em relação às pessoas ou coisas e não designa, senão obscuramente, a maneira de sua aquisição, O Direito, por sua vez, dá a entender propriamente e distintamente que esta qualidade foi legitimamente adquirida e a atribuída a justo título.” (§20).

- **Direito** - Qualidade Ativa: “em virtude de poder sempre exigir algo do outro”
(*Exigência*)
- Qualidade Passiva: “poder legitimamente, ter e receber alguma coisa”.
(*Mérito*)
 - Misto: legitimidade de receber e exigir, isto é, a existência de um Poder e um Direito. Ex.: Direito dos burgueses – têm vantagens em relação aos particulares, mas obrigações perante o Estado.

6.d. A Obrigação: “Qualidade Moral, em virtude da qual por uma necessidade moral se é obrigado a fazer, receber e a sofrer qualquer coisa.” (§21).

7 – Modos de Estima (reportados às *Quantidades Morais* - §22): Quantidade não proveniente da natureza das coisas, mas da Instituição e da determinação da Faculdade Racional. Enquanto unidas as coisas, são chamadas de *Preço* ou *Valor*; nas pessoas, são nomeadas *Estima* (Tratados brevemente na introdução ao *Le Droit de La Nature et des Gens*, Pufendorf indica que examinará a questão no livro III, IV).

8 - Sobre a destruição dos Seres Morais: “Os Seres Morais produzidos pela Vontade divina não podem ser abolidos senão pela vontade de Deus; os provenientes da vontade Humana são abolidos por um efeito da mesma vontade, sem que as substâncias físicas das pessoas ou das coisas recebam, elas mesmas, alguma modificação [...] Assim, quando um nobre for degradado, ele não perde senão os Direitos da Nobreza [Títulos dos Modos Simples Formais, obras da instituição], mas tudo o que for da natureza, subsiste em sua inteireza”. (§23).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Filósofos e juristas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In Poética, Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. 2.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Regras para a Direção do Espírito*, Edições 70, s/a, Portugal.

DIDEROT, Denis. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Discurso Editorial/ Editora UNESP; São Paulo, 2006.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*, Trad. Diogo Pires Aurélio. Martins Fontes: São Paulo, 2009.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da guerra e da paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.

HOBBS, Thomas. *Elementi di Filosofia – De Corpore- l’Uomo*. Org. Antonio Negri. Unioni tipografico-editrice torinese. 1972.

_____. *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.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do Entendimento humano*, 1999. Nova Cultural. São Paulo.

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.

_____. *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).

_____. *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.

_____. *Dissertationes Academicæ Selectiores*, 1677. Regensburg, Staatliche Bibliothek. Münchener Digitalisierungszentrum. Digitale Bibliothek.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contract Social ou Essai sur la forme de la république*. (Manuscrit de Genève). (direction et commentaire par B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo et alli). Librairie Philosophique J. Vrin. 2012. Paris.

_____. *As confissões*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

_____. *Parallèle de Sócrates et de Caton*. In: _____ Oeuvres complètes. v.III, França: Gallimard, 1996.

_____. *Projeto para a educação do senhor de Saint-Marie*. Editora Paraula.

_____. *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.

_____. *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.

_____. *Les reveries du promeneur solitaire*. in Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 10, in-4° édition en ligne <http://www.rousseauonline.ch/Text/les-reveries-du-promeneur-solitaire.php>.

THOMASIIUS, Christian. *Paulo plenior historia iuris naturalis, cum duplici appendice : I. censurae Boeclerianae in programma Rebhanii ; II. quinque epistolarum a Pufendorfio, Conringio, Boeclero ad Boineburgium scriptarum, cum notis... inusu* 1719. Disponível em: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb314626070>.

Comentadores

BERNARDI, Bruno. *Le principe d'obligation: sur une aporie de la modernité politique*. Vrinm, 2007.

_____. *Rousseau: une autocritique des Lumières*. Esprit, n° 357 août - septembre 2009, p. 109 - 124.

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, 1973.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Editora UNESP, São Paulo. 1999.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009.

_____. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Slatkine Reprints. Genève, 2011.

DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. Os paradoxos da liberdade no pensamento antropológico e político de Rousseau. *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 18, n. 38, p. 304-343, set./dez. 2017.

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.

FAYETTE, Denise Leduc. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris, Vrin, 1974.

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.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

_____. *Paradoxos do espetáculo*. Política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphisiques de Jean- Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1984.

- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Les principes du système de Rousseau. Vrin, 1983.
- GROSRICHARD, Alain. *Gravité de Rousseau*. Cahiers pour l'Analyse 8 (1978): 43–64.
- 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.
- _____. *Pufendorf et le droit naturel*. PUF, 1993.
- _____. *Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau et Aron*. 1992, Vrin.
- GUÉROULT, Martial. *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. Trad. Pedro Jonas de Almeida. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1): 235-246, 2007.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*. 1971, A.c.e.r, Genoble.
- LAURENT, Pierre. *Pufendorf et la Loi Naturelle*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1982.
- LERMINIER, E. *Introduction générale a L'histoire du Droit*, 1835. Paris: Chamelot libraire-éditeur.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de J.J. Rousseau*. São Paulo: USP, 1968.
- MARICONDA, Rubén Pablo. *Galileu e a ciência moderna*. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*.v. 9, n.16, jul./dez., 2006, p. 267-292.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. *A questão da liberdade na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau*. In: Seminário Farias Brito, realizado pelo Centro de Filosofia Brasileira e o Programa de Pós Graduação em Filosofia do IFCS-UFRJ. Setembro de 2008.
- MESTRE, Achille. La notion de personnalité morale chez Rousseau. *Revue du Droit Public et de la Science Politique*. 18°, 1902. Paris.
- MOREAU, Joseph. Du droit naturel. Les études philosophiques. *La Philosophie et le Droit*, Paris, n. 2, p. 143-156, avril/juin 1965.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Direito natural e política em Rousseau*. *Ethic@ - Florianópolis* v. 10, n. 1, p. 27 - 41, jun. 2011.
- _____. *Entre o Direito e a história: A concepção do legislador em Rousseau*. Ed. Unesp. São Paulo, 2006.
- _____. *Retórica e política em Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP, 2003. Tese (Doutorado em Filosofia). Maria das Graças de Souza (Orient.).
- 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.
- _____. *A revolução e os nossos fantasmas*. Discurso, São Paulo, n. 13, p. 169-186, dec. 1980.
- _____. *Opinião pública e revolução*. Discurso Editorial, São Paulo, 2016.

- NEICKEN, Daniel. "La Clef épigraphique". Disponível em: <http://rousseaustudies.free.fr/>. Acesso em 28 out. 2012.
- PORTALIS, Jean-Étienne-Marie. *Discours préliminaire du premier projet de Code civil*. Bordeaux: Éditions Confluences, 2004, 78 pp. Collection Voix de la Cité.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2008.
- RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale e politique chez Rousseau*. Honoré Champion, Paris, 2008.
- VARGAS, Yves. *Rousseau et le droit naturel*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 31(1): 25-52, 2008.
- 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.
- VECCHIO, Giorgio del. *História da Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Líder, 2010.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Samuel Pufendorf e o discurso dos Direitos*. Síntese, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2010.
- SCHINO. 2005. *La dissertazione De statu hominum naturali di Samuel Pufendorf*, in «Nouvelles de la République des lettres», 2005, pp. 47-60.
- SEM AUTOR? *Esprit systématique et esprit de système* », Labyrinthe [En ligne], 34 2010 (1). février 2010: <http://labyrinthe.revues.org/4051>.
- SÈVE, R. *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*. Paris: PUF, 1989.
- SILVESTRINI, Gabrielle. *Rousseau, Pufendorf e la tradizione giusnaturalistica settecentesca*. 2005.
- SPECTOR, Celine. *De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne*, in Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève), B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo eds., Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.
- 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, n°11, pp. 74-110.
- TERREL, JEAN. *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, 2001.
- ZARKA, Yves Charles. *La invención del sujeto de derecho*. Isegoria, 1999. p. 31-49.

