



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Marcos Paulo Fernandes de Araujo

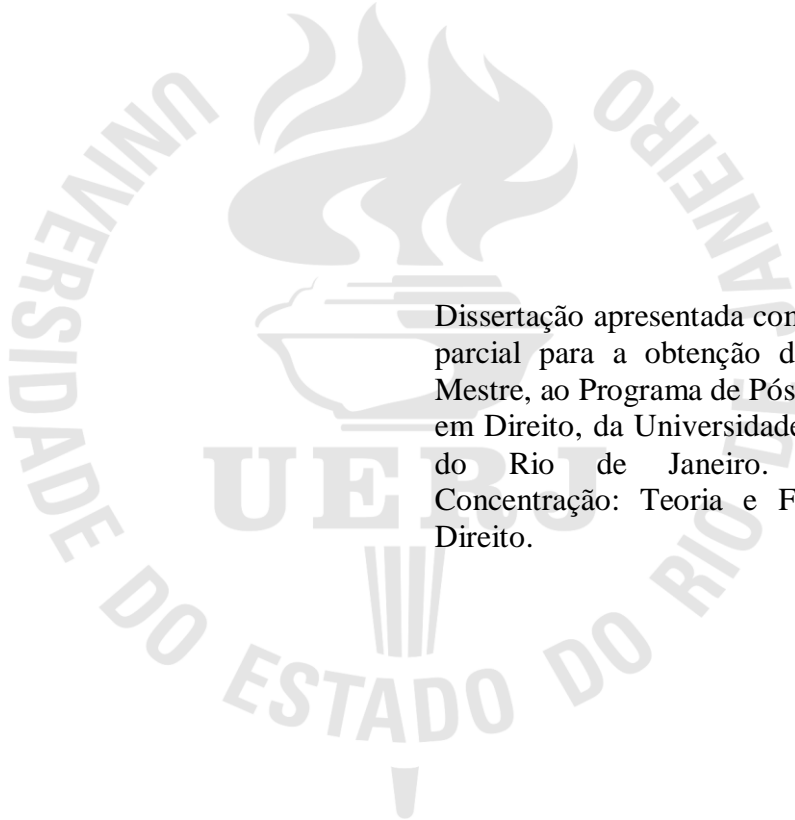
**Autonomia legislativa e participação igualitária: o Direito Político de
Jean-Jacques Rousseau no desenvolvimento do problema teológico-
político da modernidade**

Rio de Janeiro

2014

Marcos Paulo Fernandes de Araujo

**Autonomia legislativa e participação igualitária: o Direito Político de Jean-Jacques
Rousseau no desenvolvimento do problema teológico-político da modernidade**



Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Marrafon

Co-Orientador: Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

A663a Araujo, Marcos Paulo Fernandes de.

Autonomia legislativa e participação igualitária : o Direito Político de Jean-Jacques Rousseau no desenvolvimento do problema teológico-político da modernidade / Marcos Paulo Fernandes de Araujo. – 2014.

156 f.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Marrafon.

Coorientador: Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego

Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Filosofia do Direito - Teses. 2. Rousseau, Jean-Jacques, \d 1712-1778 – Teses. 3. Soberania – Teses. 4. Direito – Filosofia – Teses. I. Marrafon, Marco Aurélio. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 340.12

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcos Paulo Fernandes de Araujo

Autonomia legislativa e participação igualitária: o Direito Político de Jean-Jacques Rousseau no desenvolvimento do problema teológico-político da modernidade

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 22 de agosto de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Aurélio Marrafon (orientador)
Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego (co-orientador)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Gustavo Silveira Siqueira
Faculdade de Direito – UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Ana Paula Barbosa Forhmann
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Deus e a todos que, de alguma maneira, ajudaram na elaboração do trabalho, intencional ou involuntariamente. A minha família, que tornou tudo isso possível. A meus amigos da Tijuca, principalmente Gustavo Bravo e Pedro Ribeiro. Aos amigos que fiz no mestrado: Gustavo Barreto, Bernardo Santoro, Leonam Liziero e Gustavo França. Aos professores do programa, que ministraram suas aulas com competência, principalmente os profs. Vanderlei Martins, Marcello Ciotola, Jane Reis e, como não poderia deixar de ser, meu orientador, Marco Marrafon, de cujas aulas a excelência também deve ser recordada.

Márcia Xavier de Brito e Alex Catharino não poderiam ter sido deixados de fora desta lista, tendo em vista todo o auxílio que me prestaram com sua hospitalidade em me convidar e acolher para passar uma temporada como Fellow no Russell Kirk Center for Cultural Renewal, em Mecosta, Michigan, instituição à qual muito devo na pessoa de sua presidente Annette Kirk e de seu vice-presidente Jeffrey O. Nelson. Devo também aos amigos que lá fiz, especialmente a Alvino-Mario Fantini, pela indicação do livro de Michael Allen Gillespie, e à srta. Sydney Thomas, da Divinity School of Yale, com quem pude travar interessantes discussões sobre metafísica medieval.

Tantos outros amigos merecem aqui ser mencionados como Daniel Pêcego, Flávio Alencar, Fabiano Gomes, Marcus Boeira, Frederico Bonaldo e Alexandre Dantas em meus agradecimentos. Agradeço também ao prof. Carlos A. Casanova pela indicação do livro de André de Muralt, que tornou possíveis muitos dos insights aqui contidos. A todos o meu: muito obrigado!

RESUMO

ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de. *Autonomia legislativa e participação igualitária: o Direito Político de Jean-Jacques Rousseau no desenvolvimento do problema teológico-político da modernidade*. 2014. 156f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar os conceitos de lei e soberania no *Contrato Social* de Rousseau sob uma perspectiva histórico-filosófica, retratando o surgimento do modelo filosófico-jurídico da legitimação do poder a o nascimento (ou renascimento, a depender de como se considere o período imperial romano) do conceito de soberania como completa liberdade em relação às leis existentes, ou sujeição apenas à própria razão. A partir desse fato histórico, como de outros relativos à filosofia tardo-escolástica de Escoto, com sua *distinctio formalis ex natura rei* – que permitiu a emergência de uma antropologia como a de Rousseau, que divide os seres humanos em camadas sobrepostas – e o voluntarismo nominalista de Ockham, que permitiu a elaboração de um conceito como ‘vontade geral’. Procura-se demonstrar também como a concepção nominalista de um *Deus absconditus* tornou a justificação de um poder que é pura vontade separada daqueles que ordena ininteligível. Neste sentido, a crise de heteronomia em relação à transcendência – que não é pura heteronomia, mas participação na ordem criada – acaba gerando uma crise da heteronomia em razão ao poder secular, dando origem à autonomia soberana do povo pela vontade geral.

Palavras-chave: Filosofia do Direito. Jean-Jacques Rousseau. Soberania. Lei. Vontade-Geral.

ABSTRACT

ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de. *Legislative autonomy and egalitarian participation: the Political Right of Jean-Jacques Rousseau amid the development of the political-theological problem of modernity*. 2014. 156f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The present thesis' purpose is to present the concepts of sovereignty and law in Rousseau's *Social contract* in a historical and philosophical perspective, depicting the appearance of the philosophical-juridical model of legitimization of political power and the birth (or rebirth, depending on whether it can or can not be regarded as existing during the Roman Empire) of the concept of sovereignty as complete liberty from current laws held by the governor, which should be regarded as subject only to his will moderate by his reason (*voluntas ratione regulata*). Departing from that historical fact, as well as from the late scholastic philosophy of Scotus – whose concept of *distinctio formalis ex natura rei* allowed the conception of a human essence as being composite of separable layers –, and of Ockham – whose voluntaristic nominalism turned into a possibility the creation of such an idea as that of 'general will' it is shown how Rousseau follows a path that had been long before traced. It was also tried to show how the nominalist conception of a God as being a hidden God (*Deus absconditus*) made also viable the justification of a power which is pure will separate from those it rules. Thus, the crisis of heteronomy, derived from the lack of intelligibility of the transcendence, is followed by a crisis of the heteronomy caused by the unintelligibility of the ruler by the ruled. From that will spring the concept of autonomy of the sovereign people of Rousseau.

Keywords: Jurisprudence. Jean-Jacques Rousseau. Sovereignty. Law. General Will.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	SOBERANIA E LEI NA IDADE MÉDIA E O PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO DA MODERNIDADE	15
1.1	O processo de secularização do Direito Político no Ocidente	16
1.1.1	<u>O modelo teológico-político do Império Carolíngio</u>	17
1.1.2	<u>O modelo teológico-político do período monástico e do Império Otoniano</u>	19
1.1.3	<u>O modelo teológico-político do século XII</u>	21
1.1.4	<u>Frederico II e as Constituições de Melfi (1231)</u>	24
1.1.5	<u>A visão de Frederico II sobre a Lei</u>	28
1.2	Duns Escoto, Guilherme de Ockham e a gênese do voluntarismo.	30
1.3	Ockham e o problema teológico-político da modernidade	36
1.3.1	<u>A forma lógica das leis em Ockham e a divisão política do Ocidente</u>	36
2	LEI E SOBERANIA APÓS A REFORMA PROTESTANTE	41
2.1	A doutrina político-jurídica de Lutero	42
2.2	A doutrina político-jurídica de Calvino	47
2.3	A doutrina político-jurídica de Francisco Suárez	50
2.4	A transição para o Iluminismo	53
2.5	A doutrina político-jurídica de Thomas Hobbes	56
2.5.1	<u>Influências teológicas e concepção de ciência</u>	57
2.5.2	<u>A ciência política de Hobbes</u>	60
2.5.3	<u>A filosofia do direito em Hobbes</u>	65
2.6	O problema teológico-político da modernidade: solução provisória e reformulação	72
3	JEAN-JACQUES ROUSSEAU: VIDA E OBRA	74
3.1	Contexto histórico de Genebra	74
3.2	Relações pessoais	76
3.3	Relações políticas	83
3.3.1	<u>Genebra nos anos 1750: o retorno do ‘cidadão’</u>	87
3.3.2	<u>A dedicatória do segundo <i>Discurso</i> em contexto</u>	88
3.4	A abordagem metodológica dos escritos de Rousseau	90

4	NATUREZA HOMEM E LIBERDADE: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU	95
4.1	Rousseau e o conceito de natureza	95
4.2	A antropologia de Rousseau	101
4.3	Liberdade segundo Rousseau	108
5	SOBERANIA, LEI E ESTADO NA OBRA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	114
5.1	A questão da legitimação do poder	116
5.2	Sob a suprema direção da vontade geral	126
5.3	Um substituto para a voz da natureza	137
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
	REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Muitas vezes ao se apresentar um objeto de conhecimento intelectual a outrem, o melhor itinerário a percorrer inicia-se pela adoção de uma via negativa. Optar não por predicar os atributos daquilo que se está a falar, mas, em primeiro lugar, certificar ao interlocutor que **não** se está a tratar disso ou daquilo, ou ainda, que não se está a tratar de algo dessa ou daquela maneira, pode ser muitas vezes mais prudente e também mais cortês como uma estratégia para se acautelar de enveredar por caminhos tortuosos. Não é sem motivo, afinal, que S. Tomás de Aquino comenta em seu *De ente et de essentia*, parafraseando Aristóteles: *parvus error in principio magnus est in fine*¹. Ou, ainda, como escreveu Confúcio nos seus *Analectos*: “aquele que se põe a trabalhar com um fio diferente, põe a perder todo o tecido.”²

Antes de mais nada, trata-se de um expediente necessário informar que esta dissertação consiste em um estudo histórico-filosófico jurídico. Deste modo, cabe esclarecer qual é a dinâmica que permeia as relações entre estes três elementos, para que não se criem expectativas destoantes a respeito do que aqui foi escrito.

A discussão histórica que se está aqui a promover procurou utilizar-se de alguns ganhos metodológicos promovidos pela escola de Cambridge, da historiografia dos conceitos, **não** se insere, contudo, nesta linha de pesquisa, embora nela se haja utilizado de alguns de seus resultados – como é o caso dos dados extraídos da pesquisa de Helena Rosenblatt, pertencente a tal escola –, e guarde certas semelhanças com ela em alguns pontos.

É verdade, em primeiro lugar, que se reconhece, neste trabalho, a importância de um “diálogo entre análise filosófica e evidência histórica, [...] especialmente o estudo da relação entre lingüística e mudança ideológica”³. Além do mais, não se ignora, por igual, o fato de “que existe sempre uma questão a ser respondida a respeito do que os escritores estão fazendo ao dizer o que dizem”⁴. Existem ainda outras constatações da mesma ordem, relativas à interpretação dos textos, a serem apresentadas ao final do terceiro capítulo.

¹ TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Texto latino e português. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981, p. 39.

² CONFUCIUS. *The Analects of Confucius*. New York: Routledge, 2011, p. 91. Tradução do trecho “He who sets to work upon a different strand destroys the whole fabric” por Remo Mannarino Filho em LEWIS, C.S. *A abolição do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³ SKINNER, Quentin. *Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Visions of politics, v.1), p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

Sem embargo dessas ocasionais confluências, há divergências irreconciliáveis entre o que se buscou alcançar neste trabalho, e algumas propostas dessa escola, como a veiculada na afirmação de Skinner de que “*não se deve mais organizar nossas históricas em torno de ‘idéias chave’ ou focar naquilo que escritores disseram a respeito de ‘questões perenes’*”⁵, ou na de que “[*a*s únicas histórias das idéias que devem ser escritas são as histórias do emprego delas em discussões”⁶ ou, ainda, de que “*não há problemas perenes em filosofia*”⁷. Esta declaração, não obstante todos os méritos que podem ser assinalados à essa corrente de investigação, é um desborde do seu objeto formal e pretende reduzir toda a investigação filosófica às limitações que ela pretende impor, o que é inadmissível.

Isso não significa, contudo, que um estudo segundo os métodos de tal disciplina não se preste a, de maneira ancilar, resguardar a investigação filosófica propriamente dita de cometer alguns erros, como se procurará demonstrar no já mencionado capítulo terceiro.

Talvez caiba aqui, antes de passar a um próximo assunto, uma pequena digressão acerca do uso do termo *Direito Político*, de emprego pouco usual, neste trabalho. Interessante notar como o conceito se metamorfoseou desde suas origens, pois, na medida em que o *dikaion politikon* aristotélico foi traduzido pelos romanos como *ius civile*, é notável que hoje em dia, e desde já há algum tempo, *direito político* não signifique o mesmo que *direito civil*.

A indistinção entre ambos, aliás, pode ser referida até Hobbes, que indica ora sob nome de *direito civil* o conhecimento daquilo que representa a Lei em abstrato, tal como o fizeram Platão, Aristóteles e Cícero, e as leis deste ou daquele Estado⁸; ora como *direito político*, como é o caso em seu *Elementos do direito natural e político*⁹, cuja segunda parte *Elementos do direito, moral e política*, inclui comentários diferenciando a *lei natural* ou *moral*, ou ainda, *divina*, da *lei civil*.

Jean-Jacques Rousseau, nesse aspecto em particular, como enfatiza Derathé¹⁰, toma emprestada a terminologia dos juriconsultos da Escola do direito natural – Grócio, Pufendorf, Burlamaqui – na abordagem de, entre outros problemas, aquele referente à distinção entre os diversos ramos do direito e as causas para tanto.

⁵ SKINNER, Quentin. *Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Visions of politics, v.1), p. 85..

⁶ Ibid., p. 86.

⁷ Ibid., p. 88.

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14) Capítulo XXVI (Das leis civis), p. 165.

⁹ Id. *Elementos do direito natural e político*. Porto: Rés Editora, 199?.

¹⁰ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009, 568.

Dentre os juristas mencionados acima, é este último quem pode ter servido de referencial para que o genebrino emprestasse por subtítulo ao *Contrato social* a expressão ‘princípios do direito político’. Este é, com efeito, o título que leva a primeira obra desse jurisconsulto.

Malgrado essa coincidência de expressões, não se pode, contudo, afirmar que o *Contrato social* trate exatamente da mesma matéria que o livro de Burlamaqui, pois, como bem assinalado por Robert Derathé¹¹, este recebeu seu título em uma edição póstuma – seu autor jamais emprega a expressão no corpo de texto –, e nele eram tratados também outros temas. Seu conteúdo abarcava, em suma, como partes do *direito natural*, questões de *direito dos povos*, bem como questões daquilo que, no conceito mais restrito, empregado por Rousseau, se nomeou *direito político*.

Como escreveu Derathé: “*As questões estudadas no Contrato social, a origem do Estado, a natureza, a extensão e o fundamento do Poder civil, as diversas formas de governo, as relações entre a Igreja e o Estado, constituem, com efeito, a matéria do direito político.*”¹²

Dito isto, e antes que se complemente a explicação acerca da interação entre o aspecto histórico e o jurídico-filosófico desta empreitada, é necessário esclarecer em que consiste esta faceta do problema.

Há dois elementos propriamente atinentes à filosofia do direito aqui prestes a ser abordados, conquanto um deles, a soberania, possa ser considerado limítrofe à ciência política. Este primeiro elemento será abordado em suas origens históricas como consequência de uma exacerbação das tensões entre poder secular (no caso, o Império) e a Igreja, que faz pender a balança em favor do primeiro. Além disso, apesar de ser antes político que jurídico, ele vem sendo, desde seu surgimento, considerado indissociadamente da função de produzir leis. Estas, em sua relação com a soberania, constituem o segundo assunto jusfilosófico aqui abordado.

A abordagem dessa relação da soberania com a lei seguirá, de certo modo, a problemática formulada por Jorge Reis Novais, quando, ao mencionar o problema da fundamentação desta, elabora-o no sentido de uma dicotomia composta pela oposição entre “*lei entendida como ratio (ARISTÓTELES e S. TOMÁS) [...] e lei entendida como expressão*

¹¹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 570.

¹² *Ibid.*, p. 569.

*incondicionada da vontade política do soberano (que encontra plena tradução no Leviathan de HOBBS – « auctoritas non veritas facit legem »)*¹³.

Na opinião do constitucionalista português, a oposição entre estas duas categorias encontra uma solução, quando se propõe uma terceira corrente de pensamento, iniciada por Rousseau:

a unificar estas exigências numa síntese que, posteriormente completada por KANT, resultaria no entendimento iluminista da lei recebido pela Revolução Francesa e que viria a constituir as bases teóricas do «império da lei». De facto, se em ROUSSEAU a lei era expressão do voluntarismo político que resulta da *volonté générale*, esta era concebida como universalidade racional, ao mesmo tempo que a generalidade e a abstracção próprias da lei por ela aprovada correspondiam às exigências de forma próprias da **razão iluminista**.¹⁴ (grifos nossos, caixa alta do autor)

O fato de que a formulação de Rousseau de certa forma busca uma união entre vontade e razão é verdadeira. No entanto, é possível afirmar que a qualificação da doutrina desse pensador como corrente unificadora das duas teorias anteriormente descritas merece reparos – um indício disto, aliás, já se apresenta no mesmo emprego pelo constitucionalista português do adjetivo que compõe o termo destacado – e que a relação entre esses três entendimentos acerca da lei pode receber um tratamento mais aprofundado e nuançado por via de um recurso ao movimento das idéias na história.

Este é o propósito desta dissertação. Ela busca demonstrar a dinâmica histórica subjacente a essas transformações nos modos de legitimação das leis, com termo em Rousseau.

A primeira delas foi expressão principalmente da concepção medieval de um poder político subordinado, quanto a seu fim, ao poder eclesiástico. Filosoficamente, ela se insere em uma metafísica da participação dos entes no ser em diversos graus, e em que o caráter racional da lei humana positiva é medido pelo seu grau de participação na Lei Eterna, o que significa, por outro lado, ser medido também com relação ao fim a que esta pretende conduzir as criaturas.

Escolheu-se não dedicar um capítulo especial a ela, pelo simples motivo de se havê-la adotado por marco teórico a partir do qual – e justamente por que por ele – se crê possível identificar as transformações da lei segundo um percurso de radicalização da dicotomia heteronomia/autonomia. Deste modo, menções a ela estarão presentes em todo o trabalho,

¹³ NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do Estado de Direito*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 90. (caixa alta do autor)

¹⁴ NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do Estado de Direito*. Coimbra: Almedina, 2006., p. 90-91.

principalmente a partir de comentaristas como Michel Bastit, Michel Villey e André de Muralt, sempre opondo-a às correntes de pensamento que lhe sucederam.

Optou-se, ainda, por apresentar, conjuntamente ao problema da legitimação da lei, aquele da soberania. Afinal o movimento de ruptura com a concepção aristotélico-tomista da lei, já se encontrava presente em germe na teologia política subjacente às *Constituições de Melfi*, promulgadas em 1231 pelo imperador Frederico II para o Reino das Duas Sicílias, que expressava uma pretensão de ruptura do poder secular com o poder eclesiástico ou, algo mais radical ainda, uma ruptura com qualquer fundamento transcendente do poder, que seria legitimado apenas pela *voluntas ratione regulata* do príncipe.

Isso não significa que as referências à transcendência hajam sido removidas do dia para a noite do campo da legitimação intelectual dos poderes políticos, e que desde então o processo de secularização observou percurso semelhante a um automóvel que se precipita desgovernadamente ladeira abaixo. Ela permaneceu presente no ocidente pelo menos até as formulações de teorias como a do ‘direito divino dos reis’ cujo ultimo representante de peso, Bossuet, vive no século XVII, embora já afastada de uma filosofia que lhe permitisse sustentar-se adequadamente¹⁵. Isso recorda a seguinte afirmação de Jacques Maritain, em uma de suas obras de história do pensamento:

Devemos [...] resguardar-nos de cometermos um erro. Quando tentamos descobrir na história a linha evolutiva de uma força espiritual, devemos obviamente considerar essa força como uma *ratio seminatis*, que dá origem a um desenvolvimento multiforme, condicionado a uma só vez por sua lógica interna (causalidade *formal*) e pelas contingências humanas das quais depende (causalidade *material*). O que devermos, então, fazer, é mapear o itinerário das forças espirituais passando através dos homens, com toda sorte de florescimentos inesperados, novos começos e grandes rupturas aparentes, antes que nas relações diretas entre um homem e outro.¹⁶
(grifos do autor)

Procura-se discorrer, ainda nesse capítulo, também acerca do advento das filosofias **escotista** – cujas *distinctio formalis ex natura rei* e separação entre *potestas absoluta* e *postestas ordinata Dei* influenciaram definitivamente a filosofia, inclusive no que se refere à política – e, principalmente, da **ockhamista**, cujo nominalismo voluntarista esteve, desde os seus primórdios, intimamente relacionado com a pretensão de expansão do poder político; e que assim continuou durante e após a Reforma protestante – a qual foi por essa corrente filosófica influenciada.

¹⁵ É necessário recordar o fato histórico de que o tomismo apenas alcançou o estatuto de filosofia oficial – reduzido talvez ao posto de principal, após a encíclica *Fides et Ratio* de 1998 – no final do século XIX, com a encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, de 1879.

¹⁶ MARITAIN, Jacques. *Three reformers: Luther, Descartes and Rousseau*. Port Washington (Nova Iorque)/Londres: Kennikat Press, 1970, p. 94. (tradução nossa)

Ambos estes elementos doutrinários inserem-se, portanto, em um movimento de ruptura que pode ser denominado de “o problema teológico-político do Ocidente”, segundo o raciocínio apresentado por Pierre Manent em sua obra *Uma história intelectual do liberalismo*. Escoto contribuiu para ele através de sua filosofia, embora muito provavelmente sem quaisquer intenções de fazê-lo. A mesma assertiva não pode ter por sujeito Ockham, cuja pena esteve durante muito tempo a serviço de Luís de Baviera, pretendente ao trono imperial. Neste sentido, pode-se visualizar as idéias do *venerabilis inceptor* como um modelo filosófico acabado das pretensões manifestadas pelos poderes seculares pelo menos desde Frederico II.

Pode-se considerar a Reforma protestante como marco definitivo dessa ruptura. Por isso ela será o assunto cujo tratamento iniciará o segundo capítulo, em que se procura apresentar a situação histórica do ponto de vista das influências do nominalismo como tendente ao afastamento de uma fonte transcendente de poder. Isso ocorre porque a Reforma, como movimento, gerou caos social ao, em primeiro lugar, desacreditar radicalmente o magistério da Igreja em matéria de fé e moral, promovendo o princípio da livre-interpretação das Escrituras. A difusão deste princípio suscitou um pulular de líderes carismáticos embebidos da pretensão de se constituírem líderes religiosos com base apenas em sua iluminação pessoal e cujas interpretações, se não tendiam a conflitar com a existência de poderes civis constituídos, pelo menos conduziram, na prática, a conflitos com os poderes constituídos existentes – como se poderá perceber pela narrativa do episódio dos anabatistas de Münster.

Ao mesmo tempo em que suscita o caos, porém, uma certa ala da Reforma (a de Lutero) prega a obediência quase irrestrita aos poderes civis constituídos, o que o fortalece frente aos súditos e os favorece no conflito com os camponeses revoltados. O modelo iniciado de certa maneira na Alemanha se difunde para a França e a Inglaterra, onde o cenário das guerras de religião proporciona o espaço necessário para um crescimento ainda maior das pretensões dos poderes civis, em uma espécie de efeito ‘dominó’; no primeiro caso pela necessidade de resguardar a estabilidade da dinastia governante da influência de poderes eclesiásticos – na eventualidade da ascensão ao trono de um monarca protestante – e, no segundo, a fim de sufocar as revoltas dos movimentos tendentes a conturbar as atividades políticas e comerciais do país – principalmente da parte dos puritanos.

A legitimação do poder civil em um tal cenário, conforme se procurará demonstrar, segue uma linha de desenvolvimento que se origina na rejeição de uma doutrina de legitimação da lei com base no conceito de participação na Razão divina transcendente em nome de uma filosofia que exacerba a distância tanto entre Deus e o homem, quanto entre

governantes e governados. Essa formulação, originada em teologias do mandado divino, se desenvolverá primeiramente em Bodin e posteriormente em Jaime I – o que não surpreende, haja vista que as Guerras de Religião eclodiram antes no continente que nas Ilhas Britânicas – , mas encontrará seu exemplar filosófico mais perfeito na doutrina político-jurídica de Thomas Hobbes, que avança ainda mais o caráter heteronômico da lei civil, subordinando a religião à ordem imanente, e elevando o absolutismo a seu patamar mais elevado.

A legitimação voluntarística heteronômica radical, concebida em função do panorama das Guerras de Religião, neste sentido, parece ter obtido algum sucesso em seu intento ‘pacificador’. Porém, e talvez até mesmo em razão do advento de tempos mais pacíficos do ponto de vista interno, a heteronomia radical do monarca absoluto concebido por Hobbes parece encontrar cada vez menos justificativa do ponto de vista pragmático, além de parecer legitimar abusos por parte dos governantes. Isso, ao mesmo tempo em que do ponto de vista teórico, por seu próprio nominalismo, ela é concebida em função dos indivíduos.

É possível afirmar que esses dois fatores contraditórios tenham conduzido, de certa maneira, a um maior clamor dos indivíduos, em geral, por uma participação no governo e, sobretudo, na elaboração das leis. Aliás, como o próprio Pierre Manent afirma, em uma obra¹⁷ que será bastante citada no decorrer das próximas páginas, a monarquia absoluta constituiu apenas um termo-médio no percurso iniciado quando da eclosão do problema teológico-político do Ocidente em direção a uma conclusão que já residia, de certa maneira, nas premissas com que fora formulado.

Neste sentido, a proposta rousseuniana de uma autonomia legislativa do povo soberano e de participação igualitária na confecção das leis pode ser encarada como uma doutrina que representa um desenlace teórico do problema-teológico político da modernidade, remontando, de certo modo, às próprias origens filosóficas que lhe deram início e constituindo uma versão maturada de várias tendências que se encontravam em germe desde o seu começo, o que se procurará demonstrar de maneira mais detalhada ao longo deste trabalho e mais resumidamente em sua conclusão.

¹⁷ MANENT, Pierre. *Uma história intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 21.

1 SOBERANIA E LEI NA IDADE MÉDIA E O PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO DA MODERNIDADE

Este primeiro capítulo tem por objetivo apresentar as origens do problema teológico-político da modernidade, cujo desenvolvimento – também no aspecto propriamente político mas, principalmente, no intelectual –, segundo se pretende apresentar mais adiante e, ainda que ramificado em segundo diversas correntes, terá por desaguadouro o Direito Político de Rousseau. Tal problema remonta, historicamente, à queda definitiva do Império Romano do Ocidente, em meados do século V d. C.

Até então, conviviam principal e conflituosamente como formas de organização política no Ocidente: a cidade-Estado, cujo modelo era o das *póleis* gregas, o qual se pode considerar uma forma genuinamente ocidental, e o Império, que remontava a diversos povos do Oriente – assírio-babilônios, medos, persas – e, finalmente, aos egípcios. Esta última forma começou a ser implantada no Ocidente pelas mãos do discípulo de Aristóteles, o macedônio Alexandre, e por fim consolidou-se na forma romana, que não resistiu às sucessivas investidas das tribos bárbaras no III e IV séculos d. C.

Ambas as formas de organização política, de acordo com Manent, podem ser consideradas *naturais*, embora em sentidos distintos, pois, ao passo que a cidade-Estado representa uma forma mínima de associação na medida em que os homens alcançam uma certa autarquia e se põem a deliberar juntos acerca dos assuntos comuns, o Império busca a reunião de todo o mundo conhecido – *orbis terrarum* – sob um único poder, correspondente portanto à universalidade da natureza humana¹⁸.

Entre dois sucessivos ocasos: o da *pólis*, em razão da expansão da forma imperial, e o do Império, em razão de sua dissolução por variados motivos, intrínsecos e extrínsecos, medeia um intervalo no qual predomina uma certa indeterminação nas formas governamentais do Ocidente. Enquanto isso, a Igreja, que começara a emergir no cenário político pouco tempo após a sua fundação, passou a desempenhar um papel civilizacional cada vez mais decisivo a partir da conversão de Constantino, no início do século IV e, sobretudo, do batismo de Clóvis, rei dos francos, no final do século V de nossa era.

Em primeiro lugar, coube a ela assumir as tarefas burocrático-governamentais que as autoridades até então constituídas desempenhavam. “*Constituiu-se assim um amálgama ‘antinatural’ das funções civis ou leigas e das funções especificamente religiosas*” – comenta

¹⁸ MANENT, Pierre. *Uma história intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 13-14.

Pierre Manent.¹⁹ Afinal, uma das inovações introduzidas pelo cristianismo em relação ao paganismo foi justamente a desdivinização das autoridades temporais.

Este problema permaneceu como uma perpétua fonte de desgastes e tensões entre a Igreja e os poderes seculares durante boa parte da Idade Média, tendo sido resolvido, pelo menos em parte, pela *Concordata de Worms*, em 1122, que optou pela adoção do modelo teórico mais equilibrado a respeito das relações entre a Igreja e os poderes seculares da época, reconhecendo ao Imperador o poder de investir bispos com a autoridade secular, mas não pelo anel e pelo báculo (autoridade espiritual), o que ficava reservado à Igreja.²⁰

Havia, porém, um outro problema, inerente à própria constituição da Igreja e o fim sobrenatural que se propunha a cumprir: a salvação das almas. Ora, se tal objetivo consiste no destino *eterno* do homem e se, por outro lado, todas as *ações humanas* são potencialmente definidoras do caminho que o homem traça para si mesmo e para os demais, a Igreja, instituída por Deus para dispensar os meios para a salvação, deveria também resguardar seus fiéis de tudo quanto fosse passível de arriscar seu destino *eterno*. Afinal, as ações dos governantes tendem a exercer um impacto de magnitude bastante elevada sobre a vida dos governados, inclusive no que concerne à dimensão religiosa de suas existências.

Deste modo, e para além de um aspecto meramente negativo, a própria justificação do exercício do poder político nos reinos deste mundo passava a ter por modelo o Reino do outro mundo, sendo formulada, portanto, com referência a categorias teológicas, que buscavam fazer participar da Cidade de Deus a Cidade dos Homens. Tal assunto ocupará as páginas a seguir.

1.1 O processo de secularização do Direito Político no Ocidente

Nada obstante o batismo de Clóvis tenha constituído um fator decisivo para o destino político de toda a Europa após a queda do Império Romano do Ocidente, a dependência que a Igreja tinha para com o Império Romano em geral subsistiu ainda durante algum tempo em relação ao Oriente.

Com efeito, o peso exercido pelo Império do Oriente em relação à Igreja era sentido cada vez com maior gravidade por esta. Uma situação que ilustra bem essa dependência é a sucessão de alguns longos períodos de vacâncias de sé papal durante o século VIII,

¹⁹ MANENT, Pierre. *Uma história intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 15.

²⁰ ROPS, Daniel (Henri Pétiot). *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. 2. ed. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2011, p. 208.

ocasionados muitas vezes por recusas ou adiamentos intencionais do Imperador em manifestar sua anuência, exigida desde o ano 555.²¹ Isto representava um considerável enfraquecimento da Igreja como instituição.

Além desse tipo de situação, aparentemente a segurança que o Império do Oriente, como instituição político-militar, deveria proporcionar à Igreja já não vinha sendo prestada com a devida eficiência. A perda pelos Bizantinos do principado de Ravena para os Lombardos, em 751, colocou a Igreja em uma posição territorial bastante delicada, do ponto de vista militar.²²

Um tal cenário era propício, portanto, a que a Igreja procurasse novas forças políticas que lhe pudessem tornar o desempenho de sua missão mais pacífico, por assim dizer. Deste modo, teve início a aliança entre o Estado Pontifício e a dinastia Carolíngia, selada entre o papa Estevão II e o rei Pepino, em 754. Os termos do acordo consistiam na reconsagração do rei, cuja legitimidade sobre o trono era contestada, além da concessão da comenda de *patrício dos romanos*, em troca da proteção dos antigos territórios Bizantinos, além dos ducados de Spoleto e Benevento²³.

A peculiaridade da dinastia Carolíngia em relação à anterior revelava-se, principalmente, por uma investigação de suas origens. Ela remontava, por uma linhagem, a uma família de bispos e santos Galo-Romanos, e por outra, a uma descendência de guerreiros Francos. Ambas essas qualidades – a do guerreiro e a do homem devotado à causa da Igreja – viram-se reunidas em um só homem, no apogeu da dinastia. O desenvolvimento político do Ocidente havia alcançado sua maturidade, e finalmente, em muitos anos, foi encontrada uma liderança capaz de levar a Europa adiante. Carlos Magno haveria de ser sagrado Imperador pelo papa, no Natal do ano 800, e o cenário político do continente modificado radicalmente²⁴.

1.1.1 O modelo teológico-político do Império Carolíngio.

A revivescência do Império no Ocidente, como mencionado acima, havia contado, pois, com uma importante participação da hierarquia eclesiástica, não tendo emergido como mero produto de circunstâncias acidentais. Como afirma Christopher Dawson:

²¹ ROPS, Daniel (Henri Pétiot). *A Igreja dos tempos bárbaros*. 2. ed. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 383.

²² *Ibid.*, p. 386.

²³ DAWSON, Christopher. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959. p. 188.

²⁴ ROPS, Daniel (Henri Pétiot). *Op. cit.*, p. 406.

A coroação de Carlos Magno Imperador Romano e a restauração do Império do Ocidente [...] marcaram o estágio final da reorganização da Cristandade Ocidental, levando a termo a união entre a monarquia Franca e a Igreja Romana, que havia começado pela obra de Bonifácio e Pepino. Seria um erro, porém, presumir que o elemento teocrático no governo de Carlos Magno tivesse por fundamento seu título imperial ou que o caráter universal de sua autoridade fosse haurido na tradição do imperialismo romano.²⁵

E de fato, não era. Como bem salientou o historiador Ernst Kantorowicz, em sua obra *Os dois corpos do rei*, toda a fundamentação da legitimidade do poder político durante o Império Carolíngio tomava emprestados conceitos da teologia da época.

Como já mencionado, o Imperador era sagrado pelo Papa, em um rito litúrgico especialmente instituído para tanto. Esse rito, note-se, não havia sido introduzido na França até então²⁶. Isto era já um sinal da principal diferença entre a nova dinastia e a precedente, pois, como afirmou Dawson, “*ao passo que o Estado Merovíngio havia sido predominantemente secular, o Império Carolíngio consistia numa potência teocrática – a expressão política de uma unidade religiosa.*”²⁷

O modelo inicialmente adotado para a legitimação do poder Imperial, segundo Kantorowicz, encontrar-se-ia representada na frase que o erudito inglês Cathwulf²⁸ teria escrito para o imperador Carlos Magno, reproduzida pelo autor mencionado: “*Tu és o vice-regente de Deus, e o bispo, apenas em segundo lugar, é o vice-regente de Cristo.*”²⁹

De fato, é possível dizer, nada obstante a existência de argumentos em contrário³⁰, que a autoimagem do Imperador não parecia estar distante dessa representação teológica, como bem o ilustra esse trecho de uma de suas cartas ao Papa Leão III, transcrita por Dawson, em que Carlos Magno afirmava ser “*o representante de Deus que deveria proteger e governar*

²⁵ DAWSON, Christopher. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 188 (tradução nossa).

²⁶ *Ibid.*, p. 189.

²⁷ *Ibid.*, loc. cit.

²⁸ Por outro lado, a importância da Grã-Bretanha na renascença carolíngia não se resume às palavras de Cathwulf sobre Carlos Magno. Segundo DAWSON, Christopher (em *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 195) apoiado em Halphen, pode-se até mesmo falar em uma pré-renascença carolíngia cuja origem remonta ao trabalho de missionários irlandeses e anglo-saxões, e cuja ponte com o Império foi construída pelo conselheiro do rei, Alcuíno, e por São Bonifácio, principal articulador da aliança entre o papado e a monarquia Franca (*Ibid.*, p. 188) em meados do século VIII.

²⁹ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 66.

³⁰ Essa afirmação não pareceria, em princípio, merecer maior crédito dados os elementos fornecidos pelo historiador alemão. Além de pairar isolada na análise de Kantorowicz, a originalidade do documento, como demonstrado na nota de rodapé n. 84 – localizada na p. 337 – desse capítulo (III), é contestada por outro historiador daquela época (M. Buchner). Dois aspectos dela, contudo, merecem ser levados em consideração: o fato de, a despeito de sua autoria pessoal ser contestada, ter sido certamente escrita na Inglaterra e não depois do século IX e, em segundo lugar, de refletir uma doutrina falsamente atribuída a Ambrósio de Milão, cujo autor verdadeiro, seu contemporâneo, posteriormente veio a ser denominado, pela sua impostura, Ambrosiastro.

todos os membros de Deus [...] Senhor e Pai, Rei e Sacerdote, Líder e Guia de todos os Cristãos.”³¹

A própria ressurreição do império como categoria política, segundo o historiador galês, teria suas origens mais no trabalho da classe eclesiástica ilustrada da Grã-Bretanha do que nas conquistas militares de Carlos Magno: o que este veio a demonstrar quando, ao fim de sua vida, preferiu dividir seus domínios entre seus herdeiros, como preceituava o costume franco, em vez de primar pela unidade do Império.

Esse modelo de legitimação do poder, chamado teocrático-litúrgico por Kantorowicz, não deixava de ser retratado na arte da época, cuja forma mais importante para esse estudo vem a ser as iluminuras, contidas em livros sagrados, sobre os quais normalmente os imperadores impunham a mão para prestar seus juramentos, quando do ritual da sua sagração.

As iluminuras nos Evangelhos da primeira fase do Império Carolíngio, como a Bíblia Viviana e o *Codex Aureus* (também conhecidos como *Evangelhos de St. Emmeram*), por exemplo, apresentavam um imperador aureolado, sentado em seu trono. Essa auréola, como símbolo, costumava significar que se estava diante de alguém que representava, na terra, um modelo, uma idéia platônica transcendente, pertencente ao que se convencionou chamar *aevum*³², atribuindo ao imperador cristão um *status* de santidade³³. Ela

[i]ndicava o portador e executivo [*sic*] do poder perpétuo derivado de Deus e tornava o imperador a encarnação de algum tipo de “protótipo” que, por ser imortal, era *sanctus*, não obstante o caráter pessoal, ou mesmo o sexo, de seu constituinte. A imperatriz Irene, por exemplo, quando governava (790-802) o império como regente de seu filho Constantino VI, era mencionada, nos documentos oficiais, não como “imperatriz, mas como Imperador [...]”³⁴.

Contudo, uma modificação no conceito de legitimidade do poder político fornecido pela ciência teológica viria a ocorrer no século seguinte, podendo ser depreendida, de acordo com Kantorowicz, pelas iluminuras desse mesmo período. É o que se tratará, a seguir.

1.1.2 O modelo teológico-político do período monástico e do Império Otoniano

A partir de meados do século X, a representação pictórica sobre que se tem discorrido passou a sofrer algumas transformações que, segundo Kantorowicz, refletiam mudanças

³¹ DAWSON, Christopher. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 191.

³² KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 70.

³³ Isso não representava, contudo, nenhuma novidade em relação a épocas precedentes, pois a auréola como símbolo de sempiternidade era atribuída ao imperador desde os tempos do paganismo, tendo sobrevivido, inclusive, durante muito tempo no Império Bizantino.

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

também nas concepções teológicas. Nas representações dos imperadores até então confeccionadas, seus tronos eram representados como estando presos ao chão e suas cabeças permaneciam separadas da mão de Deus, que lhes vinha coroar, por um véu, que representava a esfera celeste. Contudo, iluminuras como a de Oto II em majestade (973), encontrada no frontispício dos Evangelhos de Aachen, comportam uma representação teológica distinta do monarca imperial. Nela, o imperador aparece retratado sobre um trono, que parece flutuar, ainda que o escabelo de seus pés esteja sendo sustentado pela própria Terra personificada (*Tellus* – donde o adjetivo ‘telúrico’). Elevada a uma tal altura, a cabeça da majestade imperial chega a ultrapassar o véu que representa a separação entre céus e terra, repousando sobre a intercessão das auréolas que envolvem a mão de Deus (que lhe vem abençoar ou coroar, não se pode saber ao certo) e a *mandorla* que envolve o imperador. Além deste último símbolo, que normalmente envolvia a figura de Cristo nas iluminuras da época, estão presentes, sobre o véu, as figuras dos quatro seres viventes do Apocalipse³⁵, que também acompanhavam a figura de Deus-Filho nas representações pictóricas de então.

Essa representação, talvez não por acaso, vinha a concordar com o movimento que o balanço do poder descreveu, durante os séculos X e XI, com a cada vez mais bem sucedida exigência do Papado pela primazia do poder espiritual sobre os poderes seculares. Uma evidência do início desse movimento foi o próprio reconhecimento da origem litúrgica do poder – tendência assinalada por Kantorowicz – por Carlos o Calvo, ainda no século IX, em um manifesto que ele fez circular em 859, por ocasião da existência de uma articulação cuja finalidade era depô-lo:

Em razão dessa sagração, não há quem me possa depor; não, ao menos, sem a audiência e julgamento dos bispos por cujo ministério eu fui sagrado rei, pois eles são os Tronos de Deus, sobre os quais Deus senta e por quem Ele emite Seu juízo. Ao seu juízo severo e à sua correção paternal sempre estive pronto a submeter-me; é, pois, o que faço no presente momento.³⁶

Deste modo, passa-se ao período que Kantorowicz houve por bem designar o da “realeza centrada em Cristo”, que ele primeiro situa *grosso modo*, entre os anos 900 e 1100 – mas que remonta já ao final do século IX³⁷. Esse desenvolvimento, que experimentou uma solução de continuidade entre o fim do século IX até meados do século seguinte, retornou

³⁵ São eles, o touro e o “filho de homem” à esquerda – representantes, respectivamente, dos evangelhos de Mateus e Lucas; e a águia e o leão, à direita, representantes dos evangelhos de João e Marcos..

³⁶ DAWSON, Christopher. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 223. (tradução nossa)

³⁷ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 73.

com o início da era Otoniana³⁸ e alcançou seu apogeu no governo de Oto III, que, ainda que não tenha alcançado concretizar seus desígnios, comportava-se como alguém cuja intenção era governar como verdadeiro filho da Igreja, como denotado por essa passagem de Dawson:

É verdade que o ideal de Oto III acerca do Império como uma república de povos Cristãos governados pelas autoridades, concordes e interdependentes, do Imperador e do Papa, estava destinada a jamais se verificar na prática; contudo, ele preservava uma espécie de existência ideal como a de uma forma Platônica, que estava continuamente buscando sua realização material na vida da sociedade medieval.³⁹

Neste período, afirma Kantorowicz que o Imperador era considerado, como Cristo, mediador entre o céu e a terra e, analogicamente, entre os bispos e o povo⁴⁰ Sua natureza era considerada divina pela graça e humana pela natureza⁴¹.

1.1.3 O modelo teológico-político no século XII

Passado o período da realeza centrada em Cristo, contudo, segundo Kantorowicz, ter-se-ia verificado um retorno às representações dos Imperadores de acordo com a pessoa de Deus-Pai, pela apropriação exclusiva da figura do Deus-Filho pela casta sacerdotal, celebrante da Missa *in persona Christi*, ocasionada, dentre outros motivos, pela definição teológico-dogmática da presença real de Cristo na Eucaristia, durante o século XII⁴². Segundo ele:

A devoção oficial e popular, após a era de São Francisco, tornava-se mais espiritualizada e ao mesmo tempo mais material e, concomitantemente, ocorria uma transformação evasiva, ainda que bem diferente, nos conceitos cristológicos. A relação do homem com Deus afastava-se do "realismo" do mistério centrado no objeto, para a bruma interior do misticismo centrado no sujeito, característico da Baixa Idade Média. Essas mudanças são muito evidentes no domínio da iconografia, onde, quanto mais tardia, mais o Deus-homem – exceto quando representado meramente "na carne" – torna-se quase indistinto do Deus Pai. Na esfera política, o resultado foi a substituição do conceito marcadamente cristocrático-litúrgico de realeza por uma noção mais teocrático-jurídica de governo, ao passo que a "virilidade" da deidade e, com ela, a essência quase sacerdotal e sacramental da

³⁸ Este período, segundo DAWSON, Christopher (em *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 236) marca a emergência de uma nova consciência Européia, uma vez que todas as forças que acabaram por compor a unidade da Europa medieval nela se encontravam representadas – as tradições Bizantina e Carolíngia de Império Cristão, o universalismo eclesial do Papado, os ideais espirituais dos reformadores monásticos, como São Nilo e São Romualdo, o espírito missionário de Santo Adalberto, o humanismo carolíngio de Gerberto [...]. Ele denota, portanto, o ponto no qual todas essas tradições passadas convergem e se fundem na nova cultura do Ocidente medieval. [...]

³⁹ DAWSON, Christopher. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959, p. 236.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 236-237.

⁴¹ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 51 *et passim*.

⁴² *Ibid.*, p. 74.

realeza gradualmente escapuliam do modelo divino que os monarcas posteriores afirmavam seguir.⁴³

Esse movimento de desvirilização parece estar associado de algum modo com a emergência de um novo modo de legitimar o poder político, que passa, na expressão de Kantorowicz, “da liturgia à ciência do direito”.

Uma amostra disso poderia ser encontrada no pensamento de João de Salisbury. Em seu *Policraticus*, por exemplo, o rei já não é mais apresentado como *christomimētes*, mas como *rex imago aequitatis*. Trata-se de um movimento sutil, como bem observa o medievalista alemão, uma vez que Cristo é retratado como a própria justiça – *Christus ipse ipsa iustitia* – nos escritos do período, mas que não deixa de ser significativo no itinerário de secularização e juridicização no modo de legitimar o poder político, bem como o progressivo afastamento deste em relação ao poder eclesiástico.

Conquanto correta essa narrativa dos acontecimentos por Kantorowicz, este parece servir-se de maneira insuficiente das categorias teológicas à disposição para a interpretação dos dados históricos recolhidos, quando, na continuação do trecho acima transcrito se propõe a tarefa de explicar os fenômenos com alusão à teologia cristã:

Para dizer isso de outra maneira: em oposição à realeza "litúrgica" anterior, a realeza por "direito divino", da Baixa Idade Média, seguia mais o modelo do Pai no Céu que o do Filho no Altar, e concentrava-se mais em uma filosofia do Direito que na fisiologia – todavia obsoleta – do Mediador binaturado.⁴⁴

Neste assunto, parecem mais acertadas as considerações do também alemão Eric Voegelin, filósofo, contemporâneo de Kantorowicz e também emigrado para os Estados Unidos da América.

Segundo ele, a chave para a interpretação do período pode ser encontrada nos escritos do abade calabrês Joaquim de Flora (Gioachinno da Fiore). Este monge, que pertencia à ordem cisterciense até fundar a sua própria, representa o apogeu de um progressivo afastamento intelectual da teologia agostiniana da história.⁴⁵

Todas essas especulações acerca da história têm por característica principal um otimismo no progresso e amadurecimento com o suceder do tempo, oriundo da autocompreensão de uma época. Deste modo, deixa-se o pessimismo agostiniano para trás e

⁴³ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 75..

⁴⁴ Ibid., loc. cit.

⁴⁵ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 146-147. Ela iniciou-se e desenvolveu-se durante todo o século XII e teve por expoentes Rupert de Deutz – que escreveu sua obra *De sancta trinitate et operibus eius* em 1110 –, Honório de Autun – com sua *Summa gloriae* de 1120 – e Anselmo de Havelberg – cuja obra *Liber de una forma credendi e multiformitate vivendi* foi escrita em 1135.

dota-se o *saeculum* de Cristo de uma estrutura endógena com sentido, marcada pelo avanço do espírito, sinalizado pelo crescimento de ordens monásticas cada vez mais perfeitas⁴⁶.

Na sequência desse movimento, segundo Voegelin:

A experiência revelatória de Joaquim foi necessária para acionar as potencialidades deste campo de sentimentos e criar uma nova configuração da história cristã. O passo decisivo foi a concepção do Terceiro Reino, não como um *Sabbath* eterno, mas como a idade derradeira da história da humanidade que se segue à dispensação do Filho. [...] O decurso da história se articula nos três reinos das três pessoas divinas e, uma vez que a estrutura interna é idêntica nos três períodos, a completude do Primeiro reino fornece o padrão pelo qual compreendemos a estrutura do Segundo Reino, aproximando-se da realização plena.⁴⁷

Deste modo, baseado nos padrões até então observados pela história bíblica, que interpunham entre Abraão e Cristo 42 gerações, tendo cada uma delas 30 anos, entre este e o seu sucessor o interregno deveria ser de 1260 anos. Todavia, como considerava-se o advento de cada era como dotado de dois precursores, a nova-era teria início já em 1200. O Terceiro Reino, que tinha por um dos precursores o próprio Joaquim, seria seguido por um novo dirigente, *Dux e Babylone*, fundador do Reino do Espírito.⁴⁸

Esse ideal está permeado pela autocompreensão histórica gerada no seio das comunidades monásticas do século XII, especialmente a cisterciense, como representante do reino do espírito. Tomados os mosteiros por modelos, o postulado vigente passa a ser o da **comunidade** de pessoas **autônomas**, expandido por toda a sociedade, devido ao progresso espiritual. A articulação simbólica dessa crença por Joaquim de Flora é formulada no sentido de uma nova descida do Espírito, seguida de uma nova ordem social, sem mediação nem da lei, nem da graça, já que o homem, alcançado diretamente pelos dons carismáticos não terá mais necessidade nem da administração sacerdotal dos sacramentos, nem da administração política da justiça, libertando-se, portanto das formas eclesiais e profanas de organização social.

Esse modelo de sociedade, segundo Voegelin, embasado no ideal de uma elite religiosa autorreferencial, encontra nesse próprio fato uma limitação intrínseca, que sinaliza a perda de um compromisso civilizacional que vinha a constituir o próprio motor do cristianismo. Em suma:

O novo reino não tem lugar para as fraquezas do homem nem para a variedade dos seus dotes naturais. A riqueza humana da ideia de *corpus mysticum* se perde no

⁴⁶ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 147.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 148-149.

igualitarismo aristocrático de pessoas espiritualmente maduras. A evocação de Joaquim, pode originar uma seita, mas não um povo.⁴⁹

Este era portanto, o espírito da época, que não deixou de ser refletida na própria auto-compreensão da legitimação política do imperador de maior destaque do século XIII, Frederico II, da casa de Hohenstaufen.

1.1.4 Frederico II e as Constituições de Melfi (1231)

A era de Frederico II, como bem observou Kantorowicz⁵⁰, marca o momento decisivo de uma transição – a saber, da liturgia à ciência do direito como categoria de legitimação do poder político – que já vinha ocorrendo desde os anúncios da “Era do Espírito” no século anterior.⁵¹

Porém, se o Imperador é decisivo nos rumos que a política tomará a essa época, não é menos certa a sua confusão em relação a que papel desempenhar e como se comportar em relação aos demais poderes, ou antes, sua pretensão de ocupar todos os papéis ao mesmo tempo. Sobre isto, escreve Voegelin:

[A]s imagens conflitantes de um príncipe do Renascimento e de um imperador carismático do Ocidente, do governante carismático do *sacrum imperium* e do rei sagrado helenístico, do cristão humilde que reconhece a autoridade do papa e do rei-messias, permanece como campo de tensões. O imperador podia adotar diferentes papéis, podia encená-los até o ponto de ruptura [...] mas, por fim, comprometeu-se a não considerar uns com a exclusão de outros.⁵²

A palavra a se reparar em tal citação é o vocábulo ‘carismático’, que denota a inserção do imperador como participante e pretendente a protagonista de uma ‘era do espírito’ joaquimita, pela negação tanto dos poderes eclesiásticos como de quaisquer outras instituições existentes à época.

Isso também em relação aos poderes seculares constituídos, como demonstra também em sua principal obra como legislador, *As Constituições de Melfi*, de 1231, que se destinavam

⁴⁹ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 154-155.

⁵⁰ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 77.

⁵¹ Também em VOEGELIN, Eric. *Op. cit.*, p. 174, se destaca a posição deste imperador entre duas eras e sua consciência de estar presidindo o fim de uma era: “no jogo de Frederico com o símbolo de Augusto, o arauto da Idade de Ouro, uma figura que tem paralelo com Cristo na história profana.”

⁵² VOEGELIN, Eric. *Op. cit.*, p. 175.

a regular o direito constitucional, civil, processual e penal no Reino da Sicília, pertencente ao imperador, também chamadas *Liber augustalis*.⁵³

Como emergente da visão joaquimita, poderia-se identificar, no Proêmio deste documento, um elemento que Voegelin chama de averroístico⁵⁴ – nada obstante destaque que, de acordo com os dados históricos disponíveis seria pouco provável que o pensamento do filósofo árabe houvesse influenciado sua redação. De qualquer forma, a semelhança existe, e consiste principalmente, segundo o filósofo teuto-americano, em se ter substituído a idéia da imortalidade **pessoal** do Paraíso por uma de imortalidade **coletiva** da humanidade.

A interpretação coletivista da humanidade se opõe, por princípio, à idéia cristã de *corpus mysticum*. A idéia do corpo místico atinge uma compreensão da unidade espiritual da humanidade, ao passo que deixa intactos os dons naturais, a personalidade humana e a imortalidade da alma. A ideia coletivista, em sua forma logicamente elaborada, **absorve a personalidade humana** no espírito do grupo. O homem é a individuação de um intelecto genérico, e a morte é apenas a despersonalização através da dissolução no espírito do mundo (ou espírito de grupo). Essa análise [...] foi apresentada na teoria aristotélica da alma pelos filósofos muçulmanos, e particularmente por Averróis (Ibn Rushd, 1128-1196). No campo da ética e da política, esse pressuposto antropológico pode ter como consequência o apoio ao ideal de conformidade a um tipo, a uma disciplina de grupo e a medidas governamentais de reforço à conformidade e à disciplina. **A antropologia averroísta pode tornar-se, em síntese, a base filosófica de uma organização coletivista e totalitária da sociedade.**⁵⁵ (grifos nossos)

A antropologia filosófica averroísta baseia-se numa idéia chamada ‘unidade do intelecto’, a partir da qual se poderia traçar um paralelo com um conceito como o de ‘vontade geral’, por exemplo.

Outro elemento histórico que permitiria identificar Frederico II como *Dux e Babylone*, e um dos líderes do Terceiro Reino de que falava Joaquim de Flora, de acordo com Eric Voegelin, é o panegírico que lhe foi dirigido pelo jurista formado em Bolonha Piero della

⁵³ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p.176-177.

⁵⁴ Segundo COPLESTON, Frederick. *Medieval Philosophy, from Augustine to Duns Scotus*. New York: Image Books, 1993 (A history of philosophy, v. 2)., p. 198: “[...] Averróis [...] não seguiu Avicena na aceitação de uma imortalidade pessoal. [...] ele seguiu Alexandre de Afrodísias, sustentando que esta substância [o intelecto] é uma Inteligência unitária e separada. [...] O intelecto passivo individual no homem individual torna-se, sob a ação do intelecto agente, o ‘intelecto adquirido’, que é absorvido pelo intelecto ativo de tal maneira que, embora sobreviva à morte corporal, fá-lo não como um ente **pessoal e individual**, mas como um momento na inteligência comum e universal da espécie humana. Há, pois, imortalidade, mas **não** imortalidade **pessoal**. Esta visão foi abertamente combatida por S. Tomás e outros escolásticos, embora fosse sustentada pelos Averroístas Latinos como uma verdade filosófica.” (grifos nossos)

⁵⁵ VOEGELIN, Eric. *Op. cit.*, p. 179.

Vigna, um dos artífices das Constituições de Melfi⁵⁶, em seu *Louvor ao imperador*, comentado nesta passagem pelo filósofo alemão:

Neste louvor, o imperador é o *dux* do Terceiro Reino, uma força cósmica, “sobre humana”, “por quem a mão do Sumo Artífice criou o homem”. É o “imperador verdadeiro” concedido por Deus ao mundo; a terra, o mar e o ar o adoram; é o amigo da paz, o patrono da caridade, o fundador da lei e o que garante a justiça; “quem regula o mundo com a sua influência perpétua”. O simbolismo da idade dourada é evocado “quando as espadas são despedaçadas”, para louvar o mestre que pode ordenar o mundo porque tem “inata a ideia de Deus” (*insita forma boni*).⁵⁷

Embora a tradução do trecho “por quem a mão do Sumo Artífice criou o homem”, empregada por Voegelin, se preste a controvérsias⁵⁸, isso não retira a importância do elogio como amostra do poder reconhecido ao Imperador pelo jurista em questão.

De todo modo, é importante ainda ressaltar como o Espírito, utilizado como símbolo fora do contexto teológico que lhe era próprio, se prestava mais à confusão e à anarquia que os símbolos de Cristo ou do Pai. O esvaziamento de significado, contudo, como já dão a entrever as referências ao mundo jurídico, não se deu apenas por obra de teólogos especulativos como Joaquim de Flora. Pode-se identificar ainda outra fonte para que isso viesse acontecer – a escola de direito de Bolonha:

Venerar o poder absoluto da Razão legal não foi nada peculiar a Frederico II e seus conselheiros. Os advogados, e principalmente os civilistas (que foram também os verdadeiros redescobridores de um estoicismo não eclesiástico e, por isso, iniciadores do neo-estoicismo humanista ulterior, de feitio petrarquiano), em geral gostavam de se dedicar à noção de Razão e de venerar a Razão, bem como a Justiça, como divindades clássicas.⁵⁹

Assim, se ao final do período otoniano ainda se representava a figura do imperador sob a epiclesse – a manifestação do Espírito Santo – nas iluminuras⁶⁰, a inspiração imperial para a promulgação era retratada de maneira bem distinta dentro do quadro da dinastia Hohenstaufen e, mais particularmente, no período de Frederico II, “*cujas imagens – pode-se mencionar sua estátua no Portal Capuano ou suas famosas moedas de ouro, as augustales – sugerem idéias e ideais muito afastados do sacramento, do altar e da unção.*”⁶¹

⁵⁶ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 79.

⁵⁷ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 184-185.

⁵⁸ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 79 – aqui traduz-se o trecho da seguinte maneira: “a quem a mão do Grande Artífice criara homem”.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁶¹ *Ibid.*, p. 86.

Essa juridização da figura do imperador, não ocorreu, contudo, sem que fossem transpostos certos elementos, além do Direito Romano, da própria religião pagã para a legitimação do poder imperial e, conseqüentemente, a uma espécie de tentativa de redivinização da figura do imperador, nos termos da Roma pré-cristã.

Deste modo, no próprio Proêmio do *Liber augustalis*, à figura imperial é atribuída a tarefa, após a Queda, “*sendo árbitros da vida e da morte para seus povos, de estabelecer qual deve ser a sorte, destino e condição de cada homem, como se agissem de certa maneira como executantes da divina Providência.*”⁶²

Esse trecho, repara Kantorowicz, é uma espécie de paráfrase do discurso que o filósofo estóico Sêneca atribui ao imperador Nero, em que este teria dito: “*Não terei sido escolhido para agir na terra como vigário dos deuses? Sou o árbitro da vida e da morte para as pessoas. Está em minhas mãos qual será o destino e a condição de cada homem.*”⁶³ Ela reflete o quanto o culto da razão e da filosofia estóica grassavam em Bolonha, onde estudara Piero della Vigna, redator desse texto.

Sinais da constituição dos juristas como uma classe e de sua auto-imagem são postos em evidência por Kantorowicz, com citações de Acúrsio comparando o ofício dos juristas ao dos sacerdotes⁶⁴, bem como do juiz imperial João de Viterbo o qual, em sua obra *Mirror of the Podestà*: “*Extraía do Direito Romano não só a costumeira passagem segundo a qual os juízes eram sacerdotes, mas também passagens inferindo que [...] ‘em todos os assuntos legais o juiz é dito, ou melhor, acreditado como Deus em relação aos homens’*”⁶⁵

Prossegue Kantorowicz, referindo-se a esse afã de equiparação dos juristas a uma classe sacerdotal, apresentando uma explicação para este constante expediente, a qual não parece, ao final de contas, guardar tanta referência assim a poderes cósmicos e a idéias platônicas:

Distinções, antíteses, paralelismos e adaptações como essas, reiteradamente repetidas, participaram da criação da nova santidade do Estado secular e seus "mistérios", e, dessa forma, possuem uma importância muito maior que a do mero esforço de santificar a profissão legal, colocar a ciência jurídica em pé de igualdade com a teologia ou comparar o procedimento legal com os ritos da Igreja. O orgulho

⁶² KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 86.

⁶³ Ibid., eod. loc. Cf. SÊNECA. *De clementia* I, 1, 2: “*Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego vitae necisque gentibus arbiter; quatem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est; quid cuique mortalium fortuna datum velit, meo ore pronuntiat*”. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0015%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D2> Acesso em 20 de out. de 2014.

⁶⁴ KANTOROWICZ, Ernst H. *Op. cit.*, p. 88

⁶⁵ Ibid., p. 89.

profissional dos juristas certamente desempenhava um papel importante. [...] Professores de direito, naturalmente, desejavam ser chamados também "condes", pois o método jurídico do *quid pro quo* das assim chamadas "equiparações" levava ao sucesso prático no campo da estratificação social: ao final do século XIII, os juristas realmente conquistaram a quase-nobreza que arrogavam ser-lhes devida com base em certas passagens erroneamente interpretadas do *Código* de Justiniano. Daí em diante, a promoção de um doutor e a titulação de um nobre eram comparáveis porque conferiam o mesmo grau de dignidade social. Uma nova nobreza alinhava-se agora junto da *militia coelestis* do clero e da *militia armata* da pequena nobreza, as assim chamadas *militia legum* ou *militia litterata*, a qual Baldus, de vez em quando, chamava de *militia doctoralis*, uma "nobreza doutoral". Não é preciso dizer que nada comparável foi obtido com relação à ficção do caráter sacerdotal dos juristas. Os juristas nem sequer tentaram materializar sua pretensão ao "sacerdócio legal" da maneira que materializaram sua pretensão à "nobreza legal". Todo o discurso sobre seu sacerdócio refletia a arrastada batalha entre a teologia e a jurisprudência, terminando na vitória *de facto* do espírito leigo.⁶⁶

Isso significava, dentre outras coisas que se anteriormente o poder dos governantes civis dependia da legitimação de uma classe estranha aos quadros estatais – mormente após a Questão das Investiduras –, agora estes podiam contar com a emergência de uma classe que, constituída sob seus auspícios, emulava o antigo papel legitimador dos sacerdotes, mas que o faziam não mais com os olhos postos em realidades sobrenaturais e, mais vantajosamente ainda, *ab intra*.

1.1.5 A visão de Frederico II sobre a lei

Como se apresentou acima, o período imperial de Frederico II significou um marco na história política do Ocidente medieval, em que finalmente a legitimação do poder político deixava de ser formulada de acordo com símbolos teológico-litúrgicos e passava a ser formulado predominantemente mediante linguagem filosófico-jurídica – ainda que não tenha abandonado totalmente a teologia, embora tenha modificado substancialmente seu papel. Pode-se dizer, portanto que:

O Príncipe não deixava de ser "rei e sacerdote", mas reconquistava seu caráter sacerdotal prévio - esfacelado ou, pelo menos, reduzido, depois da Questão das Investiduras – mediante as elevadas pretensões da filosofia romana do Direito, que comparava os jurisconsultos aos sacerdotes.⁶⁷

Um dos problemas importantes que emergiram da modificação das categorias de justificação do poder político no Ocidente foi o da própria limitação do poder imperial perante seus súditos e sua relação com o Direito e a Lei. Neste sentido, Frederico II, no seu *Liber augustalis*, dispunha da seguinte maneira:

⁶⁶ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 89-90.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 87.

Não sem grande aconselhamento e douta deliberação, os quirites, por meio da *lex regia*, conferiam ao Príncipe Romano o direito de legislar e, ao mesmo tempo, o *imperium*, para que da mesmíssima pessoa (governando [...] o povo por seu Poder) pudesse progredir a origem da Justiça, e de quem também procede a defesa da Justiça. Portanto, por razões de utilidade e necessidade, como se pode demonstrar, eram feitas provisões para que, na mesmíssima pessoa, operassem juntas tanto a origem como a proteção da Justiça, para que o Vigor não faltasse à Justiça, e a Justiça ao Vigor." Dessa forma, César deve ser, simultaneamente, o *Pai e Filho da Justiça*, seu senhor e seu ministro: Pai e senhor na criação da Justiça e na proteção do que foi criado; e de modo similar, ele deve ser, em veneração a ela, o Filho da Justiça e, ao administrá-la plenamente, seu ministro.⁶⁸ (grifos no original)

Esta justificação do poder imperial com base na *lex regia*, pela qual os quirites romanos, conferiam “o *imperium ao princeps romano juntamente com um direito limitado de criar leis e de estar isento das leis*”⁶⁹, levantava uma questão importante, qual seja, o da posição do monarca imperial em relação às leis, já que nos códigos de Justiniano restava a ambigüidade “*em relação a se a lex regia supunha uma translatio plena e permanente do poder ao imperador in genere ou apenas uma concessio limitada e revogável ao indivíduo imperador in persona*”⁷⁰. De todo modo ela era sinal de que um modelo de legitimação baseado nas leis passava a suplantar o estrato da *christomimēsis* predominante nos séculos anteriores.

A solução elucubrada pelo imperador Frederico II para o problema, contudo, não se detinha na consideração da *lex regia*, mas invocava também uma outra lei romana, a chamada *lex digna*, que preceituava basicamente a submissão moral do imperador às leis às quais não estava legalmente vinculado, e que desde há tempos era associada nas glosas dos comentadores à *lex regia*. Ela se depreende da seguinte passagem de uma correspondência endereçada por ele ao senado de Roma:

Tanto a Razão onipotente, que comanda os reis, como a Natureza, impõem a nós a obrigação de exaltar, nos tempos de nosso império, a glória da Cidade [...] De acordo com o Direito Civil, professamos nossa obrigação com uma palavra muito digna [de majestade][...] Pois, embora nossa majestade imperial esteja livre de todas as leis, não está, contudo, inteiramente elevada acima do julgamento da Razão, ela mesma, Mãe de toda Lei.⁷¹

Essa concepção da chamada *voluntas ratione regulata* do governante comporta um elemento que se pretende apresentar como contraposto à máxima *princeps legibus solutus*, qual seja, a vinculação à Razão. Essa doutrina, como enfatiza Kantorowicz:

⁶⁸ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 78.

⁶⁹ Ibid., p. 80.

⁷⁰ Ibid., loc. cit.

⁷¹ Ibid., p. 81.

não deixava de ser arriscada, uma vez que a interpretação da Razão poderia facilmente depender apenas do Príncipe. De fato, menos de um século depois, essa *Ratio* semidivina tornar-se-á uma *ratio regis et patriae*, sinônima da Razão de Estado, e o que, anteriormente, era uma meta em si mesma, converter-se-á em ferramenta, um mero instrumento da arte de governar. Em diversos sentidos, a Razão já era tudo isso no reinado de Frederico II; no entanto, na filosofia legal, ela ainda mostrava as feições de uma deusa - uma manifestação da Natureza igual a Deus.⁷²

Segundo Voegelin essa visão pode ser também encontrada no Proêmio das *Constituições de Melfi*, uma vez que, nele, a narrativa do pecado original, misturada a conceitos naturalísticos, olvida o problema moral da *queda* do homem, substituindo a redenção operada por Cristo, pela “*função ordenadora do governante*”, cujas ações “*restauram o significado da criação*”. Isso representa, para o filósofo teuto-americano, um esvaziamento da linguagem cristã a fim de uma promoção de teorias naturalistas acerca da realidade política, em que se deriva “*a função de governar das estruturas da realidade intramundana*”, ou seja, da *necessitas rerum* que mais tarde virá a se tornar a *raison d’État*.⁷³

Outro fato notado por ambos os historiadores alemães, qual seja, a idéia de que o rei era considerado *imperator in regno suo*, foi protagonizada por Frederico II pela própria promulgação das mencionadas *Constituições*, destinadas ao reino das duas Sicílias, e que já serviam de sinal do absolutismo monárquico nacional que iria dominar o panorama ocidental europeu no período do pós-Reforma.

1.2 Duns Escoto, Guilherme de Ockham e a gênese do voluntarismo

Se no campo político a crise em que a cristandade se precipitou conheceu seu apogeu no império de Frederico II, as conseqüências no terreno intelectual também não tardaram em alcançar maturidade.

Afinal, nem mesmo se passou um século desde que as *Constituições de Melfi* haviam sido promulgadas para que emergisse no cenário intelectual a figura de Guilherme de Ockham, frade franciscano, iniciador da *via modernorum* – escola de pensamento que dominou o panorama universitário europeu por mais de dois séculos.

Tratava-se, com efeito, de um pensador de uma sofisticada capacidade especulativa para discorrer sobre problemas tanto da área filosófica, quanto da teológica. Isso não impediu, no entanto, que ele assumisse um papel de relevo nas principais controvérsias políticas de sua

⁷² KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 82.

⁷³ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 177-178.

época, que ainda orbitavam em torno do conflito central entre a autoridade eclesiástica e os poderes temporais.

E não foi por acaso. Entre as pretensões dos *fraticelli* (os espirituais franciscanos) e as de Luís da Baviera, um dos postulantes ao trono imperial, interpunha-se um inimigo comum: o Papa João XXII.

Relata Michel Bastit que, em maio de 1328 Ockham, Bonziano de Bérgamo e Miguel de Cesena encontravam-se encarcerados na prisão pontifícia em Avignon devido às acusações que sobre eles pesavam – no caso de Ockham, heresia contra a Trindade. Fugidos os três para Pisa, lá encontraram Luís da Baviera, que levou os franciscanos para sua corte em Munique. Assim, o “*venerabilis inceptor*” teria passado os últimos vinte anos de sua vida defendendo o imperador – que também contava com a pena de Marsílio de Pádua a seu favor⁷⁴ – e advogando uma nova teoria acerca da Igreja e da sua autoridade, o que para Dawson demonstrava a gravidade da situação.⁷⁵ Semelhante estranhamento não deixa de estar implícito na seguinte passagem de Voegelin:

“*Ockham é o primeiro de uma distinta linhagem de filósofos modernos que não filosofam sobre problemas que se originam de uma experiência filosófica radical, mas, sim, sobre problemas que surgem no ambiente em torno e requerem uma solução intelectual.*”⁷⁶

De acordo com Eric Voegelin, a chave para a compreensão do pensamento de Ockham consistiria na dicotomia entre nominalismo e fideísmo em que se baseia o autor para erigir suas construções teóricas.

Para compreender Ockham, contudo, é necessário remontar às modificações que já Duns Escoto havia introduzido em relação às doutrinas anteriores em metafísica e em matéria de lei natural. Para o *Doutor Sutil*, o poder divino divide-se em duas categorias: *potestas absoluta* e *potestas ordinata*. Por esta, Deus estabeleceu a ordem moral que há no mundo, por aquela, poderia modificá-la a seu arbítrio.

Neste sentido, escreve Möhle, que a um agente dotado de inteligência e vontade, mas sem poder de mando, apenas duas opções estão franqueadas: ou obedecer às leis, pela potência ordenada, ou desobedecê-las, substituindo um mandamento por outro, pela potência absoluta – *tertium non datur*.⁷⁷

⁷⁴ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 289-291.

⁷⁵ DAWSON, Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, p. 43.

⁷⁶ VOEGELIN, Eric. *Idade Média tardia*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2013 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.3), p. 126.

⁷⁷ MÖHLE, Hans. Scotus's Theory of Natural Law. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 312-331; p. 317

A capacidade de Deus, segundo Escoto, para modificar as leis, encontraria apenas uma limitação na lei da não-contradição. Deste modo, Ele poderia ordenar o assassinio, o roubo, a injúria ou o adultério, caso lhe conviesse, sem problema algum; somente não poderia modificar os mandamentos que ordenam os homens ao amor de Si sobre todas as coisas, pois isso envolveria ordenar o contrário daquilo implicado pela Sua própria definição como o ‘maior bem’, já que isto implicaria necessariamente ‘que deve ser amado com a maior intensidade’.⁷⁸

A doutrina de Escoto referente à lei natural encerra ainda outros aspectos que merecem ser destacados. Pendente de sua metafísica, que considera o ser como unívoco, estava também uma concepção de que as leis positivas poderiam ser deduzidas da lei natural e esta, por conseguinte, da lei divina. Neste sentido, dispensa-se tanto a abertura para a Lei Eterna, insondável, quanto o reconhecimento de diversos graus de ser acessíveis apenas analogicamente.

Essa concepção está intimamente relacionada, segundo Bastit, com uma retomada do agostinismo político e deriva, de certo modo, das condenções dirigidas à doutrina de S. Tomás, em 1277. Esta, na concepção do professor francês, era capaz de reconhecer uma autonomia do político, permeada por uma abertura à realidade da Igreja. Já a doutrina de Escoto não reconhecerá essa autonomia, pretendendo fazer toda a lei derivar diretamente da lei divina contida nas Escrituras, o que gerará, por reação, doutrinas que dão por fato consumado a oposição entre Igreja e poder civil, como Ockham e Marsílio de Pádua.⁷⁹

No que toca à lei positiva, o tratamento dado por Escoto ao problema da usucapião, trazido por Bastit, é também esclarecedor acerca de seu voluntarismo e de como ele moldará desenvolvimentos posteriores do debate moderno sobre o direito e a lei:

[...]passamos ao exame das transferências dos bens. Essa transferência cabe ao proprietário que vende a propriedade ou o usufruto, ou então ao Príncipe ou à lei. A transferência de origem legal é a prescrição ou o usucapião para Escoto; em ambos os casos trata-se de uma decisão do legislador para o bem da República. De um lado é necessário, para evitar a multiplicação dos processos, que a transferência se faça em proveito do ocupante e, do outro, que o Príncipe, ao operar essa transferência, puna o negligente. Vê-se que Escoto aplica com rigor o mesmo princípio: a fonte da passagem da posse à propriedade é a vontade do legislador que se manifesta por uma sanção. Temos de destacar que a ideia de analisar a prescrição como uma **passagem progressiva do fato ao direito**, que manifestaria o **dinamismo** [e seria possível crescer, a título de esclarecimento, dinamismo teleologicamente direcionado] de uma natureza, não acode a Escoto.⁸⁰ (grifo nosso)

⁷⁸ MÖHLE, Hans. Scotus's Theory of Natural Law. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 312-331, p. 318.

⁷⁹ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 227.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 271-272.

Antes de se avançar à doutrina de Ockham, ainda um outro aspecto da doutrina escotista que merece ser mencionado, ainda que de passagem, por sua importância: a introdução da *distinctio formalis ex natura rei*, que desempenhará um papel relevante no desenvolvimento do pensamento ocidental, como se verá mais adiante, influenciando nomes como Suárez – que também será tratado mais adiante – e Descartes.

Na teologia ockhamiana a proposta voluntarista é levada ainda mais adiante. Afinal, ou o bem exerce alguma causalidade sobre a vontade e Deus deve ser amado por si próprio, mas os bens menores também, ou o contrário acontece, e nem Deus é amável por si próprio. Avançando ainda mais essa doutrina, Ockham postula que Deus poderia até mesmo legislar contra o primeiro mandamento.⁸¹

A ordem do mundo presente, por conseguinte, seria apenas uma das possibilidades escolhidas por meio da *potestas ordinata*, mas que poderia, a qualquer momento, ser modificada a seu grado pela *potestas absoluta* divina.⁸²

Transposta para o terreno da filosofia, essa concepção da natureza como ordem hipotética irrompe na teoria nominalista do conhecimento⁸³, que não deixa de repercutir em outras esferas do pensamento ockhamiano.

Além deste aspecto do pensamento de Ockham, há outro que necessita ser tratado: o seu voluntarismo. Este aspecto de seu pensamento também decorre, de certa maneira, de uma via iniciada por Escoto, que modifica o *status* do bem relativamente ao exercício da vontade, passando a qualificá-lo não mais como *causa*, mas apenas como *condição sine qua non*, isto é, ocasião ou causa por acidente.⁸⁴ Isto tem por consequência a já mencionada doutrina da dispensa eventual de mandamentos *de potentia absoluta Dei*.

No que toca à esfera propriamente política, esse modo de pensar teria por corolário, segundo Voegelin, uma radical separação entre o mundo cristão, representado pelo monaquismo ascético e místico e, sobretudo, por uma renúncia ao direito de propriedade como sinônimo de pobreza, e por um mundo político-econômico não-cristão, mundo do homem não redimido, alicerçado na força⁸⁵. Esse movimento divisivo poderia ser o resultado

⁸¹VOEGELIN, Eric. *Idade Média tardia*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2013 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.3), p. 127.

⁸² Ibid., loc. cit.

⁸³ Ibid., loc. cit. Segundo PANNACIO, Claude. Semantics and mental language. In: SPADE, Paul Vincent (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*. New York: Cambridge University Press, 1999. pp. 53-75: “De acordo com os pressupostos do nominalismo, nada além de entes singulares pode ser admitido, seja na própria mente, seja no mundo exterior.”(pp. 53-54).

⁸⁴ MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 72.

⁸⁵ VOEGELIN, Eric. *Op. cit.*, p. 142.

de uma malfadada tentativa de moldar o *saeculum* cristão à mesma estrutura das ordens monásticas.

Isso manifestou-se também na formulação jurídica das relações entre os homens. Uma exposição sucinta sobre esse assunto é, contudo, mais complicada – o que não significa que não se tentará esboçá-la sumariamente, aqui. Afinal, não bastasse a divisão do direito em duas categorias estanques⁸⁶ – *jus poli* e *jus fori* –, Ockham ainda formula uma separação da justiça em três categorias, a saber: justiça particular, justiça legal e justiça geral (moral).

A propósito da questão dos direitos, tratada pelo “*Venerabilis Inceptor*” no contexto da reivindicação pelo reconhecimento de um estatuto não-jurídico aos bens possuídos pelos franciscanos chamados “espirituais”, pode-se afirmar que sua tese consistia numa divisão taxante entre *jus poli* (direito do céu) e *jus fori* (direito do “foro”), dos quais apenas o primeiro – o justo uso – seria detido pelos *fraticelli*⁸⁷, consistindo o segundo basicamente no acesso dos prejudicados às autoridades judiciárias constituídas no caso de usurpação por parte de terceiros, para reaver os bens tomados.

Essa definição postulada por Ockham tem por conseqüência não apenas a promoção de uma cisão entre a retidão no uso da coisa e sua defesa na esfera da autoridade constituída, ignorando a participação de todos os membros da república na justiça, de uma maneira ou de outra. Ela também limita a atividade jurídica dessa própria autoridade apenas à jurisdição, ignorando a possibilidade de adoção, por parte desta, de medidas tendentes a resguardar os direitos de eventuais ameaças e agressões, sem requisição estritamente jurisdicional, por parte de quem sofre a injúria. Além disso, ela também encerra, implicitamente, a noção de direito subjetivo, já que o direito passa a ser definido segundo a vontade do possuidor do bem, que se furta à rede de relações constituída pela república, segundo a sua vontade ao pronunciar seu voto de pobreza, em vez de se basear nas relações entre pessoas, mediadas por coisas, verificáveis de maneira mais ou menos objetiva.

Há, porém, um outro lado nessa moeda, que consiste no seguinte: se o que furtava os “espirituais” franciscanos à ordem jurídica constituída era a sua vontade, manifestada no voto de pobreza, o que inseria os súditos na esfera do direito era outra vontade: a do príncipe, manifestada na legislação, ignorante, por igual, de quaisquer relações objetivamente constituídas em vista de um fim comum.

⁸⁶ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 301.

⁸⁷ Outra designação dada aos “espirituais” franciscanos – irmãozinhos.

Isso não significava, contudo, que eles estivessem necessariamente submetidos à autoridade papal. Afinal, “*Ockham [...] é obrigado a conceber o direito fora das coisas e do objeto do direito; portanto concebe-o como um poder conservado em conformidade com a lei, por um indivíduo que dele não pode ser privado injustamente.*”⁸⁸

É assim que, convertendo o direito natural em direito divino a seu talante, ele opõe, por exemplo, ao direito canônico, um poder dos romanos a eleger o Papa, não importante a constituição da Igreja, que costumava ser encarada, sob as categorias de S. Tomás, como direito divino positivo. Deste modo, comenta Bastit:

Assim como o direito humano foi separado da comunidade política e das coisas, o direito canônico será separado da natureza da Igreja, a qual então só se expressa pela vontade divina na Escritura ou nas prerrogativas dos indivíduos cristãos outorgadas pela lei evangélica da liberdade.⁸⁹

Retirar o direito da natureza das coisas, porém, não é apenas furtar-se à autoridade do direito canônico da Igreja, é também pretender retirar a legitimidade dos próprios canonistas e, ademais, de quaisquer juristas em resolver a questão, subtraindo-lhes a autoridade em nome dos teólogos.

Deste modo, despreza-se por inteiro o papel da experiência e da memória⁹⁰ – o que soaria estranho, caso se decidisse realmente qualificá-lo como um agostinista –, em nome de um conhecimento moral puramente especulativo, acessado por via de intuições diretas⁹¹, que versam diretamente sobre os princípios, sem nenhuma mediação da realidade.

Isso reflete uma redução do direito à moral ou, noutros termos, do direito natural à mera lei natural, excluída a referência à realidade circundante, tomada em consideração somente a intenção do agente conforme se sirva das coisas de acordo com a vontade divina, consubstanciada em seus mandamentos, ou não.

De toda maneira, em opondo o *jus poli* ao mesmo tempo em que o confundia com o *direito divino* pode-se dizer que o franciscano obteve uma vitória frente ao poder pontifício, incapaz, ademais, de fazer valer sua doutrina por vias militares. É possível dizer o mesmo, aliás, embora por um motivo contrário, acerca da defesa do imperador, pois, se na esfera canônica o *jus poli* podia ser oposto ao canônico como divino, não era possível fazer o mesmo em relação ao direito imperial, que era *jus fori*, categoria baseada no poder de reivindicar perante os poderes constituídos e na natureza caída do homem.

⁸⁸ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 317.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 330.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 306, n. 34.

⁹¹ *Ibid.*, p. 306.

“Não será muito normal que, depois de ter relegado o jus poli ao céu das ideias, tê-lo expulso da terra, do regime das coisas e dos bens, o mundo concreto fique submetido a todas as vontades individuais ou políticas?”⁹² – indaga Michel Bastit.

1.3 Ockham e o problema teológico-político da modernidade

Pois bem. No início deste capítulo, mencionou-se a formulação do problema teológico-político da modernidade de acordo com Pierre Manent. Para este autor, tanto a cidade-Estado, quanto o Império constituíam formas eminentemente naturais de organização política. Contudo, o fato que mais lhe impressiona é que nenhuma das duas, e tampouco uma combinação de ambas, vieram a se tornar a forma pela qual a Europa moderna reconstituiu sua organização política.⁹³

Afinal, diante do chamado universal da Igreja, a própria existência de um Império com uma semelhante pretensão à universalidade constituía um fator que multiplicava as ocasiões de conflito entre as duas instituições. Isso estaria sinalizado, segundo Manent⁹⁴ – seguindo, neste ponto, de Maistre – na própria decisão de Constantino em transferir a capital do império para o Oriente, a fim de não entrar em conflito com o pontífice.

De outro lado, as cidades, poderiam ser qualificadas, segundo o professor francês, como ideologicamente débeis. Tratava-se, segundo ele, de um particular face a dois universais – a Igreja e o Império –, e que permanecia inclinado, a maior parte do tempo, pelas circunstâncias, a encontrar apoio em um ou em outro – como Guelfos e Gibelinos em Florença⁹⁵.

Uma nova forma de organização política em oposição a estas duas organizações naturais e à Igreja, sobrenatural, deveria emergir na Europa, como, de fato, ocorreu. Medeiam, na obra de Michel Bastit, elementos que levam a crer que Ockham pode ter tido um papel importante nessa questão. Será este o tema a encerrar o presente capítulo.

1.3.1. A forma lógica das leis em Ockham e a divisão política do Ocidente

⁹² BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 324.

⁹³ MANENT, Pierre. *Uma história intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 14.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 17.

Como já foi dito, acima, Guilherme de Okcham é conhecido como o iniciador da *via modernorum*, por ter sido o filósofo que colocou a lógica no lugar da metafísica, ao postular uma teoria nominalista do conhecimento.

A influência de seu pensamento lógico em sua teoria não só da lei positiva, mas mesmo, ainda, da lei natural é demonstrada por Bastit, na longa passagem a seguir transcrita, em que este se propõe a esclarecer a doutrina do “*Venerabilis Inceptor*”:

Cumpre, diz ele [Ockham], distinguir na lei natural diversas espécies de proposições. Umas universais, outras particulares e outras, enfim, singulares. Mas, diz ele, cumpre também observar que não há relação necessária entre um nível e outro. Portanto, pode haver uma proposição que expresse a lei natural de forma universal, sem que uma aplicação dela possa ser deduzida em tal caso particular. Se nos ativésemos a essa constatação, deveríamos admitir que Ockham está muito longe de prever um sistema de lei natural; encontraria, ao contrário, graças à lógica aristotélica, o lugar do particular, em conformidade com seu nominalismo e com sua interpretação empirista de Aristóteles. Mas Ockham prossegue suas explicações, mostrando-nos que uma proposição disjuntiva pode ser verdadeira se uma única parte da disjunção é verdadeira; uma proposição da lei natural pode, assim, ser verdadeira somente em parte. Isso já parece indicar que, para Ockham, a lei natural só é um universal como uma disjunção de casos particulares. Confirmaremos essa opinião ao constatar que podemos, segundo Ockham, conceber a lei natural, seja num sentido dividido, isto é, como válida disjuntivamente para certos casos considerados, seja num sentido composto, ou seja, olhando a universalidade dos casos em si mesma. Logo, será possível dizer que a lei natural enuncia uma proposição disjuntiva categórica e que não se segue que todos os termos discretos contidos sob um mesmo termo comum recebem necessariamente a qualidade afirmada universalmente por essa proposição. Assim também é possível que a lei seja verdadeira num sentido dividido e não num sentido composto. Por isso a lei natural pode afirmar universalmente que é injusto que alguém seja submetido a seu semelhante, ao passo que pode, no entanto, ser justo que fulano o seja. Se se tratasse apenas de mostrar na lei natural adaptações possíveis a casos particulares, sem tocar na imutabilidade da lei natural, pareceria que nos aproximamos de novo da posição tomista, mas o pensamento de Santo Tomás implica ao mesmo tempo a imutabilidade da lei natural e o uso da equidade que não o faz conceber os casos particulares como exceções, mas como realizações mais perfeitas da lei. Ao contrário, uma observação de Ockham dá a medida de toda a distância que separa seu pensamento daquele de Santo Tomás. A proposição universal é concebida não como a expressão de uma idéia apreendida na realidade e suscetível de receber realizações muito diversas, mas como uma disjunção de casos discretos designados por um termo universal e que podem, portanto, ser em seguida considerados separadamente, sendo que um(ns) e outro(s) pode(m) ser excetuado(s) sem que disso resulte uma contestação do universal que os contém. Então fica claro que, diferentemente de Santo Tomás, o que impregna o pensamento de Ockham é uma lógica da extensão; o universal que expressa a lei natural não diz nada do que as coisas são; portanto, elas podem escapar por exceção ao universal sem que este deva ser contestado. O universal expressa adequadamente o conjunto de casos que ele agrupa, os que caem em seu campo devem ser tratados conforme o que ele implica, mas os que são exceção já não caem em seu campo sem que o próprio universal seja contestado, ou, ao menos concebido como adaptável. Encontramos, de um lado, um sistema unívoco e, do outro, as exceções estabelecidas por uma vontade mais evidente do que a que fundamenta o universal.⁹⁶

⁹⁶ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 351-353.

Tal exposição demonstra-se coerente com o pensamento filosófico de Ockham, que não admite analogia entre os seres. Ora, se os entes são totalmente estranhos uns aos outros, e radicalmente individuais só podem ser sujeitos de um mesmo predicado de maneira equívoca. Dentre as espécies desta forma de predicação, a principal é a equivocidade *a consilio*, que consiste precisamente no resultado de um ato de vontade que agrupa sob um mesmo termo indivíduos diferentes.⁹⁷

Nesse sentido, se nada há na realidade, em ato, que justifique a designação sob uma mesma palavra de vários seres individuais, a razão será apenas o meio pelo qual a vontade se impõe à realidade, residindo o motivo da conotação não naquilo que as coisas são, mas naquilo que o sujeito do discurso pretende fazer delas.

*“A lei emprega esse tipo de equívoco; a vontade do legislador agrupa sob um mesmo termo um conjunto de casos, por um ato de sua vontade, e pode excetuar outros por sua simples vontade.”*⁹⁸

A doutrina de Ockham fornece, portanto, subsídios para a compreensão de alguns fatores concernentes ao porquê de não terem se constituído as formas políticas da modernidade nem sobre a pretensão à universalidade e tampouco relativamente à pretensão à naturalidade da cidade como local onde se perseguem, conjuntamente, fins comuns a todos os seus habitantes.

Resta somente, assim, a vontade, que dividirá indivíduos em gêneros e espécies, conforme o talante do sujeito na qual reside, fazer a divisão do alcance do poder. Deste ponto de vista, pode-se compreender porque nem a cidade, dotada de uma natureza teleológica – ou seja, pressupondo o reconhecimento da realidade das relações sociais, e a unidade de fins dos sujeitos que a compõem – e tampouco o império, dotado de uma pretensão à universalidade – baseado, portanto, no reconhecimento de uma unidade da forma humana e também, portanto de uma relação, pois não há forma humana que não tenha sido gerada a partir de outro ser humano – poderiam ser sustentados por uma teoria baseada em tais princípios.

Eles se adequam, de certa forma, à monarquia nacional absoluta e à doutrina do direito divino dos reis. Afinal, ainda que se pudesse afirmar que ela possui um elemento de naturalidade, esta não é concebida do mesmo modo que nos dois casos a que se fez menção, logo acima. Neste sentido, parece oportuno referir-se, aqui, à consideração etimológica acerca dos significados de *physis* e *natura*.

⁹⁷ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 353.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 353.

Segundo Maxence Hecquard, baseado nos estudos do eminente filólogo Émile Benveniste (aos quais se tornará a referir, mais adiante), o vocábulo grego e o latino ocupam um campo semântico bastante similar. Contudo, tanto seus distintos radicais no indo-europeu, quanto as distintas terminações que os compõem, encerram uma sutil, conquanto importante, diferença de significados, pois ao passo que o vocábulo grego parte da raiz **bhu*, que significa crescer ou desenvolver-se, o latino parte da raiz **g'n*, que indicaria nascer e, ademais, o sufixo *sis* opõe-se a *tys* no grego, como a operação para a disposição, respectivamente, da mesma maneira que *tio* se opõe a *tus*, ambas as formas, grega e latina, remontando ao indo europeu **-ti* e **-tu*.⁹⁹

Deste modo, conclui o autor: “*Numa perspectiva aristotélica, poderíamos dizer que natura é a natureza, a essência, em POTÊNCIA de agir, ao passo que phusis é a essência no ATO desse mesmo agir*”¹⁰⁰.

Não se trata, portanto, de uma naturalidade teleológica, mas de uma mera espontaneidade, que, de todo modo, pode ser interpretada como manifestação de vontade das pessoas que ali vivem, como se depreende do tratamento que o “*Venerabilis Inceptor*” dispensa ao costume como fonte do direito¹⁰¹.

A emergência do elemento nacional já é sinalizada pelo próprio Ockham, aliás, como o faz notar Eric Voegelin, uma vez que ele chega a sugerir, como alternativa a uma monarquia universal, “*uma aristocracia dos reis nacionais como governo mundial*” e até mesmo “*a possibilidade de um governo aristocrático-elesial representado por um grupo de papas nacionais*”¹⁰².

Além disso, é possível imputar-lhe, também, talvez junto com Escoto, uma formulação precoce das linhas mestras da justificação do poder em uma base contratualista¹⁰³ – o que não deveria surpreender, haja vista suas doutrinas voluntaristas/subjetivistas.

De todo modo, algo muito importante a se ressaltar é a questão da autonomia legislativa da cidade. Afinal, se por um lado a pretensão escotista de tudo deduzir de leis superiores – divina e natural – em matéria de lei positiva tenderia a implicar uma perda da autonomia do legislador civil, a vontade deste é exaltada, a partir do momento em que não é mais possível deduzir.

⁹⁹ HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. 2ème ed. rev. et aug. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010, p. 70-71. (capitulares do autor)

¹⁰⁰ Ibid., p. 72.

¹⁰¹ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 358.

¹⁰² VOEGELIN, Eric. *Idade Média tardia*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2013 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.3), 144.

¹⁰³ BASTIT, Michel. *Op. cit.*, p. 360, n.40.

Este movimento inicia, teoricamente – isto porque na prática a Razão do governante, de Frederico II já buscava se impor – a passagem de uma autonomia participativa na ordem do ser a uma heteronomia radical na ordem do querer, pela própria impossibilidade encerrada na proposta absurda de tudo deduzir de uma só regra.

Ela já se inicia, de certa maneira, em Ockham, cujo voluntarismo não é – ao contrario daquele de seu antecessor – mitigado por uma metafísica univocista e essencialista, mas antes intensificado pela lógica nominalista da equivocidade.

Alguns desdobramentos dessas doutrinas puderam ser verificados cerca de duzentos anos depois, durante o período da Renascença e da Reforma, tema que ocupará a primeira metade do capítulo que se segue, mas encontra seu exemplar mais perfeito, em termos doutrinários, no absolutismo de Hobbes.

2 LEI E SOBERANIA APÓS A REFORMA PROTESTANTE

Como foi exposto no capítulo anterior, as idéias de Guilherme de Ockham despontavam, já no início do século XIV, como portadoras de um potencial revolucionário no que se refere às estruturas político-eclesiásticas.

De toda maneira, a história nunca, ou nem sempre, se desenvolve segundo linhas retas e a sucessão e o entrecruzamento de múltiplas causas tendem freqüentemente a misturar aquilo que é essencial ao meramente accidental. Assim, também, ocorreu em relação ao desenvolvimento das idéias de Ockham, ou pelo menos das mais tendentes a gerar polêmica.

Um dos motivos que podem ser apresentados para tanto é o declínio econômico pelo qual a Europa passou nos séculos XIV e XV, devido, ao menos em parte, a dois acontecimentos que devastaram o continente nesse período: a epidemia de Peste Negra, no primeiro desses séculos – que matou, segundo Dawson, entre 1347-1350, um terço da população da Europa – e a Guerra dos Cem Anos, que se arrastou durante 116 anos entre esses dois séculos, tendo envolvido os reinos de Inglaterra e França.¹⁰⁴ Um tal decréscimo populacional incluía obviamente uma drástica redução dos quadros clericais e professorais responsáveis por promover e comunicar o conhecimento.

Afinal, as conseqüências das idéias de Ockham podem ter-se iniciado já em Oxford, na segunda metade século XIV, pois é provável que tenham influenciado o líder revolucionário do movimento de reforma na Inglaterra, John Wycliffe, principal porta-voz da política anti-clerical de João de Gante, por quem era protegido.¹⁰⁵

A pregação de Wycliffe, contudo, não resultou em ulteriores desenvolvimentos na Inglaterra do século seguinte, em razão da repressão a que seus seguidores foram submetidos pela dinastia dos Lancaster, ascensa ao trono no início daquele período¹⁰⁶, tendo-se desenvolvido, ao contrário, do outro lado da Europa, sob a liderança de Jan Hus, que, após alcançar um papel de autoridade do movimento reformador em Praga, começou a manifestar cada vez maior adesão às idéias de Wycliffe que, unidas ao desejo de afirmação de uma identidade nacional, acabaram se tornando, ao lado da própria personalidade do seu principal condutor, as características distintivas do movimento¹⁰⁷.

Neste movimento já estavam prefiguradas algumas características que iriam dominar a reforma protestante, um século à frente, a saber, os princípios do juízo particular e da livre

¹⁰⁴ DAWSON, Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, p. 45.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 51-52.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 52.

interpretação das escrituras. Segundo Dawson, tratou-se do primeiro movimento religioso e nacional a quebrar a unidade da Europa¹⁰⁸.

Sua eclosão ocorreu após a condenação e morte de Hus pelo Concílio de Constança, em 1415, para onde o líder da reforma tcheca se dirigiu em busca de aprovação para suas teses – lá esperava obter sucesso, já que era apoiado pelo Rei Venceslau e contava com um salvo-conduto da parte do Imperador Sigismundo, irmão do monarca – e terminou onze anos depois, após a desistência de ulteriores investidas militares por parte do Império e da Igreja¹⁰⁹.

É possível notar, pelo exposto acima, que os movimentos de reforma anteriores ao protestantismo já apresentavam duas características importantes: a aliança com os poderes seculares – o que ocorria já na época de Ockham, que, lembre-se, pertencia à ala dos espirituais franciscanos – e, posteriormente, o caráter nacionalista, o que se verificou no caso de Wycliffe e Hus, e que talvez apenas não tenha ocorrido no caso do *Venerabilis Inceptor* porque este acidentalmente encontrou abrigo junto à corte de um postulante ao trono imperial, embora premissas para tanto não faltassem em seu pensamento.¹¹⁰

Essas características viriam a estar presentes, de maneira mais ou menos acentuada, segundo o cenário, nos movimentos protestantes do século XVI, de cujos principais expoentes – Lutero e Calvino – se tratará a seguir.

2.1 A doutrina política de Lutero

A despeito de opiniões similares já existirem antes de Ockham se tornar conhecido como iniciador da *via modernorum*, a ele foi atribuída a alcunha de “*Venerabilis Inceptor*” (venerável introdutor). Algo parecido ocorreu a Lutero, nada obstante os precedentes estabelecidos por Hus e Wycliffe, de maneira que o professor de Wittenberg até hoje é celebrado por protestantes (cognominados reformados ou evangélicos, conforme a corrente), como o iniciador da Reforma – ao passo que os nomes de seus precursores se perderam nas brumas do esquecimento.

O porquê desse fenômeno – ou talvez, ao menos, um deles – deve ser encontrado, segundo Christopher Dawson, não nas idéias, mas no próprio homem. Nas palavras do historiador: “*Lutero era, sem dúvida, um gênio; homem de capacidades e energia titânicas,*

¹⁰⁸ DAWSON, Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, 53.

¹⁰⁹ Ibid, loc. cit.

¹¹⁰ Cf. supra, item 1.3.1.

que combinava em um grau extraordinário, a eloqüência vernacular própria de um demagogo à convicção religiosa de um profeta”¹¹¹

Apesar de toda a repugnância de Lutero aos ensinamentos da escolástica ockhamiana tardia em que fora ensinado, uma característica ele partilhava com o “*Venerabilis Inceptor*”, a qual se pode mesmo dizer que levou a maiores extremos que este: o subjetivismo em que “[s]ua força sempre residiu [...] – a afirmação veemente dos direitos da consciência, o resguardo da fé do indivíduo e o direito de todo homem a interpretar as Escrituras por si mesmo.”¹¹²

Outra de suas características mais distintivas parecia ser sua passionalidade – talvez intimamente relacionada ao seu subjetivismo –, o que se traduzia também em sua obra intelectual, de modo que seu “*estudo [...] é cercado por inúmeras dificuldades. Em primeiro lugar, a quantidade de escritos; em segundo, seu caráter assistemático – todos os seus escritos, à exceção de sua Bíblia e de seu Catecismo, são circunstanciais ou polêmicos[...]*”¹¹³ Eis aí, portanto, mais uma característica em que – ao contrário de Calvino, por exemplo – se assemelha a Ockham: o casuísmo de suas obras.

De fato, essa característica da obra do pregador de Wittenberg parece ser um dos fatores a influenciar seus intérpretes em tomadas de posições contrárias no que concerne ao que, supõe-se, seja o seu verdadeiro modo de pensar – e isso acerca de diversos assuntos.

Um desses casos diz respeito à classificação que se deve atribuir aos escritos no espectro das idéias em matéria política. Assim, ao passo que alguns o retratam como um revolucionário, outros o encaram como um conservador.

Motivos para tanto realmente não faltam, tudo dependendo do ângulo pelo qual se pretenda visualizar o problema. Assim sendo, é possível, por exemplo, conforme se acentue seu apoio aos príncipes alemães no episódio da revolta dos camponeses, sua doutrina acerca da obediência às autoridades políticas constituídas, ou sua consideração da necessidade delas como fruto do pecado original, classificá-lo como conservador.

Por outro lado, caso seja atentado mais para o fato de que suas próprias idéias exerceram uma considerável influência na revolta dos camponeses e em seu líder, Thomas Müntzer; o tratamento por ele dispensado ao tema das relações entre a Igreja e os poderes seculares, ou sua acentuada defesa das subjetividades, é bem possível que seja dada preferência à conclusão contrária.

¹¹¹ DAWSON, , Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, p. 87. (tradução nossa)

¹¹² *Ibid.*, p.88. (tradução nossa)

¹¹³ *Ibid.*, loc. cit. (tradução nossa)

Tal questão parece ter sido bem sintetizada por Luis Alberto de Boni, na seguinte passagem: “*Lutero surge como um conservador em questões políticas, mas o embasamento teórico que dá a seus argumentos mostra que, por trás do conservadorismo do momento, fervilhava a revolução do futuro*”¹¹⁴.

De fato, seria ingênuo acreditar que o desenvolvimento de certas idéias com potencial revolucionário ocorra da noite para o dia. Menos ainda se deve, além disso, atribuir-lhe uma linearidade, conforme se avalie os escritos de autores referentes a cada período histórico em relação os pensadores de períodos anteriores.

No que coube a Lutero, essa realidade se manifesta, por exemplo, na sua própria doutrina em relação à fundamentação, às atribuições e à origem do poder civil, conforme se passará a expor.

Em relação à primeira, conforme mencionado acima, nenhuma novidade em relação à tradição agostinianista, na qual foi educado e da qual se reclama intérprete fiel. Para ele, como para muitos outros teólogos, tanto antes como depois, o poder político não passa de uma triste consequência da condição decaída da natureza humana, um mal necessário para se evitar um mal maior. Sua função é eminentemente repressiva e protetiva, portanto: castigar os malfeitores e proteger os que fazem o bem.

Já no que concerne às atribuições do poder civil, sua doutrina certamente é inovadora, e boa parte disso se deve ao modo de conceber a relação entre a Igreja e o Estado. O próprio Lutero, aliás, parece ter consciência disso – embora de uma maneira um tanto quanto presunçosa – quando se considera o primeiro homem na cristandade a haver verdadeiramente compreendido a natureza e a função do governo civil.¹¹⁵

Mas tudo isso, logicamente, não poderia deixar de estar vinculado à sua teologia, não apenas no seus aspectos antropológicos e eclesiológicos, mas também na sua soteriologia.

Assim, ao passo que, como bem ressaltou Étienne Gilson¹¹⁶, Agostinho reputa a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens como territórios cuja fronteira só há de ser delimitada no dia do juízo, não sendo passíveis de identificação clara neste mundo, o agostinianismo de Lutero – muito distante do pensamento do Bispo de Hipona – prefere separar radicalmente os dois, dividindo os homens em dois grupos: um, o dos que pertencem *ao Reino de Deus*, não necessitaria de governo civil, pois seus integrantes fazem muito mais do que aquilo que a lei

¹¹⁴ DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 (Coleção Filosofia – n. 161), p. 351-352.

¹¹⁵ GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p.65. Cf. também n. 22, na mesma página.

¹¹⁶ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Aboud Ayoub. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2006, p. 343-344.

manda; o outro, o daqueles que pertencem ao *Reino do Mundo*, no qual se incluem muitos batizados e que representa a grande massa dos homens, cuja existência torna impossível conceber um governo sem violência, com base apenas nos princípios do Evangelho¹¹⁷.

Nada obstante esta situação, ensina Lutero, as pessoas pertencentes ao *Reino de Deus* devem suportar a existência da autoridade constituída, por causa da fraqueza dos que pertencem ao *Reino do Mundo*.

Paradoxalmente, porém, ao mesmo tempo em que divide a humanidade em dois grupos e afirma que os pertencentes ao primeiro devem aceitar o governo civil como consequência do pecado original, que continua a manifestar-se nos segundos, o ex-monge agostiniano propõe uma doutrina que confere prerrogativas imensas aos poderes seculares, abolindo a distinção entre o sacerdócio ministerial e o laicato, e estabelecendo o sacerdócio comum de todos os fiéis, seja qual for a sua atividade. Aí inclusos os governantes, aos quais, por cima de todos os outros fiéis, serão tributadas honras especiais, em vista de seu mister.

Mas não é somente isso. O Reino de Deus, além de ser o reino dos escolhidos, também vem a se situar em um domínio puramente interior, restando todo o demais sob o poder dos governantes.

Isso não deixará de afetar também a Igreja, que será reconhecida sobretudo no aspecto invisível. Desprezada, porém, sua esfera propriamente institucional como assunto de menor importância, terá seu poder de organização em matéria de atos e bens exteriores cedido por inteiro ao chefe do governo civil, restando apenas fora dos domínios deste, em teoria, as pregações, a doutrina e os sacramentos.

Desta maneira, comenta Forrester, torna-se “*cada vez mais difícil para a Igreja manter sua autonomia (ou, antes, teonomia), mesmo naquilo que Lutero reconhece como sua esfera própria.*”¹¹⁸

Além disso, se, por um lado, o homem é totalmente livre no reino interior da sua consciência, fica, por outro, totalmente vinculado na esfera dos atos da vida civil, restando-lhe, ademais da alternativa da fuga, apenas a resistência passiva a participar em atos frontalmente contrários à Lei de Deus ou à religião, tal qual contida nas Sagradas Escrituras.

Sua doutrina da origem do poder civil, como não se poderia deixar de assinalar, difere tanto daquela propugnada por Ockham e Escoto, quanto das teorias medievais, apesar de reconhecer a origem divina do poder político, na medida em que dispensa quaisquer

¹¹⁷ GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p. 64.

¹¹⁸ FORRESTER, Duncan. Martin Luther and John Calvin. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. *History of political philosophy*. 3rd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 328.

intermediários – o povo, no primeiro caso, e as autoridades eclesiásticas, no segundo –, e pode ser considerada um germe da teoria que virá a dominar a modernidade em sua aurora: a teoria do direito divino dos reis.

Neste sentido, o reconhecimento da autoridade pode ser encarado como atribuição de valor jurígeno ao mero *fait accompli* reconhecido como vontade de Deus por, simplesmente, estar lá e, portanto, de direito divino – ou, em todo o caso, natural, já que Lutero não distingue entre os dois.

Para ele, o direito natural é aquela lei destinada ao homem em seu estado de natureza pura, não afetada pela mácula do pecado original. Trata-se da lei saudável. Mas ela exige demais do homem doente, em seu estado de natureza caída. Para este, é necessária a lei positiva, que lhe exige menos nas condutas morais, somente aquilo que está ao seu alcance.¹¹⁹

Assim, para o pregador de Wittenberg, existe uma lei natural equivalente à lei divina – objetiva, eterna e imutável – e outra, correspondente à condição decaída do homem, contrária, por vezes, à lei divina do evangelho, que ordena, por exemplo, o suportar as injúrias.¹²⁰

Deste ponto de vista, não faz sentido distinguir entre uma natureza e uma “sobrenatureza”: a lei de Deus é única, não havendo distinção entre os *preceitos* do Evangelho e os *conselhos*, destinados apenas àqueles que querem alcançar a perfeição. O que Lutero não percebe é que a lei da graça é dita sobrenatural justamente por ter de superar a natureza decaída, sem o que apenas a natureza, mesmo operando em sua perfeição, não seria capaz por si própria, pois não foi moldada para conviver com outros seres humanos de natureza imperfeita – muito pelo contrário. A seguinte passagem de Villey sintetiza bem o problema:

Aos comerciantes, por exemplo, vimo-lo proibir a usura ou a caução com base na palavra da Bíblia. Ou ainda aos camponeses revoltados: ordena-lhes deixarem-se pilhar, maltratar, “estrangular” pelos senhores, deixarem suas filhas serem violadas, oferecer a outra face, não resistir à força; é porque os preceitos evangélicos [...] são tão obrigatórios quanto o *Decálogo*; e não se deve distinguir [...] entre os “conselhos” e os preceitos”. Os chamados conselhos de perfeição (emprestar sem esperar retorno; deixar-se roubar sem resistência [...]) têm o mesmo valor jurídicos que o preceito de não roubar ou de não adorar ídolos, e vale para todos e não apenas para os monges que a Igreja católica procurava especializar num “estado de perfeição”.¹²¹

Essa dicotomia entre Evangelho para os bons e Lei apresentada somente em seus aspectos repressivos – e, portanto, para os maus –, unida à doutrina política da obediência incondicional às autoridades civis constituídas, não poderia deixar de resultar senão em

¹¹⁹ FORRESTER, Duncan. Martin Luther and John Calvin. In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. *History of political philosophy*. 3rd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 347-348.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 346-347.

¹²¹ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 323.

ganhos para os príncipes saxões – como Philipp von Hessen, que muito bem soube aproveitar os pressupostos da teologia luterana em favor de sua ascensão política, como arquiteto da Liga de Schmalkalden¹²².

Pode-se, pois, resumir a teoria do pregador das 95 teses da seguinte maneira: polarizadas as formas de vida religiosa e secular do Ocidente cristão, resolve-se a tensão pela abolição da primeira. Para que a segunda não se torne completamente mundana, dirige-se o evangelho aos pobres e camponeses, e deixa-se o governo civil fazer o que bem pretender, sob os auspícios de uma peculiar exegese da epístola de São Paulo *aos Romanos*.

Lutero parece, pois, pretender restabelecer a ordem monástica sob nova forma, entre todo o povo, deixando todo o uso da força para os governantes e os malfeitores, em meio a quem os cristãos devem permanecer inermes: seja na condição de súditos, seja na de membros da Igreja, no seu aspecto institucional (visível). Isto significa a introdução de um conceito radical de heteronomia na elaboração das leis, em relação ao povo. A solução de Calvino, conquanto embasada nos mesmos pressupostos, desenvolve-se de uma maneira ligeiramente diferente, como se pretenderá fazer ver adiante.

2.2 A doutrina política de Calvino

Tendo-se tratado na seção anterior o pensamento de Lutero e, dada a intenção de verem ressaltadas na presente, principalmente, os traços distintivos daquele que pode ser considerado seu sucessor – Calvino –, parece conveniente apontar algumas diferenças entre os dois.

Em primeiro lugar, Calvino, ao contrário de Lutero, jamais foi um monge; pertencia, ademais, às classes urbanas – ao contrário de Lutero – da França, tendo encontrado ambiente propício ao seu desenvolvimento intelectual nas universidades daquele país e, apesar de haver cursado direito, sempre se interessou mais pelas controvérsias teológicas, tendo constituído o seu envolvimento em uma delas o motivo principal de sua saída daquele país¹²³.

Tratava-se, em suma, de um intelectual – humanista, versado no latim, estudioso de Virgílio –, ao contrário de Lutero, muito mais conhecido pela sua verve polêmica e pela sua iracúndia, embora não de todo afastado do movimento humanista – no qual se inscreve, de

¹²² DAWSON, Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, p. 100 *et passim*.

¹²³ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 335. O episódio referido foi o discurso que Nicolas Cop – amigo de Calvino e, à época, reitor desta instituição – proferiu na Universidade de Paris, em favor da Reforma, com base nas idéias vindas do leste. Após o discurso ele foi destituído do cargo e aqueles que, como Calvino, eram partidários de suas idéias passaram a ser perseguidos.

certo modo, a Reforma, pelo seu movimento de retorno às fontes – como o indicava a proximidade deste com Erasmo, no início de sua pregação.

Nada obstante tais diferenças, Calvino parte dos mesmos princípios de Lutero, tais como o da exclusividade das escrituras e o da salvação somente pela fé – apenas para mencionar os mais importantes –, o que não lhe impede de chegar a conclusões muito diferentes no que diz respeito à ordem política, ao papel do direito na sociedade e à própria concepção desta que se deve propugnar.

A respeito da política, duas diferenças parecem ser dignas de destaque. A uma, o próprio papel que Calvino atribui às Escrituras no que concerne à organização da vida neste mundo e da própria instituição eclesiástica. Enquanto Lutero atribuía um papel mais modesto e às vezes até mesmo totalmente negativo à Bíblia nessas matérias (remetendo o *reino de Deus* a uma esfera puramente invisível), Calvino nela pretendia haurir diretrizes para implementar soluções nesse tipo de questão.¹²⁴

Em segundo lugar, Calvino parece ser bem menos radical na sua negação da inteligência e da natureza humanas do que Lutero, de modo que, ao passo que este, por exemplo, afirmava não haver “*um reino do meio entre os reinos de Deus e de Satanás, que estão em constante conflito*”, de modo que “*as mais altas virtudes nos pagãos, as melhores coisas nos filósofos, parecem honoráveis diante do mundo, mas diante de Deus aparecem em carne viva, e servem o Reino de Satanás*”¹²⁵, aquele reputava a natureza humana, conquanto conspurcada pela marca do pecado original, ainda merecedora, parcialmente, de um certa dignidade, que servia para diferenciá-la da dos demais animais. Deste modo, o *reino do Mundo* trata-se apenas do reino das coisas passageiras, mas nem por isso completamente privadas de qualquer dignidade, nada obstante considere, por antinômico que soe, a necessidade da existência do governo civil mera consequência do pecado original.

Desses dois pressupostos decorrem algumas conclusões interessantes. Em primeiro lugar, Calvino reconhece expressamente à Igreja capacidade para se organizar como instituição. Mas não é apenas isso: se no ensinamento de Lutero a Igreja corria grande risco de perder sua independência face ao governo secular, no caso do reformador francês, essa relação se inverte.

¹²⁴ FORRESTER, Duncan. Martin Luther and John Calvin. In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. *History of political philosophy*. 3rd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 327-328.

¹²⁵ GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p.70-71 (n.22).

Por via de consequência, um dos traços distintivos do Calvinismo será a amplitude do chamado de Deus em qualquer atividade humana lícita, essa tentativa de cristianizar a vida até em seus mínimos detalhes¹²⁶.

Desse modo, o governo ganha uma certa medida de autoridade, para além do mero mandamento divino e da força bruta do homem que empunha o gládio para torturar, matar e esquartejar em nome de Deus, a ponto de o reformador francês conceder tanto ao Estado como à Igreja – cada um a seu modo – uma função como promotores da conformidade externa com as leis morais.

Essa injeção de dignidade na concepção do Estado, ou melhor, o reconhecimento dela, torna a doutrina de Calvino a esse respeito também distinta da de seu antecessor. Afinal, a dignidade do ser humano provém de sua razão, e quem fala em razão, fala em moderação. Não surpreende, portanto, a oposição de Calvino à monarquia em nome de um regime misto, moderado pela atuação de magistrados semelhantes aos éforos, em Esparta ou aos tribunos da plebe, na República romana.

Desse ponto de vista, aliás, até mesmo a doutrina da obediência aos poderes civis injustos ou opressivos se verá abrandada, de modo que, embora ao cidadão comum não se reconheça a resistência senão em sua dimensão passiva e no concernente à lei moral e religiosa tal como extraída das Escrituras, aos magistrados será reconhecido o direito, e até mesmo o dever, de manifestar oposição a medidas autoritárias, como se depreende da seguinte passagem:

Embora o Senhor vingue-se da dominação despótica, não suponhamos, por isso, que a vingança nos seja confiada, a quem nenhum mandamento foi dirigido, senão de obedecer e padecer. Isso digo apenas de pessoas privadas, pois quando magistrados do povo tenham sido comissionados para conter a tirania dos reis [...], estou tão longe de proibi-los oficialmente de fiscalizar a licenciosidade indevida dos reis que, se ao acaso são coniventes com estes quando os mesmos tiranizam e insultam a gente humilde, eu afirmo que sua dissimulação não é isenta de nefanda perfídia, já que fraudulentamente traem a liberdade do povo, porquanto sabem que, pela ordem divina, são designados seus guardiões.¹²⁷

No que se refere à compreensão de Calvino acerca dos assuntos temporais, outra matéria que merece destaque é a sua abordagem acerca do direito. Afinal, para ele, a mancha do pecado original, destituindo o homem da capacidade de agir bem moralmente, é superada

¹²⁶ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 344.

¹²⁷ CALVIN, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translation of Henry Beveridge. Edinburgh: 1845. In O'DONOVAN, Oliver et O'DONOVAN, Joan L. *From Iraneus to Grotius: a sourcebook in christian political thought*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2005.

pela doutrina do chamamento – que coloca toda a ocupação humana como santa – o que não parece acontecer em Lutero.

Atribuída tão grande relevância, porém, à moral e, ademais, a uma moral cristã, que promove o respeito à propriedade, bem como a caridade, argumenta Villey, confere-se menor importância à justiça particular e, portanto, ao direito, relativamente ao que ocorreria caso não existisse um ambiente público de tamanha promoção da moral, como parece ter sido a Genebra do século XVI.

Mantida a dinâmica das possessões pela prática da caridade e do mútuo respeito à propriedade, em função do ambiente social, talvez torne-se supérflua a prática da justiça distributiva, para que os pobres possuam os bens exteriores correspondentes a suas necessidades, e da justiça comutativa, pois o fruto dos negócios acaba revertendo, de alguma maneira, para o bem daqueles com menos posses.

Assim, segundo Villey – e seu argumento, neste ponto, não parece indigno de atenção – a principal finalidade do direito será apenas referendar o que já se fez, mantendo o *status quo*, trocando, portanto, o retificar pelo mero ratificar. Trata-se, sem dúvida, de uma concepção voluntarista do direito, na qual só se confirmam, se reforçam, as vontades, seja a Divina, supostamente manifestada pelo próprio estado presente das distribuições de bens materiais, seja a humana, manifestada no contrato.

Não há em Calvino nenhuma preocupação com alguma distribuição além daquela que existe de fato. Comparem o tratado sobre o roubo que nos oferece São Tomás de Aquino na sua Suma Teológica e a exposição correspondente do reformador no capítulo da lei da Instituição cristã. São Tomás empenha-se em descobrir por que motivos, até que ponto, dentro de que limites, a propriedade está fundada, portanto, quando o roubo é passível de punição. Calvino evita entrar em tais complicações. “Não roubarás”: isso vale contra qualquer ataque à ordem atual das posses. Comparem ainda ambos os tratados sobre o justo salário: embora saiba perfeitamente que o valor do salário tem de ser “determinado” pela intervenção arbitrária da lei, da convenção ou do costume, São Tomás esforça-se em esboçar alguns dados que devem ser considerados na busca do salário justo. Nada disso é visto em Calvino [...]; apenas indicações tão vagas que podem significar apenas remissão a um número convencionado entre as partes ou habitual no mercado.¹²⁸

2.3 A doutrina político-jurídica de Francisco Suárez.

Antes de ser tratado aqui o tema da transição para o iluminismo, cabe discorrer sobre uma figura que – muito embora também estivesse engajada em questões políticas de sua

¹²⁸ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 359-360.

época – cumpre um papel teórico de importância fundamental no desenrolar do problema teológico-político da modernidade: Francisco Suárez.

Francisco Suárez foi um jesuíta espanhol que viveu nos séculos XVI e XVII, integrante da segunda escolástica. Familiarizado com os debates travados entre as várias correntes de sua época, tenta conciliá-los em uma unidade ¹²⁹ que, na opinião de alguns, como Michel Bastit¹³⁰, era inviável.

O tratamento dispensando por Suárez a dois assuntos deve ser, aqui, destacado. Em primeiro lugar, sua doutrina da legitimação do poder político; em segundo lugar, sua doutrina da lei. Ambas estão intimamente relacionadas.

A doutrina política de Suárez, conquanto siga a Aristóteles e S. Tomás no que se refere à origem natural da sociedade política¹³¹ e à necessidade natural de um governo civil¹³² diferencia-se desta, contudo, ao enfrentar um problema prático de sua época, qual seja, a doutrina do direito divino dos reis de Jaime I, rei da Inglaterra.

A fim de rechaçar esta teoria, o *Doctor Eximius* aduz, em suma, que o poder legislativo de um povo não reside em nenhum homem tomado individualmente, mas em todo o corpo da humanidade. Todos os homens são livres, e a natureza não conferiu jurisdição política a nenhum sobre o outro.¹³³

Sua doutrina pode ser considerada uma teoria do duplo-contrato, uma vez que baseia a existência de uma comunidade política humana na vontade de seus componentes, ao mesmo tempo em que identifica a atribuição da soberania a um monarca como ato de vontade de comunidade.¹³⁴

Segundo André de Muralt, esta posição suareziana pode ser referida ao esquema da distinção formal escotista *ex natura rei*, uma vez que seu autor é incapaz de responder se o estado de natureza precede cronológica, ou apenas racionalmente a constituição do estado civil. A mesma questão se impõe acerca da natureza da precedência da democracia original à eleição de uma forma de governo.¹³⁵

¹²⁹ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 401.

¹³⁰ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Biblioteca Jurídica WMF), p. 375-376.

¹³¹ COPLESTON, Frederick. *Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham Francis Bacon and the Beginning of the Modern World*. New York: Image Books, 1993. (A history of philosophy, v. 3), p. 393-394.

¹³² Ibid., p. 396.

¹³³ Ibid., p. 394.

¹³⁴ Ibid., p. 396.

¹³⁵ MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 120-121.

Neste sentido, escreve o professor suíço que a soberania popular em Suárez não se dá nem *de potentia absoluta Dei*, mas tampouco por participação divina¹³⁶. Se ambas as vias estão vedadas, é possível concluir-se que ela ocorra *de potentia ordinata Dei*, ou seja, de que está contida na ordem que Deus imprimiu às suas criaturas, concedendo-lhes a faculdade racional. Já aí se apresenta um indício do jurracionalismo que viria a dominar o panorama dos séculos XVI e XVII.

Em relação ao caráter da lei, Suárez procede apresentando a definição de S. Tomás segundo a qual a “*lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação*”¹³⁷. Considerando-a insuficiente, por demasiado ampla, propõe uma reformulação que a diferencie do conselho, que também pode levar alguém a agir.¹³⁸

De acordo com Michel Bastit, essa crítica de Suárez advém de uma visão da lei centrada na lei humana (e não na lei eterna, como havia sido até então), sendo sua principal característica a coercitividade imposta desde fora. Por isso, nem as inclinações animais que, conquanto necessárias, se impõem a partir de dentro, nem os conselhos – humanos ou evangélicos – , que se originam de fora, mas não se impõem, podem ser considerados lei. A lei se tornará, portanto, *praeceptum*.¹³⁹

Como corolário da adoção dessa definição restará, necessariamente, uma descaracterização da lei eterna como lei, o que significa de certa maneira, um deslocamento na hierarquia das leis em função da lei humana, que passa a desempenhar o papel de significado focal na cadeia analógica desse termo. Conforme expresso neste parágrafo por Bastit:

Ao governar as coisas naturais, Deus não as submete realmente a uma lei ou a um preceito, pois, se a lei é oriunda de uma vontade, ela deve obrigar moralmente; ora, a lei que governa essas coisas não implica obediência, mas somente uma necessidade. Por isso devemos concluir daí que, com relação às criaturas irracionais, a lei eterna é apenas uma lei de forma metafórica. Isso merece particularmente ser ressaltado porque, se Suarez [sic], que distingue aqui dois níveis de “natureza”, emprega a analogia de proporcionalidade, é para reduzi-la imediatamente à metáfora. Isso nos faz penetrar no âmago de um sistema que, em razão de sua recusa da finalidade real, já não pode compreender a unidade ordenada do mundo em sua diversidade. A conclusão disso é a divisão do universo em duas áreas, a das coisas naturais onde reina a necessidade, até mesmo a fatalidade e a regularidade, e a dos seres racionais

¹³⁶MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 156.

¹³⁷ AQUINO, S. Tomás de. *Suma teológica – v. IV: I-II – questões 49-114*. São Paulo: Loyola, 2005. Q. 90, art. 1, re. (p. 522).

¹³⁸ COPLESTON, Frederick. *Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham Francis Bacon and the Beginning of the Modern World*. New York: Image Books, 1993. (A history of philosophy, v. 3) p. 381.

¹³⁹ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Biblioteca Jurídica WMF), p. 383-385.

submetidos por obediência a outra vontade. A noção de uma lei eterna que implica uma volta de todo o universo para sua origem e seu fim desfez-se; fragmentação e dissociação resultante da aplicação consciente de uma ontologia em que já não cabe a causa final.¹⁴⁰

Essa perda da referência à causa final resta, ademais, expressa na modificação da formulação tomista, a qual reputava a lei como “*uma ordenação da razão para o bem comum*” (*quaedam rationis ordinatio ad bonnum commune*)¹⁴¹, para *praeceptum commune*.

Essa concepção representa, segundo Bastit, um deslocamento da concepção de lei da causa final para a causa formal, em que se enfatiza o fato de a lei destinar-se à comunidade – i. e., sua generalidade – em detrimento da destinação ao bem comum – embora esta seja reconhecida – e, por conseguinte, uma tendência a absorver a justiça legal na distributiva.¹⁴²

2.4 A transição para o Iluminismo

Em que pese terem logrado maior êxito apenas em certas regiões da Alemanha, em alguns cantões da Suíça e nas ilhas da Grã-Bretanha, o impacto político, até mesmo de um ponto de vista doutrinário, da Reforma Protestante, estendeu-se para além das fronteiras pelas quais o movimento esteve inicialmente confinado.

Em primeiro lugar, essa doutrina, conquanto aparentemente conservadora em suas conclusões, tais como aquela pela obediência ao preceito de submissão às autoridades constituídas, comportava em seus preceitos de livre-interpretação das Escrituras e da exclusividade destas como parâmetro do comportamento religioso um potencial revolucionário que haveria de se desenvolver, em diferentes sentidos, ao longo dos séculos.

Obviamente, esse potencial iniciou-se logo quando da cisão da Cristandade em variadas igrejas, mais ou menos autônomas, separadas de acordo com fatores políticos – embora nisto o modelo luterano seja um pouco distinto do calvinista – e rivalidades mais ou menos teológicas e locais.

Assim, a formulação do problema teológico-político europeu por Manent parece equivocada, quando ele a apresenta nos seguintes termos:

O problema político europeu era, portanto, o seguinte: o mundo não religioso, profano, leigo, tinha que se organizar numa forma que não fosse nem a cidade nem o

¹⁴⁰ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Biblioteca Jurídica WMF), p. 412-413.

¹⁴¹ AQUINO, S. Tomás de. *Suma teológica – v. IV: I-II – questões 49-114*. São Paulo: Loyola, 2005. Q. 90, art. 4, *re.* (p. 527-528).

¹⁴² BASTIT, Michel. *Op. cit.*, p. 394-396.

império, numa forma menos “particular” do que a cidade e menos “universal” do que o império, ou cuja universalidade fosse diferente da universalidade do império. Sabemos que essa forma política viria a ser a monarquia “absoluta” ou “nacional”.¹⁴³ (itálico no original)

Isso consiste em apresentar a monarquia absoluta como uma solução ao problema teológico-político, que consistiria em uma tensão entre o mundo profano e a esfera do sagrado, representada pela Igreja, universal, que não permitiria um desenvolvimento das instâncias seculares da sociedade em nível internacional, por entrar em conflito com o Império e tampouco em nível local, já que as cidades tenderiam, segundo ele, a ser engolfadas por uma das duas instituições pretendentes à universalidade.

Ante as observações históricas apresentadas no primeiro capítulo, não é possível pensar assim. Afinal, o ressurgimento do Império foi obra intelectual da Igreja. Em segundo lugar, foi a ruptura da unidade desta, pela Reforma Protestante que permitiu a emergência da monarquia absoluta à qual o império, de certa forma, sobreviveu, ainda por um tempo. Em terceiro lugar, ainda, vários países apenas no século XIX se unificaram em monarquias nacionais, como a Itália e a Alemanha.

Deste modo, a superioridade da monarquia nacional em relação às demais formas de organização política, apresentadas por Manent como consistente na possibilidade de o rei, em razão do axioma paulino, apelar para o “direito divino” em virtude de sua unicidade – ao contrário da pluralidade das *ciudades-Estado* suíças e mediterrâneas e dos principados alemães – constituem apenas metade do problema: o lado mais ocidental da querela, por assim dizer.

Continua Manent sua exposição, dizendo que:

A ventura histórica da monarquia no mundo cristão prendeu-se, numa parcela considerável, ao fato de que essa forma política permitia uma ampla acolhida da presença da Igreja e, ao mesmo tempo, detinha um recurso de extremo poder – o monarca por direito divino – para garantir a independência do corpo político frente à Igreja.

A monarquia européia teve, portanto, duas vertentes: uma vertente “estática”, que podemos caracterizar como a união entre o Trono e o Altar – o rei era um bom cristão e um filho submisso da Igreja: numa troca de gentilezas, a Igreja o reconhecia como rei pela graça de Deus e pregava aos fiéis a obediência a seu poder –; e uma vertente “dinâmica”: o rei tendia naturalmente a afirmar a total independência do corpo político em relação à Igreja.¹⁴⁴

As coisas parecem ter ocorrido de modo diferente. Afinal, a tentativa de engolfar a Igreja foi uma constante dos poderes políticos desde o princípio do cristianismo, ocorre que,

¹⁴³ MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 18.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

àquela época tal tendência era contida pela atuação contrária dos poderes espirituais, os quais, por vezes, é verdade, também pretendiam absorver o secular no religioso.

O que constituiria, então, o princípio dinâmico da monarquia? Consistiu, antes do mais, na ruptura da unidade da Igreja do Ocidente, que fora desencadeada principalmente por motivos teológicos – embora, é verdade, na maior parte das vezes os teólogos envolvidos buscassem unir forças aos governantes seculares, promovendo uma defesa intelectual dos interesses destes.

É nesse fenômeno que se deve buscar a origem da monarquia de direito divino, até mesmo nos países então católicos, como explica Dale van Kley, que relata o surgimento do absolutismo na França, (um reino constituído em unidade nacional desde o século X) durante a dinastia dos Bourbon, nos seguintes termos:

Além de tudo mais que possa ter sido, o absolutismo dos Bourbon foi uma reação defensiva às guerras de religião na França. Ele representou uma tentativa de elevar a monarquia de maneira segura acima e para além da rivalidade confessional, de imunizar a “consciência” real, de igual maneira, contra os juízos de padres e pastores, e de tornar a monarquia uma rival da igreja como mediadora da relação dos súditos para com Deus.¹⁴⁵

Essa concepção política originou-se em um certo círculo galicano, leal à causa dos Bourbon (chamados, por isso, *politiques*), que se opunha, simultaneamente, à revolta por parte dos magistrados protestantes e dos católicos da Santa Liga (chamado *parti des dévouts*), com a proposição de que o rei era responsável por seus atos somente diante de Deus. Segundo Van Kley:

Ela já havia aparecido em todos os seus caracteres nas últimas décadas do século dezesseis, nos trabalhos de publicistas politiques que a combinavam com a noção, recém-introduzida por Bodin, de soberania. Mas ela não emergiu oficialmente até o **Terceiro Estado** exigir seu reconhecimento como “**lei fundamental do reino**” pela reunião dos Estados Gerais em 1614. Trazida por um advogado parlamentar chamado Antoine Arnauld [...] a proposição especificava que “como [o rei] é reconhecido como Soberano em seu Estado, não mantendo sua Coroa por virtude de ninguém senão Deus, não há Poder na Terra, seja Espiritual, seja Temporal, que detenha o menor direito sobre seu reinado, de maneira a poder tirá-lo da sacra pessoa de nossos Reis”.¹⁴⁶ (grifos nossos)

Essa proposição não foi aprovada, não tendo se tornado lei fundamental, à época, apenas por causa da pressão da nobreza e do clero, tendo-se mantido incubada até o conflito entre Luís XIV e o Papa Inocêncio XI, em 1682.

Daí em diante, objeto de lei fundamental e artigo de fé na França, a proposição de responsabilidade real apenas perante Deus elevou o rei acima dos bispos e até

¹⁴⁵ VAN KLEY, Dale K. *The religious origins of French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996, p. 33. (tradução nossa)

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 35. (tradução nossa)

mesmo do Papa, haja vista que a Declaração Galicana mantinha o Papa responsável perante a Igreja. Assim, ao passo que a realeza medieval propendia à assimilação da realeza como sacerdócio e remetia a Cristo como homem-Deus, a monarquia de direito divino, tal como emergira das guerras civis religiosas tendia mais diretamente à divinização do rei, ou do Estado, personalizado pelo rei.¹⁴⁷

Nada mais compreensível, após a Reforma, portanto, que a ascensão do absolutismo, não apenas do ponto de vista prático, mas também do originado nos próprios princípios teóricos que a norteiam. Afinal, se um indivíduo pode reclamar para si o poder de interpretar as escrituras ao seu próprio modo, por presumir-se contemplado diretamente por uma iluminação divina, ao mesmo tempo em que se torna responsável apenas perante aqueles que podem constrangê-lo pela violência, ou seja, os poderes seculares, por que não poderia o monarca, cabeça do poder secular, fazer o mesmo, quedando-se, portanto, oficialmente livre de responsabilidade perante quaisquer pessoas, à exceção da Divindade?

Também na Inglaterra, a marcha dos acontecimentos seguiu mais ou menos o mesmo rumo, embora de uma maneira ligeiramente diferente. Nesse lugar, foi o próprio monarca, sob influência do protestantismo, o responsável pela formulação da teoria do direito divino dos reis. Ali, posteriormente, o calvinismo desempenhou um papel não apenas político, mas também teórico na construção do absolutismo, influenciando as doutrinas do seu principal intelectual: Thomas Hobbes.

2.5 A doutrina político-jurídica de Thomas Hobbes.

As circunstâncias nas quais se desenvolveu a vida de Hobbes podem servir para a compreensão de alguns dos traços fundamentais de seu pensamento. A começar pela data de seu nascimento que, ao que tudo consta, parece ter sido antecipado em razão das condições emocionais de sua mãe, devidas à perspectiva de uma iminente tentativa de invasão das ilhas britânicas por parte da armada espanhola, no ano de 1588¹⁴⁸.

Afinal, essa ameaça não era de bom augúrio para a sua família, professante do calvinismo – sendo seu pai, inclusive, um presbítero daquela religião. Essa atmosfera de incerteza e conflitos religiosos perdurará por toda a vida de Hobbes, que não chegou a presenciar a Revolução ocorrida em 1688, centenário de seu nascimento, nove anos após seu

¹⁴⁷ VAN KLEY, Dale K. *The religious origins of French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale University Press, 1996,, p. 36. (tradução nossa)

¹⁴⁸ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 207. Cf. também: GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p. 90.

passamento, que afastou definitivamente qualquer perspectiva de uma reunião a Roma por parte da coroa britânica, com a deposição do último rei católico da Inglaterra, Jaime II.

Toda a vida de Hobbes parece ter sido dedicada a duas causas: a ciência e a política. Em ambas, as diretrizes pareciam irradiar de um mesmo epicentro: a insegurança. Conforme escreve Gillespie:

[...] um covarde. Era exatamente assim que Hobbes descrevia a si mesmo. De fato, talvez nenhum outro pensador antes ou depois tenha feito tanta questão de enfatizar a sua covardia, recordando reiteradamente a seus contemporâneos que ele esteve entre os primeiros a deixar o país no início da Guerra Civil.¹⁴⁹

As origens dessa insegurança poderiam ser encontradas, simultaneamente, em duas frentes distintas. Em primeiro lugar, segundo Gillespie, na teologia, devido à formação protestante de Hobbes. Neste ponto seu conceito de Deus é similar ao de Lutero: trata-se de um *Deus absconditus*, inacessível, que acaba sendo confundido com a força dos fenômenos naturais – uma figura que mais se aproxima de concepções pagãs como o destino¹⁵⁰, do que representa propriamente um retorno às fontes do cristianismo primitivo, como Agostinho.

Em segundo lugar, esta insegurança tinha raiz na própria realidade política da Inglaterra, imersa em um cenário caótico oriundo das guerras de religião dos séculos XVI e XVII – apesar de que insistir no termo talvez seja um reducionismo, já que também havia ideais humanistas a apoiar a desobediência civil em nome de um ideal de liberdade.¹⁵¹

A ciência política do pensador de Malmesbury, nesse sentido, pode ser encarada como a tentativa de reunião de três vertentes: uma teológica, uma científica e uma mais propriamente política – humanista, talvez –, em um sentido mais pragmático do termo, não podendo ser reduzida a nenhuma destas.

2.5.1 Influências teológicas e concepção de ciência.

Não se pode desprezar, portanto, em primeiro lugar, o papel desempenhado por sua religião calvinista no assunto. Afinal, uma leitura estrita da predestinação constituía terreno fértil para o surgimento de uma ciência determinista da natureza. Além disso, a hipótese do *deus absconditus*, encontrada já em Lutero, esse conceito de uma implacável divindade que se

¹⁴⁹ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008., p. 208. (tradução nossa) Cf. também: STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 239.

¹⁵⁰ GILLESPIE, Michael Allen. *Op. cit.*, p. 209.

¹⁵¹ MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 39.

esconde por detrás das forças da natureza – afastada de uma noção pessoal, e próxima do conceito nominalista do divino –, além de tornar as obras humanas completamente inservíveis para alcançar a salvação, afastando a religião dos assuntos humanos, serve também, como se verá, para afirmar o poder absoluto do governante.

Uma leitura paganizada e cientificista das Escrituras, porém, leva ainda além o projeto da Reforma, pervertendo completamente a teologia a partir de um ponto de vista estritamente naturalista. Se os reformadores preconizaram a ausência de uma natureza (doutrina da depravação total) na qual a graça se poderia apoiar (*sola gratia*), ensinando que só o homem redimido por Deus é de alguma forma livre, embora sem nenhum concurso de seus próprios atos – que se tornaram, de maneira incondicionada, consequência necessária da salvação –, Hobbes eliminará a atuação desta última (a graça), defendendo uma doutrina da predestinação estrita da salvação, em sentido mecanicista, que vedava definitivamente a qualquer atuação divina sobrenatural na vida humana, reduzindo Deus à atuação das causas segundas. Como escreveu Gillespie:

A consequência da aceitação dessa doutrina calvinista na visão de Hobbes é, pois, o reconhecimento de que Deus não pode nem irá fazer nada que já não tenha feito ao criar a lei da natureza que nos ajuda em face da morte e portanto que a religião não pode fazer nada para eliminar os terrores desta vida. O calvinismo, por essa via indireta, prepara o terreno para o surgimento da sua ciência política e natural.¹⁵²

Sua doutrina cessacionista pressupõe, igualmente, que, encerrados os prodígios da era apostólica e ascendido Cristo ao Céu, Deus haveria deixado a Terra para governo dos homens, só retornando Cristo em um tempo futuro e indeterminado, de maneira que, no campo da política, não haveria espaço para a interferência de idéias religiosas¹⁵³ capitaneadas por uma entidade diferente do Estado, pois, levado em consideração o fato de que a fé era baseada nos mesmos prodígios e profecias relatados nas Escrituras, pendente discussão sobre esta, só caberia a intervenção do soberano, a resolvê-la ou, ao menos, contê-la dentro de parâmetros inofensivos à paz pública. Essa doutrina seria confirmada pela alusão à narrativa bíblica que relata a ineficácia da autoridade de juízes e profetas em meio ao povo judeu, finalmente resolvida pela sagração de Saul como rei de Israel¹⁵⁴. Deste modo, toda a noção de fé acaba reduzida, de certo modo, a uma questão de obediência às autoridades seculares.

¹⁵² GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 252.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 244-245. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), Capítulo XXXII, p. 226-228 – cf. também o capítulo XL, p. 286.

Além disso, promove interpretações que fazem o Deus cristão se assemelhar mais ainda às divindades do paganismo, como quando afirma, por exemplo, que a frase bíblica “o temor do Senhor é o princípio da sabedoria”¹⁵⁵, deve ser interpretada no sentido de que o medo dos fenômenos incontrolláveis da natureza leva o homem a buscar o conhecimento das causas por detrás dessas operações – uma compreensão não pouco heterodoxa das escrituras e da origem do conhecimento humano em geral, até mesmo em termos filosóficos, representando uma mescla de uma concepção nova de ciência com uma concepção antiga (i. e., animista) de religião, como escreve Gillespie:

O temor dos deuses era bastante conhecido do mundo clássico, mas esse medo era geralmente considerado uma distração e não fonte de saber. A reflexão, para Aristóteles inicia-se com a experiência do deslumbramento, e se trata de um amor pelas coisas que são maiores e mais belas do que nós. Para Hobbes, a reflexão se inicia não com uma sensação da arrebatadora e inexplicável abundância do ser, mas pelo reconhecimento de que a miséria e a morte estão logo ali e de que precisamos nos preservar. O medo leva à busca pelas causas invisíveis por detrás de todas as coisas.¹⁵⁶

Assim, afirma Hobbes que se tais fenômenos induziam à celebração de rituais propiciatórios, no princípio da prática da religião, agora deveriam levar à busca do conhecimento que permitiria dominar a natureza. Qualquer semelhança com as idéias de Bacon – que teria afirmado que a magia negra e a ciência moderna eram irmãs gêmeas, como intentos de manipular as forças da natureza¹⁵⁷ –, neste sentido, não é mera coincidência, haja vista que trabalhara como seu secretário durante algum tempo na segunda década do século XVII¹⁵⁸.

Além dessa concepção do papel utilitário da ciência (*scientia propter potentiam*), o uso do método experimental na ciência da natureza é outra influência relevante de Bacon sobre o pensamento científico do pensador de Malmesbury.

Ele pode ser, igualmente, considerado como um nominalista, fato que se constata, sem dificuldade, da leitura deste trecho de seu *magnum opus* o *Leviatã*:

Alguns dos nomes são próprios, e singulares a uma só coisa, como Pedro, João, este homem, esta árvore; e alguns são comuns a muitas coisas, como homem, cavalo, árvore, cada um dos quais, apesar de ser um só nome, é contudo o nome de várias coisas particulares, em relação às quais em conjuntos se denomina um universal,

¹⁵⁵ BÍBLIA. A.T. Provérbios. Português. *Bíblia de Jerusalém*: nova edição, revista e ampliada. 6. reimp. São Paulo: Paulus, 2010. Cap. 1, versículo 7.

¹⁵⁶ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 209.

¹⁵⁷ LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 73-74.

¹⁵⁸ GILLESPIE, Michael Allen. *Op. cit.*, p. 215.

nada havendo no mundo universal além de nomes, pois as coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares.¹⁵⁹

Esses pressupostos abrem espaço, em Hobbes, tanto para sua ciência do “direito natural”, quanto para sua doutrina política do absolutismo, como se tentará demonstrar a seguir.

2.5.2 A ciência política de Hobbes.

A doutrina sobre o Estado de Hobbes é, de certo modo, conseqüência de uma tentativa de cientificização da política em termos mecanicistas; afinal, para esse pensador, é necessário acabar com a guerra, e esta tem origem em uma dupla fonte. Em primeiro lugar, ela deriva das disputas acerca do *meum* e do *tuum*; em segundo, das discussões acerca do bem e do mal.

Para a primeira situação, a elaboração de leis costuma resolver o problema. Porém, para ele, podem ocorrer distorções no conteúdo destas leis, oriundas principalmente, da predominância de uma determinada visão sobre o bem. Neste caso tenderão ao favorecimento desta ou daquela facção ou não se chegará a consenso algum, devido à própria desarmonia provocada pelo conteúdo dos textos legais, tendente a reproduzir em menor escala a “guerra de todos contra todos” pela insatisfação que causará nas facções da sociedade menos inclinadas a esta ou àquela concepção de justiça. Se este desacordo tiver por objeto matérias teológicas, tudo será ainda pior, pois à discordância relativa a meras opiniões se acrescentará uma irreduzibilidade diante do ditado divino, tal qual entendido pela consciência.

Feitas as observações acima, é importante situar a ciência política em um contexto mais amplo de certa forma que, é já mencionado humanismo que Hobbes herdou de Bacon, que se caracteriza por uma proposta de busca coletiva pelo saber técnico, que envolveria toda a humanidade, a fim de amenizar as condições de vida, através de um longo processo que envolveria uma humilhação perante a natureza – proveniente da nova visão antropológica tendente a diminuir a dignidade do homem, igualando-o às demais criaturas –, humilhação essa que conduziria ao castelo da natureza. Uma vez adentrado em tal ambiente, seria o momento da humanidade invadir o seu quarto, e torturá-la, para que ela lhe revelasse seus segredos, como um escravo tortura seu amo para obter seus tesouros¹⁶⁰.

¹⁵⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), Capítulo IV, p. 25.

¹⁶⁰ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 38-39.

Porém, em Hobbes, a questão guerra do homem contra a natureza se expande, de certa maneira, para abarcar a realidade do próprio homem, de modo que o que era apenas um problema passa a se tornar uma díade. Antes de ser possível iniciar a batalha do homem contra a natureza, é necessário, primeiramente, pôr fim às batalhas que os homens estão constantemente travando entre si e que os impedem de cooperar duradouramente para o desenvolvimento da ciência técnica que lhes permitirá exercer o controle sobre ela.

É necessário, portanto, aplicar o mesmo tipo de conhecimento para o controle de ambos, tanto da natureza, quanto do homem. Ao contrário de Descartes, que com seu dualismo *res extensa/res cogitans* coloca o homem em posição privilegiada em relação à natureza, o mesmo não acontece com o filósofo de Malmesbury¹⁶¹. Neste sentido a ciência política, assim como a natural, deve controlar os choques de partículas no mundo, apenas mudando o nome “partículas” por “indivíduos”, no primeiro caso.

Antes, deve-se notar, contudo, em que consiste essa ciência, herdada de Bacon. Nas palavras de Gillespie:

O conhecimento que Bacon procura é profundamente diferente daquele da escolástica. Ele não está preocupado com o que a natureza é e o que ela tende a se tornar, isto é, com a causa formal e final das coisas, mas de modo particular com a matéria e sua motricidade, isto é, com as causas material e eficiente. Em outras palavras, ele não deseja saber o que é a natureza, mas como ela funciona.¹⁶²

O método de Hobbes, para esta ciência, contudo, não é inspirado exclusivamente por Bacon, que optava por uma metodologia mais rigidamente indutivista. É fundamental para ele o exemplo proporcionado por Galileu, e sua introdução da geometria como ferramenta de compreensão do movimento. Daí o método resolutivo-compositivo, que irá empregar em suas obras, do qual uma amostra é possível colher no prefácio do seu *De cive*:

Concerning my method [...] I took my beginning from the very matter of civil government, and then proceeded to its generation, and form, and the first beginning of justice; for everything is best understood by its constitutive causes. For, as in a watch, or some such small engine, the matter, figure and motion of the wheels cannot well be known, except it be take in sunder, and viewed in parts [...].^{163 164}

¹⁶¹ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 41.

¹⁶² *Ibid.*, p. 38.

¹⁶³ HOBBS, Thomas. *Man and Citizen: Thomas Hobbes's De Homine*, translated by Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig and Bernard Gert, and *De cive*, translated by Thomas Hobbes, also known as *Philosophical rudiments concerning government and society*. New York: Anchor Books, 1972, p. 98.

¹⁶⁴ A preferência pela versão em inglês se deu em virtude de na tradução do trecho em destaque na edição brasileira consultada – *Do cidadão*. Tradução, introdução e notas de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes 1998 (Clássicos) – a palavra “matter” é traduzida como “assunto” o que, apesar de ser uma tradução possível, comporta uma restrição de significado em relação à palavra empregada pelo autor, alterando, pois, sua relevância para ilustrar o método resolutivo-compositivo hobbesiano, baseado na matéria.

Deste modo, Hobbes se propõe a, antes de investigar os direitos das diferentes organizações políticas, considerá-las como se estivessem dissolvidas nas suas menores partes constitutivas, isto é, propõe-se a compreender o que seja a natureza humana a partir do indivíduo e “*em que matérias é, e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces*”¹⁶⁵.

Tucídides – cujo livro Hobbes traduzira –, havia declarado a riqueza, a segurança e a honra como as três grandes coisas pelas quais os os homem batalhavam. Para ele, muitos homens se utilizam de opiniões acerca do bem, nesta vida ou na próxima, como bem observou Manent¹⁶⁶, apenas como meios para conseguir riqueza ou glória.

Em sua obra, Hobbes elenca como três principais causas de discórdias entre os homens: “*Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória*”¹⁶⁷, são elas as responsáveis pela “guerra de todos contra todos”.

Para que se possa fundar um governo civil, Hobbes advogará a substituição dessas causas por paixões que ele considera boas, pois fazem o homem tender para a paz: “*o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho*”¹⁶⁸.

A pretensão de Hobbes é, também, unir a prática do governo a uma ciência apodítica¹⁶⁹, o que o leva a escolher o que lhe dê maior certeza, que não pode ser senão a segurança. Afinal, diante das dificuldades em torno de um acordo sobre um conceito positivo de bem, ou pelo menos em torno do maior bem, que necessariamente requererá uma disputa metafísica, parece mais seguro fundamentar a ordem política em um conceito de bem com referência ao aspecto corporal dos homens. Este terá, por sua vez, de ser essencialmente negativo, pois caso se considerasse o maior bem, mesmo do ponto de vista corporal, seria inevitável que se entrasse nas mesmas discussões metafísicas. Ele terá, portanto, por mais alto

¹⁶⁵ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*, Tradução, introdução e notas de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes 1998 (Clássicos), p.13.

¹⁶⁶ MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p.

¹⁶⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), Capítulo XIII, p. 79.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁹ De acordo com Leo Strauss: “Podemos chamar esse tipo de pensamento de “doutrinarismo”, acrescentando que ele surgiu no interior da filosofia política – pois os juristas formam uma classe inteiramente à parte – ao longo do século XVII. Nessa época, a flexibilidade razoável da filosofia política clássica deu lugar à rigidez fanática.” In *Direito Natural e História*. Tradução de Aníbal Mari e Marcello Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 232.

grau a cessação da existência corporal do homem, que é por natureza individual e ao mesmo tempo pode ser reconhecido por todos.

Neste sentido, como Hobbes pressupõe uma metafísica materialista – ou ao menos corporalista – e mecanicista, segundo a qual cabe tratar os seres humanos como matéria, i. e., tomados em primeiro lugar em seu aspecto corporal e reativo aos estímulos que lhes são impressos desde fora.

Deste modo, a primeira das paixões que ele apresentará para o embasamento do Estado será o medo da morte violenta e repentina, que é como que a primeira consequência da ausência de um governo bem constituído.

Todavia, ao passo que nessa condição os homens tenderiam a reagir violentamente e a exacerbar sua reação à violência circundante, devido à sua suposta fragilidade, a solução proposta é outra: abrir mão da legitimidade na mútua e dispersa agressão e concentrá-la nas mãos de um só, ou de poucos homens.

Mas isso é só metade da história. O mundo real não é feito de homens nas sobreditas circunstâncias, e a “condição natural da humanidade” não passa de uma hipótese científica, uma ferramenta heurística para explicar o que deve, segundo Hobbes, constituir o fundamento do governo civil.

Desse modo, não são apenas os movimentos impingidos desde fora e portanto, negativos, que devem ser considerados. Também o papel de outras paixões além do medo de ameaças de lesões físicas e repentinas devem ser tomadas em conta. Afinal, certas consequências decorrem da “guerra de todos contra todos”. Como dito pelo próprio Hobbes:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.¹⁷⁰

A astúcia de Hobbes é tremenda. Sua tentativa de provocar uma reviravolta na política de seu país consiste num apelo aos homens medíocres, que são incapazes de lutar por suas convicções ou, principalmente, que utilizam aparências delas como máscaras na finalidade de conseguir outros tipos de objetivos disfarçadamente.

¹⁷⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), p. 80.

Conforme escreveu Germino: “*Não são as paixões do homem que Hobbes deplora, mas a sua ignorância quanto aos resultados aos quais elas podem conduzi-lo se ele não fizer nenhum esforço para restringi-las.*”¹⁷¹

Deste modo, das três causas apresentadas para a discórdia – competição, desonfiaça e glória – a primeira permanecerá, enquanto a segunda será invertida e a terceira, eliminada para que se possa erigir um Estado.

O verdadeiro perigo [escreve Gillespie] na visão de Hobbes vem daqueles homens orgulhosos ou vaidosos que pensam que são superiores aos outros homens e que merecem ter precedência sobre eles. São estes os homens que o Leviatã deve restringir, e é por esta razão que ele é chamado o rei do soberbos.¹⁷²

Conseqüentemente, para que se estabeleça o temor da morte como motor da vida política e, portanto, o governo daqueles que consideram como o mal maior o temor de uma morte violenta, é necessário, também, que aqueles que não o consideram, deixem de provocar as controvérsias sobre o bem e o mal que contribuem para tornar o espaço público menos estável, induzindo à desobediência.

Deste modo, devem ser proscritas as virtudes que, tentando por fim ao conflito por outras vias, não fazem senão multiplicá-lo – a coragem do guerreiro e a mansidão do profeta devem ser banidas do cenário político; mártires e heróis devem passar a ser reprimidos pelo Leviatã – a palavra do soberano deverá prevalecer também em matéria religiosa, para evitar sequer a ocorrência do pensamento de que talvez exista algo pior do que a morte, para que não sejam minadas as bases da obediência civil.

Para o desejo de riquezas, a violência; para o desejo de glória (terrena ou celeste) o controle das doutrinas políticas e religiosas. Essa pode ser considerada uma síntese razoável da doutrina política de Hobbes, quanto a seus objetivos e instrumentos.

Muitas vezes esse método construtivo na ciência política é visto como sendo conflitante com as epistemologia em princípio empirista de Hobbes, dado que, como bem observou Gillespie, não se basearia na experiência¹⁷³, mas numa concepção nominalista – metafísica, portanto – da existência humana.

¹⁷¹ GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p. 99. (tradução nossa)

¹⁷² GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 241.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 242.

De todo modo, não se pode dizer que essa concepção rompe completamente com o paradigma empirista, já que seu autor considera que o homem que se conhece a si mesmo conhece simultaneamente toda a humanidade, ao menos em suas paixões¹⁷⁴.

Abolidas as causas formais (glória terrena) e finais (salvação eterna), deve restar no homem apenas aquilo de mais mesquinho e pusilânime que o pode definir. Deste modo, em lugar da disposição de morrer em nome de um bem transcendente – seja à natureza, seja apenas a si mesmo – o indivíduo deverá ficar encapsulado no seu instinto de autopreservação: primeiro de si e, em seguida, de tudo aquilo que lhe proporciona conforto.

Restarão apenas a causa material e a eficiente. As duas, que antes estavam confusas e dispersas entre todos os homens serão devidamente alocadas: a primeira residirá nos homens os quais é necessário ter sob controle, isto é, toda a massa do povo, constituída, na maior parte, por homens incapazes de aceitar dar a vida para defender o bem. A segunda, no soberano, no Leviatã, que deterá o monopólio da violência para fazer os homens cumprirem as leis.

Vê-se pois, que essa ciência tem menos racionalidade do que aparenta. É, antes do mais, um movimento gerado por uma imaginação hiperbólica que exacerba os aspectos mais reles da realidade, em nome de uma solução racionalisticamente simples¹⁷⁵ e inflexível – o doutrinarianismo, mencionado por Strauss, ou simplesmente, ideologia – para um problema complicado: dar todo o poder ao governante, seja ele quem for, em todas as matérias; solução esta que acabou deixando Hobbes em maus lençóis com os monarquistas quando da ascensão ao poder do Lorde-Protetor Cromwell.

A partir das considerações acima expostas sobre o método empregado por Hobbes para sua construção, pode-se considerar a doutrina política desse pensador como de certo modo relacionada ao contexto político confuso de sua época, bem como à personalidade do autor. É necessário avaliar suas conseqüências para o direito.

2.5.3 Filosofia do direito em Hobbes.

Boa parte da filosofia jurídica de Hobbes, senão toda ela, poder-se-ia dizer, decorre da sua doutrina política e, por via de conseqüência, de sua ciência natural. Dois são os conceitos

¹⁷⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), p. 10.

¹⁷⁵ GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chigago: The University of Chigago Press, 1979, p. 115.

principais que devem ser avaliados neste particular: seu conceito de lei natural e seu conceito de direito natural.

Uma reflexão sobre o primeiro deles remete diretamente a sua concepção de ciência natural: a lei natural de Hobbes pretende ser como uma lei mecânica do movimento, que repele os homens dos perigos e os propende à paz. Até então, os homens haviam tentado lidar com ela fosse pela via da política nos moldes clássicos, baseada na natureza, fosse nos moldes da religião da graça, pois sendo o mal no mundo fruto da própria natureza, não se pode nela basear o governo dos homens; sendo o funcionamento desta determinado mecanisticamente, não cabe uma intervenção da graça, mas da arte, a fim de controlar esses movimentos¹⁷⁶.

Não é isso que propõe o filósofo de Malmesbury. Para ele, é necessário acabar com a causa do medo, que é a violência circundante: violência da natureza caótica e violência dos homens em busca de riquezas, segurança e glória.

Daí decorre o segundo conceito: o direito natural subjetivo de todos a tanto quanto julguem necessário para promover a conservação de seus corpos. Essa decorrência da lei natural, porém, acaba prejudicada, porque, como diz o adágio “ninguém é bom juiz em causa própria”. Como afirmou Leo Strauss:

[...] se cada um, por maior que seja a insensatez, é por natureza juiz do que é necessário para sua autopreservação, tudo pode ser legitimamente visto como necessário para sua autopreservação: tudo é justo por natureza. Podemos falar de um direito natural da insensatez. Além disso, se cada qual é por natureza juiz daquilo que conduz à sua autopreservação, o consentimento assume precedência sobre a sabedoria. Mas o consentimento só é eficaz quando se transforma na sujeição ao soberano. Por essa razão, o soberano é soberano não por causa de sua sabedoria, mas porque foi feito soberano pelo pacto fundamental. Conseqüentemente, o centro da soberania é o comando ou a vontade, e não a deliberação ou o raciocínio; e as leis não são leis em virtude da verdade ou da razoabilidade, mas somente em virtude da autoridade.¹⁷⁷

Segundo o professor alemão, essa doutrina hobbesiana inseriu-se em um movimento de simplificação da moral – tendência que marcou os séculos XVI e XVII, fato também assinalado por Villey¹⁷⁸ – que foi marcada por uma cisão entre as virtudes aristotélicas da magnanimidade e da justiça. Descartes haveria optado pela primeira, Hobbes, pela segunda.

De fato, ao deduzir as obrigações para com os outros da obrigação, ou melhor, do impulso de auto-preservação, Hobbes reduz, de um só golpe, ambas as virtudes a um grau mínimo, ao mero papel de ferramenta de sobrevivência pela manutenção da paz social.

¹⁷⁶ MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 43.

¹⁷⁷ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Aníbal Mari e Marcello Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 225.

¹⁷⁸ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 340-341; 348.

Santo Agostinho havia definido a paz como “tranqüilidade na ordem”. O conceito do filósofo de Malmesbury é bem distinto: trata-se da tranqüilidade, pura e simplesmente, a qualquer preço, apesar da desordem ou, ao menos, da desordem dos indivíduos que compõem a sociedade, ou, mais ainda, talvez até mesmo considerando tal desordem como algo louvável.

Deste modo, quaisquer virtudes, como ressaltou Strauss¹⁷⁹, que tendessem a uma arremetida contra a desordem – fosse própria, fosse alheia, desde que fosse apenas interna – restam excluídas do rol das virtudes, por não participarem da lei natural, no sentido hobbesiano.

Além disso, a própria justiça, como virtude social, tem seu papel sobremodo reduzido, pois, como a única finalidade declarada da lei é negativa, ou seja: eliminar os conflitos por via da força. removida a conflitividade do espaço público e remetida a desordem para o espaço privado e, dado que a função da justiça é a preservação do indivíduo, a tendência será a de preservar a distribuição das coisas, conforme as circunstâncias definidas como iniciais, e os contratos, tais quais se encontrem celebrados, independentemente de quão draconianas tenham sido as circunstâncias em que o foram: afinal, o próprio contrato social já é celebrado sob uma espécie de coação.

Dessa maneira, também o vício fica reduzido a :

algo essencialmente e, por assim dizer, propositadamente voltado ao malefício dos outros [...] idêntico, em todas as acepções práticas, ao orgulho, à vaidade ou ao amour-propre e não mais à licenciosidade ou à fraqueza da alma. Em outras palavras, [...] à virtude social [...]. Precisamos novamente recorrer aqui à análise de Burke acerca do espírito que animava a Revolução Francesa, pois os polêmicos exageros de Burke foram e são indispensáveis para arrancar os disfarces, premeditados ou não, sob os quais a “nova moral” veio a público: “os filósofos parisienses [...] destroem ou tornam odiosa e desprezível a classe de virtudes que disciplina o apetite [...]. No lugar de tudo isso, eles estabelecem uma virtude que chamam de humanidade ou benevolência”. Essa substituição constitui o núcleo daquilo que chamamos de “hedonismo político”¹⁸⁰

Trata-se, certamente, de uma concepção conservadora do direito, no seu pior sentido: o de manutenção do *status quo*, tendente a impedir quaisquer reformas por via político-institucional e reprimindo os conflitos de maneira a exacerbá-los, preparando uma “panela de pressão” prestes a explodir em violência revolucionária, já que, de acordo com Strauss: “A abordagem realista dada à política obrigou Hobbes a suspender todas as restrições à obtenção de prazeres sensuais desnecessários [...] excetuando apenas as restrições indispensáveis à manutenção da paz.”¹⁸¹

¹⁷⁹ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Aníbal Mari e Marcello Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno) p 217; 227.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p 228.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 229.

Essa conseqüência, aliás, não decorre somente da própria prática a que submete o direito. Ela já está contida nos próprios pressupostos teóricos que a sustentam, muito especialmente o do *jus in omnia*, pois ela pressupõe uma possibilidade de ruptura com toda a ordem antecedente, como quando é afirmado, no *Leviatã* que “o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que o Estado fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito ao Estado, isto é, ao soberano representante, isto é, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis.”¹⁸²

Também o próprio conceito de lei, em Hobbes, fica modificado pela abolição do objeto formal do conhecimento, na medida em que abole a distinção entre graus de perfeição no ser, o que ocorria, fosse em clave cristã, em que esta se trata na perfeição do amor a Deus; fosse em clave epicurista, na qual se distinguem, entre os desejos naturais, os necessários e os não-necessários.

Deste modo, a distinção entre preceitos e conselhos se tornará, por ausência de elemento mediador – a natureza em Epicuro, e o amor a Deus, na escolástica cristã –, uma separação taxante, que encontra fundamento não apenas na razão, mas na realidade das individualidades em jogo. Assim, segundo o pensador de Malmesbury:

Devemos diferenciar o conselho e a lei com base na diferença que há entre conselho e ordem (command). Ora, o conselho é um preceito no qual a razão para que eu o siga se deve a [sic] coisa mesma que se aconselha – ao passo que a ordem é um preceito no qual a causa de minha obediência reside na vontade de quem assim ordena.¹⁸³

De certa maneira, essa separação ainda é confusa, porque, ao mesmo tempo Hobbes reconhece que “a lei [...] contém em si a causa da obediência”¹⁸⁴, ou seja, não se refere a um objeto que lhe transcenda – se assemelhando, de certa maneira, ao imperativo categórico kantiano – i. e., no sentido em que deve ser obedecida independentemente de seu resultado parecer favorável ou desfavorável a quem obedece. Porém, no seu caso, é sabido que a obediência às leis é encarado como um instrumento para promover a satisfação de paixões humanas para além do mero “medo de morte violenta”, ou seja, para proporcionar uma vida confortável aos homens, como exposto em seu *De cive*:

E por segurança se deve entender não a mera preservação da vida em qualquer condição que seja, mas com vistas à sua felicidade. [...] Portanto, quem assumiu a administração do poder nessa espécie de governo pecaria contra a lei de natureza

¹⁸² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), p. 198.

¹⁸³ Id.. *Do cidadão*. Tradução, introdução e notas de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes 1998 (Clássicos), p. 215.

¹⁸⁴ Ibid., loc. cit.

(porque pecaria contra a confiança dos que lhe confiaram tal poder), senão estudasse os meios, que forem viáveis **através de boas leis**, para aprovisionar em abundância os súditos não apenas com as boas coisas relativas à vida, mas também com aquelas que aumentam o seu conforto (*delectation*).¹⁸⁵

Abolidas, portanto a causa formal e final do horizonte da ação humana, restarão apenas as causas eficientes e materiais, o que acarreta uma desconsideração das potências superiores do homem: inteligência e vontade. Esta fica absorvida nos apetites concupiscível e irascível; aquela, reduzida aos aspectos operativos dinâmicos, transformada, portanto, numa mera capacidade de calcular.

Deste modo, não reconhecida nos indivíduos a existência das potências superiores em sua completude, não poderá haver virtude verdadeira e individual. A temperança e a fortaleza – não que Hobbes assim o mencione expressamente – se tornarão como que virtudes sociais, produto do cálculo astucioso da razão, destinadas meramente a evitar o conflito ou mantê-lo em patamares toleráveis e a aumentar a produtividade da sociedade política, sendo absorvidos, portanto, na justiça

Outro aspecto digno de destaque na teoria política de Hobbes constitui a novidade da doutrina da soberania. Essa doutrina, como bem destacou Strauss, consiste numa juridicização da ciência política – consequência da busca pela exatidão própria da ciência moderna, não só no que se refere à política.

Com Hobbes, esta passará não mais a buscar o conhecimento do melhor regime possível, mas apenas do governo legítimo, que tende a ser visto como aquele com cuja existência as pessoas podem concordar.

Ele será deduzido “cientificamente”, conforme já se viu acima, do direito natural do indivíduo à auto-preservação. Acarreta porém, um conflito: se afinal o indivíduo tem o direito de autopreservar sua vida, para quê o concederá ao Soberano? Hobbes afirmou que o indivíduo em qualquer hipótese que seja, preserva, mesmo diante do soberano, seu direito de autopreservação, mesmo que seja um assassino condenado guarda o direito natural até mesmo de matar os que lhe pretendam aprisionar para que cumpra a pena de morte.¹⁸⁶

Beccaria teria resolvido o conflito, segundo Strauss, abolindo a pena de morte.¹⁸⁷ Isso só representa, contudo, uma solução parcial do problema, pois os agentes do Estado ainda estão legitimados a matar em caso de legítima defesa de terceiros. Como julgar, *a posteriori*,

¹⁸⁵ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, introdução e notas de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes 1998 (Clássicos), p.199.

¹⁸⁶ Id. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), p. 88.

¹⁸⁷ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Aníbal Mari e Marcello Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 238-239

semelhante situação, senão absolvendo qualquer latrocida que tenha matado uma vítima que lhe tenha oferecido resistência? Como justificar a atuação da polícia quando precisa matar um criminoso em plena execução de um crime que põe a outros em perigo, neste sentido?

Ambas as perguntas permanecem sem resposta caso se busque sua solução numa doutrina como a proposta por Hobbes, que não consegue responder à pergunta acerca do caráter do ato individual justo em circunstâncias concretas, de modo que, quando se trata de quaisquer atos conflitantes cujo resultado possa vir a ser a morte de um dos agentes, ambos quedam justificados em qualquer circunstância, devido à doutrina do *jus in omnia*.

Essa incapacidade deriva de a doutrina da soberania de Hobbes enfocar, justamente, não um ato, mas a potência que cada um tem para promover sua autopreservação, ou seja, concebe o direito apenas como um meio para alcançar determinados resultados e não como algo que possua qualquer valor intrínseco, ou antes, qualquer causa formal própria. Seu conteúdo será indefinido, haja vista que em nada se baseiam além dos apetites individuais, não importante o quanto possam estar dissociados da realidade que os circunda, já que o seu objeto, indefinido, em princípio, e hipoteticamente considerado sob as circunstâncias mais adversas, pode ser alcançado por infinitos meios

Uma reflexão sobre essas questões pode levar a considerar até que ponto tal regime é vantajoso. Em primeiro lugar, pode ser assim considerado, desde o momento em que o soberano dispõe de uma onipotência somente jurídica, ou seja, uma *fictio iuris*, e não logra realmente utilizá-la no mundo real, por não estar presente em cada pessoa, mas apenas nos agentes estatais e de maneira limitada, considerando-se que são indivíduos dotados de inteligência e vontade. Por um lado, o governante não pode estar real e efetivamente em cada lugar para fazer oprimir o cidadão e, por outro lado, apesar de não estar, a possibilidade de que venha a estar ou venha a tomar conhecimento da situação pode vir a dissuadir alguém de cometer uma agressão injusta contra outrem.

Mas é também a existência de indivíduos dotados de inteligência e vontade sua principal fraqueza. Por isso, não soa estranha a afirmação de Gillespie de que:

na visão de Hobbes é apenas pelo medo aterrorizante de uma sanção divina que uma aliança entre seres humanos pode ser originalmente mantida, e mesmo após erigida a autoridade humana; o medo da sanção divina é um apoio necessário para o soberano, que não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo.¹⁸⁸

A filosofia de Hobbes, portanto, dá um passo em direção à abolição do outro, pois, apesar de reconhecer a necessidade da alteridade na pessoa do governante, retira-lhe qualquer

¹⁸⁸ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 241.

característica que pudesse torná-lo inteligível, ao tornar a lei passível de representar a mera expressão de uma vontade calculistamente dominada pelas paixões e, portanto, mero produto de uma vontade caprichosa, que deve ser obedecida a qualquer preço, já que o soberano o é em função do pacto social, e o povo, por abrir mão de sua “soberania” torna-se, por isso, *multitudo dissoluta*. Pode-se perguntar como o povo era povo soberano, se era justamente a situação de luta que caracterizava a condição natural do homem e que o levou à eleição do monarca? A única solução a se postular é que apesar de ser ainda um amontoado de indivíduos, sua constituição como povo apresenta-se como simultânea à submissão ao poder do soberano, como propôs Muralt¹⁸⁹.

Deste modo, o Leviatã aparece como representante daqueles homens que só querem – ou talvez, que queiram acima de tudo – alcançar as comodidades da vida presente. Mas não em um sentido de representar suas aspirações individualmente, senão apenas figurando como uma necessidade instrumental para a consecução dos seus objetivos; em outras palavras, não representa a causa material do governo que são as paixões de seus súditos (menos ainda quaisquer causa formal ou final, retiradas liminarmente de pauta), mas a causa eficiente, que é a violência que cada um praticaria contra o outro para a consecução dos seus desejos, a fim de limitar a ganância, para que os atos movidos por esta não alcancem as vias de fato, e seja tornada segura a competição. Deste modo, assim como na física se eliminam os atritos, para que o movimento flua mais livremente, também nisto consiste a sorte do Estado preconizado por Hobbes, a saber, que o movimento em direção aos bens materiais não seja atrapalhado pelos atritos entre os homens.

Como o faz? Eis a questão.

Afinal, pode-se cogitar a hipótese de que essa violência é colocada na mão daqueles que provavelmente estariam mais dispostos a praticá-la a fim de tomarem coisas para si próprios, e que passarão a tomar as coisas para si próprios, na forma de impostos, a fim de praticarem a violência contra os que continuam a praticá-la em vistas à consecução dos bens que o primeiros pouparam aos cidadãos.

Com a certificação jurídica da violência praticada pelo Estado, os cidadãos pretendem ver os conflitos, de certo modo, reduzidos, já que pretendem vê-lo combatendo a violência não oficial, em vez de simplesmente correr em paralelo, e também porque os sujeitos da primeira têm a garantia de um certo nível de comodidades, está organizada hierarquicamente e conta com o apoio da população – ou pelo menos não conta com a oposição da maioria dela.

¹⁸⁹ MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 163.

2.6 O problema teológico-político da modernidade: solução provisória e reformulação

Anteriormente à passagem ao próximo capítulo, convém fazer uma recapitulação dos assuntos tratados, afim de esclarecer o itinerário que se está a percorrer. Até este ponto, buscou-se demonstrar como que à exacerbação das tensões entre Igreja e poderes civis, culminante na Reforma Protestante, a Europa ocidental foi mergulhada no caos das guerras de religião, ocasionadas pela existência de diferentes partidos com idéias – religiosas ou filosóficas – conflitantes quanto a questões centrais da existência humana.

Tal cenário, como se pôde observar, se não impossibilitava, ao menos ameaçava severamente a paz social e o desenvolvimento econômico nos países em que tomou lugar – principalmente França e Inglaterra. Não parece que possa ser descartada também a possibilidade de que ela tornasse, pela própria incommensurabilidade das idéias em jogo, bastante difícil a participação dos cidadãos em uma ordem política erigida segundo algum princípio formal e, tampouco, final de organização social.

A seguinte explicação acerca da emergência das teorias de legitimação do poder dos monarcas baseadas nos indivíduos, proposta por de Muralt, parece proporcionar alguns subsídios para a interpretação de tal situação também no campo teórico:

[...] a doutrina moderna da origem popular da soberania, interpretada ou não segundo a teoria do contrato, pode concorrer para reforçar o absolutismo monárquico. Renunciando, adiante, a buscar o fundamento da constituição política dos homens no mais além transcendente do decreto divino instituinte do direito do príncipe, mas temendo, não obstante, enraizar a ação política humana, do lado de cá desta, no poder absoluto da vontade livre e *an-árquica*, a filosofia política moderna crê encontrar o fundamento do direito da sociedade na natureza imanente ao homem, princípio do direito natural e de toda lei natural distinto formalmente *ex natura rei*. A partir daí, trata de demonstrar como o homem passa do exercício de sua potestade e de seu direito no estado de natureza ao exercício dessa mesma potestade e desse mesmo direito no estado de sociedade. Ao supor a existência de um «estado de natureza» sob [...] diversas formas [...], ao supor inclusive a existência de uma democracia natural, original e direta, vê-se obrigada a supor uma renúncia contratual aos direitos inerentes ao estado de natureza ou à democracia original, e acaba por reconstituir nos fatos, mediante a transferência definitiva que implica, a soberania absoluta que se negava fundar sobre o direito divino. [...] Uma soberania popular de direito natural alienada em favor da soberania de direito positivo de um príncipe absoluto, curiosidade tão escassamente racional, não poderia durar demasiado, apesar da eficácia dos regimes de despotismo esclarecido que podiam reclamar-se seus adeptos.¹⁹⁰

Deste modo, a formulação quase matemática do problema teológico-político oferecida por Manent: “*dadas as características da Igreja Católica, encontrar a forma política x que*

¹⁹⁰ MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 164-165.

permitisse assegurar a independência do mundo profano”¹⁹¹, poderia ser restabelecida nos seguintes termos: dado o esfacelamento da Igreja Católica pela Reforma Protestante nos países do centro-leste europeu, encontrar a forma política *x*, ou ainda, a forma de legitimação do poder civil *x*, que emergirá nos países cujo poder do rei é ameaçado pelas guerras de religião: a monarquia absoluta.

Essa forma de legitimação, baseada em uma **radical heteronomia legislativa** do príncipe, no que concerne às aspirações dos membros do corpo social, no entanto, conforme a própria avaliação deste filósofo, bem como na opinião exarada por Muralt, logo acima, estava destinada a figurar na história tão somente como um ponto de passagem para o próximo estágio do desenvolvimento do problema teológico-político do ocidente.¹⁹² Seu princípio encontrava-se já, com efeito, nos próprios fundamentos individualistas propostos por movimentos como o joaquimismo – cuja proposta de uma comunidade de pessoas autônomas em larga escala já vinha fermentando –, bem como pelas filosofias voluntarista (Escoto) e nominalista (Ockham), do início do século XIV.

Não se sabe ao certo até que ponto as pessoas, em geral, ou mesmo os filósofos da época, em particular, estavam cientes de que as monarquias européias estavam com os dias contados, embora pelo menos um deles, Jean-Jacques Rousseau, tivesse esta consciência. Caberia a ele a ventura de formular o que ficou sendo conhecido como o principal modelo de legitimação política que a ela se iria substituir. Deste pensador se passará a tratar, nos capítulos adiante.

¹⁹¹ MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber), p. 21.

¹⁹² *Ibid.*, p. 20-21.

3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU: VIDA E OBRA

3.1 Contexto histórico de Genebra.

Apesar de muitos estudiosos não terem dispensado maior atenção à relação de Rousseau com sua cidade natal, uma breve exposição sobre ela não pode ser desprezada, como se demonstrará a seguir, uma vez que pode proporcionar elementos que iluminem de alguns aspectos do pensamento daquele que se comprazia em ostentar o título de “cidadão de Genebra” em seus escritos.

Berço do calvinismo, Genebra passou por diversas modificações desde a eclosão do movimento reformador dentro de seus muros, a começar por aquelas próprias derivadas do já mencionado panorama histórico das guerras de religião. Com efeito, a perseguição aos calvinistas em vários pontos do território europeu provocou a fuga de muitos deles dos locais onde viviam, em busca de outros mais seguros. E que lugar poderia ser mais seguro que aquele que havia sido o berço de sua religião?

Como consequência dessa imigração massiva de perseguidos político-religiosos, a cidade de Genebra experimentou um crescimento populacional sem precedentes, passando a abrigar, em menos de um século, cerca de 20.000 cidadãos, em comparação aos cerca de 13.500 que ali habitavam à época da morte de Calvino.

Tal movimento não ocorreu, porém, de qualquer maneira e muito menos sem atritos. A perspectiva de receber em seu território mais habitantes do que era capaz de comportar fez com que fossem instituídas barreiras para selecionar aqueles imigrantes que passariam a poder ostentar a condição de cidadão de Genebra, e o critério escolhido foi o poder aquisitivo.

Tornar assim custosa a aquisição de um título de cidadania (o que incluía a permissão para a prática de determinadas atividades lucrativas) teve por óbvia consequência um maior afluxo de protestantes ricos para aquela cidade, vindos de outras terras. Essas famílias ali chegavam e se integravam, por vias matrimoniais, à alta sociedade genebrina, de maneira que a cidade passava, assim, a ser governada por uma elite que, em função de um processo de ‘estrangeirização’, tornava-se ainda mais distante da realidade do povo.¹⁹³

Esse processo de intensificação das desigualdades alcançou tanto o campo político quanto o econômico. Assim, por exemplo, no início do século XVIII, sendo cerca de 18.500

¹⁹³ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 17.

os habitantes daquela cidade, apenas 1.500 possuíam algum título de cidadania¹⁹⁴. No campo econômico o mesmo ocorria. Em paralelo a um desenvolvimento sem precedentes proveniente de um grande afluxo de capitais à cidade, da fundação de bancos e de uma febre especulativa, Genebra conheceu também um grande enriquecimento por consequência das exportações de artigos de luxo para a corte francesa.

Essa relação de dependência para com Paris, em razão dos artigos de luxo, e a relativamente escassa produção de gêneros de primeira necessidade, principalmente alimentícios, devido à falta de terras por cultivar, tornava a economia genebrina particularmente vulnerável. Isso impactava principalmente a vida dos mais pobres, que dependiam do investimento dos ricos para manter suas atividades em curso.

Mas não era apenas econômica a relação de Genebra com a capital francesa. O contínuo contato que mantinham entre si foi também ocasião de mudanças culturais na sociedade genebrina que, outrora austera, nos tempos de Calvino, passava a se contaminar com o estilo de vida luxuoso da corte parisiense.¹⁹⁵

Nesta situação, as leis promulgadas à época de Calvino a fim de reprimir a ostentação passaram a ser sistematicamente desrespeitadas, o que gerou um movimento pela sua reforma.

Deste modo, foi promulgada uma nova lei, que instituía uma discriminação dos cidadãos em três classes: de baixa condição, de classe média e “pessoas de qualidade”, de modo que somente estas últimas poderiam justificadamente ter acesso a determinados itens que, se adquiridos pelas outras, seriam considerados luxos¹⁹⁶.

Também em relação à pregação religiosa o cenário se modificou, com uma alteração da doutrina acerca da virtude da caridade e dos vícios da avareza e da cupidez, de modo a relativizar o conceito desta – que passava a ser vista não mais em relação aos bens do mundo, mas à condição econômica de cada um, significando apenas o desejo de uma pessoa em parecer ser de uma classe mais elevada do que aquela a que realmente pertence –, e da primeira – que passava a ser entendida, em relação ao remediar necessidades corporais do próximo, como dar daquilo que sobrou, atendidas as necessidades de cada um, segundo a sua posição na sociedade, e não de um sacrifício de suntuosidades em nome das necessidades mais prementes do próximo.¹⁹⁷

¹⁹⁴ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 18.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 27-28

Esse período de grande desenvolvimento econômico foi de par também com uma intensificação da atividade científica e cultural na cidade, levada a cabo principalmente pelo patriciado¹⁹⁸. Os costumes, porém, já não eram os mesmos de outrora e a decadência moral corria em paralelo àquele desenvolvimento.¹⁹⁹

3.2 Relações pessoais

Um dos artesãos empobrecidos da Genebra de então, Isaac Rousseau, pai de Jean-Jacques, foi uma das pessoas prejudicadas em tais circunstâncias. Em primeiro lugar, devido ao seu empobrecimento, precisou deixar a casa em que habitava na alta Genebra para ir morar no distrito de Saint-Gervais²⁰⁰. Posteriormente teve de fugir da cidade depois de, em 1722, ter chegado às vias-de-fato com membro do patriciado, por conta de uma disputa acerca de caça²⁰¹. Foi obrigado, então, a deixar o já órfão Jean-Jacques (sua mãe morrera devido a complicações no parto) aos cuidados do tio deste, Bernard, o qual, por sua vez, o deixou aos cuidados do pastor Jean-Jacques Lambercier²⁰², em Bossey.

Retornado desse lugar a Genebra, chegou a tentar a vida como rábula e, posteriormente como aprendiz de entalhador. Tendo tomado por costume a prática de caminhadas fora dos limites da cidade aos domingos, Rousseau por algumas vezes – duas, para ser mais exato – já chegara atrasado, encontrando seus portões fechados e a mão pesada do seu mestre nas manhãs de segunda-feira seguintes. Optou por, desta vez, não passar mais por esse constrangimento. Era a primavera do ano de 1728.

Após sua ‘fuga’ de Genebra, Rousseau passou algum tempo vagando. Tempos depois foi “adotado” por uma calvinista convertida ao catolicismo que para a Savóia se havia transferido. Lá ele teve acesso a uma ampla biblioteca e a uma educação adquirida mormente por iniciativa e esforços próprios, tanto nas humanidades quanto nas ciências – suficientes para qualificá-lo como um intelectual do século XVIII²⁰³.

¹⁹⁸ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 21.

¹⁹⁹ Ibid., p. 22.

²⁰⁰ Ibid., p. 31.

²⁰¹ Ibid., p. 33-34.

²⁰² Ibid., p. 34.

²⁰³ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 4.

Em seguida aos seus anos de formação tornou-se, por indicação de sua benfeitora, a Mme. de Warens, tutor dos filhos de um oficial de alta patente, em Lyon²⁰⁴; tarefa em cujo desempenho não obteve muito sucesso.

De todo modo, os anos passados ao lado da baronesa (título ostentado por Mme. de Warens) lhe conferiram a experiência, os conhecimentos e os contatos suficientes para começar a tentar a vida no chamado ‘Beau Monde’. A receita de sucesso, porém, fora recebida dos conselhos de um jesuíta, que lhe haveria dito: “*‘tente as mulheres... você nunca chegará a lugar algum sem a ajuda das damas’*”²⁰⁵.

Com efeito, na sociedade européia daquela época a nobreza, já privada pelo movimento centrípeta da monarquia, de cada vez menor poder de comando, no sentido político e administrativo,²⁰⁶ detentora apenas de alguns poucos impostos indiretos e dos privilégios que sempre lhe haviam cabido até então, tornava-se cada vez mais ociosa e carente de passatempos com os quais se entreter.²⁰⁷

Daí o pendor de seus membros para, em primeiro lugar, desfrutar da companhia de homens inteligentes, que lhes pudessem entreter com sua conversação – neste caso, principalmente as mulheres, já que os homens ainda podiam se dedicar a tarefas militares – e, em segundo lugar, para sentirem-se atraídos pelo discurso igualitário – haja vista que, efetivamente, a não ser pelos privilégios e por um resquício de tarefas propriamente aristocráticas, a nobreza da época exercia um papel político, no sentido estrito, bastante diminuto.

Isso não significava, porém, que não mais detivessem o poder que sua posição e o seu dinheiro lhes permitiam desfrutar. Sua tendência igualitária era, em muitos aspectos, apenas um divertimento, e não estavam, de maneira alguma dispostos a passar da teoria à prática tão cedo. A atitude da nobreza diante daquela situação parece bem ilustrada pelo testemunho do conde de Ségur, recolhido por Huizinga:

Tratava-se, no fim das contas, de uma guerra travada com papel e caneta a qual, pensávamos então, dificilmente traria qualquer real prejuízo ao estilo de vida privilegiado que desfrutávamos o qual, tendo sido o mesmo por tantos séculos, pensávamos ser indestrutível... Ríamo-nos do alarme promovido pela corte e pelo clero... A idéia de igualdade nos atraía; é agradável rebaixar-se, quando se sente que pode-se voltar a ascender quando quer que se queira. A falta de previdência nos

²⁰⁴ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 5.

²⁰⁵ Ibid., loc. cit.

²⁰⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. *L’Ancien régime et la révolution*. Préface, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Mélonio. Paris: GF Flammarion, 1988, p. 127-136.

²⁰⁷ TAINE, Hippolyte. *Les origines de la France contemporaine – Tome 1: L’Ancien Régime, La Révolution, L’Anarchie – La Conquête Jacobine*. Introduction de François Leger. Paris: Robert Laffont, 1986, p. 62; 94.

permitia aproveitar ao mesmo tempo as vantagens de ser aristocratas e os encantos da filosofia plebéia... Andávamos alegremente sobre um tapete de flores que ocultava um abismo... Nunca antes um tão horrendo despertar houvera sido precedido por tão doces e sedutores sonhos.²⁰⁸

Seguindo portanto, o conselho do jesuíta do qual se falava mais acima, Rousseau acabou, graças à sua amizade com Mme. Dupin (castelã de Chenonceau), por ser indicado a um posto de secretário do embaixador da França em Veneza. Também ali não logrou permanecer e fazer carreira. Seu comportamento era classificado como insolente²⁰⁹ por seu chefe que destacava sua obsessiva ‘consciência de classe’, relatando a recusa do subordinado a comparecer a um compromisso em sua casa de campo pelo motivo de que isso implicaria utilizar o transporte público, algo que o genebrino reputava apropriado apenas a serviços²¹⁰.

De volta a Paris, passa a trabalhar como tutor do filho da castelã de Chenonceau. Conhece, por intermédio do enteado desta, a Mme. d’Epinay, amante deste àquele tempo, e que virá a desempenhar um papel importante na vida do filósofo mais adiante. Trata-se de um período turbulento na vida de Rousseau, marcado por uma seqüência de fracassos como musicista – chega a apresentar um novo sistema de notação musical à Academia de Ciências de Paris, recusado por sua parca praticidade – e compositor de libretos, chegando a ter sido acusado de plágio por Rameau, que posteriormente praticamente tornou nula a participação que lhe havia sido conferida como compositor – em conjunto com o próprio Rameau e Voltaire – de uma peça a ser executada por ocasião da festa de casamento do Delfim (príncipe herdeiro) da França.

Essa sucessão de malogros teve fim, contudo, quando, a caminho da estrada de Vincennes, Rousseau deparou-se com um anúncio publicado pela Academia de Ciência de Dijon, que lhe teria despertado para sua vocação de moralista, levando-o a escrever o seu primeiro *Discurso*, sobre como as ciências e as artes afetam os costumes.²¹¹

Neste sentido Huizinga recolhe o relato de Rousseau da seguinte maneira:

‘Virtude, verdade! Bradarei cada vez mais, verdade, virtude!’ Tão violento, disse mais tarde a um amigo, tinha sido a “agitação, beirando o delírio” sob cujo efeito estivera no momento da iluminação que quando, após meia hora passada à sombra de uma árvore, recompôs-se, seu colete se encontrava ‘inundado em lágrimas que [...] tinha derramado sem nem mesmo [...] dar conta’.²¹²

²⁰⁸ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 121.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 10.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

²¹¹ JOHNSON, Paul. *Os intelectuais*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 16-17.

²¹² *Ibid.*, p. 26.

A assim chamada ‘iluminação de Vincennes’ portanto, teria exercido tal efeito sobre o escritor que, ele próprio referir-se-ia a um período de cerca de 5 ou 6 anos após ela, durante os quais teria permanecido ‘intoxicado pela virtude’.

Nem mesmo sua própria empregadora, à época, a castelã de Chenonceaux, poderia acreditar no que estava a se passar, que o homem que tivera sob seu comando durante aqueles anos seria capaz de escrever uma tal peça de literatura moral.

O prêmio a si outorgado verdadeiramente catapultou o *cidadão de Genebra* ao estrelato da noite para o dia. Não havia sido, contudo, composto sem auxílios. Relevante teria sido o papel de Diderot, comenta Huizinga²¹³, na composição daquele escrito. Feito celebridade instantânea nos círculos letrados da França, não tardaram a pulular ofertas de hospitalidade por parte de uma série de membros da nobreza que outrora o ignoravam, mas agora pretendiam tê-lo sob seus auspícios.

De fato, esse é um aspecto a ser sublinhado na vida do autor dos famosos *Discursos*. A influência de seus relacionamentos com a camada nobiliária da época sobre o que ele escreveu acerca do papel dos ricos na sociedade, bem como do suas concepções de liberdade são perceptíveis pela leitura dos relatos que faz de sua situação pessoal.

A começar por seu conceito de amizade. Para esse *philosophe*, ela não deveria ser demonstrada tanto por atos quanto por afetos. Tratava-se, para ele, de mútuo desabafar de corações amorosos, mas que não envolvia nenhum tipo de obrigações e tampouco nenhuma gratidão em relação a favores²¹⁴.

Assim o explicava a um amigo: ‘gratidão e amizade não podem coexistir no meu coração’. Isso era passível de demonstração lógica. Se tudo que importava eram os sentimentos e ele era o homem mais amoroso, seguia-se que seus amigos, por mais generosos que fossem seus presentes, estavam sempre em dívida com ele: ‘amizade não conta favores e aquele que mais ama é o verdadeiro benfeitor’.²¹⁵

Em outro episódio, o *cidadão de Genebra* teria uma vez se queixado de haver recebido das mãos de um amigo um simples pote de geléia caseira cuja esposa deste preparara, como presente, vendo nessa atitude mais vaidade que verdadeira amizade e declarando-se disposto a sacudir qualquer jugo que se lhe tentassem impor. E completava: “*Presentes eram uma pequena troca amigável quando recíprocos. Mas fazê-lo requer cuidado e trabalho de ambas*

²¹³ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 65.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

*as partes e estes são os opróbrios da minha vida. Preferiria meia hora de lazer a toda geléia do mundo’.*²¹⁶

Mas os dois maiores exemplos desse tipo de conduta de Rousseau foram os seus relacionamentos com Diderot – seu melhor amigo por dezesseis anos – e Mme. d’Epinay – sua anfitriã durante cerca de dois – brilhantemente sintetizados neste parágrafo escrito por Huizinga:

Não era de surpreender, portanto, que alguém tão patologicamente suspicaz e suscetível como Jean-Jacques – e tão relutante em incorrer em qualquer obrigação comum em uma amizade – hesitasse tanto em aceitar a oferta da Marquesa e suspeitasse de seus motivos. Ciente de que havia se transformado numa espécie de atração que damas da alta sociedade estariam dispostas a exhibir para os seus amigos – ‘como um urso de circo preso numa coleira’ –, à medida que sua conduta crescia em excentricidade, não se lhe tornava possível senão imaginar que tipo de situações poderia acarretar a aceitação do empréstimo do Ermitério [casa de campo nos domínios de sua anfitriã]. Ele tinha ainda mais razões para pensar assim, pois Madame d’Epinay, que também se aventurava a escrever, não preferia nada a ‘ler seus ensaios diante de uma audiência favorável’, e ele estava tanto menos disposto a participar de uma quanto maior era sua desvergonha para impor aos amigos a apreciação dos seus (como aprendeu Diderot a duras penas quando Jean-Jacques ficou hospedado em sua casa para ouvir suas sugestões acerca do esboço de *A nova Heloísa* e se lhe declarou, após mantê-lo nisto ocupado por cerca de um dia e meio, ‘sonolento’ demais para ajudá-lo com um de seus escritos).²¹⁷

Intelectuais de estimação: assim se poderiam chamar aqueles que, apesar da inteligência, não se encontravam em uma posição econômica (como Voltaire, por exemplo, que havia ganhado uma soma considerável de dinheiro em operações especulativas) suficientemente confortável para não depender do mecenato da nobreza. O ‘espírito da época’ permitia a muitos nobres, com efeito, patrocinarem uma série de intelectuais propagadores de idéias cujas conseqüências muitas vezes eram francamente contrárias aos seus interesses – como, aliás, viriam provar sê-lo a alguns de seus descendentes, anos mais tardes, cujo destino seria selado pela lâmina de uma guilhotina –, como era o caso de Rousseau.

Mas não seria apenas no seu anelo de independência de favores concedidos por membros da classe dominante que se pode vislumbrar algo de seus escritos filosóficos? Não haveria também algo para esclarecer sua antropologia?

Não parece improvável. A hipótese lançada por Huizinga, neste sentido, não deixa de ser plausível. Assim como Hobbes, Rousseau descobre a característica dominante, a ‘condição natural’ do homem, olhando para si mesmo.

²¹⁶ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 58.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

Ela pode ser expressa, em linhas gerais da seguinte maneira: A doutrina da época tendia à eliminação do conceito de pecado original e liberação das paixões – seguindo a máxima de Montesquieu de que a virtude “ ‘era algo que não nos deveria custar nenhum esforço’ ”²¹⁸. Rousseau, percebendo porém, sua fraqueza para praticar a virtude, resolve procurar um bode expiatório para sacrificar diante da situação, a fim de não admitir-se pecador. De quem seria a culpa, então? *Da sociedade*.²¹⁹

O problema da moralidade não era a imoralidade do homem, mas a própria existência de uma categoria de atos morais, fruto da vida social, e que deveria ser extirpada conjuntamente com ela. Raras vezes talvez se tenha visto um tal caso ao qual o famoso adágio ‘jogar a criança fora com a água da banheira’ se aplicasse com tanta precisão para descrever a situação.

Assim comenta Huizinga:

Independentemente de o Homem nascer pecaminoso, como ensinado pela Igreja, ou inocente, como o faziam Diderot e seu séquito, Jean-Jacques nunca teve a menor dúvida de, qualquer que fosse a verdade acerca do resto da humanidade, seu coração estava livre de todo o mal. Era, na verdade, de seu auto-exame, antes que do estudo dos selvagens que ele havia derivado a certeza de que o homem nascia inocente.²²⁰

Outro paradoxo acerca da vida de Rousseau pode ser também verificado quando se trata de sua vida doméstica. Nada obstante tecesse loas às doçuras da vida doméstica, esse homem viveu em concubinato até sua velhice²²¹ e, de todos os filhos que gerou, é difícil responder se algum – em uma época em que, a cada cem crianças que davam entrada no orfanato público, apenas cinco sobreviviam até a maioridade, a maioria para se tornar mendigos ou vagabundos – chegou à idade adulta.²²²

Sua concubina, Thérèse Levasseur, era uma semi-analfabeta que conhecera quando trabalhava como garçone e lavadeira em uma pensão. Rousseau prometeu jamais abandoná-la, mas ao mesmo tempo, recusava-se a casar-se com ela. Mantinha-a, portanto, aos olhos dos outros, como uma mera empregada doméstica, a qual não permitia sentar-se à mesa com ele quando recebia visitas e cuja principal função na vida social na vida do *philosophe* era servir

²¹⁸ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, p. 66. Cf. MONTESQUIEU, Charles Louis de Sécondat – Baron de. *Cartas Persas*. (Carta XII).

²¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

²²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²²¹ JOHNSON, Paul. *Os intelectuais*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 30. Com efeito, Rousseau ‘casou-se’ com Thérèse apenas em 1770, aos 57 anos, 25 após conhecê-la.

²²² *Ibid.*, p. 32.

como alvo de chacota pelos erros que cometia ao falar, já que o papel de serviçal só o podia desempenhar estando presente.²²³

Não raras vezes, antes de Rousseau ser alçado ao estrelato, relata Huizinga, essa mulher e sua mãe batiam à porta de Diderot para pedir dinheiro, alegando passar fome, durante as longas ausências de Jean-Jacques²²⁴ – que passava seus dias tentando fazer sua fama nas residências da camada nobiliária. A desídia era, aliás, conspícua ao ponto de Diderot, que não morria de amores por Mlle. Levasseur e sua mãe, chegar a rogar que aquele que à época era seu melhor amigo aceitasse uma pensão que o Rei lhe oferecera como recompensa por uma canção de sua autoria. Diderot, afinal, podia dar o exemplo, pois, embora não fosse nenhum primor de fidelidade, ao menos teve a hombridade de, em primeiro lugar, se casar e, em segundo lugar, abandonar projetos menos rentáveis em prol de seu orçamento doméstico, quando se propôs a editar a *Encyclopédie*, em vez de seguir sua paixão pela atividade literária.²²⁵

Após haver escrito *Primeiro Discurso*, criticando os efeitos da arte sobre os costumes enquanto continuava a escrever e montar peças, e publicado o *Segundo Discurso* criticando os ricos enquanto desfrutava comodamente de suas benesses, Rousseau lançou-se em uma nova aventura literária, enquanto desfrutava das benesses do Duque (e da Duquesa) de Luxemburgo. *A nova Heloísa* era uma história em que após um desfile de voluptuosidades retratados com toda a atratividade, o corruptor – um tutor chamado St. Preux, alter-ego do autor da história – resta a posar como vítima da corrompida, e esta, após arrepende-se, torna-se uma heroína a sustentar as máximas da moralidade com a maior sensatez e razoabilidade, diante de um marido que insiste em convidar o ex-amante da esposa para habitar sob o mesmo teto que eles.

Posteriormente a essa obra, publicou ainda mais dois livros em 1762, o *Emílio ou Da educação*, além da sua mais conhecida obra política, *O contrato social*, escrito algum tempo antes e que o autor pretendia ter como parte de uma obra mais vasta chamada *Instituições Políticas*, cuja concepção iniciara-se cerca de dez anos antes, e que jamais conseguiu terminar.²²⁶

De fato, essa época não foi uma das mais tranquilas da vida do autor que, aparentemente não agiu da maneira mais cuidadosa ao lançar ao mesmo tempo *O contrato*

²²³ JOHNSON, Paul. *Os intelectuais*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 30, p. 31-32.

²²⁴ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, p. 168.

²²⁵ *Ibid.*, p. 160-170.

²²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social, écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1964 (Pléiade - *Oeuvres complètes*, v. 3), p. 349. (doravante *O.C.*, v. 3)

social e o *Emílio*, obras que se contradiziam uma a outra em aspectos importantes. Assinala Huizinga que:

Trata-se ainda de outro exemplo da desídia de Rousseau como um escritor [...] que ele tenha permitido que tais visões tenham vindo a público quase simultaneamente com o ardente apelo por um retorno ao Cristianismo na sua Profissão de Fé [...]. Embora talvez não estivesse nem mesmo ciente de tal contradição, por não ter relido ou revisado o capítulo sobre religião em O contrato social que ele escrevera dez anos antes, quando ainda estava sobremodo sob a influência do ateu Diderot e freqüentava regularmente d'Holbach. Pois todos sabem que ele simplesmente sacou o manuscrito encardido, originalmente feito para não ser senão um fragmento de uma obra muito maior chamada 'Instituições Políticas', de um velho baú e o enviou aos seus editores.²²⁷

3.3 Relações políticas.

Afora os relacionamentos mais estritamente pessoais de Jean-Jacques Rousseau, é necessário também dar conta de sua relação política, e isso, principalmente, no que diz respeito à sua pátria. Afinal, jamais deixou de se denominar *cidadão de Genebra*, mesmo quando, anos após haver renunciado ao calvinismo, não ostentava mais tal condição.

Em um detalhado estudo de historiografia dos conceitos, chamado *Rousseau and Geneva* – já citado no início deste capítulo – Helena Rosenblatt procurou apresentar as idéias políticas do autor no contexto de sua cidade natal, elucidando algumas questões deveras importantes para compreensão de alguns aspectos do pensamento do autor.

Como já posto em relevo, a cidade de Genebra, historicamente, havia conhecido um processo histórico marcado por a) um fluxo imigratório relevante, principalmente de famílias abastadas; b) uma crescente concentração de poder nas mãos de uma minoria – as famílias que compunham o pequeno e o grande conselho –, c) um desenvolvimento relevante nas artes e, principalmente, nas ciências, que ia de par com d) uma relativa desagregação dos costumes.

Estes dois últimos elementos proporcionam razões para se pensar que, talvez, o contexto genebrino haja servido de inspiração – ou melhor, contra-inspiração – para a composição do *Discurso sobre as ciências e as artes*, o que já constitui, de si, algo bastante relevante.

No que diz respeito ao primeiro e ao segundo elementos, não se demonstrava com menor gravidade durante a idade adulta de Rousseau do que havia sido antes de seu nascimento e durante sua infância.

²²⁷ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, p. 225.

Esta, por si só, já havia sido passada em um ambiente consideravelmente politizado, como era aquele vivido no distrito de Saint-Gervais. Ali, com efeito, Rousseau aprenderia com seu pai a ler as obras dos clássicos romanos – como Tácito –, bem como as obras políticas de um Grócio.

Um ponto de partida conveniente para iniciar a narrativa dos acontecimentos que compõem o cenário político da época é o ano de 1715, apesar de o movimento pela soberania do povo – direito de revogar, emendar, ou substituir antigas leis ²²⁸ – já estar sendo discutido pelo menos desde 1707, em um movimento que contava, dentre os líderes com François de la Chana.

Os ânimos da burguesia genebrina, se acirraram definitivamente naquele ano, quando uma série de novos tributos destinados a arrecadar recursos para incrementos nas fortificações da cidade, prejudicando os mais pobres – pois incidiam justamente sobre gêneros de primeira necessidade – foram aprovadas pelo Grande Conselho²²⁹ sem a consulta ao Conselho Geral. Afinal, matérias de importância requeriam a consulta deste conselho, mas, alegada essa razão em representações dirigidas ao governo, tudo que a burguesia conseguiu obter foi uma declaração que lhe comunicava que não era ela quem devia decidir o que era um ‘assunto de importância’.²³⁰

Ainda no contexto desse episódio, um pastor se ergueu contra as atitudes abusivas do governo de Genebra. Antoine Léger suscitou questões importantes no contexto dessa discussão em sua “Cartas Anônimas” de 1718. Opôs-se, em primeiro lugar, ao controle da Igreja pelo Estado²³¹; em segundo lugar, à confusão entre justiça e utilidade ou conveniência²³², levantada pelos magistrados na questão da soberania do povo; em terceiro lugar, defendeu a pertença da soberania ao povo²³³, reafirmando sua importância para a liberdade e a consideração dos magistrados como meros administradores e, por último, assinalou que o conteúdo das leis não poderiam se basear em critérios de conveniência, pois, isso tornaria, cedo ou tarde, os magistrados senhores do povo²³⁴.

Diante de tais argumentos, Jacob Chapeaurouge e Joseph Gautier – membros do patriciado e porta-vozes do pequeno conselho – ao defender o governo, simplesmente

²²⁸ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 105.

²²⁹ O Grande Conselho era composto por 200 magistrados, e o Pequeno, por 25. Boa parte dos membros dessas assembléias tinham ligações familiares entre si.

²³⁰ ROSENBLATT, Helena. *Op. cit.*, p. 110.

²³¹ *Ibid.*, p. 113.

²³² *Ibid.*, p. 119.

²³³ *Ibid.*, p. 124.

²³⁴ *Ibid.*, p. 125.

declararam as cartas subversivas da Constituição e opuseram ao conceito de soberania do povo como elemento de sua liberdade um conceito mais empobrecido desta última, como simplesmente o gozo de suas propriedades e ações sem interferência.²³⁵

Mais esclarecedor ainda para o propósito desta dissertação, contudo, é o episódio de Micheli du Crest, em 1728. Esse homem do Grande Conselho, opondo-se ao plano de fortificações da cidade, que acarretaria novo aumento de tributos, publicando um escrito em que criticava abertamente o governo, foi condenado por traição – já que a publicação, inclusive no estrangeiro, de informações referentes à defesa da cidade constituiria divulgação de segredos militares –, tendo perdido seus direitos de burguesia e seu cargo.²³⁶

Esta situação o levou a buscar o apoio de um teórico do Direito Natural, Jean Barbeyrac, professor francês calvinista radicado na Alemanha. Contudo, além de não obter seu favor, a resposta do juriconsulto serviu tão bem aos propósitos do governo de Genebra, que este mandou publicá-la e distribuí-la.²³⁷

Não menos estreita com o patriciado de Genebra era a relação de outro juriconsulto: Jean-Jacques Burlamaqui, aliás, membro dessa classe e marido de uma das filhas de um de seus líderes mais influentes, o já mencionado Chapeaurouge, e professor particular do Pequeno Conselho²³⁸.

Os conflitos políticos deflagrados em Genebra continuaram a ocorrer ao longo da década de 30 do século XVIII. Desta vez porém, as preocupações não mais se referiam ao uso de impostos, mas à própria segurança dos cidadãos. Tudo começou quando, em 1730, foi proposta a entrega do comando militar da cidade a oficiais de um destacamento mercenário contratado pelo patriciado²³⁹.

Posteriormente, ainda, a ocorrência de um episódio de sabotagem militar por parte de oficiais do governo – os quais haviam danificado várias peças de artilharia da cidade – intensificou ainda mais as animosidades e proporcionou motivos ainda mais relevantes para que crescesse a suspeita de que um golpe de Estado, com o auxílio de forças estrangeiras pudesse estar a caminho²⁴⁰, o que, diante da comoção geral, obrigou a convocação do Conselho Geral.

²³⁵ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 126-127.

²³⁶ Ibid., p. 129.

²³⁷ Ibid., p. 130.

²³⁸ Ibid., p. 128-129.

²³⁹ Ibid., p. 146.

²⁴⁰ Ibid., p. 146-147.

A principal acusação que pairava, dos dois lados – isto é, tanto do lado da burguesia quanto do patriciado – era de que o outro lado estava tentando modificar a constituição da cidade.

A situação, contudo, continuou a se agravar ao ponto de o acirramento das tensões dar origem a um conflito armado, ocorrido a 21 de agosto de 1737. Felizmente, contudo, o governo preferiu abdicar das vias de derramamento de sangue, optando por uma negociação, arbitrada por Berna, França e Zurique.²⁴¹

Tais negociações deram origem aos *Regulamentos* de 1738, os quais acabaram por reconhecer a existência de cinco ordens dentro da cidade: os quatro síndicos, o Conselho de 25, o Conselho de 60, o Conselho de 200 e o Conselho Geral.²⁴²

Foi também reconhecido aos cidadãos o direito de representação, tornado mais ou menos inócuo na medida em que a apreciação das questões levantadas por essa via dependiam da aprovação sucessiva dos Conselhos menores – iniciando pelo de 25 – para que pudessem chegar até o Conselho geral.²⁴³

A segurança, pelo menos, parecia haver sido garantida com a aprovação de diversos artigos que submetiam à aprovação do Conselho Geral diversas questões relacionadas a tal assunto e, ademais, com a garantia legal de submissão dos oficiais de destacamentos mercenários a capitães pertencentes à burguesia.²⁴⁴

O teor de tais resoluções, contudo, não agradou, nem poderia, a todos. Membros da oposição como Micheli du Crest manifestaram seu descontentamento, ao passo que Jean-François Deluc e Michel Léger preferiram adotar uma postura mais pacificadora, considerando os Regulamentos uma saída honrosa diante da ameaça de uma guerra civil, proporcionando uma maior segurança para a liberdade dos cidadãos de Genebra que no período que antecederia sua elaboração.²⁴⁵

Isso não significava, na prática, que o Pequeno Conselho houvesse modificado sua postura em relação à política pois, mesmo durante os anos seguintes, freqüente na cidade era a ocorrência de queixas a respeito de sua contínua inclinação para expandir seu poder.²⁴⁶ É diante deste cenário que a cidade verá o retorno do *cidadão de Genebra* à sua pátria.

²⁴¹ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 149.

²⁴² Ibid., loc. cit.

²⁴³ Ibid., p. 149.

²⁴⁴ Ibid., p. 149-150.

²⁴⁵ Ibid., p. 150-151.

²⁴⁶ Ibid., p. 152.

3.3.1 Genebra nos anos 1750: o retorno do ‘cidadão’.

No início da segunda metade do século XVIII, portanto, Genebra continuava a ser o cenário dos mesmos conflitos que, não por diferentes motivos, haviam tomado lugar em seu território, na primeira.

Particularmente importante, nesse contexto, é a publicação póstuma da obra de J.-J. Burlamaqui, *Princípios de Direito Político*, no ano de 1751.²⁴⁷ Ela considera como melhores formas de governo uma monarquia limitada ou uma aristocracia temperada por uma democracia, e visualiza um governo popular como uma realidade perigosa – na verdade, como a pior forma de governo que poderia existir.

Não se trata, contudo, de desqualificar completamente os argumentos do outro Jean-Jacques. Afinal, conforme um relato feito em 1750, por um francês residente em Genebra, Champeaux:

a população de Genebra estava dividida entre três facções políticas distintas. Uma delas era composta pelas famílias antigas de Genebra e “por aqueles que aspiravam a ser considerados parte daquele estamento”. Este grupo pretendia “estabelecer uma aristocracia” em Genebra e operava continuamente com este fim em vista. Havia também uma facção “diametralmente oposta” ao primeiro grupo. Era composta em ampla medida pela “escória do povo”. Sua tendência política era “subverter as leis do governo e estabelecer uma pura democracia”. A terceira facção, “integrada pela corporação dos comerciantes”, era “bastante numerosa”. Estes eram os moderados. Constituintes de uma evidente maioria em Genebra, eles “se opunham tanto à aristocracia quanto à democracia, ou ainda, tanto à oligarquia quanto à anarquia”. Pelo peso do seu número e devido à sua atitude moderada, eles “sustentavam o equilíbrio” entre ambos os lados.²⁴⁸

Ademais, como assinalado anteriormente, era a própria moderação na doutrina dos teóricos do direito natural que funcionava como atrativo para que elementos como Micheli du Crest, por exemplo, nutrissem a esperança – não confirmada, obviamente, na prática – de encontrar em um Barbeyrac apoio para a causa da burguesia, que não pretendia, à exceção de uma minoria radical, senão implementar os devidos freios às pretensões da “aristocracia” genebrina.

De todo modo, conquanto independente e equilibrada pudesse parecer a doutrina de Burlamaqui, o mesmo não se poderia dizer de seu compilador, Jacob Vernet, cuja obra, *Instrução Cristã (Instruction chretiënne)*, definia a soberania como consistente em “governar um Estado... sem reconhecer superior”²⁴⁹ e cuja recomendação em matéria religiosa era que os pastores predicassem a obediência em seus sermões e jamais utilizassem o púlpito para a

²⁴⁷ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 154-155.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 152.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 156.

promoção de “objetivos temporais”²⁵⁰, postura muito conveniente para um membro do patriciado.

3.3.2 A dedicatória do segundo *Discurso* em contexto.

É nesse contexto que se deve inserir a dedicatória do segundo *Discurso* para se obter uma noção mais clara da situação, e é justamente neste sentido que a pesquisa de Rosenblatt se torna mais valorosa.

Em primeiro lugar, é necessário que uma concepção falsa, fruto de uma falta de aprofundamento no material histórico, seja refutada: a de que Rousseau era um ignorante quando a matéria era o regime político de sua pátria, como afirmou Derathé ao redigir o seguinte texto:

Para medirmos o caminho percorrido por Rousseau, não é inútil lembrar aqui o que ele escreveu em 1754 na Dedicatória do *Discurso* sobre a desigualdade. “Vossa constituição, dizia ele aos genebrinos, é excelente, ditada pela mais sublime razão, e garantida por Potências amigas e respeitáveis; vosso Estado está tranqüilo; não tendes nem guerras nem conquistadores os quais temer; não tendes outros senhores senão as sábias leis que fizestes, administradas por magistrados íntegros que são de vossa escolha”. Os magistrados íntegros da Dedicatória tornaram-se, em 1764, os vinte e cinco déspotas das Cartas escritas da montanha! Rousseau não podia confessar mais ingenuamente que ele tinha se enganado inteiramente sobre a República de Genebra e a natureza de seu governo. Sua pátria, isto é, a cidade democrática de Genebra, só existiu em sua imaginação.²⁵¹

Helena Rosenblatt, porém, argumenta que a descrição dada por Rousseau não tinha nada de ingênuo. Era, sim, uma crítica velada sob a forma de elogio aos governantes de Genebra. Afinal, a tendência à maquinação por parte dos magistrados, bem como a rivalidade entre estes e o povo eram bem conhecidas demais em toda a cidade, neste contexto, a crítica velada de Rousseau não é apenas sarcástica, argumenta a autora, “ela beira o burlesco”²⁵².

De fato, a autora demonstra que, de acordo com a documentação histórica, o autor já se vinha correspondendo com políticos daquela cidade desde pelo menos 1751 – refere-se a Toussaint-Pierre Lenieps e Micheli du Crest, ambos membros do partido radical –, logo do

²⁵⁰ ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46), p. 157.

²⁵¹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009, p. 47.

²⁵² ROSENBLATT, Helena. *Op. cit.*, p. 160.

sucesso de seu primeiro *Discurso*. Estava, portanto, a par da situação política da cidade quando da redação da *Dedicatória* do segundo *Discurso*.²⁵³

Deste modo, interpretado de acordo com tais informações, o conteúdo da *Dedicatória* ganha outros contornos em relação à interpretação clássica, proposta por Robert Derathé, que em seu tom elogioso, via uma amostra de ingenuidade e desconhecimento de Rousseau acerca do que se passava em sua cidade natal. Ela aparece, então, permeada daquela intencional ambigüidade – uma de suas principais características literárias –, como naquela passagem em que ele descreve os governantes de Genebra como “*dignos e respeitáveis magistrados de um povo livre*”²⁵⁴.

Outro ponto relativo à interpretação feita por Derathé que resta elucidado pelo estudo da professora britânica é o relativo à hostilidade de Rousseau face aos teóricos da escola de direito natural. Nesse trecho, concernente em particular a Barbeyrac, o comentador francês afirma:

Não faz parte dos hábitos de Rousseau poupar seus adversários nem esconder seu verdadeiro pensamento. Ele não faz tampouco exceção em favor de Barbeyrac, do qual todo mundo louva a consciência e a probidade. Ele lhe empresta as mesmas intenções que a Grotius, ao passo que visivelmente Barbeyrac se ergueu contra os abusos do poder absoluto e várias vezes proclamou os direitos dos povos.²⁵⁵

A revolta de Rousseau contra Barbeyrac tem um motivo suficientemente demonstrado, dentro do contexto em que ocorreu, pelo episódio da consulta a este jurisconsulto feita pelo amigo de Rousseau, Micheli du Crest e que, como se viu mais acima, resultou não somente inócua, mas, pior ainda, favorável ao patriciado, ao ponto de o governo ter ordenado sua impressão e distribuição.

Porém, se a metodologia proposta pela historiografia dos conceitos consegue por vezes deslindar pontos nodais, igualmente claras são as limitações às quais está sujeita. Com efeito, embora pontos específicos possam ser melhor esclarecidos com um recurso a um contexto limitadíssimo em tempo e espaço, não se pode negligenciar a atenção que deve ser dispensada a outros aspectos igualmente – ou talvez até mais – importantes que o contexto político limitado a uma cidade em um determinado período histórico, tais como a vida do autor e o panorama filosófico e histórico mais amplo.

²⁵³ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009, p. 48.

²⁵⁴ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *Discurso sobre as ciências e as artes*. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 143. *O.C.*, v. 3, p. 117: “MAGNIFIQUES ET TRÈS HONORÉS SEIGNEURS, vous dignes et respectables Magistrats d’un peuple libre”

²⁵⁵ DERATHÉ, Robert. *Op. cit.*, p. 136.

Quando assim convier, portanto, tais deficiências restarão expostas nos próximos capítulos, referentes antes à importância filosófico-jurídica do direito político do *cidadão de Genebra* do que à sua relação com uma situação histórica tão limitada quanto à de Genebra do século XVIII.

3.4 Abordagem metodológica dos escritos de Rousseau.

Como buscou demonstrar o sociólogo francês Raymond Boudon, em uma de suas obras de sociologia do conhecimento²⁵⁶, a compreensão humana dos fenômenos sociais está sujeita a muitas variáveis e certos fatores podem ocasionar uma distorção nela.

Alguns desses fatores geram aquilo que ele resolveu nomear *efeitos de posição*. Um dos exemplos de atuação desses efeitos é por ele ilustrado com o relato de um caso de certos pesquisadores tendentes a atribuir o requisito da unanimidade nas votações de assembleias de tribos agrícolas na África e no Vietnã ao baixo grau de individualização dos componentes daquela sociedade, que temeriam se opor à opinião do grupo, algo que se não é provado falso, encontra pelo menos uma melhor explicação, como demonstra Boudon, pela aplicação de métodos funcionalistas ao caso. O erro de seus colegas, segundo esse autor, poderia ser encontrado em uma espécie de preconceito *sociocentrista*, ou, ainda, talvez, em uma postura *cronocentrista, evolucionista*.²⁵⁷

Quando se trata da interpretação das obras de certos autores – Jean-Jacques Rousseau aí incluso – é necessário adotar o mesmo tipo de precaução. Afinal, há autores cuja abordagem tende a ocasionar algumas distorções evitáveis na interpretação dos escritos do *cidadão de Genebra*.

Isso pode se manifestar de dois modos. É possível, por exemplo, que se empreenda um tipo de interpretação que **tenda** a negar a tomada, pelo autor estudado, de qualquer espécie de postura que pareça contrariar os seus valores, ou aqueles da tradição em que se insere. Robert Derathé, que aparentemente escreve de um ponto de vista simpático ao iluminismo, assim procede quando, em algumas passagens de seu livro, tenta evitar a atribuição de certas posturas a Rousseau, quando há alguma margem para tanto, nada obstante admita posturas semelhantes em outras situações, nas quais a sua tomada por parte do cidadão de Genebra é evidente demais para ser negada.

²⁵⁶ BOUDON, Raymond. *A Ideologia ou a origem das idéias recebidas*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Ática, 1989.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 201 et seq.

Por outro lado, pode existir a pretensão de atribuir ao pensamento do autor uma espécie de inteligibilidade que nem sempre está lá, postura que tem por exemplar mais acabado a pretensão de sistematização. Leo Strauss, cujas interpretações são engenhosas – mas nem sempre razoáveis, por demais pretensiosas quanto a seu alcance – pode ser mencionado como exemplo de comentarista cujo desejo de sistematizar leva a cometer excessos na interpretação do autor em questão²⁵⁸.

Esta postura recebe, na linguagem da historiografia dos conceitos, a alcunha de *mitologia da coerência*²⁵⁹, aplicação que, neste caso, parece exata – embora se guarde muitas reservas em relação à precisão do termo ‘mitologia’ por Skinner em relação a outros fenômenos. De fato, se já não parece correto presumir coerência perfeita em um pensador qualquer pelo simples fato de ser humano, viu-se que, de acordo como os dados biográficos apresentados, isso pode ser menos ainda esperado de Rousseau.

Se o pressuposto relativo à coerência do autor é questionável – mais adiante se procurará apresentar de que maneira certas contradições do autor decorrem das próprias limitações impostas pelas categorias filosóficas em que organiza o seu pensamento –, o mesmo não se pode dizer da aplicação, ao autor aqui estudado, do pressuposto straussiano acerca da influência das constantes perseguições por parte do poder político nos seus escritos. Em outras palavras, parece correto aceitar que algumas das incoerências e obscuridades de textos do autor podem ser consideradas consequência de uma tentativa, por parte deste, de esconder certas idéias, por medo da perseguição dos poderes constituídos – o autor, e outros, como Diderot, chegaram a ser encarcerados em razão de seus escritos –; postular isso, porém, relativamente a todas elas, não parece razoável.

Assim, por exemplo, se este comentador toma por exata a afirmação de Rousseau sobre seus próprios escritos, a saber, aquela em que afirma terem sido todos escritos sob os mesmos princípios²⁶⁰, seu contemporâneo Derathé prefere atribuí-la à vaidade daquele filósofo, que pretendia, com tal assertiva, reafirmar o que para ele – e talvez não só para ele – constituía um ponto de honra: a manutenção de uma posição, a coerência. O juízo do comentador francês se demonstra, aqui, mais equilibrado que o do alemão.

A pretensão deste trabalho não é, portanto – nem de longe –, oferecer a interpretação definitiva do pensamento do autor, aliás, não é nem mesmo sua pretensão oferecer uma

²⁵⁸ STRAUSS, Leo. On the intention of Rousseau. *Social Research*, New York, v. 14, n. 1/4, p. 455-487, (Winter) 1947, p. 463.

²⁵⁹ SKINNER, Quentin. *Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Visions of politics, v.1), p. 67-72.

²⁶⁰ STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, p. 456, n. 3.

interpretação do pensamento do autor – em um sentido psicológico, pelo menos –, mas buscar apresentá-las em contato com a realidade que as circunda, i. e., explorar certas potencialidades contidas nas idéias do autor, tais quais expostas em suas obras, e principalmente, aquelas que vieram a público durante sua vida. Não é que se suponha que as demais sejam de pouca serventia para a interpretação do pensamento do autor, mas apenas que se busca aqui o que influenciou de maneira mais impactante o curso dos acontecimentos nos séculos subseqüentes e que, talvez até mesmo por consequência desse influxo, seja de ilustrar situações que não são de nenhum modo estranhas à contemporaneidade.

Intentar proceder de outro modo seria, além de claramente desmedido para os objetivos de uma dissertação, pouco recomendável até mesmo diante das próprias declarações do autor acerca de suas obras. Como escreve Jan Marejko, Rousseau mesmo teria admitido, em conversas com seu discípulo Dusaulx que o *Contrato social* era uma obra que necessitava ser reescrita e que aqueles que pretendessem tê-la compreendido por completo poderiam se considerar mais hábeis ainda que ele próprio ²⁶¹. Rousseau teria também admitido em suas *Confissões* que o primeiro *Discurso* seria uma obra “quando muito medíocre” e que careceria “completamente de lógica e de ordem; de todas as que brotaram de minha pena, é a mais fraca de raciocínio e a mais pobre de número e harmonia” ²⁶². Também Huizinga atenta a semelhantes inconveniências, indo ainda mais além em sua crítica, em diversas passagens de seu livro, da qual uma pode ser destacada:

O que será que levou tantos eruditos a levar um autor tão frívolo ou tão negligente tão a sério? Pode ser, em parte, devido à corriqueira confusão de obscuridade com profundidade. Pois o efeito cumulativo da incapacidade de Jean-Jacques a se comprometer, o ‘caos’ de suas idéias de que Diderot tanto se queixava, sua ênfase a todos os aspectos de todas as questões, é de uma obscuridade acachapante. ²⁶³

Outra crítica da qual se gostaria de ver poupado este trabalho é o de cair naquilo que Skinner chamou de *mitologia da prolepse*, ao menos em um sentido limitado, qual seja, no que se refere à “uma visão a respeito do significado histórico de um trabalho que pode ser verdadeira [...] confundida com um relato daquilo que o autor estava fazendo que não poderia, em princípio, ser verdadeiro” ²⁶⁴. Isto é correto, e mais especificamente ainda no que

²⁶¹ DUSAULX, J. *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*. Paris: L’an VI. apud MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1983 (Cheminements), p. 89.

²⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 5.

²⁶³ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 233.

²⁶⁴ SKINNER, Quentin. *Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Visions of politics, v.1), p. 73.

diz respeito às perspectivas de autores que pensam que a Rousseau “deveria ser atribuída a *responsabilidade* pela emergência totalitarismo”²⁶⁵. Ainda que esta citação de Chapman pareça fora de contexto (tal autor, com efeito, não aderiria a essa posição, estava apenas exemplificando e lhe era claramente contrário), mesmo a citação de Talmon utilizada para lhe atribuir essa posição, mencionando sua afirmação de que “Rousseau deu origem à democracia totalitária”²⁶⁶, como evidência de que o autor atribui responsabilidade ao ‘cidadão de Genebra’, mereceria ser atenuada por um cotejo com outra passagem, em que o professor da Universidade de Jerusalém afirma que o filósofo suíço:

Não pôde compreender que a total e alta absorção emotiva no esforço político seria empregada conscientemente para matar todo o pessoal e íntimo, que a excitação da multidão reunida pudesse exercer a pressão mais tirânica; e que a extensão do campo da política a todas as esferas de interesse e esforço humano, sem deixar nenhum espaço para o processo da atividade casual e empírica, fosse o caminho mais curto para o totalitarismo.²⁶⁷

De toda maneira, é possível dizer que o tipo de confusão apontado por Skinner ocorre em função de uma exegese historicamente situada do trabalho de um autor não possuir o mesmo escopo de um estudo da história de como as idéias desenvolveram-se no tempo. Aquela está preocupada em promover uma interpretação do autor de acordo com suas intenções e época; esta concerne as idéias do autor para além de suas intenções e época, segundo seus antecedentes e conseqüentes, inserindo-a em um quadro mais amplo. Afinal, o controle que o autor poderia exercer sobre suas idéias é limitado pelo próprio fato de que elas são transformadas em símbolos e dadas à interpretação de quem quer que tenha acesso a elas.

Neste sentido, por exemplo, não deixa de ser historicamente verdadeira influência exercida pelos escritos de Rousseau sobre homens como Robespierre, por exemplo – o que não significa afirmar que tudo o que se fez na Revolução Francesa estava nas intenções do autor, nem que ele haveria aprovado o que nela foi feito com base em seus trabalhos.

Algo ainda pior, à guisa de exemplo, ocorreu com Montesquieu, cuja obra ganhou interpretação diversa daquela que houvera sido querida pelo autor, ainda em vida, havendo ele sido entendido mais como incentivador do republicanismo antigo e detrator das sociedades comerciais da modernidade por Rousseau e tendo sido, além disso, o autor mais citado pelos radicais da Revolução Francesa, Robespierre e Saint Just.²⁶⁸

²⁶⁵ CHAPMAN, John W. *Rousseau: totalitarian or liberal?* Washington, D. C.: Columbia University Press, 1956, p. vii.

²⁶⁶ TALMON, J. L. *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México D.F.: Aguillar, 1956, p. 46.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁶⁸ RAHE, Paul Anthony. *Sof despotism, democracy's drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville and the modern prospect*. New Haven: Yale University Press, 2009, p. 73.

Desta maneira, o estudo do texto de Rousseau estará, neste caso, subordinado ao problema teológico político da modernidade e será apresentado, portanto, dentro da dinâmica desse movimento de idéias.

Não se podem desprezar, portanto, nem os conteúdos históricos mais abrangentes – relativos ao desenvolvimento das idéias políticas no ocidente –, os mais focalizados – como aqueles pertinentes à realidade política e social da época –, e menos ainda a história pessoal do autor, a fim de não se pretender alcançar uma compreensão que, conquanto possa parecer engenhosa, terá sido simplesmente fabricada.

4 NATUREZA, HOMEM E LIBERDADE: A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Precedido este capítulo das devidas considerações acerca do contexto histórico-filosófico que antecede o pensamento político de Rousseau, é importante, antes de lhe dispensar a atenção pertinente, tratar ainda de um outro assunto.

Tal consideração se impõe a partir de uma suposição de caráter aristotélico, qual seja, a de que a ciência política depende de uma ética que lhe é subjacente e, portanto, de uma antropologia filosófica.

No caso do autor em estudo, esta parece derivar de uma certa espécie de consideração mais ampla, concernente ao caráter da natureza. Para entender o que o autor preconiza, em termos de ciência política, é necessário, de antemão, visitar sua antropologia. E para encontrar a concepção de homem defendida pelo autor, convém, portanto, antes do mais, procurar compreender qual era sua opinião acerca do que é a natureza e sua relação com o homem. Neste sentido, a física e a ética devem preceder o estudo das idéias propriamente políticas.

4.1 Rousseau e o conceito de natureza.

Numerosos são os elementos necessários para uma compreensão minimamente adequada da concepção de natureza esposada pelo *cidadão de Genebra*. Em primeiro lugar, é necessário não esquecer que Rousseau, por mais que fosse um crítico do iluminismo em alguns aspectos, estava inserido nessa tradição de pensamento.

Assim sendo, não se pode desprezar, numa apresentação do conceito rousseauiano de natureza, uma influência comum a seu tempo: a da filosofia epicurista. Além disso, não é possível negligenciar, também, a influência exercida por Descartes e, por via cartesiana, a da escolástica tardia de Escoto, Ockham, bem como da segunda escolástica de Suárez.

Segundo Leo Strauss, já a filosofia hobbesiana, por exemplo, era constituída por uma estranha mescla de elementos oriundos da filosofia platônica e da epicurista. Da primeira tradição de pensamento, retira a noção de que “a matemática é a mãe de toda a ciência da natureza”, porém elimina-lhe o pressuposto segundo o qual o mundo operaria de acordo com uma inteligência divina, preferindo neste ponto seguir Epicuro, para quem a divindade ou não existe ou, se existe, não se interessa pelos assuntos dos homens.²⁶⁹

²⁶⁹ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões; revisão da tradução de Aníbal Mari e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, (Biblioteca do pensamento moderno), p. 203-204.

O próprio “*Descartes* [escreve Leo Strauss] *havia integrado a cosmologia “epicurista” em um contexto teísta: tendo Deus criado a matéria e estabelecido as leis de seu movimento, o universo [...] vem à existência por processos puramente mecânicos*”²⁷⁰

A influência da escola epicurista se fez sentir, portanto, desde o princípio da filosofia moderna, fosse o assunto tratado a política ou a física. Neste domínio, o atomismo, segundo o qual a realidade havia surgido a partir do choque dessas partículas elementares, figurava como idéia principal. Ela é bem ilustrada por um dos principais expoentes do epicurismo, o poeta latino Lucrécio, em sua obra mítico-poética intitulada *De Rerum Natura*²⁷¹:

[...] é por isso que, tendo vagueado durante um tempo imenso, experimentando todas as espécies de junção e movimento, finalmente constituem aquilo que, depois de pronto, logo se torna muitas vezes o início dos grandes objetos naturais, da terra, do mar, do céu e da raça dos seres vivos.

Tampouco a origem da espécie humana ficava de fora das considerações desse poeta. Esse episódio do surgimento do universo é por ele ilustrado em outro verso do mesmo livro da seguinte maneira:

Em toda parte em que o lugar dava qualquer oportunidade, apareciam úteros ligados à terra por meio de raízes; logo que em devido tempo eles se abriram pelo esforço dos filhotes, já em idade de fugirem ao úmido e procurarem os ares, para eles dirigia a natureza os canais da terra, obrigando-a, pelas veias abertas, a lhes escorrer um líquido semelhante a leite [...] A terra dava aos meninos o sustento; o calor, vestuário, e as ervas numerosas e cheias de branda lanugem lhes forneciam um leite. De resto, a juventude do mundo não trazia ainda os duros frios, nem o demasiado calor, nem os ventos de grandes forças. Tudo por igual vai crescendo e ganhando o seu vigor (807-820)²⁷²

Pode-se dizer, assim, que não se trata de mera coincidência a semelhança entre o relato do nascimento da espécie humana por Lucrécio e o “estado de natureza” idealizado pelos filósofos das luzes. Porém, se a própria imagem da “guerra de todos contra todos” pensada por Hobbes evoca a imagem usada pelo poeta latino para ilustrar o nascimento do universo –

²⁷⁰ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões; revisão da tradução de Aníbal Mari e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, (Biblioteca do pensamento moderno) p. 321.

²⁷¹ *Propterea fit uti magnum volgata per aevom
omnigenus coetus et motus experiundo,
tandem convenient ea quae coniecta repente
magnarum rerum fiunt exordia saepe,
terra, maris, et caeli, generisque animatum.* (Livro V, v. 427-431)

Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Aatext%3A1999.02.0130%3Abook%3D5%3Acard%3D416>, consultado em 1 de out. de 2014.

Para a citação em português foi consultada a seguinte edição: LUCRÉCIO CARO, Tito. *A natureza*. In: EPICURO et al. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os pensadores, v.5), p. 102.

²⁷² LUCRÉCIO CARO, Tito. *A natureza*. In: EPICURO et al. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os pensadores, v.5), p. 107.

as partículas se chocando umas às outras –, é a descrição de Rousseau que apresenta as maiores semelhanças com o surgimento da espécie humana segundo o *De Rerum Natura*, conforme se depreende da seguinte passagem do *segundo Discurso*:

considerando-o, em suma, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas, afinal de contas, organizado mais vantajosamente do que todos. Vejo-o saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades.²⁷³

Deste modo, nada obstante Rousseau reconheça a natureza como um conjunto de entes totalmente sujeitos às leis mecânicas do movimento – “vejo em todo animal somente máquina engenhosa”²⁷⁴, afirma – tendo sido influenciado, neste ponto, provavelmente por Descartes²⁷⁵; aspecto que será comentado mais adiante. Esse despojamento da providência divina, por estranho que possa parecer, não redundava em uma descrição da realidade do homem em termos de miserabilidade caótica. Pelo contrário, trata-se antes de uma situação de abundância espontânea – e esse talvez seja o ponto que mais o diferencia de Hobbes – que tende a manter os homens afastados de disputas.

Mas para além de suas origens pagãs, é necessário remontar de igual maneira à escolástica tardia a fim de se alcançar uma maior compreensão da noção que Rousseau faz da natureza. O tratamento que André de Muralt dispensou à questão parece ser esclarecedor, neste sentido:

A filosofia do direito natural [...] pretende assegurar, de uma só vez, a racionalidade de um sistema dedutivo de “realidades objetivas” tal como permitido pela distinção formal *ex natura rei*, e a possibilidade de confirmação empírica que lhe proporcionaria, se fosse o caso, a observação de homens “selvagens”. Quer ser ao mesmo tempo *a priori* e empírica, e a distinção formal, do modo em que a põe em prática mais ou menos fielmente Duns Escoto, lhe permite permanecer na ambigüidade necessária para tal propósito. O fato, não obstante, de que fale de um “estado” de natureza, é sumamente significativo. A tradição teológica medieval fala de *naturae* e de *status naturae* (*status naturae integrae, lapsae* etc.), porém, para a teologia tomasiana os “estados” são os modos de exercício concreto que afetam a natureza. A qual não existe como tal e não é, em nenhum caso, um “estado” por si mesma. É graças a distinção formal *ex natura rei* que Suárez pode distinguir um “estado de natureza pura”, ou seja, suscetível de existir por si, ao menos a título de

²⁷³ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 164. *O.C.*, v. 3, p. 134: “En le considerant, en un mot. Tel qu’il a dû sortir des mains de la Nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à trout prendre, organisé le plus avantageusement de tous: Je le vois se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits.” Doravante *O.C.*, v. 3.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 172. *O.C.*, v. 3, p. 141: “Je ne vois en tout animal qu’une machine ingénieuse”.

²⁷⁵ O seguinte episódio é atribuído ao pensador francês, por um filósofo suíço: “Descartes, pondo-se a pensar, passou a duvidar que os corpos viventes existissem. É sabido que por vezes, vendo as pessoas passarem na rua, perguntava-se se não se tratariam de espectros ou de autômatos.” MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1983 (Cheminements), p. 156 (tradução nossa).

hipótese de *potentia absoluta Dei*. Certamente a filosofia do estado de natureza e do direito natural até Rousseau é um eco desta posição escotista de Suárez, e a mesma ambigüidade reina nas doutrinas modernas e na doutrina de Suárez. Do mesmo modo que Suárez põe dúvidas sobre a questão de saber se a democracia é anterior segundo o tempo ou segundo a razão (e não pode senão duvidar, na medida em que a distinção formal *ex natura rei* de Duns Escoto não é a distinção de razão raciocinada de Aristóteles e de Tomás), assim tampouco os filósofos do direito natural moderno se põem de acordo sobre a existência do estado de natureza por razões de princípio estruturalmente análogas às de Suárez, e suas doutrinas não eram claras no que concerne a este tema.²⁷⁶

Deste modo, e em primeiro lugar, a natureza se opõe a Deus e o “estado de natureza” ao *status naturae integrae* da teologia. O recurso a um ‘estado de natureza’ é uma ferramenta usada para remover do horizonte o conceito de pecado original e, por conseguinte, dos dons sobrenaturais que lhe chegariam pela graça, no homem, conforme ilustrado por essa passagem do *segundo Discurso*:

A religião nos ordena crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, eles são desiguais porque Deus quis que o fossem; mas ela não nos proíbe formar conjecturas tiradas exclusivamente da natureza do homem, e dos seres que o cercam, sobre o que poderia ter-se tornado o gênero humano se houvesse ficado abandonado a si mesmo. Eis o que perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso.²⁷⁷

Como escreve Jan Marejko, a “noção rousseauniana de origem deve ser compreendida como um momento do tempo diferente de todos os instantes historicamente corrompidos que se lhe seguiram; ela se apóia sobre a suposição de que existe, no tempo, um ponto que não pertence ao devir.”²⁷⁸

Deixada de lado por enquanto a suposição da natureza como um “estado”, cumpre diferenciar entre o tratamento dispensado à questão por Hobbes e a abordagem rousseauniana.

Em primeiro lugar, é necessário mencionar o fato de que Hobbes jamais fala em “estado de natureza”, mas em, “condição natural da humanidade”²⁷⁹. Neste caso, a partir da experiência das paixões humanas tais como elas existem, o filósofo de Malmesbury apresenta uma ferramenta epistemológica – embora hesite quanto ao estatuto ontológico da situação

²⁷⁶ MURALT, André de. *Estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002, p. 120-121. (tradução nossa)

²⁷⁷ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 161. *O.C.*, v. 3, p. 133: “La Religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les Hommes de l’état de Nature, ils sont inégaux parce qu’il a voulu qu’ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l’homme e des Etres qui l’entourent, sur ce qu’auroit pu devenir le Genre-humain, s’il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu’on me demande, et ce que je me propose d’examiner dans ce Discours.”

²⁷⁸ MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1983 (Cheminements), p. 169 (tradução nossa).

²⁷⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), p. 78.

descrita, reconhecendo uma possibilidade de existência dela como realidade entre os nativos da América²⁸⁰ – que consiste em uma causa exemplar *a contrario sensu*, funcionando como causa eficiente por repugnância. Ela é a consequência necessária do desenvolvimento das paixões humanas de modo mecanicista, ou melhor, do homem abandonado a elas, i. e., não sujeito à organização política soberana, em um contexto de escassez.

No caso de Rousseau, a concepção de natureza é apresentada de maneira distinta, a começar pelos fatos, pois, se Hobbes, por um lado, baseia sua “condição natural da humanidade” na observação dos homens tais como se parecem comportar, o cidadão de Genebra dispensa os fatos e pretende endereçar sua atenção àquilo que “*como deve ter saído das mãos da natureza*”²⁸¹, a fim de encontrar o que deve ser.

Neste sentido, se Hobbes elimina a narrativa do pecado original, não reconhecendo a existência de uma meta positiva assintótica a qual se deva almejar, Rousseau propõe uma leitura imanentista da narrativa do pecado original, em que o *status naturae integrae* – desenvolvido por teólogos como Suárez – é substituído por um estado simplesmente “de natureza”. Sua hipótese se destina a descrever o que seria o homem caso fosse “*abandonado a si mesmo*”²⁸², “*despojado [...] de todos os dons sobrenaturais e de todas as faculdades artificiais*”²⁸³.

Como já mencionado acima, esse despojamento de qualidades sobrenaturais e artificiais não parece fazer grande diferença para o homem, já que a natureza é apresentada como fonte abundante de recursos para o homem, o que evita que as disputas por bens tornem a vida intolerável.

Retornando ao tratamento dispensado por Rousseau ao conceito de natureza, pode-se dizer que ele encontra seus precedentes em doutrinas metafísicas como as da escolástica tardia; inicialmente a de Escoto, posteriormente a de Ockham. Afinal, a estrutura básica da unidade hilemórfica no ser que até então vinha sendo preconizada pela filosofia aristotélico-tomista passou a perder espaço para a estrutura escotista da *distinctio ex natura rei*, que passava a encarar matéria e forma não mais como aspectos unidos no ser como *tertium quid* e distintos pela atividade da razão, mas como distintos pela própria natureza das coisas, o que

²⁸⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14) p. 80.

²⁸¹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 164. Cf. acima, nota 273.

²⁸² Ibid. Cf. acima, nota 277.

²⁸³ Ibid., p. 164. *O.C.*, v. 3, p. 134: “En depouillant cet Etre [...] de tous les dons surnaturels, qu’il na pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles [...]”.

acabava por criar condições para que se concluísse pela anterioridade ontológica possível, *de potentia absoluta Dei*, de ambos, em relação à unidade que formavam²⁸⁴.

Deste modo e, considerando-se por analogia, da mesma maneira que a unidade hilemórfica no ser é cindida, também Natureza e Cultura o podem ser. É isto que permite a suposição de um “estado de natureza”.

Natureza e Cultura não devem, aos olhos de [...] Jean-Jacques Rousseau, derivar de outra coisa que delas próprias, é necessário que elas constituam duas totalidades encerradas em si mesmas para que a alma que pretende se unir a elas possa crer na possibilidade de aí encontrar a plenitude. Uma tal plenitude é inconcebível se a Natureza vem de outro lugar (é criada) ou se o mundo político vem de Deus (origem divina do poder).²⁸⁵

Esse conceito se aplica não apenas a matéria e forma, mas também entre as múltiplas camadas de formalidades sobrepostas entre si e sobre a matéria. Essa idéia se apresenta especialmente na doutrina rousseauiana apresentada no *segundo Discurso*, em que o ser humano no “estado de natureza” – ou antes, apenas um dentre os muitos *estados de natureza* descritos – inicia sua jornada – seja ela ontológica ou epistemológica – em uma condição semelhante à dos animais e ao qual vão sendo acrescidas, em decorrência de uma série de circunstâncias acidentais que lhe sobrevêm ao longo das eras, aquilo que em linguagem escotista poder-se-ia chamar *formalitates*²⁸⁶, as quais, por sobreposição, chegam por fim a constuir o homem de Rousseau, tema da próxima subseção.

Antes de se prosseguir à antropologia do autor estudado, é necessário reparar na semelhança existente entre o conceito de natureza preconizado por Ockham e aquele utilizado pelo *cidadão de Genebra*, conforme a descrição de Michel Bastit:

[...] sabemos que a noção ockhamiana de natureza também recebe uma interpretação particular que a afasta totalmente da herança aristotélica. A natureza, explica-nos Ockham, é a coisa estabelecida como existente fora da alma, depois ela recebe diversas outras características em que começam a perceber-se os traços que

²⁸⁴ FLORIDO, Francisco León; POLANCO, Valentín Fernandez. Estudo introdutório. In MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 15.

²⁸⁵ MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1983 (Cheminements), p. 160-161 (tradução nossa).

²⁸⁶ Cf., neste sentido, FESER, Edward. *Scholastic metaphysics: a contemporary introduction*. New Jersey: Transaction Books, 2014, p. 75: “Escoto acrescenta à distinção entre distinções lógicas e reais uma terceira categoria, intermediária, a distinção *formal*. [...] Considere-se uma vez mais a racionalidade e a animalidade de um homem. Escoto assente que não há distinção real entre elas. Todavia, a animalidade do homem é a mesma coisa que a animalidade de um cão ou de qualquer outro animal não-humano, e que a animalidade de um cão é distinta da racionalidade (já que, obviamente, existe inteiramente à parte da racionalidade). Logo, a animalidade de um homem deve ser distinta de sua racionalidade. Ora, embora essa distinção não seja real, tampouco é apenas lógica, uma vez que reflete uma diferença que existe até mesmo separadamente da consideração do intelecto. Escotistas a nomeiam distinção entre “formalidades” – a formalidade da animalidade e a formalidade da racionalidade – e ela, que não é nem real, nem lógica, é conseqüentemente nomeada distinção formal.” (tradução nossa)

servirão para descrever o direito natural. A natureza é compreendida sobretudo com um fator determinante e limitativo que se opõe à liberdade, é também o que se distingue do costume e da cultura; ela significa então uma potência, quer ativa no sentido que, se nada lho impedir, a realidade que está naturalmente em potência segue o curso natural das coisas, quer passiva ou neutra, se pode tornar-se uma coisa ou seu contrário (nesse sentido a vontade pode ser dita natureza) quer mesmo em potencial [sic] passiva conforme um aspecto e em potência ativa conforme um outro, o que é o caso da matéria. A natureza se opõe também ao que é sobrenatural, como o que recebe passivamente um movimento de elevação para o sobrenatural. A natureza significa o que é dotado de permanência. O que parece característico de todos esses sentidos da palavra natureza em Ockham é a supressão de um movimento orientado para um fim ontológico e uma realização. **A característica principal de sua natureza é a passividade;** ela recebe um movimento que a faz ou não se conduzir segundo o curso natural das coisas, torna-se sobrenatural sob o efeito de uma causa eficiente, ela é o que prossegue normalmente se nada perturba o que deve ser, é vinculada ao cosmos apenas como um limite e uma gravidade. Mesmo quando a vontade pode ser dita natureza, isso não parece, para Ockham, querer dizer que ela tende por si só para um fim que a aperfeiçoe, mas somente que sua marcha normal, de acordo com o que nela é determinado, e porque ela também pode ser considerada passiva, quer **pode torná-la capaz do contrário**, quer **fazê-la passar para um novo estado que não representa de modo algum um aperfeiçoamento**. Ela é a expressão do *communis cursus naturae*, dando-se a essa expressão um sentido passivo e puramente empírico.²⁸⁷ (grifos nossos)

Essa descrição, como se pode notar, se assemelha à noção que Rousseau imprimirá ao homem no estado de natureza em pelo menos dois aspectos: a) o caráter de passividade da natureza, e b) a ausência de consideração das mudanças geradoras dos seus sucessivos ‘estados de natureza’ como perfeccionantes – pois embora Rousseau fale em perfectibilidade do homem, assinala que esta é uma potência para que lhe sejam acrescentadas novas características, as quais, em vez de torná-lo melhor, degradam-no.

4.2 A antropologia de Rousseau.

Como apresentado logo acima, o homem de Rousseau, conforme apresentado em seu *segundo Discurso*, tem sua essência revelada pela narrativa de um processo histórico – pelo menos hipoteticamente – cujos sucessivos acidentes lhe adicionam novas características, afastando-o de seu estado original.

Esse modo de proceder havia se tornado comum no período do iluminismo, em que passa-se a adotar “*uma visão da natureza que, em vez de deduzir o devir do ser, deduz o ser do devir e explica-o por ele*”²⁸⁸, como afirmou Ernst Cassirer.

²⁸⁷ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Biblioteca Jurídica WMF), p. 327-328.

²⁸⁸ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1994 (Coleção Repertórios), p. 117.

Esse postulado conduz, em primeiro lugar, a despojar todos os objetos reais de seus atributos atuais; isso permite que o intelecto reconstrua, em seguida, sua vinda ao mundo. Dessa maneira, tem-se certeza que nada no objeto fugirá às garras do nosso entendimento. Assim, faz-se do homem uma espécie de zero sobre o qual se penduram as faculdades produzidas pelas circunstâncias históricas. Quando isso apresenta muitas dificuldades, o intervalo temporal que separa o original do atual é distendido ao infinito e se diz, com Rousseau, que é nessa infinitude de tempo que o evento que fez surgir tal ou qual característica tomou lugar. Prefere-se distender a temporalidade antes que aceitar a transcendência.²⁸⁹

É exatamente isso que Rousseau propõe para a natureza humana, ou melhor, para o ser humano em estado de natureza e em outras eras. Para tanto, inicia apresentando o ser humano em termos de uma menor especificação, que lhe parece vantajosa, e da capacidade de emular outros animais. O homem é descrito, portanto, como animal genérico e mimético:

Os homens, dispersos entre eles, observam, imitam-lhes o engenho e elevam-se assim ao instinto dos animais, com a vantagem de que, enquanto cada espécie tem apenas seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença, apropria-se de todos, alimenta-se igualmente com a maioria dos diversos alimentos que os outros animais dividem entre si e, por conseguinte, encontra sua subsistência com mais facilidade do que pode conseguir qualquer um deles.²⁹⁰

Talvez não tão genérico, assim. Afinal, existem muitos animais gregários na natureza, fato inconteste e de notório conhecimento. Revela-se pois como uma opção arbitrária do autor sustentar que “*a maneira de viver simples, uniforme e solitária [...] nos era prescrita pela natureza.*”²⁹¹

E qual seria a característica a diferenciar o homem dos demais animais solitários? A razão, escreve Rousseau, não basta para separar os seres humanos dos demais animais, haja vista que as idéias nos chegam também pela via dos sentidos, a qual compartilhamos com eles:

Todo animal tem idéias, uma vez que tem sentidos; chega a combinar suas idéias até certo ponto, e o homem, a esse respeito, só difere do animal na intensidade; alguns filósofos afirmaram até que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal. Portanto, não é tanto o entendimento quanto a sua capacidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais. A natureza manda em todos os animais, e o bicho obedece; O homem sente a mesma impressão, mas se reconhece livre para aquiescer ou para resistir, sendo sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física explica de certa maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias; mas na faculdade de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento

²⁸⁹ MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1983 (Cheminements), p. 162 (tradução nossa).

²⁹⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 164. *O.C.*, v. 3, p. 135: “Les Hommes dispersés parmi eux, observent, imitent leur industrie, et s’élèvent ainsi jusqu’à l’instinct des Bêtes” Note-se que o termo aqui empregado s’élèver significa instruir-se, e não elevar-se. Uma tradução possivelmente mais adequada seria: “e se instruem pelo instinto dos animais”.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 169. *O.C.*, v. 3, p. 138: “la manière de vivre simple, uniforme et solitaire [...] nous étoit prescrite par la Nature.”

dessa faculdade só se encontram atos puramente espirituais, dos quais nada se explica pelas leis da mecânica.²⁹²

O ser humano, porém, é capaz de, recebendo os impulsos da onisapiente e beneficente natureza, reagir contrariamente a eles. A isso se reduz a descrição da faculdade volitiva do ser humano apresentada pelo autor. Ela não abarca nenhuma outra operação, reduz-se tão somente à capacidade de escolher não cumprir aquilo a que o impulso natural inclina o homem, não se definindo, como na metafísica clássica, pela eleição entre determinados bens aquilatados pela razão:

a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto e o outro, por um ato de liberdade; é por isso que o animal não pode afastar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe for vantajoso fazê-lo, e o homem afasta-se dela amiúde para seu prejuízo.²⁹³

Assim, jamais o homem no chamado “estado de natureza” poderia escolher qualquer coisa. Ele é movido somente pelos instintos, as formas nada importam para ele. Não elege entre uma coisa e outra, segundo suas formas ou qualquer razão de bem, move-se apenas pelo impulso. A realidade é indistinta para ele. Esse aspecto destaca-se da descrição dada por Rousseau às relações entre homem e mulher – ou, antes, macho e fêmea – na sua hipótese:

Limitados somente ao aspecto físico do amor, e bastante felizes para ignorar essas preferências que lhes exacerbam o sentimento e lhes aumentam as dificuldades, os homens devem sentir com menos frequência e menos intensidade os ardores do temperamento e, por conseguinte, ter entre si disputas mais raras e menos cruéis.²⁹⁴

O conceito de vontade de Rousseau é, semelhantemente ao que já vinha sendo preconizado desde Duns Escoto, o de uma vontade que se exerce independentemente de

²⁹² ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 173. *O.C.*, v. 3, p. 141-142: “Tout animal a des idées puis qu’il a des sens, il combine même ses idées jusqu’à un certain point, et l’homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins: Quelques Philosophes ont même avancé qu’il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête; Ce n’est donc pas tant l’entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l’homme que sa qualité d’agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L’homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d’acquiescer, ou de résister; et c’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son ame : car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n’explique rien par les Loix de la Mécanique.”

²⁹³ *Ibid.*, p. 172. *O.C.*, v. 3, p. 141: “la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au-lieu que l’homme concourt aux siennes, en qualité d’agent libre. L’un choisit ou rejette par instinct, et l’autre par un acte de liberté; ce qui fait que la Bête ne peut s’écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui seroit avantageux de le faire, et que l’homme s’en écarte souvent à son préjudice”.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 195. *O.C.*, v. 3, p. 158: “Bornés au seul Physique de l’amour, et assés heureux pour ignorer ces préférences qui en irritent le sentiment et en augmentent les difficultés, les hommes doivent sentir moins fréquemment e moins vivement les ardeurs du temperamento et par consequent avoir entre eux des disputes plus rares et moins cruelles”.

objeto²⁹⁵. Porém, como o próprio autor demonstra no exemplo acima apresentado, o ato de escolha, próprio da faculdade volitiva, só existe quando o são também as preferências humanas: ou seja, a eleição vem precedida de um ato intelectual de apreensão do *ente*, como *unum, verum, aliquid, res, bonum*, e – sobretudo no caso da relação macho e fêmea – segundo acima descrito: *pulchrum*.²⁹⁶ Isso pressupõe, obviamente, a capacidade de distinguir entre os diversos graus de ser – e, portanto, de bondade e de beleza –, nos entes.

Em um semelhante esquema de forças, em não se reconhecendo ao homem nenhuma capacidade moral, não é por isso que também se lhe atribua qualquer maldade, nesse mesmo sentido. Pelo contrário, pode, ainda, ser considerado virtuoso de um certo modo, como se depreende da passagem a seguir:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes, a menos que, usando essas palavras num sentido físico, chamemos vícios do indivíduos às qualidades que podem prejudicar-lhe a própria conservação, e virtudes àquelas que podem contribuir para ela; nesse caso, deveríamos chamar de mais virtuoso aquele que resistisse menos aos simples impulsos da natureza.²⁹⁷

Além de todas estas características apresentadas, há ainda outras duas que não poderiam ser deixadas de lado. Trata-se dos dois principais sentimentos que orientam ações do homem no “estado de natureza” – dominantes nos primeiros estágios e debilitados à medida que o homem se afasta da bestialidade –, e que são referidos tanto no *Emílio ou Da educação* e no *segundo Discurso: a piedade e o amor-de-si*.

Este, conforme indicado pelo próprio nome, refere-se apenas ao próprio portador do sentimento. Trata-se, poder-se-ia dizer, do mera sensação de desfrute da própria existência. Dado isto, no que, então, consistiria o segundo sentimento?

²⁹⁵ Cf. MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 72: “Duns Escoto [...] define a vontade como “única causa total da volição no querer”, e o objeto querido, não como um fim, como uma causa final exercendo uma real causalidade final, nem como uma causa eficiente [...], mas como [...] uma causa por acidente”.

²⁹⁶ Refiro-me, aqui, à teoria dos transcendentes do ser, desenvolvida por Tomás de Aquino e os tomistas. Para uma rápida explicação cf. MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004, especialmente os caps. 3 e 4, p. 68-92.

²⁹⁷ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 187. *O.C.*, v. 3, p. 152: “Il paroît d’abord que les hommes dans cet état n’ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n’avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n’appelle vices dans l’individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer; auquel cas il faudroit appeller le plus vertueux, celui qui resisteroit moins aux simples impulsions de la Nature”.

A piedade, diz Rousseau é “o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza”²⁹⁸, isto é: relativo a outrem. Para ele, isso demanda um concurso de uma outra faculdade, pois, segundo ele “ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si”²⁹⁹.

Trata-se, com efeito, de uma estranha relação, essa. Normalmente a sensibilidade ao sofrimento do outro não prescindiria da imaginação; antes, o contrário seria verdadeiro. Postular uma inversão nesse campo parece mais uma racionalização *a posteriori* que uma observação de como as coisas realmente ocorrem.

Além do mais, o próprio Rousseau, em seu *segundo Discurso*, parece atribuir um papel negativo à imaginação no exercício da moralidade pelo homem, na passagem em que afirma que ela, “que provoca tantos estragos entre nós, não fala a corações selvagens”³⁰⁰; em suma, o autor parece não se decidir se a imaginação é necessária ao exercício da piedade pelo seu homem primitivo hipotético, ou se lhe é absolutamente ignota.

Deste modo, a piedade parece pouco humana. “Só sofremos – acrescenta Rousseau – na medida em que julgamos que ele [o outro] sofre. Não é em nós, mas nele que sofremos”³⁰¹. Isto é, ele sofre por se colocar no lugar do outro, pelo concurso da imaginação, e não por realmente lamentar a sorte do outro enquanto outro, sofre no outro mas sem cessar de referir-se a si próprio – ou, antes, às suas faculdades sensíveis. Pensar dessa maneira jamais permitiria um juízo objetivo acerca do mal alheio, mas, apenas um que se baseie nas sensações que o outro pode desfrutar; ela ignora o bem moral.

Assim, o centro da educação moral não parece ser a ação, mas antes a paixão excitada pela imaginação, tanto em si, como no outro. Sua finalidade não é a perfeição do homem, mas o gozo de sensações agradáveis. A tarefa do educador em relação ao jovem é, portanto:

excitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis, que, por

²⁹⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, introdução de Michel Launey, revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Paidéia), p. 289. _____. *Émile, éducation, morale, bothanique*. Paris: Gallimard, 1969 (Pléiade - Oeuvres complètes, v. 4), p. 505: “Ainsi nait la pitié, premier sentiment relatif qui touche le coeur humain selon l’ordre de la nature.” (doravante *O.C.*, v. 4)

²⁹⁹ *Ibid.*, loc. cit. *O.C.*, v. 4, p. 506.: “Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s’anime et commence a le transporter hors de lui.”

³⁰⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 195. *O.C.*, v. 3, p. 158: “L’imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des coeurs Sauvages” No caso, em uma tradução literal de ‘ravages’ se empregaria a palavra ‘morticínios’.

³⁰¹ *Id.* *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, introdução de Michel Launey, revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Paidéia), p. 289. *O.C.*, v. 4, p. 505-506: “Nous ne souffrons q’autant que nous jugeons qu’il souffre; ce n’est pas dans nous, c’est dans lui que nous souffrons.”

assim dizer, tornam a sensibilidade não somente nula, mas negativa, e fazem o tormento de quem as experimenta.³⁰²

Em seguida, apresenta um sumário, contendo três máximas que resumem as lições até então apresentadas, formuladas da seguinte maneira:

*Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação lastimável*³⁰³.
*Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos.*³⁰⁴
*A piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que sofrem.*³⁰⁵ (grifos do autor)

Há, portanto, um primeiro traço distintivo nessa formulação daquilo que se pretende tomar por primeiro princípio do direito natural: sua negatividade. Ou seja, trata-se de um pensamento que exclui, por princípio, se não a participação em tudo que lhe seja superior, pelo menos a participação na felicidade alheia, o que não é nada desprezível.

De todo modo, uma primeira consequência que se pode daí derivar é a da impossibilidade de uma ordem política baseada na existência de relações sociais pessoais e concretas. Afinal, se não é dado absolutamente ao menos favorecido participar da condição superior do menos miserável, qualquer espécie de ordem hierárquica da sociedade se torna necessariamente opressiva para aqueles que ocupam as posições inferiores na sociedade.

Outra característica dessa idéia – ou conjunto delas – é que, além de vedar ao ser humano a participação na felicidade alheia e, talvez, em tudo aquilo que lhe seja superior, é o fato de comportar ela própria uma contradição interna.

Afinal, poder-se-ia classificá-la como “sodomasoquista”. Ora, para uma doutrina que pretenda promover o ser moral do homem enquanto agente responsável, incentivar o desenvolvimento do sentimento de comiseração pode constituir um poderoso estímulo para boas ações, que tendam a aliviar o sofrimento alheio em situações em que isso é moralmente exigível.

³⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, introdução de Michel Launey, revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Paidéia), p. 289 p. 289-290. *O.C.*, v. 4: “exciter dans lui la bonté, l’humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passion attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d’empêcher de naître l’envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles, qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle, mais négative et font le tourment de celui qui les éprouve.”

³⁰³ *Ibid.*, p. 290. *O.C.*: v. 4, p. 506: “Il n’est pas dans le coeur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre.”

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 291. *O.C.*, v. 4, p. 507: “On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même.”

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 292. *O.C.*, v. 4, p. 508: “La pitié qu’on a du mal d’autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais au sentiment qu’on prête à ceux qui souffrent.”

Porém, para uma ótica moralmente egoísta, cuja finalidade parece ser provocar “sentimentos doces” no homem para que este se sinta bem, deveria soar contraditório a esse propósito querer fazê-lo participar do sofrimento de outrem.

Essa visão hedonística da moral é também apresentada no *segundo Discurso*, na passagem em que Rousseau propõe-se a revelar como plenipotenciário da gênese de todo o bem humano moral o sentimento da *piedade*:

Mandeville percebeu bem que, com toda a sua moral, os homens nunca teriam passado de monstros se a natureza não lhes houvesse concedido a piedade para o apoio da razão; não viu, porém, que **somente** desta qualidade decorrem todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, o que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados, ou à espécie humana em geral? Mesmo a benevolência e a amizade são, em suma, produções de uma piedade constante fixada num objeto particular, **pois desejar que alguém não sofra será diferente de desejar que seja feliz?**³⁰⁶

De todo modo, em se fazendo uma comparação entre a narrativa rousseauiana do “estado de natureza” e a narrativa do pecado original, pode-se dizer que nesta a bondade do homem deriva de sua inocência, no sentido etimológico correto, referido a *inoxium*, ou seja, aquilo que não é nocivo, que não provoca dano; no caso do homem em “estado de natureza” de Rousseau, sua bondade o é apenas porque suas maldades não lhe são postas em conta. O chamado ‘bom-selvagem’ é, portanto, um *ignoscens* (perdoado, no sentido de ‘alguém a quem se fez vista grossa’), alguém cuja maldade se prefere ignorar intencionalmente, ou escusar, por ser também um *ignorante*, por não saber o que faz.

Mas em que residirá, afinal, a maldade desse homem que se afasta da vida simples e solitária prescrita pela natureza, para viver outra? Em primeiro lugar, obviamente, a vontade, como pode-se depreender da passagem mencionada anteriormente. Porém, se o homem por vezes se afasta da lei que a natureza lhe prescreve em forma de impulsos, a que não se deverá isto? “*É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece*”³⁰⁷, responde o *cidadão de Genebra*.

³⁰⁶ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 191. (grifos nossos) *O.C.*, v. 3, p. 155: “Mandeville a bien senti qu’avec toute leur morale les hommes n’eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l’appui de la raison : mais il n’a pas vû que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu’il veut disputer aux hommes. En effet, qu’est-ce que la générosité, la Clemence, l’Humanité, sinon la Pitié appliquée aux foibles, aux coupables, ou à l’espèce humaine en général? La Bienveillance et l’amitié même sont, à le bien prendre, des productions d’une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu’un ne souffre point, qu’est-ce autre chose, que désirer qu’il soit heureux?”

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 192 *O.C.*, v. 3, p. 156: “C’est la raison qui engendre l’amour propre, et c’est la réflexion qui le fortifie.”

4.3 Liberdade segundo Rousseau

Este conceito que se irá apresentar, de suma importância para a compreensão da teoria política de Rousseau, poderia indiferentemente ocupar este ou o próximo capítulo. Trata-se do conceito de ‘liberdade’, justamente aquele que constitui, por assim dizer, a junção da antropologia elaborada pelo autor com a sua teoria política.

Uma amostra daquilo que Rousseau às vezes entendia por liberdade pode ser haurida de um estudo sobre sua própria vida. Na biografia escrita por Huizinga, por exemplo, pode-se colher o relato de uma correspondência em que o pensador afirma que o significado de tal conceito: “ ‘*Minha idéia de felicidade*’, contava a Malesherbes, ‘*não é tanto estar livre para fazer agir como quero, mas jamais ter de fazer o que não me apetece.*’³⁰⁸ ”; ou seja, dizia respeito antes à ausência de imposição de deveres positivos sobre alguém por outrem – sendo esse ‘alguém’, no caso, ele mesmo, e outrem seus amigos –, do que a inexistência de proibições de determinados atos, uma concepção pessoal bastante burguesa para alguém que é encarado como bastião do republicanismo.

Em relação à sua obra política, contudo, ela adquire outros significados. Nada obstante, sua compreensão parece estar adstrita a uma série de fatores dispostos em uma certa ordem, a começar pela própria definição mecanicista de natureza, a qual permite que a ‘liberdade’ seja pensada nos termos em que efetivamente o foi, pelo *cidadão de Genebra*, i. e., dedutivamente.

Afinal, se a natureza não fosse, em primeiro lugar, apresentada pelo autor como um ambiente superabundante de recursos para a vida dos homens em seu estágio inicial, jamais o autor poderia afirmar, em primeiro lugar, a total independência do indivíduo ‘humano’ por ele imaginado em relação a outros para conseguir os recursos de que necessita para a manutenção de sua vida.

Outra suposição, a de um equilíbrio das paixões que leva o ‘homem’ a conduzir-se, em sua existência austeramente de maneira espontânea, permite que ele, em não se excedendo em relação àquelas coisas que seu entorno lhe pode prover – inclusive espaço –, não necessite igualmente retirar nada dos outros devido a sua insaciabilidade. Deste modo, o fim desse estágio para a humanidade, passaria necessariamente pela ocorrência de uma (ou várias) catástrofes naturais, responsáveis pela alteração desse ambiente:

³⁰⁸ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 56. (tradução nossa).

Grandes inundações ou tremores de terra cercaram de águas ou de precipícios algumas terras habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens assim aproximados e forçados a viverem juntos, deve ter se formado um idioma comum, mais depressa do que entre aqueles que perambulavam livremente pelas florestas de terra firme. Assim, é muito possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegações, alguns insulares tenham trazido a nós o uso da palavra, sendo pelo menos muito verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e nelas se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente.³⁰⁹

A possibilidade de liberdade preconizada por Rousseau no ‘estado de natureza’, deriva da abundância de bens naturais e de uma instintiva temperança humana. É sabido, porém que, mesmo que a natureza produza bens em abundância, também na natureza existem indivíduos. Em um cacho de uvas, umas delas serão maiores, outras menores; umas mais doces, outras mais amargas; umas conterão mais caroços que outras, etc.

O ‘homem’ de Rousseau, porém, é incapaz de reconhecer qualquer singularidade nos objetos com os quais lida. Pelo contrário, tudo lhe é indiferente. Se lhe expulsam de uma árvore, sob a qual se abrigava, vai para outra; não prefere nenhuma mulher a qualquer outra. Não é, portanto, a igualdade de habilidades e forças que caracteriza, principalmente, a igualdade no ‘estado de natureza’, é antes, a equidistância afetiva relativamente a todos os bens da vida que constitui o principal significado da palavra no esquema por ele concebido.

Essa ‘equidistância afetiva’, além de garantir a ausência ou redução da conflitualidade a um patamar bastante diminuto, impossibilita não apenas que o homem possua qualquer coisa como própria, mas até mesmo que, entre duas coisas do mesmo gênero ou espécie, seja capaz de perceber diferença entre ambas, de modo a, julgando uma superior à outra, preferi-la. Somente mais tarde adquirirão os homens, como que por encanto, “*insensivelmente idéias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência*”,³¹⁰ após acidentalmente aproximados.

Deixada de lado esta questão, e prosseguindo no itinerário proposto pelo autor, findo o ‘estado de natureza’ em seu primeiro estágio, pela aproximação dos homens devida à escassez de espaço, os relacionamentos humanos se estabilizam. Curiosamente, Rousseau parece

³⁰⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 209-210. *O.C.*, v. 3, p. 168-169: “De grandes inondations ou des tremblements de terre environnérent d’eaux ou de précipices des Cantons habités; Des revolutions du Globe détachérent et coupérent en Iles des portions du Continent. Con conçoit qu’entre des hommes ainsi rapprochés, et forcés de vivre ensemble, il dut se former un Idiome commun plutôt qu’entre ceux qui erroient librement dans les forêts de la Terre ferme. Ainsi il est très possible qu’après leurs premiers essais de Navigation, des Insulaires aient porté parmi nous l’usage de la parole; et il est au moind très vraisemblable que la Société et les langues ont pris naissance dans les Iles, et s’y sont perfectionées avant que d’être connües dans le Continent.”

³¹⁰ *Ibid.*, p. 210. *O.C.*, v. 3, p. 169: “on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence.”

admitir que o confinamento em um espaço limitado restringe somente o espaço, e não os recursos naturais nele encontrados, fazendo derivar a dependência econômica da pura vontade humana em gozar bens úteis, como se depreende da passagem à seguir:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinho de plantas ou espinhas de peixes [...], em suma, enquanto se aplicaram apenas a obras que um homem podia fazer sozinho e a artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente. Mas, a partir do instante em que um homem necessitou do auxílio do outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas.³¹¹

Esse complexo processo é descrito em termos de interdependência entre atividade metalúrgicas e agropastoris e tem por demais pontos de inflexão o surgimento, primeiramente, da propriedade privada da terra e, posteriormente, de meios abstratos de troca (dinheiro), evento que, para o autor, desencadeou “*a dominação e a servidão [...] a violência e as rapinas*”³¹².

Segundo Maxence Hecquard³¹³, baseado nos estudos do eminente filólogo Émile Benveniste³¹⁴, a liberdade, tal como concebida na antigüidade, apresenta duas raízes no indo-europeu, uma do radical *leudh, que gerou o adjetivo *eleuthéros*, no grego, bem como *die leute* (povos, a gente) no alemão. Originou também o vocábulo *liber*, no latim. No império romano os *liberi* eram os filhos do senhor da casa, em oposição aos escravos. Esse radical teria um significado próximo ao de crescer, desenvolver-se e estaria relacionado com o ter crescido junto, isto é, os familiares, em oposição aos escravos e aos estrangeiros.

³¹¹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 212. *O.C.*, v. 3, p. 171: “Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu’ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arrêtes [...]; En un mot tant qu’ils ne s’appliquèrent qu’a des ouvrages qu’un seul pouvoit faire, et qu’à des arts qui n’avoient pas besoin du concurs de plusieurs mains, ils vécutent libres, sains, bons, et heureux autant qu’ils pouvoient étres par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d’un commerce independant : mais dès l’instant qu’un homme eut besoin du secours d’un autre; dès qu’on s’apperçut qu’il étoit utile à un seul d’avoir des provisions pour deux, l’égalité disparut, la propriété s’introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu’il falut arroser de sueur des hommes et dans lesquelles on vit bentôt l’esclavage et la misère germet et croître avec les moissons.”

³¹² *Ibid.*, p. 219. *O.C.*, v. 3, p. 175: “furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencerent a naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines”.

³¹³ HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. 2ème ed. rev. et aug. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010, p. 107-108

³¹⁴ BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 1, p. 321-327.

Um outro radical correspondente, **pryio*, teria gerado as palavras correspondentes a livre nas línguas saxãs, tais como *frei/free*, e também outras do mesmo campo semântico como *freund/friend* (amigo), no alemão e no inglês. Ele denota uma espécie de relação afetiva, pessoal. Gerou também o adjetivo *proprius* em latim. A conexão entre liberdade e propriedade, além de ser etimologicamente comprovável, é também teoricamente defendida há bastante tempo; desde Aristóteles, em sua *Política*, pelo menos.

Este aliás, define-a não apenas em termos políticos e econômicos, em oposição à prática da escravidão. Convém, no entanto, dar conta deste sentido antes de se discorrer sobre o próximo, metafísico.

Aristóteles define a escravidão como o fato de ser “coisa de um outro”. Ele considera o fenômeno como natural, embora acrescenta que nem toda relação de escravidão é de direito natural, sendo o escravo por natureza aquele apto a servir de instrumento a outro, i. e., aquele que, considerado em seu aspecto físico, é mais desenvolvido, ao passo que o é menos nas suas faculdades intelectuais. Chegando por fim à conclusão que são a virtude e o vício as características que distinguem o homem livre do escravo, de maneira absoluta.³¹⁵

Daí, segundo Maxence Hecquard, deriva uma primeira característica, o homem livre é o homem apto a comandar. É por isso que a democracia ateniense é definida como regime dos homens livres, ou seja, homens, que, por sua condição, são capazes não apenas de comandar, mas de revezar-se nesse comando.

Além desse sentido mais empírico, porém, deve-se atentar à definição de liberdade que o Estagirita propõe em sua *Metafísica*, “*chamamos livre ao homem que é fim para si mesmo e que não existe para um outro*”. S. Tomás, comenta a mesma passagem traduzida da seguinte maneira “*liberum est quod causa sui est*”. Conforme exposto por Hecquard:

O homem é livre porque ele é dotado de razão (*rationalis*) e porque esta pode comportar diversos juízos (*diudicare*) acerca dos objetos contingentes. Isso quer dizer que a liberdade é uma potência da razão? Não, pois “é próprio do livre arbítrio fazer uma escolha” e esta decisão é própria da vontade. Obviamente, para escolher, é preciso uma razão que julgue aquilo que é preferível e uma vontade que mova ao que é preferível.

Eis o motivo pelo qual a liberdade da vontade resulta da própria existência da inteligência, e pelo qual conclui Santo Tomás: “a raiz da liberdade é a vontade como sujeito, mas como causa é a razão”.³¹⁶

Além do mais, é importante não confundir liberdade com livre-arbítrio, pois este é, de certo modo, a própria vontade. A liberdade é essa característica da vontade que lhe permite

³¹⁵ ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Introdução de Ivan Lins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011 (Saraiva de Bolso), p. 28-29- 1254a-1255a.

³¹⁶ HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. 2ème ed. rev. et aug. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010, p. 109. Cf. S. Th., I-IIae, q. 17, art. 1, ad 2a.

aderir ao bem informado pela razão ou, melhor ainda, é a própria vontade capaz de aderir ao bem proposto. Escolher é, igualmente, eleger alguma coisa em função de um fim, de uma razão de bem: “*eligere est appetere aliquid propter alterum consequendum*”³¹⁷.

Assim, a liberdade, no que se refere aos seus condicionamentos sociais, encerra necessariamente uma dimensão relacional, dentro da qual se permitiria ao indivíduo o sentir-se querido, amparado por outras pessoas, sendo esta relação de amparo, de benquerência, de amizade aquilo que lhe permitiria comportar-se de tal maneira que não agisse constrangido, isto é, fosse senhor de si mesmo.

Mas é necessário não olvidar que essa sociedade, constituída nos moldes antigos, era permeada pela realidade do escravo. Este era justamente aquele que não podia, por uma ou outra razão, desfrutar da condição de liberdade, ou seja, não podia possuir nada como próprio, já que ele próprio era considerado de outrem. Para Aristóteles, a realidade do escravo era baseada na natural incapacidade de domínio que alguns padeciam por sua falta de capacidades morais, pois neles o corpo – e talvez aí queira dizer “as paixões” – estava desproporcionalmente desenvolvido em relação às faculdades intelectuais.

Pode-se dizer que essa tese, em suma, preconiza o conceito de liberdade como uma disposição interior em seguir o bem, ou seja, a “capacidade de fazer aquilo que eu devo” em oposição ao “poder de fazer aquilo que eu desejo”. Suas demandas expandem-se a partir da força interior de escolher o correto para que o exterior seja posto em ordem, a partir da ordem que já informa o interior, sob domínio, e não de um simples ato exterior de violência que submete o outro ao desejo cego de uma alma preguiçosa e caprichosa. No caso do ‘estado de natureza’ imaginado por Rousseau, o conjunto de relações não é, portanto, a sociedade, mas o próprio ambiente selvagem, imaginado como plenamente adequado à constituição primeva da humanidade.

Deste modo, a frugalidade preconizada pelo *cidadão de Genebra* diferenciava-se radicalmente do tipo de austeridade vivenciado na antigüidade. Nesta, segundo Claude Polin “*a frugalidade aparece [...] como expressão mesma da sociabilidade, e da verdadeira amizade do homem pelo homem (e neste caso a autarquia tem por causa final a sociabilidade): pois o contentamento na frugalidade e o amor a outrem são convergentes.*”³¹⁸

Para Rousseau, contudo, não parece ser a sociabilidade como causa final que deve mover o homem à frugalidade, sendo esta, ao contrário, simultaneamente um efeito que tem

³¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. S Th., Ia-IIae, q. 13, art. 2, re.

³¹⁸ POLIN, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Sirey, 1977. (Collection Philosophie Politique), p. 233. (tradução nossa)

por causa eficiente o antagonismo dos homens entre si e uma causa eficiente para manter a distância necessária para que não haja uma eclosão dessa conflitualidade.

Como escreveu Polin, “*para os grandes males, grandes remédios: a condenação dos motivos econômicos é proporcional ao sentimento que se tem de sua onipotência sobre a alma humana; é em razão de a atividade econômica haver se tornado um fim em si que se lhe pretende eliminar totalmente.*”³¹⁹

Ou seja, a virtude, segundo Rousseau, é também encarada instrumentalmente em relação ao gozo dos bens materiais e à atividade econômica, conquanto em um sentido negativo, pois estes são considerados como maus em si mesmos e, portanto, opostos diretamente aos fins últimos da vida humana. Em vez de propor-se integrá-los em uma perspectiva mais ampla do que são os bens da vida humana, o *cidadão de Genebra* prefere encontrar um modo de proscrevê-los em nome de uma simplicidade que brota do egoísmo tanto quanto as atividades que pretende condenar.

Nesta hipótese, portanto, o homem é livre, no sentido de **leudh*, porque cresce com a natureza, a natureza é sua casa. Mas o que dizer do sentido denotado pelo radical **pryo*? O homem é mais amigo da natureza, mais próximo dela que de todos os outros homens, e de todos os outros bens. Porém, não o é porque a natureza lhe pertença, mas porque ele pertence a ela, lhe está integrado como uma peça em um mecanismo.

Vê-se, portanto, que ao passo que o sentido original de liberdade, propriamente relacionado à sociabilidade humana, é inconcebível sem o conceito de propriedade, ou, ao menos, de pertença a um grupo humano; o conceito rousseauiano de liberdade se apresenta como uma antítese do que era até então compreendido sob este signo, não se relacionando nem à propriedade nem à sociabilidade, mas a uma perfeita integração na natureza, obediência mecânica à sua lei, isto é, aos instintos.

A doutrina política de Rousseau tratar-se-á, portanto, principalmente, de uma tentativa de reinstaurar o “estado de natureza” e seus princípios de “lei natural” dentro de um estado civil. Este assunto será abordado logo a seguir, no próximo (e último) capítulo.

³¹⁹ POLIN, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Sirey, 1977. (Collection Philosophie Politique), p. 235. (tradução nossa)

5 SOBERANIA, LEI E ESTADO NA OBRA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Foram apresentadas no capítulo anterior as linhas mestras do pensamento antropológico de Rousseau, de acordo com a hipótese por ele postulada do “estado de natureza” tal qual apresentada em seu segundo *Discurso*, a qual se poderia resumir da seguinte maneira:

O “homem” no “estado de natureza” está plenamente integrado ao seu ambiente e aos recursos que este lhe pode proporcionar, em geral, jamais atendo-se a um em particular a não ser que a satisfação de suas paixões assim o requeira para o momento. Ele é portanto independente de coisas em particular e também de pessoas em particular, nada lhe afeta especialmente por alguma característica própria, não conhece a singularidade. Esse fato torna a competição um fato marginal, dependente de circunstâncias especiais e jamais induzido por características individuais do objeto.

É, além disso, justamente essa superabundância de recursos que lhe permite não depender de outros de sua espécie para o suprimento de suas necessidades corporais, as quais são instintivamente equilibradas, o que lhe permite satisfazê-las e passar o resto do tempo no gozo de sua própria existência.

Ademais, não é apenas o homem que está na natureza; esta também se encontra no homem, totalmente natural, obediente à lei que ela lhe impõe por meio dos instintos que lhe servem tanto para a própria conservação (*amor-de-si*), como para a conservação de outros seres vivos (*piedade*) – sendo discutível até que ponto faz sentido cogitar de uma diferenciação por parte do ‘homem’ de Rousseau entre seus semelhantes em espécie e outros animais.

Pode-se concluir, em suma, que a natureza, tal qual apresentada por Rousseau ostenta características próprias de uma divindade. Ela é onipresente – enquanto pura mecanicidade que reside em todos os seres – e sábia – sua lei é a que melhor serve à vida e ao ser do homem. Não parece exagerado dizer que se trata de um pensamento panteísta.

Retomando o que se afirmou no capítulo anterior, pode-se considerar o *Contrato social* como uma tentativa de adaptar a vida presente à proposta oferecida no segundo *Discurso*. Neste ponto, o acadêmico norte-americano Lester G. Crocker parece ter lidado bem com a questão:

Para Rousseau, a sociedade é o pecado original, mas é também um lugar de provações, assim como o é a vida terrena para a tradição Cristã. A direção que o homem deve tomar não é um “retorno à natureza” – nem uma hipotética e metafísica natureza do “homem natural”, nem a natureza empírica e histórica que observamos a nosso redor. Devemos deixar tudo isto para trás e forjar um novo destino, totalmente

desconhecido da natureza, que é realmente só do homem. O caminho para tanto está traçado em três livros, *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Emile* (1762) e *Du Contrat social* (1762).³²⁰

Neste capítulo serão apresentados alguns conceitos básicos do direito político de Jean-Jacques Rousseau tal qual apresentado no *Contrato social*, a partir da perspectiva proporcionada por sua antropologia, principalmente tal qual elaborada no segundo *Discurso*, mas sem deixar completamente de lado importantes passagens contidas em obras como o *Emílio* e *A nova Heloísa*, mencionados na passagem supracitada.

Mas não será apenas ao capítulo anterior que este se referirá. Além da antropologia de Rousseau, serão levados em conta alguns dados biográficos do autor, considerados relevantes à exposição da questão, tais como os tratados no antepenúltimo capítulo, ou seja, suas relações pessoais e políticas.

Ademais, toda a discussão que perpassou os dois primeiros capítulos, também desempenhará aqui um papel relevante. Afinal, o tema central neles tratado, o da legitimação do poder, foi, de certa maneira, interrompido; assim sendo, parece oportuno um reexame sumário do conteúdo que neles foi apresentado.

Assumido como marco da reconstrução política do ocidente a sagração de Carlos Magno como imperador, no ano 800 d. C., procurou-se apresentar o princípio de legitimação do poder tal como era considerado àquela época, dentro de um modelo litúrgico, que, conquanto tenha se estendido por aproximadamente quatros séculos, conheceu variações com relação à teologia trinitária que o embasava, mudanças tais que alteravam a posição dos poderes seculares em relação aos eclesiásticos.

Essa situação foi-se paulatinamente modificando, através de um processo de transformação do conteúdo dos símbolos utilizados, atraindo a questão da legitimação do poder, que até então orbitava a esfera do conhecimento teológico-litúrgico, para a esfera da legitimação filosófico-jurídica, por assim dizer³²¹.

Tal processo foi de par, como se pode observar, com a quebra da unidade religiosa da cristandade, nos séculos seguintes, bastante influenciada pelas pretensões dos poderes seculares a livres se encontrarem do jugo da Igreja.

³²⁰ CROCKER, Lester G. The Relation of Rousseau's Second *Discours* and the *Contrat Social*. *Romantic Review*, New York, n. 51, p. 33-44, 1960, p.36. (tradução nossa; no original em inglês, os nomes das obras de Rousseau aparecem escritos em francês)

³²¹ Não se pode esquecer, afinal, que o antigo ideário jurídico romano não prescindia de certos elementos religiosos do paganismo para fazer-se valer, não sendo, portanto, unicamente filosófico.

A essa quebra da unidade político-religiosa e concomitantemente, do paradigma teológico-litúrgico de legitimação do poder, sucederam-se, basicamente, duas teorias. Primeiramente, foi tentada, sobretudo em solo protestante, fazer derivar a legitimidade do poder civil do monarca diretamente das mãos de Deus. Tratava-se da doutrina do “direito divino dos reis”, que emerge do próprio protestantismo e encontra, de certa forma, acolhida mesmo em países católicos, ante a perspectiva da ascensão ao trono de reis protestantes.

A segunda teoria, elaborada pelo jesuíta Francisco Suárez, e cuja finalidade era legitimar a oposição ao rei protestante da Inglaterra, Jaime I, procurava fundamentar a existência do poder civil por vias de um direito divino e natural, que dotava o próprio povo da capacidade de se governar e que atribuía, portanto, caráter contratual ao poder do monarca.

O destino de ambas as teorias era, contudo, se fundirem, em um hibridismo pouco convencional levado a cabo por diversos autores. Grócio, protestante e leitor de Suárez, será um dos primeiros a levar tal tarefa a cabo. O autor holandês foi uma das principais influências no direito político do genebrino Jean-Jacques Rousseau, o qual constitui tema do presente capítulo e que se passa ora a tratar.

5.1 A questão da legitimação do poder

Não é outra senão a legitimação do poder a grande questão a que o autor procura responder em sua obra *Contrato social: princípios de direito político*. Ao menos é isto o que o autor declara, logo em seu primeiro parágrafo: “*Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser*”³²².

O autor inicia o primeiro capítulo da obra, então, já retomando um elemento da antropologia apresentada no segundo *Discurso* a liberdade do homem no “estado de natureza”, podendo o *Contrato social* ser visto como uma tentativa de reproduzir, de certo modo, tal estado na sociedade civil: “*O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a*

³²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 27. *O.C.*, v. 3, p. 351: “Je veux chercher si dans l’ordre civil il peut y avoir quelque regle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les loix telles qu’elles peuvent être”..

ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la?”³²³

O objetivo de Rousseau, declaradamente, desde o começo, é promover uma união entre “o que o direito **permite** e o interesse **prescreve**, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”³²⁴. Neste sentido, alinha-se com a proposta liberal iluminista, ao assinalar a prescritividade do interesse. Isso se reflete ainda em outra passagem que o autor afirma que “a liberdade civil [...] está limitada pela vontade geral.”³²⁵ Ou seja, em tese, o papel do direito é meramente negativo, como o indica, também aquela passagem no segundo *Discurso* em que afirma que o ‘estado de natureza’ deveria ser descrito como aquele em que a própria conservação do homem fosse a menos prejudicial aos seus semelhantes³²⁶.

De igual maneira, até mesmo sua concepção pessoal de liberdade era, de certa maneira, burguesa e, portanto, negativa. Como foi indicado no capítulo logo acima, chegou a afirmar em uma carta a Malesherbes que felicidade para ele não era tanto poder fazer tudo quanto pretendia, quanto não ser obrigado a fazer algo a que não se sentia disposto.

Antes do mais, Rousseau se volta contra aquilo que ele acredita serem os fundamentos teóricos de tiranias de sua época. Seu primeiro argumento se dirige contra um raciocínio bastante conhecido em sua época, o da analogia entre a relação entre senhores e escravos e aquela existente entre governantes e governados.

Discorrendo sobre tal tema, e isto deve ser destacado, o genebrino desenvolve uma das argumentações mais bem estruturadas deste livro, refutando o argumento de antecessores seus como Grócio em favor da legitimidade da escravidão da seguinte maneira:

Se a guerra não confere jamais ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não poderá servir de base ao direito de escravizá-los. Só se tem o direito de matar o inimigo, quando não se pode torná-lo escravo; logo, o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníquo fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não tem qualquer direito. Não é claro que se cai num círculo vicioso fundando o direito de vida e de morte no de escravidão, e o direito de escravidão no de vida e de morte?

³²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 28. Cf. também: *O.C.*, v. 3, p. 351: “L’homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel que se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime?”

³²⁴ *Ibid.*, p. 27. (grifos nossos) *O.C.*, v. 3, p. 351: “ce que le droit permet avec ce que l’intérêt prescrit, ain que la justice et l’utilité ne se trouvent point divisées”

³²⁵ *Ibid.*, p. 42. *O.C.*, v. 3, p. 365: “la liberté civile [...] est limité par la volonté générale”.

³²⁶ *Id.* *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *Discurso sobre as ciências e as artes*. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 188. *O.C.*, v. 3, p. 153: “En raisonnant sur les principes qu’il [Hobbes] établit, cet Auteur devoit dire que l’état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est moins préjudiciable à celle d’autrui [...]”.

Supondo-se mesmo a existência desse terrível direito de tudo matar, afirmo que um escravo feito na guerra ou um povo dominado não tem qualquer obrigação para com seu senhor. Senão obedecê-lo enquanto a isso é forçado. O vencedor não lhe concedeu graça ao tomar um equivalente da sua vida; em lugar de matá-lo sem proveito, matou-o utilmente. Longe, pois, de ter adquirido sobre ele qualquer autoridade além da força, persiste entre eles, como anteriormente, o estado de guerra sendo a própria relação entre eles um efeito desse estado, e o gozo do direito de guerra não supõe qualquer tratado de paz. Firmaram uma convenção – seja, mas essa convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe sua continuidade.³²⁷

Mutatis mutandis, a sociedade – pelo menos segundo o paradigma contratualista, o mesmo utilizado para justificar a escravidão pelos autores a quem Rousseau pretendia refutar – tem origem em convenções. Ora, se a convenção vigente não faz senão perpetuar o ‘estado de guerra’, ela não é legítima, pois a sociedade não está devidamente pacificada, o que macula indefinidamente sua existência.

O autor estabelece uma cisão radical entre o que é natural – decorrente, portanto, da necessidade mecânica das coisas (seu conceito de natureza como pura espontaneidade) – e aquilo que é voluntário, ou convencional. Desse modo, se a sociedade é fruto da necessidade, não pode ser legítima, já que a vontade não pode desempenhar nenhum papel nela – isso parece supor um antagonismo insuperável entre necessidade e liberdade. Aristóteles, ao contrário, afirma que a sociedade entre os homens nasce da necessidade e subsiste para uma vida feliz, ou seja, o reconhecimento das origens da sociedade não macula seu aperfeiçoamento – não há cisão, ou ao menos não uma cisão necessária, entre (um)a causa eficiente e (um)a causa final, entre espontaneidade e finalidade; ou ainda, entre necessidade e liberdade – falácia genética talvez fosse o nome mais apropriado para descrever tal procedimento. De acordo com Pierre Manent:

Rousseau pretende descobrir a pura essência do direito. Ele deve, então, para tanto, torná-la independente e diferente de toda noção que parecesse ser simples sanção da força e, mais geralmente, do fato. Deste modo, a seus olhos, é impossível, por um lado, fundar uma comunidade de direito sobre uma comunidade de fato; por outro, a vinculação da legitimidade a um engajamento definitivo, conquanto legítimo em sua origem primeira, é seguido por uma soma de fatores (sentimentos, instituições, leis)

³²⁷ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 35. *O.C.*, v. 3, p. 358: “Si la guerre ne donne point au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu’il n’a pas ne peut fonder celui de les asservir. On n’a le droit de tuer l’ennemi que quand on ne le peut le faire esclave; le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer: c’est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sa vie sur laquelle on n’a aucun droit. En établissant le droit de vie et de mort sur le droit d’esclavage, et le droit d’esclavage sur le droit de vie et de mort, n’est-il pas clair qu’on tombe dans le cercle vicieux? § En supposant même ce terrible droit de tout tuer, je dis qu’un esclave fait à la guerre ou un peuple conquis n’est tenu à rien du tout envers son maître, qu’à lui obéir autant qu’il est forcé. En prenant un équivalent à sa vie le vainqueur ne lui en a point fait grâce: au lieu de lui tuer sans fruit il l’a tue utilement. Loin donq qu’il ait acquis sur lui nulle autorité jointe à la force, l’état de guerre subsiste entre eux comme auparavant, leur relation même en est l’effet, et l’usage du droit de la guerre ne suppose aucun traité de paix. Ils ont fait une convention; soit: mais cette convention, loin de détruire l’état de guerre, en suppose la continuité.”

que guardam a inércia pré-moral que há em todo fato. *E não senão uma coisa no mundo que não é um fato: é um ato individual e instantâneo da vontade, um ato livre.*³²⁸

Trata-se, também, de uma visão que de certa maneira despreza a relevância da passagem do tempo para a solução de certas questões jurídicas. Para o autor, a primeira impressão é a que fica, e a passagem do tempo não serve de nada, nem mesmo de condição, para que a situação seja amenizada, não existe respeito pela tradição ou pelo “princípio do uso consagrado”, defendido por Burke. Não existe nele a esfera do *saeculum*, período de cem anos após um fato e que marca sua decadência nas brumas da história. “*Em outros termos, entre o fato bruto e pré-moral, de um lado, e o ato livre da vontade, de outro, não há realidade metafísica intermediária, não há instituição composta de natureza e liberdade*”, conforme põe Pierre Manent³²⁹.

Como já se disse, trata-se de uma reedição, em linguagem secularista, do dogma do pecado original, com a diferença de que, neste caso, este é considerado como superável por uma grande empreitada de engenharia social. “*Creio poder resolver esta questão*”³³⁰, afirma o cidadão de Genebra.

De todo modo, recusada a analogia adotada pelos jurisconsultos do século XVII entre as relações de governantes e governados, por um lado, e senhores e escravos, por outro, o autor passa a tratar da natureza dos fundamentos da união social política.

Como já se viu, para Rousseau a sociedade se baseia em convenções. É preciso, portanto, remontar à primeira convenção na qual ela se baseia. Nesse particular, seguindo Grócio, o autor afirma “*um povo é um povo antes de dar-se a um Rei*”³³¹. O primeiro ato, sendo necessariamente anterior ao segundo, é o verdadeiro fundamento da sociedade.

Esta ideia encontra suas raízes, de certo modo, na metafísica aristotélica. Ela pressupõe a distinção entre ato primeiro – que é o próprio ato de ser – e atos segundos; inscreve-se, porém, não em uma metafísica do ser, mas numa metafísica da essência.

Acerca desse ponto, parece conveniente apresentar a posição de André de Muralt, professor das universidades de Genebra e Lausana. Para este filósofo, a tradição contratualista

³²⁸ MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Payot, 1977, p. 181-182.

³²⁹ Ibid., p. 183.

³³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 27. *O.C.*, v. 3, p. 351: “Je crois pouvoir résoudre cette question,”

³³¹ Ibid., p.. *O.C.*, v. 3, p. 359: “un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi”.

segue uma estrutura de pensamento que encontra suas raízes metafísicas no pensamento de Duns Escoto e em sua distinção formal *ex natura rei*, já apresentada neste trabalho.

Em sua concepção, portanto, as relações entre homens numa sociedade e o seu governo ou entre, como as nomeou Hobbes, “matéria e forma de um estado civil”, anteriormente à introdução da distinção formal *ex natura rei* – que atribui atualidade entitativa à matéria, considerada, na tradição aristotélico-tomista como pura potencialidade e princípio de ininteligibilidade do ente – seguia na ciência, conforme verificado na obra do próprio Aristóteles, por exemplo, uma inseparabilidade entre a sociedade e forma de governo.

Segundo Muralt, portanto, a introdução da distinção formal *ex natura rei* permitiu, posteriormente, o desenvolvimento de uma concepção que considerava a cidade e sua forma de governo não apenas distintas *in instante natura*, mas distintas *in instante temporis*, ou seja, a anterioridade cronológica da constituição do povo em relação à instituição de uma forma de governo.

Essa formulação aparece completamente desenvolvida no pensamento de Francisco Suárez, em seu ensaio contra o rei Jaime I, da Inglaterra, em que afirma a precedência da sociedade naturalmente constituída segundo sua causa final, com relação a sua causa formal ou princípio de governo. O caráter dessa precedência – no tempo ou segundo a razão – parece ser elucidado pela seguinte passagem do doutor exímio:

Contudo,, a democracia poderia existir sem uma instituição positiva, pela pura criação ou consequência natural, somente pela negação de uma instituição nova ou positiva. Pois a razão natural diz que o poder político supremo é uma propriedade natural da comunidade política e que precisamente por este motivo pertence à totalidade da comunidade, a não ser que seja transferido a outrem mediante uma nova instituição; porque em virtude da razão não cabe outra determinação [distinta da democracia], nem exige outra mais imutável.³³² (tradução livre do espanhol; itálicos do autor).

Neste sentido, da mesma maneira que a *formalitas* da materialidade é necessária para que a matéria seja unida à forma, é também necessária a existência da sociedade antes que esta possa ser organizada em um Estado. A crítica de Muralt se dirige, aqui, à separação entre causa final e formal, argumentando, em suma, que a forma já é, de certo modo, *incoatio finis*³³³ e que ambas se encontram conectadas pela via da causalidade recíproca.

Do mesmo modo, é impossível conceber uma sociedade que não se organize de alguma forma. A questão mais relevante é, portanto, distinguir o Estado de outras formas de

³³² SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei – III: Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elrody y L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965 (Corpus Hispanorum de Pace), p.21-22.

³³³ In(d)ício do fim.

organização social ou, ao menos, a sociedade pronta a ser organizada em Estado de outras sociedades, organizadas de outras maneiras, tais como a família, associações de moradores e igrejas, cuja finalidade é promover o bem-comum, mas não o fazem da mesma maneira.

É impossível, portanto, conceber uma sociedade imediatamente pré-estatal que prescindia da existência de outras formas de organização social e, conseqüentemente, de outras finalidades sociais que precedam, no tempo, a finalidade a que se dirige a sociedade organizada em torno de uma estrutura estatal.

Mas a sociedade estatal rousseauiana não obedece ao princípio da anterioridade do fim *in instante naturae*, mas *in instante temporis*, porque supõe que ela possua finalidade política anteriormente, em sentido cronológico, real ou possível, à constituição de sociedades menores com outras finalidades, ou seja, supõe que a união entre matéria e forma da sociedade não se dá no ser, mas é sobreposta aos indivíduos sucessivamente, como obra das vontades e que, portanto, pelas vontades dos sujeitos podem ser desfeitas as distintas camadas de organização social sem prejuízo para a vida moral humana.

Paralelamente, na teoria política de Rousseau o ato primeiro, de ser, da constituição da sociedade, possui a mesma natureza dos atos segundos, assim como as *formalitates*, na teoria escotista, estão para a forma. Assim, se o ato de ser precede os demais atos de qualquer ente – com a diferença de que ele, como primeiro, diferencia-se radicalmente dos demais – no Estado de Rousseau as coisas não ocorrem desta maneira, pois o ato primeiro da sociedade será um ato de pura conveniência e nada terá a ver com a natureza das coisas, neste sentido, difere de Suárez, para quem a sociedade humana é instituída de modo quase-natural³³⁴.

Deste modo, a natureza da sociedade é suposta como tendo lugar em uma convenção, da mesma maneira que a escolha da forma de governo, isto é, que é sobreposta, acrescentada, por e pelos indivíduos, à sua condição inicial de matéria, de massa anárquica e informe.

Mas o que mais surpreende na teoria de Rousseau é a perfeição com que reproduz a doutrina metafísica escotista da necessidade das *formalitates* (no caso do ser humano, a corporeidade), para a união da forma com a matéria – à qual talvez jamais tenha acessado de maneira explícita e, tampouco, direta – no campo da teoria política. Ela se revela plenamente na seguinte passagem, em que o ‘cidadão de Genebra’ afirma que:

É imperioso que a força pública tenha um agente próprio que a reúna e a faça operar segundo as diretivas da vontade geral; que sirva à comunicação entre o Estado e o

³³⁴ SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei – parte III: Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elrodoy y L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965 (Corpus Hispanorum de Pace), p. 28: “Así, pues, analógicamente, Dios es el que reparte los reinos y los poderes políticos, pero por medio de los hombres o el consentimiento de los pueblos o através de otra institución humana parecida.”

Soberano, que faça na pessoa pública aquilo que faz no homem a união da alma com o corpo.
Que é, então, o Governo? Ora é um corpo intermediário posto entre os súditos e o Soberano para sua mútua correspondência.³³⁵

A adesão de Rousseau a uma metafísica da essência e à suposição de separabilidade por ela implicada manifesta-se com clareza no seguinte trecho:

Se **separar-se**, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua **essência**, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.”³³⁶

Difícil é conceber, no entanto, de que maneira o pacto social pelo qual ‘um povo é um povo’ decorra de um acordo entre as vontades individuais e o próprio povo que se pretende instituir. De todo modo, ainda que se pretenda que a sociedade signifique algo diferente de comunidade, este não é o ato pelo qual um povo é um povo, mas o ato pelo qual o povo, a comunidade, se dá um soberano que, no caso, é ela própria; sua existência é pressuposta ao seu poder, ou seja, o ato pela qual a coletividade se constitui em fonte da legislação que a regerá. Trata-se de uma mera petição de princípio que afirma, em suma, que a subordinação das partes ao todo constitui esse todo, ou que o princípio da união social é o ato da vontade, e não a capacidade de ordenar a sociedade segundo seu fim, e que portanto deve partir de cada um dos indivíduos.

Neste sentido, sua suposição de unanimidade como requisito primevo do pacto social só pode ser compreendida da mesma forma como o ‘estado de natureza’: como hipótese fantasiosa destinada a ilustrar uma meta a se alcançar. A unanimidade jamais se realiza historicamente, é apenas um ideal regulador assintótico das deliberações.

Isso significa apenas que se erigiu a unidade como causa final do corpo social, ou seja, em vez de se considerar a unidade do povo constituída por uma causa final perseguida assintoticamente dentro de sua forma histórica própria, passou-se a considerar o propósito dessa mesma sociedade como sendo a manutenção de sua unidade. Tal sociedade não é constituída segundo uma causa formal exemplar e tampouco por uma causa final. Seu

³³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24). *O. C.*: Volume III, p. 386: “Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en oeuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l’État et du Souverain, qui fasse dans la personne publique ce qui fait dans l’homme l’union de l’âme et du corps. § Qu’est-ce donc le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance.”

³³⁶ *Ibid.*, p. 39. (grifos nossos) *O.C.*, v. 3, p. 361: “Si donc on écarte du pacte social ce qui n’est pas de son essence, on trouvera qu’il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*” (itálicos no original)

objetivo é manter sua forma tal qual se encontra realizada no presente momento, já que o soberano ‘já é tudo aquilo que deve ser’.

Deste modo, é justamente por confundir as causas formal e final da sociedade que Rousseau pressupõe que o princípio formal da constituição de um povo – a subordinação das partes ao todo –, somente pode ser alcançado por meio de uma subordinação de cada um à *vontade geral*, que não é *a vontade de todos*,³³⁷ mas uma vontade que tende sempre à igualdade³³⁸.

Além disso, como consequência da suposição de uma sociedade que se constitui somente a partir de indivíduos, decorre a possibilidade da eliminação de todo tipo de sociedade intermediária entre o Estado e os indivíduos pela ação humana, pois essas passam a ser concebidas como *formalitates*, sendo aquele concebível independentemente da existência destas, como se pode observar no trecho a seguir: “*Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.*”³³⁹ Retirados todos os demais corpos intermédios do Estado, só restará o Governo (chamado pelo próprio autor ‘corpo intermediário’) e que, como se viu, une forma e matéria do Estado – povo e Soberano³⁴⁰.

Essa relação, guarda, inclusive, certa simetria com a consideração do homem como animal genérico apresentada no segundo *Discurso*.

Essa passagem reforça a concepção de que, em primeiro lugar, o extremo individualismo de Rousseau conduz ao seu extremo coletivismo e, em segundo lugar, de que sua posição política, conquanto alguns insistam em classificá-la como liberal, não ostenta as características suficientes para lhe merecer este título. Uma formulação verdadeiramente liberal dificilmente estaria tão preocupada com a eliminação de sociedades parciais dentro da república e preferiria, antes, que o indivíduo não opinasse contra sua vontade do que ‘apenas de acordo consigo mesmo’.

A celebração do pacto social constitui, para Rousseau, a “*pessoa pública*”, a qual “*se forma, desse modo, pela união de todas as outras [pessoas], [também chamada] cidade, [...]*

³³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 50. Cf. *O.C.*, v. 3, p. 371.

³³⁸ *Ibid.*, p. 48. Cf. *O.C.*, v. 3, p. 368.

³³⁹ *Ibid.*, p. 53. (grifos nossos) *O.C.*, v. 3, p. 372: “Il importe donc pour avoir bien l’*énoncé* de la *volonté générale* qu’il n’y ait pas de *société partielle* dans l’*Etat* e que chaque *Citoyen* n’opine que d’après lui.”

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 61. (grifos nossos) *O.C.*, v. 3, p. 388: “Sans nous embarrasser dans cette multiplication de termes, contentons nous de considérer le *Gouvernement* comme un nouveau corps dans l’*Etat*, distinct du *peuple* et du *Souverain*, et intermédiaire entre l’un et l’autre.”

república ou [...] corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano, quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes”³⁴¹

Mas, afinal, o que legitima para Rousseau a reunião dos seres humanos sob uma forma de organização política? Ora, como já se expôs mais acima, seu objetivo, para o autor, é adequar a vida do homem à sua condição no “estado de natureza”, reformulando-a no “estado civil”.

Portanto, se o homem no “estado de natureza” está plenamente integrado à natureza e em posição de equidistância em relação a tudo o mais, o objetivo do Estado será semelhante, e esta palavra comporta um significado muito importante para a compreensão do tema. Afinal, na passagem para o chamado “estado civil”, na teoria rousseauiana, introduz-se um elemento perturbador em relação à situação anterior: a propriedade privada. Necessário avaliar, portanto, o significado disso em relação às leis e o governo do Estado.

Ao que parece, ela altera o quadro no sentido de que o Estado deve promover uma igualdade entre as propriedades privadas, a fim de que cada homem possa depender somente daquilo que possui e que sendo livre de toda dependência pessoal em relação a bens materiais, seja autônomo, dependendo apenas do Soberano:

A fim de que o pacto social não represente, pois um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui [...] a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos[...].³⁴²

Esse parágrafo, tomado isoladamente, poderia sem dúvida permitir uma interpretação mais liberal da doutrina de Jean-Jacques Rousseau, como a de Ernst Cassirer, por exemplo, o qual considera que a dependência dos indivíduos em relação ao Estado de que fala o *cidadão de Genebra* diz respeito muito mais a este como legislador³⁴³ que como alocador de bens, como se depreende da passagem a seguir:

³⁴¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*: ou princípios do direito político. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 39 *O.C.*, v. 3, p. 361-362: “Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appellé par ses membres *Etat* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables.”

³⁴² *Ibid.*, p. 42. *O.C.*, v. 3, p. 364: “Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre; car telle est la condition [...] qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes”.

³⁴³ CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traduit de l’allemand par Marc B. de Launay. Préface de Jean Starobinski. Paris: Hachette, ©1987, p. 37.

O Estado não garante, portanto, ao indivíduo uma quantidade igual de bens, mas busca garantir apenas uma equivalência dos direitos e deveres. Por conseguinte, o Estado fica autorizado e é chamado a intervir no domínio da propriedade a partir do momento em que as desigualdades entre as fortunas ameaçam a igualdade moral dos sujeitos jurídicos, no caso em que elas condenam certas categorias de cidadãos a uma total dependência econômica que as tornaria suscetíveis a caírem como marionetes nas mãos dos ricos e poderosos.³⁴⁴

Para o autor alemão, não há elementos na obra de Rousseau que permitam uma interpretação no sentido contrário, como a que foi promovida por inúmeros intérpretes como Benjamin Constant e Hippolyte Taine³⁴⁵, por exemplo, no sentido de que o Estado proposto pelo genebrino é tirânico. Pelo contrário, segundo Cassirer, não se pode dizer nem mesmo que a proposta desse pensador apresente uma concepção de Estado-providência.³⁴⁶ Parece preferível crer, contudo, que os demais intérpretes de sua obra, tanto como o autor alemão, também tinham sua parcela de razão ao pensar desta maneira, como se pretenderá demonstrar adiante, ao se falar do tratamento que o autor dispensa à classificação das leis.³⁴⁷

Feita essa digressão, é mister retornar ao assunto que se vinha desenvolvendo. Uma interpretação do *Contrato social* de acordo com o segundo *Discurso* tenderia a demonstrar que se no “estado de natureza” o homem vive uma vida de felicidade perfeita, pela *jouissance de soi*, caberia à república promover a restauração dessa felicidade sob um outro modelo, por meio da atividade do ‘soberano’.

Eis a definição que Rousseau dá deste: “O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser”³⁴⁸. Essa afirmação, longe de ser destituída de significado, é reveladora da importância que o autor confere à natureza, por um lado, e ao poder político, por outro. Ela não deixa de lembrar, em primeiro lugar, a resposta que Moisés recebeu do fogo que ardia na sarça ardente, sem se consumir: “Eu sou aquele que Sou”. Lembra também a definição

³⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24)p. 38. (tradução nossa)

³⁴⁵ Ibid., p. 29-32. A respeito da posição do segundo, cf. TAINÉ, Hippolyte. *Les origines de la France contemporaine – Tome I: L’Ancien Régime, La Révolution, L’Anarchie – La Conquête Jacobine*. Introduction de François Leger. Paris: Robert Laffont, 1986. *L’Ancien Régime*, Livre Troisième: L’Esprit et la doctrine; Chapitre IV: Construction de la société future, sec. IV, p. 182-186.

³⁴⁶ CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traduit de l’allemand par Marc B. de Launay. Préface de Jean Starobinski. Paris: Hachette, ©1987, p. 38.

³⁴⁷ Parece razoável crer, a despeito dessas discussões, que a posição de Rousseau se aproximasse mais daquilo que hoje é chamado social-democracia ou talvez um socialismo fabiano. Acerca disso cf. o tratamento dispensado por COPLESTON, Frederick. *From Wolff to Kant*. New York: Image Books, 1985. (A history of philosophy, v. 6), p. 74-75, ao assunto, enfatizando a promoção da mediocridade das fortunas preconizada pelo genebrino no seu *Discurso sobre a economia política*. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O.C.*, v. 3, p. 277. Ela está intimamente relacionada ao cumprimento das leis, cuja força se exerce sobretudo sobre a camada média da sociedade – sendo reputada inútil tanto relativamente aos ricos, quanto aos pobres.

³⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. cit.*, p. 41. *O.C.*, v. 3, p. 363: “Le souverain, par cela seul qu’il est, est tout ce qu’il doit être.”

de Deus empregada por Santo Anselmo, no seu argumento ontológico: “*aquele de quem nada maior pode se conceber a existência*”³⁴⁹ e que, por isso mesmo, não se pode considerar inexistente.

Trata-se de mais uma das conseqüências da admissão da separabilidade da forma e matéria no ser, que se manifesta, por sua vez, na estrita separação entre natureza e cultura unidas no dom da criação, observada por Jan Marejko, já comentada no capítulo anterior e agora acrescida de sua conclusão:

Natureza e Cultura não devem, ao olhos de [...] Jean-Jacques, derivar de outra coisa que delas próprias; é necessário que elas constituam duas totalidades encerradas em si mesmas para que a alma que pretende se unir a elas possa crer na possibilidade de aí encontrar a plenitude. Uma tal plenitude é inconcebível se a Natureza vem de outro lugar (é criada) ou se o mundo político vem de Deus (origem divina do poder). Panteísmo (recusa de uma natureza criada) e militantismo totalitário (recusa da origem transcendente do poder) vão, assim, de par.³⁵⁰

Para se substituir a um estado de uma ‘natureza’ que é considerada perfeita como um deus, é necessário que se crie um ‘estado civil’ também perfeito como um deus. É necessário empoderar o poder político até que se torne comparável a uma divindade.

Além dessa característica que o soberano apresenta em comum com a própria natureza, tal qual apresentada no segundo *Discurso*, ele também apresenta outras duas, que o tornam semelhante ao “homem no estado de natureza”, pois é inalienável – como o próprio homem, que não pode tornar-se escravo voluntariamente sem deixar de ser homem – e, ademais, é indivisível – como aquela criatura do ‘estado de natureza’, a qual desfruta de uma existência simples, uniforme e solitária.³⁵¹

5.2 Sob a suprema direção da vontade geral.

Acaba-se de expor, em linhas gerais, o conceito de soberania. Mas que se tratará, então, da vontade geral? Neste particular, duas dificuldades se impõem a quem esteja estudando o assunto. A primeira é positiva: dada a antropologia do autor, de que se trata a vontade geral? A segunda é, de certo modo, negativa: o que diferencia a vontade geral de outros conceitos utilizados no *Contrato social* como, por exemplo, a soberania?

³⁴⁹ ST. ANSELM. *Proslogium*. In: _____. *Basic writings*. Translated from the latin by Sidney Norton Deane. La Salle – Illinois: The open court publishing company, s.d., p. 8.

³⁵⁰ MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1983 (Cheminements), p. 160-161 (tradução nossa).

³⁵¹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 169.Cf. *O.C.*, v. 3, p. 138.

Tratando primeiramente da questão positiva, propõe-se a consideração de uma analogia entre o “homem” no “estado de natureza” e o homem no estado civil. Afinal, como Rousseau define no seu segundo *Discurso*, a vontade é aquela qualidade que permite ao homem ser livre e, portanto, desobedecer cegamente à lei da natureza já que, sendo sua vontade cindida de sua razão – que surgirá como um produto posterior de sua ‘evolução’ – não pode ser informada de nenhum motivo pelo qual seria conveniente fazê-lo. O homem primitivo, seja quando segue a ‘lei da natureza’, seja quando lhe desobedece, age irracionalmente.

Será possível estabelecer alguma analogia entre a vontade geral do soberano e a vontade do “homem em estado de natureza”? Anteriormente à resposta desta pergunta, impõe-se a consideração do que seja a vontade geral a partir das afirmações do autor.

A vontade geral opõe-se, em primeiro lugar, à vontade particular. Se esta tende às predileções, esta tende sempre à igualdade³⁵² ela é, ademais, sempre certa e tende sempre à utilidade pública³⁵³.

Não se trata, contudo, da vontade de todos, que consitui uma mera soma de vontades particulares – muito menos da vontade da maioria. Consiste, antes, numa vontade que tende para o interesse comum³⁵⁴. Para que se mantenha pura e imaculada, contudo, é necessário que os indivíduos votem considerando somente o seu interesse como tais, e nunca em relação a nenhum contexto social no qual se inserem, seja de papel ou de função.

Para Rousseau, são as diferenças entre os homens que engendram a vontade geral, no contexto da assembléia soberana, jamais em deliberações tomadas em grupos que não sejam ela, porque tendem a reunir os indivíduos em torno a outros desideratos. Ele parece acreditar que do individualismo mais mesquinho, pode nascer o amor do bem comum, *ordo a chao*, que da eleição aleatória de bens particulares pode emergir uma eleição pelo bem comum:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios 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. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser

³⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*: ou princípios do direito político. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 48. *O.C.*, v. 3, p. 368: “car la volonté particuliere tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l’égalité.”

³⁵³ *Ibid.*, p. 50. *O.C.*, v. 3, p. 371: “la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l’utilité publique”.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 55. *O.C.*, v. 3, p. 374: “On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l’intérêt commun qui les unit”.

verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve **partir de todos para aplicar-se a todos**, e que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, **julgando aquilo que nos é estranho**, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos.³⁵⁵

Essa afirmação assemelha-se muito ao que todos os autores da ilustração já buscavam, uma união entre justiça e utilidade, fazendo aquela desta derivar, por meio de uma espécie de cálculo matemático. A este respeito comenta Jacques Julliard: “A vontade geral, *propriamente dita, com efeito, não é o resultado de um simples desconto das vontades particulares, mas [...] uma verdadeira integral, no sentido matemático do termo*”³⁵⁶.

Conforme escreveu um estudioso americano da obra do *cidadão de Genebra*: “a *teologia de Rousseau é votada à generalidade, à não-particularidade, assim como sua política.*”³⁵⁷ Ele continua, mais adiante, afirmando estar “ *a ‘generalidade’ [...] a meio-caminho entre a particularidade e a universalidade, e que a généralité é algo distintivamente francês.*”³⁵⁸

Mas será mesmo a vontade geral, tão somente pelo fato de ostentar a generalidade como característica, fonte segura de leis justas e que promovam o bem-comum em uma república? Ou, ainda, reformulando, poder-se-á reduzir a fórmula das leis justas meramente à negação das particularidades daqueles a quem elas se dirigem? Michel Bastit parece responder bem a essa pergunta:

O que caracteriza a comunidade é justamente a ordem que as partes mantêm com relação a um fim. Não se trata de uma forma em comum, como ocorre nas comunidades lógicas, tais como o gênero e a espécie. [...] [...] pelo próprio fato de se tratar de uma comunidade de ação é buscado um fim comum e este fim é princípio. O todo não é a soma das partes, é a ordem das partes que participam de um mesmo fim. O todo não existe acima das partes, é uma realidade que só existe nelas, mas existe realmente nelas.

Em questão de ética, o fim apresenta-se sob o aspecto do bem, O fim de uma comunidade de ação é, portanto, o bem dessa comunidade. É à existência desse fim

³⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 54-55. *O.C.*, v. 3, p. 373. “Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu’ils sont mutuels, et leur nature est telle qu’en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d’eux, si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l’égalité de droit et la notion de justice qu’elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par consequent de la nature de l’homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l’être dans son objet ainsei que dans son essence, qu’elle doit partir de tous pour s’appliquer a tous, et qu’elle perd sa rectitude naturelle lorsqu’elle tend à quelque objet individuel et déterminé; parce qu’alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n’avons aucun vrai principe d’équité qui nous guide.”

³⁵⁶ JULLIARD, Jacques. *La faute à Rousseau*. Paris: Du Seuil, 1985, p. 25. (itálico no original)

³⁵⁷ RILEY, Patrick. *General will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic*. New Jersey: Princeton University Press, 1986, p. ix.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. xii.

em comum que se reportam a comunidade e a lei que dirige essa comunidade para o seu bem. O fim comum, o fim último é identicamente o da comunidade e o da lei. A comunidade adota leis para realizar o seu fim.

Assim sendo a relação da lei com as partes é idêntica à da comunidade com suas partes. Assim como o bem comum se realiza através de diferentes obras comuns, as leis se diferenciam conforme as obras comuns que são partes do bem comum [...]. Trata-se de lei porque são disposições que seguem diretamente para o bem comum. Mas o bem comum se diversifica ainda de outra maneira.

Assim como a ordem direcionada para o bem comum integra as partes que participam desse fim por intermédio de fins particulares – por exemplo, o bem comum da cidade se realiza parcialmente pela realização do bem comum de uma família –, assim também os preceitos particulares são ordenados para fins parciais que se integram no fim da lei. Segue-se que a relação dos preceitos particulares com a lei não é essencialmente uma relação do continente com conteúdo, de mais geral com mais determinado, mas essencialmente uma relação com um fim comum; não se trata então propriamente de leis. Uma vez que a lei poderá passar por todas as espécies de particularizações não necessariamente deduzidas estritamente de uma lei superior, estas permanecerão de acordo com ela e serão verdadeiros preceitos particulares, estando ao mesmo tempo ordenadas indiretamente para o bem comum.

Isso permitirá, entre outras aplicações, dar lugar à distinção entre a justiça particular e a justiça geral. Os fins e situações particulares são considerados em si mesmos, não em sua relação com o fim comum. Em contrapartida, todos esses preceitos particulares participam da lei na própria medida de sua orientação para o bem comum. Assim, este se apresenta com um ponto focal para o qual tendem, de um lado, as comunidades particulares e seu fim particular, do outro, os preceitos particulares e as leis que servem respectivamente de regra a esses dois tipos de comunidade.

A superação do ponto de vista formal pelo fim não suprime essa ordem, mas a relativiza, agrupando a diversidade das atividades e das regras num todo dinâmico que realiza progressivamente o seu fim. Assim é em razão do tipo de causalidade exercido pela causa final; esta não suprime as outras causas, nem as particularidades introduzidas pela matéria, nem as determinações formais. É, ao contrário, causa dessa diversidade e dessa unidade formal, que ela agrupa numa tensão que cada coisa realiza diferentemente de acordo com o que é.³⁵⁹

Essa visão estritamente lógica da realidade está intimamente relacionada à concepção unívoca do ser que tem por corolário a introdução da *distinctio formalis ex natura rei*, mais acima tratada, pois a união de matéria e forma no ser pressupõe uma abordagem distinta daquela que, como explica García López:

se fundamenta na composição do todo com as partes, e que consiste em separar o todo universal de suas partes subjetivas; a fomal é a que se fundamenta na composição da forma com a matéria ou do ato com a potência, e que consiste em separar o formal ou atual do material ou potencial. Já explicamos antes que há três classes de todos: o integral, o universal e o potestativo. Pois bem, deixando de lado o todo integral que, propriamente falando, não se pode separar ou abstrair de suas partes integrantes, tem-se que a abstração de todo a respeito de suas partes se funde no todo universal e no todo potestativo. Caso se tenha em conta, por outro lado, que o todo potestativo como tal pode ser abstraído de suas partes na medida em que se assimila ao todo universal, vê-se a razão pela qual à abstração total (ou seja, a que se fundamenta na composição do todo com as partes) cabe a missão de separar o todo universal respectivamente a suas partes subjetivas. No mais, esta abstração pode ser: a) específica se separa mentalmente a espécie com relação aos indivíduos, [...]; b) genérica, caso abstraia o gênero das espécies ou de outros gêneros anteriores [...]; e

³⁵⁹ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 50-52.

c) transcendental, caso se abstraia um conceito supragenérico ou transcendental dos gêneros supremos, por exemplo, ente: de substância, quantidade, qualidade ou qualidade. Mas voltemo-nos à abstração formal. Ela tem lugar sempre que se separa mentalmente o que é atual ou determinante do que é potencial ou indeterminado. Como esta relação de indeterminado a determinado se realiza principalmente no plexo matéria-forma, por isso se denomina formal esta abstração. Deve ser levado em conta, porém, que os termos “matéria” e “forma” são tomados em sentidos diversos, e que, em primeiro lugar, a matéria pode ser primeira ou segunda (a matéria segunda é o mesmo que a substância corpórea), e, além disso, a forma pode ser substancial e accidental. Ademais, há uma série de condições acompanham a matéria segunda, como a singularidade e os acidentes sensíveis, que, em sentido amplo, também podem ser chamados matéria.³⁶⁰

Esses dois modos de apreensão diferem ainda em que a primeira, chamada *total*, atenta à extensão do todo potestativo apreendido, ao passo que a segunda, dita *formal*, dirige-se à intensão (ou compreensão) desse todo potestativo. Neste sentido, na mesma medida em que o todo potestativo não se identifica com o todo universal, varia o grau de perfeição para imperfeição da abstração, com retenção das partes potenciais.³⁶¹

Para tanto, porém, é necessário diferenciar entre o *conceito objetivo* e o *conceito formal* de um ente. A concepção realista analógica considera que a correspondência entre o primeiro e o segundo ocorre plenamente apenas no caso da predicação da espécie ao indivíduo³⁶² – na qual há univocidade lógica e real, ao mesmo tempo. Ela ressalta que já na predicação de um gênero relativamente ao indivíduo, ainda que haja univocidade lógica, há na realidade analogia – chamada analogia de desigualdade – como se depreende do exemplo a seguir:

Por exemplo, entre um pinheiro, um boi e um homem não há igualdade real, senão apenas semelhança, pois os três são viventes; mas pode-se estabelecer uma igualdade lógica, pois a representação abstrata de vivente prescinde de todas as diferenças entre os viventes, rentendo somente aquilo em que coincidem ou são inteiramente iguais. Neste caso, teríamos uma analogia real, juntamente com uma univocidade lógica; e este tipo de analogia que é somente real, porém não lógica, constitui uma primeira classe de analogia que se conhece pelo nome de analogia de desigualdade.³⁶³

Essa consideração do caminho entre o universal e o particular como sendo constituído de uma progressão de deduções cada vez mais estrita é própria de doutrinas similares ao escotismo. Isto não acontece na doutrina tomista, já que para Santo Tomás a essência real dos universais está presente nos indivíduos, mas necessita do concurso da razão para ser deles

³⁶⁰ GÁRCIA-LÓPEZ, Jesús. La analogía en general. *Anuario Filosófico*, Navarra, n. 7, pp. 193-223, 1974, p. 216-218. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1882/1/05.%20Jes%20C3%BA%20GARC%20C3%8DA%20L%20C3%93PEZ%20La%20analog%20C3%ADa%20en%20general.pdf>

³⁶¹ *Ibid.*, p. 220.

³⁶² *Ibid.*, p. 206.

³⁶³ *Ibid.*, p. 199.

distinguida. “Ela tem, pois, por fundamento, os indivíduos realmente existentes, mas sua existência na mente não corresponde a nenhuma entidade real nos indivíduos, nem a uma entidade real existente acima e separadamente dos indivíduos”³⁶⁴, explica Bastit, – pelo menos não no que diz respeito aos gêneros e aos acidentes – como poderia fazer pressupor a doutrina da *distinctio formalis ex natura rei*, apresentada por Escoto e, em parte, semelhante à epistemologia desenvolvida por Suárez, que considera o individual cognoscível não no universal (forma), mas o contrário: em uma progressão cognoscitiva que ruma do individual ao universal³⁶⁵, e que torna a união da matéria com a forma no ser idêntica tanto para essências específicas quanto para as genéricas, que o são por analogia. Com efeito, o doutor granadino chama a analogia de desigualdade – a qual, com já visto, é para Santo Tomás *secundum esse* e portanto **metafísica** – de analogia **física** e, no que concerne às outras espécies – que são para o Doutor Angélico, também *secundum ratione*, e portanto, **lógicas** e **metafísicas** – reduz a analogia de proporcionalidade à sua modalidade *metafórica*; amostras cabais da concepção truncada de metafísica do Doutor Exímio³⁶⁶. Isso leva Suárez a desconsiderar a diferença entre os modos de participação dos seres na lei eterna, para chegar, em nome de uma concepção de lei que parte do mais particular – a lei humana –, a uma concepção da primeira como lei apenas por analogia de proporcionalidade metafórica.

A necessidade de um intelecto ativo a abstrair os universais dos indivíduos com os quais lida não retira todo o alcance cognitivo desse modo de conhecimento, apenas significa a admissão de que o universal não expressa em sua totalidade os seres dos quais é abstraído, pois cada um deles possui uma perfeição particular, que consiste no ato de ser³⁶⁷ que lhes confere unidade no plexo matéria-forma. Isso não exclui o fato de que o individual só é conhecido no universal específico, mas que o conhecimento dos gêneros, v. g., são conhecidos apenas por comparação com outras espécies e, portanto, implicam uma concepção analógica desses gêneros na realidade, embora na razão sejam idênticos.

³⁶⁴ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 45.

³⁶⁵ MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. *O nascimento do direito internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 95. A esse respeito, cf. também GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 213 *et passim*. Para Suárez, assim como para Escoto, há unidade no conceito formal de ente (p. 216), além disso, para o granadino o conceito objetivo não é intencional, mas *ratio entis objetiva*. Gambra ainda afirma que “a idéia de conceito formal e objetivo dos suarezianos estabelece uma diferença ontológica e gnosiológica tão grande em relação ao tomismo que a comparação dos modos de conceito análogo entre ambas as escolas se torna ineficaz”.

³⁶⁶ GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 236-237

³⁶⁷ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 45-46.

Vê-se portanto que a tomada da generalidade e o desprezo das singularidades de certo modo contidas na doutrina rousseauiana relaciona-se de certo modo com a herança escotista e suareziana – via Descartes, provavelmente – de uma metafísica das essências, de um esquecimento do ser como ponto de convergência de matéria e forma.

Por outro lado, deve-se dizer que as conseqüências implicadas por essa via de pensamento, pelo próprio fato de serem inviabilizantes intelectualmente devido às suas mesmas limitações intrínsecas, muitas vezes são matizadas pelo próprio autor, quando afirma, por exemplo que, na existência de associações particulares, essas devem ser multiplicadas, para que não se constitua uma associação maior que todas as outras ou, por exemplo quando recua ao apresentar o conceito da generalidade das leis, ao enunciar o seguinte:

Já disse não haver vontade geral visando objeto particular. Com efeito, esse objeto particular encontra-se dentro ou fora do Estado. Se está fora do Estado, uma vontade que lhe é estranha não é geral em relação a ele. Se está no Estado, faz parte dele: forma-se então, entre o todo e a parte uma relação, que produz dois seres separados, sendo a parte um deles, e o todo, menos essa parte, o outro. Mas o todo menos uma parte não é o todo e, enquanto subsistir essa relação, não existe o todo, senão duas partes desiguais. Segue-se que a vontade de uma não é mais geral em relação à outra.

Mas quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. Desse modo, a Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas[...]. Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo.³⁶⁸

³⁶⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 60-61. *O.C.*, v. 3, p. 378-379: “J’ai déjà dit qu’il n’y avoit point de volonté générale sur un objet particulier. En effet cet objet particulier est dans l’Etat ou hors de l’Etat. S’il est hors de l’Etat, une volonté qui lui est étrangere n’est point générale par rapport à lui; et si cet objet est dans l’Etat il en fait partie: Alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui ne fait deux êtres séparés dont la partie est l’un, et le tout moins cette même partie est l’autre. Mais le tout moins une partie n’est point le tout, et tant que ce rapport subsiste il n’y a plus de tout mais deux parties inégales; d’où il suit que la volonté de l’une n’est point non plus générale par rapport à l’autre. § Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considere que lui-même, et s’il se forme alors un rapport, c’est de l’objet entier sous un point-de-vue à l’objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matiere sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C’est cet acte que j’appelle une loi. § Quand je dis que l’objet des loix est toujours général, j’entends que la loi considere les sujets en corps e les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. Ainsi la loi peut bien statuer qu’il y aura des privileges, mais elle n’en peut donner nommément à personne; la loi peut faire plusieurs Classes de Citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit a ces classes [...]; en un mot toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n’appartient point à la puissance législative.”

Este excerto tanto põe de manifesto uma certa dose de bom-senso do autor, quanto deixa entrever sua falta de familiaridade com conteúdos básicos da metafísica, na medida em que assimila o particular e o individual no concreto e confunde geral e abstrato. Afinal, o particular também pode ser abstrato, e não necessariamente será individual, já que o indivíduo representa o último grau de particularidade, qual seja, a singularidade, considerado em relação ao todo da sociedade. Igualmente as coletividades podem ser concretas – é o caso das comunidades reais de vida e ação, cuja reunião dos indivíduos se encontra nas relações pessoais existentes entre eles em um determinado tempo e espaço, relativamente a uma finalidade. Serão abstratas somente se considerados os indivíduos sob alguma causa formal que apresentam em comum, ainda que não necessariamente se relacionem de maneira concreta, mas meramente por abstração de tal ou qual acidente, desde os menos passíveis de reunir os sujeitos em comunidades até os mais passíveis de fazê-lo – ou ainda os que, pelo contrário, são fruto dessa reunião em comunidade, como determinadas características genéticas acidentais comuns a certos indivíduos, que remontam ao convívio comum de suas gerações ancestrais (como a cor da pele), ou outros acidentes puramente provenientes de combinações genéticas aleatórias, como o nanismo, etc. Ou seja, Rousseau despreza a existência de reais comunidades particulares, mas se vê obrigado a aceitar espécies de comunidades lógicas particulares – coletividades abstratas – no seio do Estado. Uma escolha pouco consistente com sua afirmação, mais acima transcrita, de que a lei deveria “*partir de todos para aplicar-se a todos*”.

Por outro lado, paira ainda uma questão a ser respondida. Qual será a diferença entre a ‘vontade geral’ e a soberania? Afinal, afirma Rousseau, a soberania não é “*senão o exercício da vontade geral*”³⁶⁹. A questão é saber se ela é, como em Santo Tomás, uma “*constans et perpetua voluntas*” ou se o seu exercício se esgota apenas no ato de escolha. No primeiro caso, a vontade geral estaria sendo exercida na própria obediência à lei pelos magistrados e o povo; no segundo, a soberania necessariamente se extinguiria após cada reunião da assembleia.

A primeira opção deve ser descartada, já que Rousseau parece entender que a vontade se encerra tão somente no ato de escolha e que, por isso mesmo, não pode ser transmitida. Quando se refere a vontade, aqui, está-se a apontar para a faculdade pessoal de escolha, não ao conteúdo eleito em tal ato. Ora, obviamente não se pode transmitir a faculdade pessoal de

³⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 49-50. *O.C.*, v. 3, p. 368: “Je dis donc que la souveraineté n’étant que l’exercice de la volonté générale ne peut jamais s’aliéner”

escolha, justamente por se pessoal; é possível, contudo, tentar convencer outros, forçá-los a aderir, ou ainda, ordenar, pela autoridade, àquilo que, por um ato pessoal, alguém escolheu.

Como diferenciar, porém, a ‘soberania’ da ‘vontade geral’? Esta está para aquela como a potência para sua operação. Assim como o pensar está para a faculdade racional do homem. Deste modo a ‘soberania’ se extingue com a prática do ato, mas não a ‘vontade geral’. Afirmar que a soberania é inalienável é comparável à afirmação que atos pessoais são os atos que a pessoa pratica.

Tal antinomia deriva, poder-se-ia dizer, da introdução do conceito problemático de soberania no pensamento político, e sua relação com a questão da autoria das leis. Para Bodin, por exemplo, a principal característica do Soberano era dar leis a todos e não estar sujeito a nenhuma³⁷⁰. Para este pensador do século XVI, seria impensável o conceito de autonomia. Ele afirmava a impossibilidade natural de um homem prescrever uma lei a si mesmo.³⁷¹ Para Hobbes, contudo, não era este o caso, como se verificou mais acima³⁷². Da ruptura da unicidade – tema caro a Bodin³⁷³ – do soberano em um corpo composto de múltiplas partes, emerge o paradoxo de o soberano ser chamado tal apenas sob determinada funcionalidade, a saber, a elaboração das leis, que já era reputada pelo filósofo francês como principal característica da soberania, da qual decorriam as demais. Neste sentido, a Rousseau poderia

³⁷⁰ BODIN, Jean. *Les six livres de la république*: Livre Premier. Paris: Fayard, ©1986 – edição original publicada em Lyon, por Gabriel Cartier, em MDXCIII (Corpus de oeuvres de philosophien en langue française), p. 306;309. E ainda na p. 192: “Si donc le Prince souverain est exempt des loix de ses predecesseurs beaucoup moins seroit-il tenu aux loix et ordonnances qu’il fait : car on peut bien recevoir loy d’autrui, mais il est impossible par nature de se donner loy, non plus que commander à soy mesme chose qui depende de sa volonté, comme dit la loy, *Nulla obligatio consistere potest, quae à [sic] voluntate promittentis statum capit* : qui est une raison necessaire, qui monstre evidemment qui le Roy ne peut estre sujet à ses loix.”

³⁷¹ MANENT, Pierre. *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard, 2007, p. 321-322. BODIN, Jean. *Les six livres de la république*: Livre Seconde. Paris: Fayard, ©1986 – edição original publicada em Lyon, por Gabriel Cartier, em MDXCIII (Corpus de oeuvres de philosophien en langue française), p. 11-12: La premiere marque de la souveraineté, est donner la loy aux subjects : et qui seront les subjects qui obeiront, s’ils ont aussi puissance de faire loy? [...] Si nous donnons puissance au peuple de faire les loix et les officiers, et du surplus qu’il ne s’en mesle provut, il faudra neantmoins confesser que la puissance donnee aux officiers appartient au peuple, et qu’elle n’est baillee q’un depest aux magistrats, que le peuple peut aussi bien destituer, come il les a instituez.”

³⁷² Capítulo II, n. de rodapé n. 182. Neste sentido pode-se perceber um movimento dialético que conduz da liberdade de interpretação individual das escrituras à soberania do monarca na política e que retorna ao indivíduo em forma de autonomia concebida à imagem do soberano, que dando lei a si mesmo, não está sujeito a lei nenhuma. Conforme afirma Jacques Julliard: “*Historicamente [...] a afirmação da soberania popular como fonte de toda autoridade política não tinha por finalidade dar o poder ao povo, mas liberar o monarca de toda obrigação, de toda subordinação, com respeito a Deus, e sobretudo, à Igreja. [...] se Deus não é a fonte da autoridade, aonde se deve ir para buscá-la então, senão no povo ou ainda, mais precisamente, nos indivíduos que o compõem? [...] Esta longa cumplicidade do conceito de soberania popular com o de absolutismo deixará para sempre suas marcas na filosofia e na história. [...]*” JULLIARD, Jacques. *La faute à Rousseau*. Paris: Du Seuil, 1985, p. 32. (tradução própria)

³⁷³ BODIN, Jean. *Les six livres de la république*: Livre Seconde. Paris: Fayard, ©1986 – edição original publicada em Lyon, por Gabriel Cartier, em MDXCIII (Corpus de oeuvres de philosophien en langue française), p. 11: “Car si la souveraineté est chose indivisible, comme nous avons monstré, comment pourroit elle se despartir à un Prince et aux seigneurs et au peuple en un mesme temps?”

ser atribuído o mesmo erro que ele atribuiu a Hobbes, qual seja, o de considerar o povo, após a votação das leis – como o filósofo de Malmesbury o faz após as eleições –, como mera *multitudo dissoluta* de súditos, que não participam da ‘vontade geral’ também quando estão cumprindo as leis.

Esse aspecto inerentemente contraditório do pensamento de Rousseau foi bem exposto por Pierre Manent, que o interpreta da seguinte maneira:

Dizíamos portanto que a cidade legítima era a síntese do fato e do direito, e isto de fato ocorre. Mas essa síntese, pode-se dizer, é assimétrica. O fato – da obediência civil, de pertencimento do cidadão a tal corpo político – está aí consagrado, justificado e causado por um direito que o abarca e o domina; mas o direito não pode jamais, a seu turno, ser reencontrado como fato – em termos políticos, como instituição legítima encarnando, ao mesmo tempo, direito soberano e poder governamental. Na cidade do solitário, por conseguinte, o fato pode ser encontrado como direito; este, contudo, nunca pode ser encontrado como fato.³⁷⁴

Esta leitura permitira, talvez, enquadrar o pensamento de Rousseau no esquema de um positivismo sociológico. Afinal, uma vez que o homem escolhe as leis a que o cidadão vai obedecer, ou, ainda, que o soberano escolhe as leis a que o súdito deve estar submisso, em havendo somente o ato instantâneo da vontade e não o hábito – o que não permite às leis se comunicarem entre os indivíduos como soberano, por um lado, e como súditos, por outro, pela propagação da lei no tempo – e, conseqüentemente, a institucionalização do direito como algo suficientemente distinto da vontade do povo para se tornar heterônomo em relação aos seus costumes.

Daí a importância, portanto, do papel do ‘legislador’. Afinal, se as leis não podem exercer nenhum caráter pedagógico sobre os costumes do povo, porque jamais se estabelecem como fato, deverá haver alguém que molde a opinião dos cidadãos, para que, então, as leis possam corresponder àquilo que a ‘vontade geral’ determina. Como conseqüência, afirma Rousseau, “quanto menos as vontades particulares se encontrarem relacionadas à vontade geral, ou seja, os costumes às leis, mais a força repressora deve aumentar.”³⁷⁵

Mas tal paradoxo guarda também relações com questões metafísicas mais profundas. Afinal, na metafísica clássica, razão e vontade são duas faculdades distintas, cabendo à primeira, informada pela prudência, legislar, e à segunda, cumprir a lei, feitas todas as devidas

³⁷⁴ MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Payot, 1977, p. 185.

³⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), liv. III, cap. I, p. 77. *O.C.*, v. 3, p. 397: “Or moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c’est-à-dire les moeurs aux loix, plus la force reprimant doit augmenter.”

adaptações eventualmente impostas pela matéria do caso concreto, informada pela virtude da justiça.³⁷⁶

Do fato de a própria vontade estar designada como sujeito que põe a lei, decorre que esta não pode ser obedecida senão por uma vontade alheia – o que Bodin percebeu muito bem. Daí a distinção entre o povo soberano pela causa formal e final – o estarem reunidos em assembléia para dar leis – e os súditos – receptores da lei, individualmente considerados, e que devem obedecê-la – mera causa material e eficiente. Mas essa distinção não é suficiente, porque a vontade é reconhecida apenas no seu exercício instantâneo da escolha das leis, mas nunca no seu exercício habitual, o que seria impossível, já que para tanto, a vontade geral deveria pertencer a um sujeito dela distinto; outra impossibilidade, uma vez que a própria república é definida somente pela característica da vontade geral: ela é sua essência ou, em linguagem metafísica medieval, *quidditas*.³⁷⁷

Não parece possível, portanto, diante de tais complicações introduzidas pelo *cidadão de Genebra*, afirmar que sua tentativa de estabelecer a ciência política em novas categorias tenha produzido uma doutrina nem mais cristalina, nem mais próxima da verdade do que as doutrinas de Grócio e Barbeyrac³⁷⁸, aos quais ele acusava de dividir a soberania – servindo-se, para tanto de uma ilustração pouco feliz a partir de exercícios de prestidigitação orientais³⁷⁹ –, mas cuja principal razão para despertar o descontentamento do genebrino – caso de Barbeyrac³⁸⁰ e Burlamaqui – era realmente o fato de não se disporem a contrariar a aristocracia da cidade natal do autor por razões pessoais e políticas, algo a que foram instados,

³⁷⁶ ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot Paris: Vrin, 2007, L. VI, c. 8, 1141b, p. 313-315. Cf. também BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 118. Cf. também TOMÁS DE AQUINO. *S.Th.* II-II q. 58, a. 4, r.: “[...]non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus [...]Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus”.

³⁷⁷ Isso supõe, igualmente, que a diferença específica do ente em questão confunde-se com seu próprio ser e que, uma vez ausente, o ente em questão deixa de ser aquilo que era, perdendo, portanto, sua forma ou essência. É assim que hoje em dia muitos pretendem que o ser humano que perdeu a faculdade da razão (caso esteja em coma, por exemplo), ou ainda não desenvolveu o órgão apropriado a seu exercício (caso do feto anteriormente às 12 semanas de vida), não pode ser considerado um ser humano.

³⁷⁸ Barbeyrac, na verdade, tenta se aproximar da visão metafísica escolástica, mas confunde partes potestativas com partes lógicas, como se pode perceber deste seu comentário a Pufendorf, colhido em DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Nathália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009, p. 411-412, n. 110: “Entende-se aqui as Espécies de um mesmo Gênero: pois o *Todo Potencial* é o que os Escolásticos chamam, com outros termos, *Todo Lógico* ou *Universal*; sobre o que, pode-se ver os Metafísicos. Assim, concebe-se a Soberania como um Gênero cujas Espécies são o Poder Soberano de fazer a Paz ou a Guerra, o Poder Soberano de punir, o Poder Soberano de estabelecer os Impostos, etc. Opõe-se a isso as *Partes Subjetivas da Soberania*, isto é, os diversos sujeitos ou as diferentes pessoas entre as quais a soberania é partilhada, como ocorria quando o Império Romano estava nas mãos de Triúmviros, *Augusto, Marco Antônio e Lépido* etc.” (grifos no original)

³⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*: ou princípios do direito político. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 50-51. Cf. *O.C.*, v. 3, p. 369-370.

³⁸⁰ *Ibid.*, liv. II, cap. II, p. 52. *O.C.*, v. 3, p. 370.

justamente por sua adesão à doutrina do governo misto, por Micheli du Crest, a quem se recusaram a ajudar.

5.3 Um substituto para a voz da natureza.

As relações entre estado civil e ‘estado de natureza’ na obra de Jean-Jacques Rousseau, não são mero produto da pesquisa acadêmica. Elas se manifestam na própria obra do autor, como se pode notar desta passagem do *Emílio*, sobre a lei:

Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei [...]. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria a ser então a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil [...].³⁸¹

Da pretensão de arquitetar um estado civil fundamentado no ‘estado de natureza’ e, por consequência, uma lei civil semelhante à ‘lei da natureza’, origina-se uma questão problemática. Se esta, no estado de natureza é comunicada ao homem por meio dos sentimentos que nele residem e se o estado civil faz-se necessário justamente porque não se pode deixar o cenário político à mercê da ‘voz da natureza’ que reside em cada um – haja vista que os homens com que se pretende lidar não mais residem naquele estado –, será preciso alguém que faça as vezes da ‘voz da natureza’.

À figura responsável por desempenhar tal incumbência achou por bem Rousseau denominá-la ‘legislador’³⁸², cuja analogia com a ‘voz da natureza’ é evidente demais para que passe despercebida. Instado por seus impulsos a comportar-se de determinada maneira, o ‘homem no estado de natureza’ só tem por opções obedecê-los ou desobedecê-los, em ambos os casos agindo cegamente – já que não está provido de uma razão – a qual, pelo menos no

³⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, introdução de Michel Launey, revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Paidéia), p. 77-78. *O.C.*: Volume IV: Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses n’ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n’engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c’est par elle que le maître et l’esclave se dépravent mutuellement. S’il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c’est de substituer la loi à l’homme, [...]. Si les lois des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes reviendroit alors celle des choses, et on réuniroit dans la République tous les avantages de l’état naturel à ceux de l’état civil [...].

³⁸² Id.. *Do contrato social*: ou princípios do direito político. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), liv. II, cap. VII, p. 62-66. *O.C.*, v. 3, p. 381-384.

estágio inicial do ‘estado de natureza’, ainda não desabrochou – que lhe apresente uma causa final que se oponha à mera mecanicidade dos impulsos naturais – e neste sentido, a vontade será apenas considerada mais um impulso irracional. Afinal, como o próprio autor alega, ao comentar sobre a afirmação de a ‘vontade geral’ ser independente de uma vontade particular, em uma passagem reveladora: “*Isso não quer dizer que não possam as ordens dos chefes ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio universal, deve-se presumir o consentimento do povo.*”³⁸³

Tal personalidade, a do legislador, é retratada como a de um homem de “*uma inteligência superior*”³⁸⁴, “*o mecânico que inventa a máquina [...].*” Afinal: “*Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para [...] mudar a natureza humana*”³⁸⁵. Ele é, “*sob todos os aspectos, um homem extraordinário no Estado.*”³⁸⁶

Todas essas referências unidas à passagem do *Emílio* acerca da dependência das coisas, contrariamente à dos homens, só pode fazer pensar que a obra do legislador tem o caráter de um procedimento de engenharia social – para que tudo volte a ser como a dependência das coisas, os homens devem ser transformados em coisas.

Dentre as responsabilidades atribuídas a tal homem em sua relação com o povo está a de torná-lo capaz não de compreender, mas de aceitar aquilo que seja a vontade geral, pois, como explica Rousseau:

Os sábios que desejassem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar da sua própria linguagem, não poderiam ser compreendidos, pois há inúmeras espécies de idéias impossíveis de traduzir-se na língua do povo. Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se igualmente fora de seu alcance; cada indivíduo não discernindo outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem. A fim de que um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política, e seguir **as regras fundamentais da razão de Estado**, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social [...] presidisse a própria instituição e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força, nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer.³⁸⁷ (grifo nosso)

³⁸³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 52. *O.C.*, v. 3, p. 369.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 62. *O.C.*, v. 3, p. 381: “Pour découvrir les meilleures regles de société qui conviennent aux Nations, il faudroit une intelligence supérieure”.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 63. *O.C.*, v. 3, p. 381: Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer [...] la nature humaine

³⁸⁶ *Ibid.*, loc. cit. *O.C.*, v. 3, p. 382: “Le legislateur est à tous egards un homme extraordinaire dans l’Etat.”

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 64-65. *O.C.*, v. 3, p. 383” Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n’en sauroient être entendus. Or il y a mille de sorts d’idées qu’il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignées sont également hors de sa portée; chaque individu ne goûtant d’autre plan de gouvernement que celui que se rapporte a son intérêt particulier, aperçoit difficilement les

Diante de um tal parágrafo, é necessário indagar se nele o *cidadão de Genebra* está a se referir à retórica praticada desde os tempos da *pólis* grega, ou se, ao contrário, tem em mente algo completamente diverso e novédio, assunto acerca do qual alguns outros escritos do autor parecem ter algumas respostas a oferecer.

Para Lester G. Crocker, a personalidade do legislador encontra paralelos em outras obras do autor, revelado em caracteres como o Educador, no *Emílio*, e Wolmar, em *Júlia ou a Nova Heloísa*, da seguinte maneira:

Ele [Rousseau] acrescenta: “Deve ser ele [o Legislador] a guiá-los. Tal é o verdadeiro segredo para prevenir que eles usurpem a sua autoridade.” No mesmo trabalho ele fala de “líderes” e “guias” de uma maneira que sugere não se tratem de detentores de um poder ostensivo. Eles não são Hitlers. De uma maneira geral, o Legislador inicial, semi-divino, estabelece um padrão, um tom, uma metodologia. Estes devem ser preservados [...]. O caráter da sociedade, os mecanismos básicos para conservar sua integridade não serão mudados. Um Legislador semi-divino é necessário somente no princípio. Mas Wolmar deve ser substituído por um outro Wolmar, para que Clarens seja mantida; cada geração de Emílios necessita de um novo tutor; cada geração de cidadãos precisa de novos líderes e guias – para formá-los, “dar-lhes *moeurs*” e inspirá-los com zelo patriótico; “desnaturá-los” e defendê-los da constante ameaça do *moi-humain*, que poderia fragmentar a artificialmente estabelecida unidade do corpo político.³⁸⁸ (tradução nossa)

Esse elemento tendente à manipulação subreptícia apresentado por seus personagens, tais como Wolmar, o marido da heroína, em *A nova Heloísa*, e o Educador, no *Emílio*, não passou despercebido também a Huizinga:

‘O maior talento que um governante pode possuir’, escreveu em um artigo para a Encyclopédie, ‘é disfarçar seu poder de maneira a torná-lo menos odioso... A autoridade mais absoluta é aquela que penetra no mais interior do ser de um homem e se importa com sua vontade.’³⁸⁹ Do mesmo modo o marido de Julie, como notado em um capítulo anterior, é elogiado por sua habilidade na ‘arte senhorial’ de fazer seus servos sentirem-se livres ao ‘ocultar o controle’, para ‘que eles pensem que querem fazer tudo a que são obrigados’. Esta técnica é recomendada ainda mais abertamente no *Emílio* cujos leitores são aconselhados a, ao educarem seus filhos, ‘deixar a criança pensar que ela é o mestre... Não há sujeição tão completa quanto

avantages qu’il doit retirer des privations continuelles qu’imposent les bonnes loix. Pour qu’un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les regles fondamentales de la raison d’Etat, il faudroit que l’effet put devenir la cause, que l’esprit social qui doit être ouvrage de l’institution présidat à l’institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu’ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c’est une nécessité qu’il recoure à une autorité d’un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre”

³⁸⁸ CROCKER, Lester G. *Rousseau’s Social Contract: an interpretive essay*. Ohio: Press of Case Western Reserve University, 1968, p. 75.

³⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l’économie politique*. In *O.C.*, v. 3, p. 250-251: Il est certain, du moins, qui le plus grand talent des chefs est de déguiser leur pouvoir pour le rendre moins odieux, et de conduire l’état si paisiblement qu’il semble n’avoir pas besoin de conducteurs. § “l’autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu’à l’intérieur de l’homme, et ne se exerce pas moins sur la volonté que sur les actions.”

aquela que mantém a aparência de liberdade; esta é a maneira para cativar a vontade, ela própria'.³⁹⁰

Pode-se dizer que o objetivo de figuras tais é o de “*fazer o povo querer tudo a que estão sendo obrigados*”³⁹¹. Esta espécie de atitude é atribuída por Crocker à personalidade autoritária de Rousseau³⁹². Não parece que seja o caso. Afinal, a ênfase de Rousseau jamais recaiu sobre um exercício ostensivo do poder político, baseado seja na coação, seja na ameaça de coação física.

Jan Marejko parece ter expressado em terminologia filosoficamente mais precisa esse aspecto da obra, ressaltando a distância que há entre o autoritarismo e a atitude protagonizada por Rousseau:

Ressaltemos que a definição do totalitarismo como tendência a suprimir a alteridade nos permite excluir os regimes autoritários de todos aqueles em que tal tendência se desenvolve. O exercício da autoridade pressupõe, com efeito, o reconhecimento prévio de uma vontade outra que a minha e, portanto, não pode tomar lugar senão no domínio da alteridade, domínio absolutamente incompatível com o sistema totalitário. Além disso, como o comenta Carl-Joachim Friedrich: «o totalitarismo é precisamente o contrário do autoritarismo pois ele conduz à eliminação de toda autoridade estável... é importante compreender que uma sociedade necessita ser «autoritária» numa certa medida, que uma sociedade deve conter «personalidades autoritárias» e que uma sociedade deve, enfim, exigir que a autoridade seja obedecida. Ora, as sociedades totalitárias tentam eliminar todos os tipos tradicionais de autoridade, e substituí-las por uma nova sorte de controle social. Na verdade, toda autoridade verdadeira queda completamente destruída em uma sociedade totalitária».³⁹³ (tradução nossa)

Neste sentido, Rousseau é um autor que, de certa maneira, retoma e leva além a questão da formação da opinião dos comuns do povo – função atribuída em caráter positivo ao legislador e em caráter negativo a outra figura, o censor – como deixa entrever neste trecho final do capítulo acerca das espécies em que se dividem as leis:

A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas [...]. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nosso políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; **parte de que se ocupa em segredo** o grande Legislador, **enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada**, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível.³⁹⁴

³⁹⁰ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, p. 224.

³⁹¹ CROCKER, Lester G. *Op cit.* p. 78.

³⁹² *Ibid.*, p. 9.

³⁹³ MAREJKO, Jan. *Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1983 (Cheminements), p. 25. Na passagem ele se refere ao capítulo escrito por Carl-Joachim Friedrich na obra por ele editada: *Totalitarianism*. New York: The Universal Library, 1964, p. 274.

³⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 75. *O.C.*, v. 3, p. 394: “A ces trois sortes de loix, il s’en joint une quatrième, la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l’airain, mais dans les coeurs de citoyens [...] et substitue insensiblement la force de l’habitude à celle de

Este parágrafo apenas reitera a proposição de que o legislador deve ser uma figura capaz de mudar a natureza humana, mas sua atuação não parece ocorrer, ao menos principalmente, em um nível institucional – apenas o arco da abóbada, ou a ponta do *iceberg* –, mas de maneira subreptícia, como afirmado com clareza no parágrafo acima.³⁹⁵

A função do Legislador parece ser desempenhada, portanto, de maneira complementar ao papel do Governo, já que, na mesma medida em que este deve opor a violência proporcional à descomformidade entre os costumes do povo e a ‘vontade geral’ expressada na lei, ao legislador cabe a tarefa de modificar os costumes – ou pelo menos a opinião – do povo, através de palavras que, como já mencionado, persuadem sem convencer.

Esses dois elementos combinados constituem, desde Platão³⁹⁶, pelo menos, os dois principais componentes da promoção da injustiça, em que a perversão da palavra como ato de comunicação da realidade vem em apoio a um regime usurpador da autoridade legítima, cenário pronto a constituir uma tirania³⁹⁷.

Neste mesmo capítulo Rousseau discorre ainda acerca de outras espécies de lei, antes de tratar desta quarta. As pertencentes à primeira espécie lidam com as relações do soberano com o Estado, denominadas *leis políticas*; as da terceira, referem-se às relações do homem com a Lei; em suma, *leis criminais*, que são vistas pelo autor como carentes de causa formal própria, sendo caracterizadas sobretudo em termos de causa eficiente: “*leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras*”³⁹⁸.

Essas duas espécies constituiriam, em clave tomista, o conjunto da justiça geral ou legal, que se oporiam à justiça particular – manifestada em duas modalidades, a comutativa e a distributiva – e que parece constituir a matéria da segunda espécie de leis arrolada pelo *cidadão de Genebra*, as quais recebem a alcunha de *leis civis*:

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros

l’authorité. Je parle des moeurs, des coutumes, et sur-tout de l’opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s’occupe en secret, tandis qu’il paroît se borner à des réglemens particuliers qui ne sont que la ceintre de la voûte, dont les moeurs, plus lentes a naitre, forment enfin l’inébranlable Clef.”

³⁹⁵ É de se pensar se haveria um ser humano capaz de fazê-lo – se o próprio Rousseau talvez não se considerava este homem – ou se tal mister caberia a uma coletividade de homens iluminados.

³⁹⁶ PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 66-67 (365c-366a).

³⁹⁷ PIEPER, Josef. *Abuse of language; abuse of power*. San Francisco: Ignatius Press, ©1992, p. 31.

³⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 75. *O.C.*, v. 3, p. 394: “loix criminelles, qui dans le fond sont moins une espece particuliere de loix, que la sanction de toutes les autres.”

e em uma excessiva dependência da pólis – o que se consegue sempre graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis.³⁹⁹

Uma leitura desse parágrafo à luz da teoria da justiça aristotélica torna compreensível o porquê de alguns intérpretes, como Cassirer, haverem interpretado a doutrina rousseauiana em termos mais liberais – recusando atribuir ao Estado proposto pelo *cidadão de Genebra* até mesmo o epíteto de providencial –, ao passo que outros nela visualizaram uma proposta de Estado absorvente, e até mesmo tendente ao totalitarismo.

Para Rousseau, não há distinção entre os dois modos de relação existente entre as partes e o todo em matéria social, quando se trata da teoria aristotélica da justiça. Neste sentido, não pode distinguir entre justiça legal – que seria o modo próprio de manutenção da coesão social –, e a justiça distributiva, confundindo-as na mesma relação. É por isso também que de certa maneira ele considera que as leis criminais – que constituem, por si, o mais alto grau da justiça legal em um Estado, o mais necessário para a manutenção da coesão social –, são consideradas menos uma espécie de lei do que a sanção de todas as outras. Ou seja, reafirma-se, aqui, uma mesma tendência do pensamento de um Hobbes, por exemplo: a justiça geral, ou legal não tem uma finalidade intrínseca, sendo encarada como instrumento para a consecução de outros objetivos.

Não surpreende, diante dessa constatação, o fato de muitos intérpretes haverem tomado a doutrina do *cidadão de Genebra* por uma proposta de Estado que tende a subsumir a liberdade dos cidadãos nele próprio e engolfá-los na sua rede burocrática.

Essa interpretação é aproxima-se da visão exposta por Rousseau no seu *Discurso sobre a economia política*, no qual ele propõe uma espécie de taxa progressiva dos cidadãos a fim de se alcançar um nível geral médio de fortunas, na medida em que esta providência promove o igualitarismo – medida que foi encarada por liberais como Bastiat como medida socialista. Em todo caso, não se pode olvidar que a limitação das fortunas e o fortalecimento da classe média sempre foram uma das marcas do regime republicano, tal como descrito por Aristóteles, por exemplo.

³⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 75. *O.C.*, v. 3, p. 394: “La seconde relation est celle des membre entre-eux ou avec le corps entier, et ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu’il est possible : en sorte que chaque Citoyen soit dans une parfaite indépendence de tous les autres, et dans une excessive dépendence de la Cité; ce qui se dait toujours par les mêmes moyens; car il n’y a que la force de l’Etat qui fasse la liberté de ses membres. C’est de ce deuxieme rappor que naissent les loix civiles.

Contudo, mesmo que as propostas de Rousseau pudessem revelar-se em suas intenções mais como liberais ou republicanas do que socialistas, é discutível se os mecanismos que ele propõe para promover sua visão de sociedade bem constituída se coadunam aos fins benignos a que supostamente se destinam.

Em relação ao caráter voluntarista da doutrina rousseauiana da leis, deve-se destacar a passagem em que este assevera que “*seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for de seu agrado fazer mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?*”⁴⁰⁰.

Muitos contra-argumentos podem ser apresentados em contrário à interpretação deste ponto da doutrina deste autor, tais como, por exemplo, o parágrafo em que Rousseau, em coerência com sua teoria da escravidão, afirma que o cidadão só pode ser morto caso seja alguém que “*não se pode conservar sem perigo*”⁴⁰¹; o excerto em que afirma que “*o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não [...] pode passar dos limites das convenções gerais*”⁴⁰².

Derathé apresenta, em favor de seu mestre, por exemplo, uma correspondência escrita em outubro de 1758, destinada a prestar esclarecimentos “às pessoas de lei que haviam criticado uma passagem, da *Carta a d’Alembert*”,⁴⁰³ em que Rousseau declara, em suma, “que a lei natural não somente é independente da autoridade soberana, mas lhe é também superior”⁴⁰⁴. O próprio Derathé admite a incompetência de Rousseau em comunicar suas reais e supostamente benéficas intenções: “*é preciso convir que ele não facilitou a tarefa de seus intérpretes*”⁴⁰⁵.

Trata-se de uma série de argumentos respeitáveis que apresentam afirmações sensatas emitidas pelo autor. Tais declarações, contudo, padecem apenas do defeito de não decorrerem de sua doutrina da soberania e das idéias expressas por sua filosofia em geral, que padeciam de severas limitações quanto ao domínio de conceitos básicos da metafísica, de modo que, seja lá o que ele estivesse a tentar exprimir, não o conseguiu, ou, se o conseguiu, não o fez

⁴⁰⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24), p. 75. *O.C.*, v. 3, p. 394: “en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois. Mêmes les meilleures; car s’il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l’en empêcher?”

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 58. *O.C.*, v. 3, p. 377: “On n’a droit de faire mourir, même pour l’exemple, que celui qu’on ne peut conserver sans danger.”

⁴⁰² *Ibid.*, p. 56. *O.C.*, v. 3, p. 375: “On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu’il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales”.

⁴⁰³ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Nathália Murayama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2005, p. 492.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 493.

senão dentro de um contexto bastante limitado. De toda maneira, os desbordamentos interpretativos e desdobramentos políticos de sua doutrina acabaram se mostrando bastante mais nefastos do que o autor dessas idéias poderia haver cogitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se, ao longo de todas essas páginas, promover a inserção da filosofia do direito Jean-Jacques Rousseau no contexto do problema teológico-político da modernidade. É chegado o momento, portanto, de intentar pintar um quadro final desse percurso e sacar as devidas conclusões.

Em primeiro lugar, considera-se haver mostrado como, durante a Idade Média, as tendências milenaristas comportadas por um monaquismo cada vez mais cioso de autonomia e de independência em relação tanto à Igreja quanto aos poderes seculares comportavam em si um voluntarismo e um abandono do ideal cristão de civilização, em nome da constituição independente de comunidades de pessoas iluminadas pelo “Espírito”, voluntariamente reunidas.

Sua principal expressão é a conhecida doutrina das três eras, de Joaquim de Flora, quem imanentiza o principal mistério cristão, a Trindade, em nome de um concepção de história a ser realizada e finalizada pelo alcance de uma situação perfeita na terra, a chamada “Era do Espírito”.

Isso foi acompanhado, a seu turno, por uma exacerbação das tensões entre a Igreja Católica e os poderes seculares – especialmente os imperiais, embora isso tenha sido verdade posteriormente também em relação a Filipe II, o Belo, rei da França –, que encontra sua maior expressão nas *Constituições de Melfi*, do Imperador Frederico II, em que, pela primeira vez, em que pese o emprego da linguagem teológica, o poder político é proposto como solução para os problemas fundamentais da humanidade – aqueles derivados da *queda* –, legitimado diretamente pelas vias da Razão. Essa *voluntas ratione regulata* do príncipe, que não está obrigada à observância de lei alguma que lhe tenha precedido, representa uma concepção autonômica radical do governante com relação aos elementos tanto da transcendência, quanto da tradição, e pode ser considerada como um embrião de conceitos como a *soberania* e a *Razão de Estado*, temas fulcrais da política na modernidade.

A tendência desse movimento de imanentização do *eschaton* é acabar com a esfera secular da sociedade cristã – que representa não apenas as coisas deste mundo, mas também o período de cem anos que estabelece a imemorialidade –, que só tem sentido face à eternidade e, portanto, ao reconhecimento de uma ordem transcendente.⁴⁰⁶ Passa-se, assim, paulatinamente, à concepção de uma ordem imanente e autônoma, que, por não admitir

⁴⁰⁶ Acerca do conceito de ordem transcendente, cf. KIRK, Russel. *A política da prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. Apresentação de Alex Catharino. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 358.

participar na transcendente, não admite também a distinção de graus de participação nela própria, o que seria possível caso fosse admitida uma concepção analógica do ser, em que o analogado primeiro é o Ser por excelência.

De par com essas expressões religiosas e propriamente políticas e sucedendo-as no tempo, estiveram as concepções voluntaristas de Escoto e de Ockham, cujas idéias também desempenharão um papel importante no desenrolar do problema na modernidade e que somente nela virão a exprimir todas as suas conseqüências.

Em relação ao primeiro, devem ser ressaltados, antes do mais, os aspectos metafísicos de sua doutrina, tais como a concepção unívoca do ser e a rejeição da concepção hilemórfica no ser, em detrimento da inserção de um terceiro elemento (a *formalitate*), que gerará a suposição da separabilidade *de potentia absoluta Dei* de forma e matéria. Esta acarreta a distinção formal *ex natura rei*, que despreza o papel ativo da inteligência e a necessidade do retorno ao ser para promover um (re)conhecimento dos entes. Sua manifestação política será o contratualismo.

Na ética, favorecerá uma moral baseada na lei, antes que na virtude, no hábito. No campo jurídico, por sua vez, dará origem, paradoxalmente, à pretensão de dedutibilidade e sistematicidade fechada da lei natural, por um lado, ao mesmo tempo em que lhe reconhece a possibilidade de modificação arbitrária *de potentia absoluta Dei*, no que concerne aos preceitos da segunda tábua dos dez mandamentos (do *não matarás* em diante) – o que é uma conseqüência da concepção univocista e idealista, que pressupõe a realidade encerrável em conceitos e confunde lei natural e lei divina, olvidando a lei eterna. Abre, assim, espaço para o voluntarismo na lei positiva, de ao estabelecer matérias indiferentes, deixadas ao puro arbítrio do legislador.

A impossibilidade de encerrar a realidade em conceitos fechados, tal como preconizado por Escoto, pode ter contribuído para o surgimento das concepções ockhamistas, que levam adiante o voluntarismo do antecessor, ao mesmo tempo em que substituem o idealismo pelo nominalismo e a concepção unívoca do ser, por uma concepção equívoca. Desta maneira, radicaliza-se a concepção de lei natural escotista, passando a admitir-se mesmo a possibilidade de modificação, *de potentia absoluta Dei*, do primeiro mandamento.

Essa radicalização do voluntarismo teológico e filosófico passa a servir, pela própria pena de Ockham, aos interesses dos poderes civis constituídos, nada obstante tenha sua origem no seio dos *fraticelli*, comunidade dos franciscanos chamados *espirituais*, a quem o voluntarismo servia para justificar sua não participação no mundo e sua constituição como comunidade de pessoas autônomas – que tem antecedentes remotos no joaquimismo do século

XII –, espiritualmente superiores, que não necessitavam nem da mediação da Igreja, para alcançar a salvação, nem dos poderes constituídos para proteger seus bens.

Não deixa de impressionar o fato de que exatamente o surgimento – ou, em todo caso, a ressurgência – de uma concepção filosófica que despreza a o vínculo entre linguagem realidade, como o nominalismo, coincida com o início do apoio de seu principal nome, Ockham, a pretensões políticas exorbitantes como a de Luís da Baviera – nada obstante este fosse apoiado, também, por Marsílio de Pádua, que era um aristotélico. Ele ilustra perfeitamente a afirmação de Pieper acerca das relações entre linguagem, realidade, e poder político. De acordo com o filósofo alemão, o abandono da referência à realidade por parte daqueles que empregam uma determinada linguagem abre espaço para a utilização manipuladora da linguagem por parte do poder político⁴⁰⁷.

Foi visto também que, nada obstante os serviços prestados ao poder político, o nominalismo, com todas as suas conseqüências, serviu também para promover causas de religiosos radicais contra a autoridade eclesiástica, algo que se verificou não apenas no século XIV, com Ockham, como no XV com Wycliffe e no XVI, com Lutero, momento em que, finalmente se alcança a ruptura definitiva, pela fragmentação institucional promovida pelo protestantismo e a captação da religião pelos poderes civis na Alemanha.

Com Lutero, o projeto de uma comunidade autônoma de pessoas iluminadas sai do monaquismo e é transferido a todo o corpo dos fiéis, em função de uma teologia que abandona toda a distinção entre os preceitos e os conselhos, e que pretende fazer a todos observarem, da mesma maneira, a lei evangélica – à exceção dos poderes civis, que podem se utilizar do gládio para massacrar camponeses, etc., e em relação aos quais cumpre aos fiéis “oferecer a outra face”.

Essa exacerbação do caráter heteronômico das leis – seja baseada em premissas puramente teológicas, como era o caso de Lutero; seja baseada em premissas filosóficas, como era o caso de Ockham – continuará a propagar-se durante toda a modernidade. Nela, aparecerão teorias como a do direito divino dos reis, como monarca instituído *de potentia absoluta Dei* – propalada por Jaime I, da Inglaterra e também por Bodin, na França –, por um lado, e teorias do absolutismo monárquico com base no contrato social, i. e., nos indivíduos, por outro, e cujo exemplar mais bem-acabado é a doutrina hobbesiana.

Outra formulação ao problema foi dada por Calvino, cuja cidade a qual veio a comandar, Genebra, seguiu um caminho inverso do proposto por Lutero e tendeu mais a uma

⁴⁰⁷ PIEPER, Josef. *Abuse of language; abuse of power*. San Francisco: Ignatius Press, ©1992, p. 20 *et passim*.

absorção do civil pelo religioso que ao contrário, o que significava uma maior possibilidade de realização política da proposta da comunidade de pessoas autônomas, cujo germe ali ainda fervilhava – não por acaso, Rousseau, a quem já se referiu ao longo da dissertação e se referirá, ainda, nesta conclusão, não apenas nasceu lá, como sempre fez questão de denominar-se *cidadão de Genebra*.

Uma tal radicalização do aspecto heteronômico da lei, por um lado, gerava descontentamento por parte de uma população – e, no caso da França, isso incluía especialmente a camada nobiliária –, privada, em razão da soberania dos governantes (o que não quer dizer senão autonomia extrema), de toda a participação no político. É preciso não esquecer que, como se demonstrou no capítulo III, o mesmo movimento ocorria em Genebra, apesar da forma (cada vez menos, é verdade) mista de governo daquela cidade-Estado.

O Direito Político de Jean-Jacques Rousseau constitui, por assim dizer, um desenlace de todo o problema teológico-político da modernidade, uma vez que incorpora os principais elementos que lhe deram origem.

Em primeiro lugar, ele retoma, embora em versão quase completamente irreligiosa, a temática de uma comunidade de pessoas autônomas, uma vez que são os cidadãos os responsáveis por se darem as leis que regerão sua vida e cujo objetivo é mantê-los ‘em liberdade’ ou ‘forçá-los a serem livres’.

Em segundo lugar, esse povo que se dá leis a si mesmo é considerado soberano; isto é, não está preso, de maneira alguma, a qualquer espécie de leis, retomando, portanto, o tema da *ratione voluntas regulata*, presente em Frederico II, embrião do conceito de soberania elaborado por Bodin e, radicalizado, posteriormente, por Hobbes.

Em terceiro lugar, ela expressa um voluntarismo que compreende elementos tanto do escotismo quanto da filosofia ockhamiana, tanto no que ela tem de dependente da sua antropologia filosófica, quanto em seu aspecto propriamente legislativo.

No que toca à primeira, Rousseau serve-se, relativamente à filosofia escotista, ainda que não pareça familiarizado com o nome, nem com a origem do conceito, da distinção formal *ex natura rei*, que é o pressuposto metafísico que permite conceber a separabilidade, no tempo, das distintas faculdades humanas, tais quais se tivessem agregado ao ser humano por uma série de superposições. Seu conceito de natureza humana, marcado pela *perfectibilidade*, a seu turno, em muito se assimila ao conceito ockhamiano, que descreve a natureza em termos de passividade e potencialidade, com total indiferença no que diria respeito a um fim que ela devesse alcançar. Essa ausência de um *terminus ad quem* a transforma em pura maleabilidade, de modo que os estágios advindos de sua modificação não

são representados como um aperfeiçoamento, mas como transformações normalmente tendentes à degradação.

Relativamente ao problema legislativo, a seu turno, tornam-se manifestas as semelhanças com o pensamento de Escoto. Este, ao propor como significado focal da vida moral e política a lei, afasta-se da proposta aristotélico-tomista que unificava a natureza humana e a lei na virtude, i. e., no *habitus*, tendência que vai de par com sua metafísica essencialista, que se afasta do ser em direção a um idealismo das essências, que até mesmo o indivíduo é concebido como idéia – *haecceitas*.

Rousseau, por seu turno, demonstra, conforme o procurou ressaltar Manent, a sua incapacidade de reunir fato e direito em uma instituição, de maneira que o papel pedagógico da lei é perdido, em favor do papel pedagógico do legislador, figura oculta e quase mística, que deve moldar as opiniões e costumes do povo, a fim de que sejam por este aceitos e promulgados como lei.

Sua idéia de ‘vontade geral’, por outro lado, embora seja uma vez mencionado o bem comum – e tantas outros termos como interesse comum e utilidade pública, que não significam a mesma coisa que este –, apóia-se sobretudo na busca da igualdade pela supressão das particularidades. Não reconhece, portanto, o valor da pessoa na medida em que é e, conseqüentemente, tem mais ser que as idéias gerais que dela se predicam, sendo contada como mero indivíduo que deve se adequar à generalidade.

Desse fato da vontade geral, por outro lado, emerge um tema ockhamiano que é o da equivocidade *a consilio*, que consiste na reunião de indivíduos sob um mesmo signo de acordo com a conveniência de quem deles predica tal termo. Se a lei não se abre ao universal como a uma forma relativamente ao fim, mas se fecha na generalidade sem referência a uma natureza entendida como finalidade, toda categorização será realizada arbitrariamente, ou seja, *a consilio*, de acordo com as preferências do legislador, que agrupa os casos em categorias, a seu talante. Destituída de causa final, perde sentido, aí, a uniformização.

Esse esquecimento da finalidade em detrimento da forma da comunidade, ou seja, da universalidade em detrimento da generalidade, origina, igualmente uma distorção cujo prenúncio, segundo Bastit, se encontra em Suárez, a saber, a absorção da justiça legal na distributiva ou, ao menos, a confusão entre ambas, conforme expresso no capítulo do *Contrato social* acerca da classificação das leis.

Desta maneira, conquanto, politicamente considerada, a proposta de Rousseau parecesse se destinar a um intento republicano ou social-democrata – Rousseau não parecia ser um revolucionário, em matéria de prática política – sua formulação comporta

conseqüências que desbordam desse tipo de proposta, pelos próprios termos em que é formulada.

Predicar similitudes do trabalho do *cidadão de Genebra* em relação ao totalitarismo como fenômeno histórico, isto é, tal como ocorrido na Alemanha e na União Soviética é, contudo, um exagero. A autoridade de seu legislador é subreptícia e não ostensiva, se assemelhando, neste sentido, muito mais ao hodierno *modus operandi* de veículos de comunicação em massa do que à figura de líderes militares de discurso inflamado, como o foram Hitler e Stalin.

Assim sendo, ele pretende haver resolvido o problema da obediência às leis considerando a república sob dois aspectos funcionalmente distintos, o Soberano, que pela vontade impõe as leis e os súditos, que pela vontade a obedecem, solução que a contento de quem possa ser por ela agradao, não resolve o problema, pois, mesmo a introdução da figura do legislador não altera a equação, uma vez que sua função é determinar, por vias ocultas, a opinião do povo – já que lhe estão completamente vedados o uso da força e da razão. Seu poder de convencimento forçosamente há de ter origem no apelo ao *pathos*, isto é, ao apetite concupiscível do seu auditório, ao sentimento. Atribuir ao resultado de tal procedimento o nome de formação da ‘vontade geral racional’, como o pretendeu Jorge Reis Novais, mencionado na introdução, parece, diante disto, uma impropriedade.

Esse dispor da linguagem para manipular os cidadãos na esfera política, aliás, é apenas mais um uso para quem já se servia dela para manipular pessoas em relacionamentos pessoais, como demonstra uma carta do autor à Mme. d’Épinay:

Por que se aborrecer tentando [...] encontrar sentido nas idéias de um autor que tão claramente se assemelha a Humpty Dumpty, na sua insistência em que palavras devem expressar aquilo que ele deseja? ‘Se você quer que nos entendamos, disse ele a Mme d’Épinay [...] eu a aconselho a consultar o meu dicionário. Acredite, minhas palavras dificilmente possuem o significado comum’.⁴⁰⁸

Deste modo, ainda que possa parecer exagerado proceder como Talmon, afirmando ser Rousseau responsável pela emergência do totalitarismo, não o é, contudo, afirmar que ele não apenas propõe o uso da palavra como elemento de manipulação, como a emprega nesse sentido. O talento literário do ‘cidadão de Genebra se assemelha àquilo que Pieper apresenta no seguinte excerto, ao afirmar:

A ameaça específica, [...] vem da maneira como os sofistas aplicam as palavras com atenção excepcional a suas nuances lingüísticas e com a maior inteligência formal

⁴⁰⁸ HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976, p. 234.

delas, vem do jeito de promover e aperfeiçoar o emprego de construções verbais até o limite da plasticidade, assim – e precisamente por isso – corrompendo o significado e a dignidade dessas mesmas palavras.⁴⁰⁹

Daí, é possível afirmar a importância desse trabalho diante da situação hodierna, em que a legislação tende a expandir-se, adentrando cada vez mais esferas da vida dos cidadãos, especialmente nas mais interiores, no mais das vezes com a capacidade ou mesmo o intento de destruí-las *ab intra* e não sem o concurso desse poderoso legislador, desse quarto (ou, talvez, quinto) poder, que são os meios de comunicação em massa. Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que o(s) legislador(es) de nossos dias se sentem capazes de alterar a natureza humana.

⁴⁰⁹ PIEPER, Josef. *Abuse of language; abuse of power*. San Francisco: Ignatius Press, ©1992, p. 14.

REFERÊNCIAS

ANSELM, ST. *Proslogium*. In: _____. *Basic writings*. Translated from the latin by Sidney Norton Deane. La Salle – Illinois: The open court publishing company, [1962].

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Introdução de Ivan Lins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de Bolso).

_____. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 2007.

BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca jurídica WMF).

BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 1.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BÍBLIA. 6. reimp. São Paulo: Paulus, 2010.

BODIN, Jean. *Les six livres de la république*: Livre Premier. Paris: Fayard, c1986. Edição original publicada em Lyon, por Gabriel Cartier, em MDXCIII. (Corpus de oeuvres de philosophie en langue française).

_____. *Les six livres de la république*: Livre Seconde. Paris: Fayard, c1986. Edição original publicada em Lyon, por Gabriel Cartier, em MDXCIII (Corpus de oeuvres de philosophie en langue française).

BOUDON, Raymond. *A Ideologia ou a origem das idéias recebidas*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Ática, 1989.

CALVIN, John. Institutes of the Christian Religion. Translation of Henry Beveridge. Edinburgh: 1845. In: O'DONOVAN, Oliver; O'DONOVAN, Joan L. *From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in christian political thought*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2005.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1994 (Coleção Repertórios).

_____. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay. Préface de Jean Starobinski. Paris: Hachette, 1987. (Pluriel – Philosophie).

CONFUCIUS. *The Analects of Confucius*. New York: Routledge, 2011.

COPELSTON, Frederick. *Medieval Philosophy, from Augustine to Duns Scotus*. New York: Image Books, 1993. (A history of philosophy, v. 2)

_____. *Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham Francis Bacon and the Beginning of the Modern World*. New York: Image Books, 1993. (A history of philosophy, v. 3)

_____. *From Wolff to Kant*. New York: Image Books, 1985. (A history of philosophy, v. 6)

CROCKER, Lester G. *Rousseau's Social Contract: an interpretive essay*. Ohio: Press of Case Western Reserve University, 1968.

_____. The Relation of Rousseau's Second Discours and the Contrat Social. *Romantic Review*, New York, n. 51, p. 33-44, 1960.

DAWSON, Christopher. *The dividing of Christendom*. San Francisco: Ignatius Press, 2009.

_____. *The making of Europe*. New York: Meridian Books, 1959.

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Filosofia, n. 161).

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Nathália Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DUSAULX, J. *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*. Paris: [s.n.: 1797-1978] *apud* MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1983. (Cheminements).

FESER, Edward. *Scholastic metaphysics: a contemporary introduction*. New Jersey: Transaction Books, 2014.

FORRESTER, Duncan. Martin Luther and John Calvin. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *History of political philosophy*. 3.ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002 (Pensamiento Medieval y Renacentista).

GARCÍA-LOPEZ, Jesús. La analogía en general. *Anuario Filosófico*, Navarra, n. 7, p. 193-223, 1974. Disponível em:
<<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1882/1/05.%20Jes%20C3%BA%20GARC%20C3%8DA%20L%20C3%93PEZ%20La%20analog%20en%20general.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2014.

GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Christiane Negreiros Aboud Ayoub. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2006.

HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. 2ème ed. rev. et aug. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, introdução e notas de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes 1998 (Clássicos).

_____. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14).

HUIZINGA, J. H. *The making of a saint: the tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*. Londres: Hamish Hamilton, 1976.

JULLIARD, Jacques. *La faute à Rousseau*. Paris: Du Seuil, 1985.

KANT, Emmanuel. *Foundations of the metaphysics of morals*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LUCRÉCIO CARO, Tito. *A natureza*. In: EPICURO et al. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os pensadores, v.5).

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. *O nascimento do direito internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009 (Coleção Dike)

MANENT, Pierre. *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990 (Tempo e Saber).

_____. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Payot, 1977.

MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1983 (Cheminements).

MARITAIN, Jacques. *Three reformers: Luther, Descartes and Rousseau*. Port Washington (Nova Iorque)/Londres: Kennikat Press, 1970.

MÖHLE, Hans. Scotus's Theory of Natural Law. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 312-331.

MURALT, André de. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo, 2002.

NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do Estado de Direito*. Coimbra: Almedina, 2006.

PANNACIO, Claude. Semantics and mental language. In: SPADE, Paul Vincent (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*. New York: Cambridge University Press, 1999. pp. 53-75.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

PIEPER, Josef. *Abuse of language; abuse of power*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

POLIN, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Sirey, 1977 (Collection philosophie politique).

RAHE, Paul Anthony. *Sof despotism, democracy's drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville and the modern prospect*. New Haven: Yale University Press, 2009.

RILEY, Patrick. *General will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: from the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997 (Ideas in Context, n. 46).

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos).

_____. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In _____. *Antologia de textos*. 1. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Abrousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Os pensadores, v. 24)

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, introdução de Michel Launey, revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Paidéia).

_____. *Du contrat social, écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1964 (Pléiade - *Oeuvres complètes*, v. 3).

_____. *Émile, éducation, morale, bothanique*. Paris: Gallimard, 1969 (Pléiade - *Oeuvres complètes*, v. 4).

SENECA. *De clementia*. Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0015%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D2>>. Acesso em 20 out. 2014.

SKINNER, Quentin. *Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Visions of politics, v.1).

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões; revisão da tradução de Aníbal Mari e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. On the intention of Rousseau. *Social Research*, New York, v. 14, n. 1/4, p. 455-487, (Winter) 1947.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'Ancien régime et la révolution*. Préface, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Mélonio. Paris: GF Flammarion, 1988.

TAINÉ, Hippolyte. *Les origines de la France contemporaine – Tome 1: L'Ancien Régime, La Révolution, L'Anarchie – La Conquête Jacobine*. Introduction de François Leger. Paris: Robert Laffont, 1986.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Texto latino e português. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2)

_____. *Idade Média tardia*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2013 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.3).