

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM N.º 198 POLÍTICA — N.º 2

LOURIVAL GOMES MACHADO

***HOMEM E SOCIEDADE
NA TEORIA POLITICA DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU***



SÃO PAULO — 1956

Os Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, são editados pelos Departamentos das suas diversas secções.

Tôda correspondência deverá ser dirigida para o Departamento respectivo da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras — Caixa Postal 8.105 — São Paulo, Brasil.

The “Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo” are edited by the different Department of the Faculty.

All correspondence should be addressed to the Department concerned. Caixa Postal 8.105, São Paulo, Brasil.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. Gabriel Sylvestre Teixeira de Carvalho

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

Vice-Diretor: — Prof. Dr. Paulo Sawaya

Secretário: — Lic. Odilon Nogueira de Mattos

POLÍTICA

Professor: — Lourival Gomes Machado

Assistente: — Paula Beiguelmann

Auxiliar de ensino: — Oliveiros S. Ferreira

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM N.º 198 **POLÍTICA — N.º 2**

LOURIVAL GOMES MACHADO

HOMEM E SOCIEDADE
NA TEORIA POLITICA DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU



SÃO PAULO — 1956

"Rousseau est célèbre, mais il n'est pas connu".
Dreyfus-Brisac

Quem hoje se propõe a retomar o estudo de Rousseau, não pode desprezar a revelação dos que, havendo tentado a mesma empresa, confessam sua insatisfação com o que realizaram seus antecessores e, frequentemente, com o que eles próprios realizam. Poder-se-ia, assim, considerar Rousseau como um assunto sempre novo. As mesmas declarações que valeriam para justificar a ousadia do novo pesquisador, servirão, contudo, para sofreá-lo pela consideração dos riscos a enfrentar. Afinal, o que resiste a esforços somados através dos anos, não haverá de render-se facilmente a novos assaltos.

Não poderíamos, portanto, pretender alcançar uma análise exaustiva do pensamento rousseauiano, nem renovar-lhe a interpretação. De início, colocamo-nos despretensiosamente na esteira dos renovadores da sua crítica, não distinguindo, neste sentido, os esforços de um Beaulavon e de um Vaughan das tentativas de Pierre Burgelin ou de Robert Derathé, senão pelo que mutuamente possam corrigir-se e acrescentar-se no penetrar progressivamente a significação legítima e profunda de uma obra que, após tantas deformações malévolas e exagerações entusiásticas, reclama uma reposição retificadora. Evitando a singela repetição compendiadora do que já se fêz, pois seria impossível ignorar o mundo que resta fazer, tentamos fecundar as noções recebidas submetendo-as a um reordenamento e a uma reinterpretação em razão de determinado critério que, parecendo-nos válido como diretriz analítica, interessante à ciência do humano e, sobretudo, particularmente adequado à essência do sistema em exame, tem deixado de encontrar a desejável aplicação. Nisto estará, se existir, nossa contribuição.

A muitos e diversos ângulos de exame já se submeteu o pensamento de Rousseau, desde o estudo biográfico até o filosófico, desde a análise caracterizada pela largueza da interpretação histórica até a limitada às dimensões de uma particularíssima concepção psicológica. Assim, nada nos proíbe de submetê-lo a uma crítica que, sem restringir a compreensão total do problema, atenda, também, a seu próprio conteúdo doutrinário. Se vemos Rousseau a representar um ponto decisivo do progresso da consciência na filosofia ocidental, como o definiu Brunschvicg, e se também o encontramos a servir de comprovante de uma concepção especial do "di-

reito social”, como o apresenta Paul-L. Léon num estudo por tantos outros títulos apreciável, não surpreenderá que procuremos examinar seu sistema à luz dos avanços do conhecimento do homem, desde que êsse foi, também, seu objetivo principal. Nos “Discursos” como no “Emílio” e na “Heloisa”, nas “Confissões” como nas composições teatrais, domina, sem dúvida, o interêsse pelo humano. E êsse é um interêsse cognoscitivo que da intuição simpática nos leva ao conceito de homem, e ao de sociedade, que àquele se liga substancial e indissolúvelmente.

Se limitamo-nos, em nossa análise, a um só ponto do pensamento rousseauiano, é justo que se sublinhe o que tem de essencial e básico, sobretudo quando, cedendo às imposições da especialização, limitamo-nos voluntariamente ao âmbito dos escritos políticos fundamentais. Sequer fugimos, assim, à inspiração comum que identifica os inovadores da crítica de Rousseau no esforço para patentear a unidade do seu pensamento, pois que também desejamos firmar êsse mesmo ponto de vista (sem excluir sua discussão), embora não tanto pelas demonstrações da coerência formal dos textos, senão principalmente pela constante referência aos conceitos fundamentais.

Sendo difícil, na análise de um pensamento, fugir ao modo mental e à maneira expositiva do autor, estávamos em parte proibidos de desenvolver o nosso tema com base em rígido esquema e fragmentando-o em nítidas secções. Se Rousseau, já no exprimir-se, nunca permite ao rigor que sobrepuje o ímpeto, tanto menos legítimo será simplificar-lhe o pensamento, que sempre aborreceu as discriminações e classificações convencionais, quando nos fixamos naquele nóculo central de toda a sua filosofia para o qual convergem as mais diversas linhas de argumentação e no qual se cruzam os muitos planos em que se formula o raciocínio. Preferimos, portanto, evitar uma disciplina impositiva onde impera um pensamento libérrimo nos intúitos, nos desenvolvimentos e nas afirmações — seguimos Rousseau, para entender Rousseau.

Mesmo assim quisemos manter um mínimo de ordem na apresentação dos conceitos fundamentais da política rousseauiana e, nos cinco capítulos que se seguem, não temendo repetir para melhor evidenciar uma constância, nem insistir para sublinhar pontos essenciais, desejamos apresentar cinco aspectos complementares e concorrentes de sua concepção básica. De início, curvamo-nos à boa praxe de referir o legado dos antecessores, enfrentando o risco de esquematizar, para assinalar a crise do velho contratualismo que desafiava Rousseau. Abre-se assim passagem para os três capítulos centrais em que, na possível acomodação à sucessão temporal dos textos, apresentamos as três etapas que nos levam da definição genética da natureza humana — e, pois, do segundo “Discurso” e do artigo sôbre a “Economia Política” —

ao conceito social, não-artificial, de político — que está na mesma “Economia”, na dedicatória daquele “Discurso” e em elementos vestibulares do “Contrato” — para daí lançar-nos, afinal, à transição dos princípios teóricos à prática — insistindo ainda no “Contrato Social” e valendo-nos dos subsídios do Manuscrito de Genebra. Se no capítulo final parece dominar o vezo de concluir resumindo o anteriormente exposto, sobretudo no tocante aos elementos demonstrativos da unidade do pensamento de Rousseau, cabe ali sublinhar um esforço para sobrepujar as inevitáveis implicações da análise de textos e projetar as conclusões num plano puramente conceitual, o que possibilitou não só o reexame, em termos gerais, da superação do velho aparato doutrinário, mas ainda a compreensão tanto de como repercutiu a conquista de Rousseau no patrimônio intelectual de nossa cultura, quanto dos equívocos, desvios e resistências que houve de suportar.

A mais não nos propusemos. Se conseguimos caracterizar a contribuição de Rousseau ao conhecimento do humano, pelo menos teremos demonstrado mais uma vez e pretendendo tão-só concorrer para a maior solidez da demonstração, que “apesar de omissões, inconsistências e exagerações, o ‘Contrato Social’ continua sendo — como quer Vaughan — a maior obra sobre filosofia política que apareceu desde a ‘Política’ de Aristoteles: a mais original na concepção, a mais rica em idéias especulativas e a mais fértil nos resultados”, com o que teremos sublinhado a significação até de seus possíveis defeitos, pôsto que “tais defeitos são quase inseparáveis da obra de um pioneiro, e é como num pioneiro que, neste e em tantos outros campos, nós devemos pensar em Rousseau”. Por isso, apesar da advertência dos que primeiro tentaram a empresa, ainda é justificável e, mesmo, necessário que se continui a estudá-lo na esperança de melhor conhecê-lo.

I

SISTEMA E TESTEMUNHO

“Eh! monsieur, si je n'avois fait qu'un systhème, vous êtes bien sur qu'on auroit rien dit: on se fut contenté de reléguer le *Contrat Social*, avec la *Republique de Platon*, l'*Utopie* et les *Sévaranbes*, dans le pays des chimères. Mais je peignois un objet existant, et l'on vouloit que cet objet changéat de face. Mon livre portoit temoignage contre l'atentat qu'on alloit faire: voilà ce qu'on ne m'a pas pardonné” — VI LETTRE DE LA MONTAIGNE.

Comumente, ao estudar um filósofo, começamos por referir-nos ao ambiente cultural em que viveu, aos problemas que em seu tempo se levantaram e às soluções que então se lhes ofereciam. No caso de Jean-Jacques Rousseau, haveríamos portanto de voltar ao quadro, tantas e renovadas vêzes traçado, das contribuições que Rousseau recebeu de seus antecessores e o que delas aproveitou ao tratar as questões que constituíram o principal objeto de sua atenção. Não obstante, quer partamos dos juristas, que Rousseau estudou atentamente no original ou em Burlamaqui, quer comecemos por Hobbes, que Rousseau leu sabendo que haveria de refutar mas também que não poderia ignorar, quer tomemos por ponto de referência Montesquieu, cuja posição especialíssima de precursor de novos conhecimentos Rousseau não só compreendeu mas ainda considerou paralela à sua — por onde quer, enfim, que se principie o exame, sempre haveremos de concluir que Rousseau, entre o bom e o mau das doutrinas que encontrou, discerniu com grande acuidade o prestígio dos grandes sistemas jurídico-políticos e, ao mesmo tempo, sua incapacidade para conduzir ao verdadeiro conhecimento do homem e da sociedade. Todo o quadro cultural terá, pois, importância na formação do pensamento rousseauiano, mas êsse pensamento formou-se, conscientemente, visando a transformar determinado setor dos conhecimentos de seu tempo.

Quando Rousseau louva os avanços realizados por Montesquieu, embora os deixe de parte ao cuidar de seu próprio objeto de perquirição, ou quando nos capacitamos da justiça que afinal faz a Hobbes depois de tantas décadas de raivosa oposição ao “Leviatã” e ao “De Cive”, nos quais só refuta o que veio a servir aos jusnaturalistas, impõe-se compreender que seu alvo é um único e que a êle se dirige frontalmente: abra-se o primeiro livro do “Contrato Social” e Grotius aparecerá,

de imediato, como o centro de tôdas as críticas, desde a minudente refutação lógica dos princípios até o ácido da ironia a requeimar certos pormenores biográficos. Talvez surpreendam, ao primeiro exame, algumas peculiaridades dêsse pensamento que, interessado em alcançar o real, contudo não trepida em deixar de lado a penetrante análise objetiva completada por um espírito que lhe inspirava o maior respeito, para empenhar-se, depois de desdenhoso adeus aos fatos, na luta direta contra os cultores do formalismo. Impõe-se lembrar, no entanto, que Rousseau jamais despreza o que recebera de Montesquieu. Louva-o sempre que há cabimento e segue-lhe fielmente os passos desde que se cruzem os cursos de seus pensamentos; sabe, porém, que trilham caminhos diferentes, embora paralelos. Quando se desinteressa dos fatos, e, mesmo, os repele, atende a uma decorrência inevitável da posição que assumira. Se o fato natural deve servir de base ao conhecimento — e, tomada em seu conjunto, a obra de Rousseau resulta em calorosa defesa dêsse princípio — impõe-se, por isso mesmo, distinguir, na grosseira evidência da realidade sensível, o que há de natural, de essencialmente natural, e o que, por desvio ou aberração, contraria a natureza. Ora, se Montesquieu desejou, nas relações necessárias que derivam da natureza das coisas, buscar as leis da natureza social, investigando o que Rousseau chamou de “direito positivo dos governos existentes”, igualmente cabia e urgia investigar o plano moral, a fim de nele descobrir, para além das constâncias, os desenvolvimentos normais e os desvios anti-naturais que, também êles sendo fatos, nem por isso se poderia considerá-los indiferentemente redutíveis a uma só categoria. Se ambas as investigações em desenvolvimentos ulteriores viessem a tocar-se, coincidindo em certos temas, de tal sorte se confirmaria a pertinência dos dois pontos de vista (1).

Era preciso evitar, em primeiro lugar, a substituição do conhecimento do real por uma perfeição sistemática puramente formal como a que, acatados e louvados, desenvolviam os cultores do direito natural. Rousseau sabia que, no processo de reajuste objetivo, se continha o perigo de continuar esquecido, em tôda sua imensa extensão e em tôda sua decisiva significação, o campo das entidades morais que, se tratadas em sua realidade primeira e exterior por um método incapaz de registrar a diferenciação entre o normal e o patológico, permaneceriam ignoradas em sua própria especificidade. O primeiro passo, em que pesassem os avanços da observação objetiva, ainda continuava a ser a crítica do formalismo sistemático.

A crise do direito natural, como a conheceu Rousseau, devia-se, indubitavelmente, à relação negativa entre a estrutura doutrinária e a realidade, mas o desajuste não se estabelecera de súbito, nem por mera arbitrariedade dos filósofos e juristas. Provinha de longo e complexo

1 — Cf. C. E. Vaughan: “Introduction” in J.-J. Rousseau: “Du Contrat Social”, Manchester, 1947 (3.a ed.), University Press; p. xxxv.

desenvolvimento teórico, que torna compreensível como, permanecendo fiel aos princípios e aos métodos que lhe eram próprios, declinou uma escola responsável por tantas conquistas anteriores e, mesmo em declínio, desempenhando notável função na prática jurídica e estatal. Insuficiente seria, pois, bastar-nos com as críticas dos anti-dogmáticos que, afinal, descreviam e acusavam o desajuste segundo a feição particular que assumia nesse momento. Mesmo sem qualquer pretensão de historiar-lhe as origens e a evolução geral, impõe-se ter em conta alguns precedentes da progressiva esterilização cognoscitiva do sistema jusnaturalista.

Se René Hubert caracterizou todo e qualquer conceito de direito natural como tendendo a estabelecer uma ligação entre a ordem moral e a sobrenatural (2), podemos afirmar que as bases do direito natural moderno já se ofereciam desde que, em etapa histórica muito anterior, o dogmatismo teológico invadiu o campo do conhecimento humano e do social, fixando para a vida terrena uma destinação exterior e superior. Definem-se então as duas ordens requeridas pelo espírito jusnaturalista e entre elas se traça um nexó necessário, pois, no estabelecer-se uma ordem moral derivada da ordem celeste, de tal sorte coerentes o destinado e sua destinação, espelham-se uma na outra as esferas em confronto. Não precisamos apontar até que ponto a idealização da ordem superior corresponde a uma transposição representativa da tessitura íntima da coletividade real, pois, para o fim que temos em vista, basta-nos adiantar que, em seu todo, essa inter-relação da "civitas terrena" com a "civitas Dei" admitia novos desenvolvimentos que a levariam a atingir as plenas proporções de uma verdadeira ordem universal, capacitando-a, correlatamente, a atender ás solicitações, mesmo inéditas, da vida social. Atestam-no a firme continuidade e a efetiva funcionalidade da filosofia medieval em seu longo curso. Impulsionado pela nova dinâmica que se revela em vigorosas e múltiplas manifestações da vida coletiva, o pensamento assim estruturado irá lançar-se a novos objetos, a novas categorias; tôdas elas, porém, acabam por incluir-se, teoricamente, no corpo doutrinário já estabelecido, onde surgirão mediante entre o moral e o sobrenatural. Do divino ao humano deixa de haver comunicação exclusiva e imediata, pois abre-se o espaço para muitas esferas intermediárias em que se grupam, à imagem das duas ordens que primeiro se esboçaram, fenômenos de outra espécie que, agora em arranjos gerais, entram em conexão mútua para compor o harmônico sistema global que recobre microcosmo e macrocosmo, alçando-se aos céus (3). Nessa ordem universal, o inegável

2 — René Hubert: "Contribution à l'étude sociologique des origines de la notion de droit naturel" in "Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique", 1933 — n.ºs 3-4, pp. 9 a 158.

3 — A estrutura sistemática do direito natural em suas transformações e complicações, mas sobretudo na constância de um esquema básico é que constitui o objeto da investigação de R. Hubert. Apartados os conteúdos contingentes, condicionados pelo tempo, pelo espaço e pelo social, surge uma figura teórico-estrutural constante,

afastamento verificado entre o moral e o teológico ou, pelo menos, a complementação da estrutura sistemática pela inclusão de sub-ordens deixa transparecer a repercussão, no esquema cognoscitivo, de novas situações sociais e de novos valores a elas correspondentes. Assim se acumula a legítima herança que retomará, para multiplicá-la, o direito natural moderno, o qual, ao menos no tocante à correspondência entre o sistemático e o real, seria inútil considerar como diferindo essencialmente dos antecedentes medievais.

Sublinhemos que, nessa incessante construção doutrinária, se tornará cada vez mais notável o papel dos elementos ordenadores e classificadores, isto é, dos critérios e normas responsáveis pela integração dos elementos novos, cuja importância de início evidenciada empiricamente, irá logo depois exprimir-se nas universalizações, as quais por seu turno oferecerão base às regras normativas. Assim ainda sucede com o primeiro momento da política moderna, cujas numerosas novidades de um internacionalismo imposto pela expansão territorial e colonizadora passam a constituir o objeto de maior atração para o jusnaturalista. Indiferente ao caudal de estímulos provenientes da própria realidade observada em seu curso natural, ou, talvez, para resistir aos abalos provocados pela incessante corrente de solicitações práticas que ameaçam conduzir o sistema a uma desconexa casuística, o certo é que a rigidez doutrinária se torna cada vez maior e mais visível. Em outras palavras: o direito natural passa a impor-se, rigorosamente, como um quadro pré-estabelecido e avêso a modificações.

A inflexibilidade da estrutura sistemática, contudo, não se instala de golpe, nem abrange forçosamente a totalidade do pensamento jusnaturalista. Enquanto certos setores da construção mantêm-se abertos ao influxo das solicitações do real, outros cristalizam-se, estando tais variações na dependência do momento histórico e da conjuntura social peculiar a cada caso. Simultaneamente, porém, a própria economia estrutural do sistema estimula a inclinação ao rigorismo e, como tendência geral, o fenômeno é constante e progressivo (4). Sempre sur-

pois o direito natural "sempre supõe e exprime a mesma fusão duma ordem sobrenatural, inteligível ou divina, duma ordem natural ou física, duma ordem política e social, que desenvolve o princípio de sociabilidade implicado na ordem moral". Nesta última se resume o direito natural que será "a lei dessa ordem política enquanto emana de toda a síntese" (art. cit., p. 157). Ora, o quadro geral não exclui, de forma alguma, o desenvolvimento em graus diversos das várias ordens, o que se torna claro no exemplo de que ora cuidamos quando passamos — graças a séculos de lenta elaboração — de uma relação direta e exclusiva entre a ordem supranatural divina e uma ordem moral de valores diretamente derivadas da teologia, a uma nova estruturação em que a "ordem natural e física" de Hubert adquire progressiva e decisiva importância, ao passo que a ordem socio-política se destaca da ordem moral.

4 — Em que pese a diversidade de objetivos, cabe referir o artigo — "Droit Naturel ou Droit Positif Intuitif", in "Arch. Philos. Droit", 1933, n.ºs 3-4, p. 55 a 90 — em que Georges Gurvitch acusou a "impossibilidade lógica do direito natural". De sabor polêmico e dirigido contra a pretendida restauração do jusnaturalismo, o texto de G. Gurvitch não trepida em considerar todo e qualquer direito natural uma "contradictio in adjecto", embora para tanto precise projetar em etapas pas-

girão contribuições mais ou menos originais a tentar a renovação, a modernização do direito natural, mas em muito maior proporção contam os sinais de ancilose: tudo se aprisiona na pauta fixa do sistema, e passam a dominar as glozas e as glozas de gloza, até que entramos, francamente, no império dos meros compiladores, cujo único subsídio apreciável esteve em destrinçar e reexpor simplificada e o que já ma! se lia no emaranhado das notações marginais e achegas acomodadoras. Muito antes do declínio da própria forma expositiva, naquele momento ideal em que podemos considerar aceita, em definitivo, a noção insofismável de uma ordem universal que se considerava válida mesmo quando não se lhe ajustassem os fatos, já se estabelecera, realmente, uma singular inversão epistemológica, pois o que deveria ser fio orientador do conhecimento em suas perquirições, passara a constituir objeto exclusivo e total desse mesmo conhecimento. Cabe ainda acrescentar que tal alteração epistemológica corresponde a uma discrepância sociológica exprimível em termos de sucessão temporal, pois, se considerarmos a ordem sobrenatural como refletindo a estrutura social real e, num segundo passo, revertendo à vida social sob a forma de uma ordem idealizada, todo o sistema deverá estar submetido à dinâmica do grupo, sem o que passa a transferir valores de um momento social a outro, posterior e diferente.

A ordem natural, tal como se cristalizara em teoria, passa a resumir tudo que no universo se revelara ou viesse a revelar-se. Daí a acusação do “dogmatismo” que, na história do pensamento político, levanta as tendências inovadoras, pelo menos a partir de Hobbes. O alvo desses ataques sobrepassa o só dogmatismo teológico, radicado na crença e monopolizando territórios visados por outras diretrizes cognoscitivas. A redução simplista da atitude dogmática à fidelidade ao princípio divino precisa ser abandonada ou, então, generosamente complementada ao menos no que interessa aos obstáculos opostos ao conhecimento do humano e do social nessa fase (de pelo menos dois séculos) do jusnaturalismo, o que não coincide com o império da noção divina. Pelo contrário, uma das derivações dedutivas do princípio supranatural — pois não é outra, originariamente, a fonte teórica da noção de direito natural — alçara-se, por seu turno, à categoria de dogma, e adquirira autonomia sistemática, substituindo paulatinamente a referência a Deus. A transposição, mais do que evidente, tornou-se explícita quando Grotius incluiu, entre os seus “prolegomena”, aquele que afirmava a existência de um direito natural ainda quando Deus não existisse (5) sem que à nova idéia correspondesse uma nova

sadas uma crítica correspondendo ao objetivismo contemporâneo. Mas, tomada genericamente, a deficiência cognoscitiva congênita que se acusa no direito natural viria em proveito da explicação desse rigorismo que se instala, efetivamente, quando uma ortodoxia extremada visa disfarçar as insuficiências do conhecimento propiciado pelo sistema.

5 — Não desconhecemos as variadas implicações do célebre prolegômeno grociano que seriam objeto de controvérsias de fundo teológico até meados do século XVIII,

interpretação dos fatos. A partir desse momento, o dogma já não é Deus, cuja existência se revela indiferente para o sistema, mas a noção de direito natural tomada em si mesma e revestindo-se de todos os atributos necessários a um dogma, inclusive o argumento da autoridade que dispensa e, mesmo, aborrece a verificação e as provas oferecidas pelos meios vulgares do conhecer (6). A tal ponto chegou a dogmatização do princípio jusnaturalista que já se aludiu, a tal propósito, a uma nostalgia do princípio divino como constituindo traço psicológico comum aos últimos cultores do direito natural (7).

Se os críticos contemporâneos e imediatamente posteriores a Hobbes insistiram na acusação de seu "teísmo", nem por isso o "ímpio" autor da "nefanda" doutrina será o responsável pela adoção de um dogma leigo em lugar do princípio divino. Por igual, a partir de Hobbes não faz sentido tomar o fundamento teológico por objeto das acusações anti-dogmáticas, agora dirigidas imediata e diretamente contra o próprio princípio jusnaturalista. Portanto, sem ignorar a função histórica cumprida pelos doutores do direito natural no terreno jurídico e também sem insistir no quanto devem tais realizações ao crédito temporariamente aberto aos elementos provenientes do direito positivo e do consuetudinário, assim acolhidos graças a uma concessão doutrinariamente heterodoxa, bastar-nos-emos com sublinhar que esse ecletismo e essa tolerância não alcançaram outros setores do jusnaturalismo sistemático. Ou, mais precisamente, não alcançaram pelo menos aquele setor em que a realidade, em seu fluxo vivo, exigia nova conceituação da natureza humana e da vida em sociedade, o que explica e nos dá o sentido do anti-dogmatismo em seus crescentes protestos.

Ligada substancialmente à noção, isto é, ao dogma da ordem natural, encontrava-se a noção de homem natural que o rigorismo sistemático, sempre disposto a reagir aos abalos e modificações, considerava

mas a nosso estudo não importa, substancialmente, se a prova divina complementa, se apenas se ajunta, ou se é completamente desnecessária à prova natural. Basta que Grotius tenha admitido que o princípio do direito natural prescinde da demonstração dedutiva a partir da idéia de Deus.

- 6 — Para uma interpretação histórica de como "whereas the medieval man started with the conception of a Divine universal order, modern man started with the conception of individuality, of human nature", v. todo cap. I de John H. Hallowell, "The Decline of Liberalism as an Ideology", Londres, 1945, Kegan Paul.
- 7 — V., a propósito, Carl L. Becker: "The Heavenly City in the XVIII Century Philosophies", 1.^a ed.: 1932, trad. esp. de José Carner: "La Ciudad de Dios del Siglo XVIII", Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1943. Sem dúvida, a auto-suficiência do princípio jusnaturalista não implicava na total negação da divindade, nem tampouco na sua condenação como dogma operante em outros campos do conhecimento. Afinal impõe-se ainda admitir não só a possibilidade, mas também a necessidade teórica de transformar-se o direito natural até assimilar-se ao dogma que substitua, para melhor cumprir a função sistemática que passava a atender. Daí a inquinação teísta que vai caracterizá-lo exatamente quando se desliga da idéia de Deus, pois agora, como comenta Becker, "o próprio fundamento da nova filosofia estava em que a existência de Deus, se existisse, e sua bondade, se dessa excelência fosse credor, deveriam ser inferidos do procedimento observável do mundo" (trad. cit., p. 177). Compreende-se porque R. Hubert, no estudo citado, encarece todo o esforço dos jusnaturalistas para manter o fundamento divino, pelo menos como elemento complementar e como simples figura lógica, desde que se tornara inadequada a completa noção da pessoa de Deus.

de importância fundamental para a perfeita compreensão do primeiro princípio. Opor à concepção abstrata da natureza humana um conceito direta e imediatamente inspirado na realidade, torna-se consequentemente o alvo preferido pelos inovadores. Entretanto, por reclamarem uma concepção mais consentânea com a realidade, não objetivaram os reclamos anti-dogmáticos, como apressadamente se poderia supor, a substituição do reino da dedução pelo exercício da indução. Sem dúvida, chegará ao social a influência do experimentalismo que então anima as ciências físico-naturais, embora estas continuem a servir-se largamente da dedução, se bem que praticada a partir de princípios renovados ou, mais frequentemente, apenas confirmados pela observação direta. E', precisamente, em nome da física de Galileu e de Gasendi que se introduzirá o "more geometrico" na pesquisa e solução dos problemas do homem e do poder. Há, pois, uma recuperação dedutiva e nela encontramos uma valiosa e decisiva indicação sobre a alteração epistemológica sofrida pelo jusnaturalismo e, também, uma primeira indicação sobre o sentido em que se desenvolveriam os movimentos renovadores visando à recuperação metodológica e à revisão de princípios.

Inspirada pelos novos padrões consagrados pelo progresso científico, a renovação impunha-se, contudo, como algo mais profundo do que o simples desejo de acompanhar os avanços de outros ramos do conhecimento. Um fato, dominante na vida social e interessando o comportamento dos homens, escapava à capacidade ordenadora do sistema jusnaturalista, que, na verdade, lhe iludia o exato conhecimento. Impondo-se como traço característico da sociedade do tempo, o conflito entre a liberdade humana e o poder do estado não encontrava tradução nem solução na teoria do direito natural e, de um modo geral, na teoria política, pois não se poderia reconhecer o contraste de interesses, elemento irrecusável da vida dos homens, nos conceitos artificiais dedutivamente extraídos do dogma jusnaturalista. O pensamento político distanciava-se efetivamente do conhecimento de seu objeto e, mesmo no plano da pura abstração, mais não conseguia do que formular-se em insolúveis antinomias (8).

Fôra possível, e caberia aqui retrazar, de maneira breve e precisa, a evolução do problema da liberdade individual em face do estado moderno a estruturar-se. Assim como o fizemos com a sistemática jusnatu-

8 — Analisando os aspectos socio-jurídicos do jusnaturalismo, G. Gurvith insiste em que o direito natural deve sempre referir-se ao elemento "moral", "a priori", "ideal" "imutável", "autônomo", "espontâneo" — equivalendo ao "supranatural" de R. Hubert — e, ainda, em como tal referência ao princípio superior coincide com o "conflito que se produz, em certos períodos, entre as crenças morais (em progresso) e as concepções jurídicas (em atraso) dum grupo social" (art. cit. p. 84, nota). A observação, sugestiva e esclarecedora, pode-se acrescentar que tanto as crenças morais quanto as concepções jurídicas são solicitadas, constantemente, pelas posições interessadas do inconformismo e do conservantismo (cf. Mannheim), podendo atendê-las até simultaneamente, o que nos dará, além da medida da discrepância, uma medida direcional do desajuste.

ralista, voltaríamos a remontar aos primórdios da dogmática teológica para acusar um primeiro encarecimento da pessoa humana naquela moral que buscava ligar a cidade dos homens á de Deus. A rigor, com a noção de “civitas terrena” abrangera-se idealmente a totalidade do universo povoado e, em tais têrmos, só cabia a referência aos aglomerados reais na eventual interpretação desta ou daquela situação. Embora tácitamente reconhecendo a organização estamental a fixar-se, disposto a admitir o poder dos senhores em todos os níveis em que começavam a hierarquizar-se, e considerando as diferenças suscitadas pela relatividade geo-humana — ou exatamente por ter em consideração tôdas essas diferenciações atomizadoras — o pensamento medieval preferira referir-se ao homem em si mesmo, vislumbrando-o como um ente uno e constante através das variações intrínsecas e das conjunturas ambientes. Êsse amplo conceito de homem, exigia-o o carater mesmo da teologia universalista, porém teria alcançado equivalente generalidade se porventura se formulasse nos estreitos limites de cada uma das infinitas nodulações em que se firmava a vida coletiva na Europa medieval. Nesse sentido, mais uma vez, torna-se patente a coerência entre as expressões da teologia e o mundo a cujo serviço se colocava. A posterior assimilação do mais intenso dinamismo social tendeu ao refôrço contínuo dos valores humanos consagrados doutrinariamente, podendo-se ainda assinalar que, ao lado das afirmações teóricas, outras expressões, e essas vividas e personificadas, sempre deram vasão às manifestações de um sentimento definido e reconhecível dos semelhantes, ao qual, malgrado a variedade de exteriorizações, podemos chamar de sentimento de liberdade. Certo, o contraste do poder, continuamente a crescer em fôrça e a ganhar estrutura estável, vinha muitas vêzes colocar em xeque essa expansão quase apenas psicológica da pessoa em seu meio; não menos certo é que êsse desafio confirmou, pela oposição, o princípio com que se defrontava tanto na moral teórica quanto na prática, sem aqui referirmos os desfalecimentos e desequilíbrios das estruturas políticas que representavam outras tantas oportunidades para expandir-se, por formas diretas ou indiretas, a liberdade individual. Renova-se a afirmação implícita ou explícita dos conceitos que categorizavam a pessoa como um sêr de razão e vontade própria, quer na efetivação concreta dessas potencialidades quer nas considerações teóricas sôbre a natureza da razão e da vontade divina que diferem das humanas tão só no que respeita à ilimitação e à realização imediata e incondicional. E não precisaremos insistir nessas referências retrospectivas para admitir que jamais deixaram de reconfirmar-se os valores humanos. Mesmo quando as organizações estatais vêm a definir-se com plena autonomia e vigor, processando-se a vida política em sua extensão máxima, não deixam de ampliar-se equivalentemente os valores individuais. Assim se encadeia, por fortes elos doutrinários, a noção escolástica de homem à exaltação

humanista da Renascença e ao seu espraiamento ético na Reforma e na Contra-reforma, tudo se firmando, enraizadamente, nos novos padrões duma vida social na qual o papel do sêr unitário é cada vez maior e mais significativo.

No plano, mais limitado, do pensamento político, a oposição entre indivíduo e poder dispõe de expressivo índice na presença, constante embora submetida às mais inesperadas transformações de forma e função, do esquema contratual que, paralelamente ou no interior das doutrinas, na medida das possibilidades culturais e segundo a tendência particular que dele se serve em cada época, exprime o conflito de fato e, não raro, a correspondente antinomia teórica. Em suas primeiras manifestações, mais não é do que um símbolo. Mantido à margem ou, quando muito, na fímbria da sistematização filosófica ainda pairando nas alturas do dogmatismo teológico, o contratualismo sequer se organiza como teoria. Resume-se à pretensa narrativa de um pacto supostamente selado num momento histórico simplesmente pretendido. Não define, nem explica. Basta-se com criar um pseudo-precedente e, descrevendo-o, oferece hábil fórmula de racionalização da resistência ao poder. Ao símbolo virão agregar-se complementos de maior dignidade teórica, ao gôsto das justificações pelos poetas, pelos evangelhos e pelos antigos, que então fazem fé doutrinária. Desdobrar-se-á, adquirirá foros de argumento culto, findará incluindo-se em construções do mais alto teor erudito. Surgira, no entanto, como mero símbolo, para atender ao desejo de solução imediata do conflito, quando não se poderia permanecer à espera de um conhecimento mais exato das realidades em choque, e então traduzira a tendência não-conformista, a posição utópica da linguagem mannheimiana.

Ao cabo das transformações interiores que lhe permitiram a assimilação das achegas eruditas e a conexão com a filosofia sistemática, reaparece o esquema contratual como elemento necessário à construção jusnaturalista. Contudo, o contratualismo não constitui suma interpretativa, ou, sequer, expositiva da realidade. Se pretende traduzir o ajuste entre um dos elementos essenciais do direito natural dogmatizado — qual seja a definição do homem natural ou a condição peculiar ao estado de natureza — e a irrecusável evidência do poder político com seus atributos de dominação incontrastável, o contrato dos juristas não passará, afinal, de um nexo puramente formal ligando certas afirmações dogmáticas, cuja validade real não se argue, a um fato consumado, cuja legitimidade não ocorre pôr em dúvida. De tal sorte, logo se patenteia seu carater de ressalva acomodatória a serviço de uma doutrina que, sabendo-se incapaz de recobrir tôda a realidade e reconhecendo a impossibilidade de ignorar os aspectos dessa realidade que se mostram irreduzíveis aos imperativos do dogma, lança mão de um estratagema lógico para socorrer ao travejamento sistemá-

tico, porquanto assim possibilita o trânsito discursivo entre dois pontos cuja incompatibilidade se derivava diretamente da situação conflitual de fato. Por isso, sejam quais forem as variações morfológicas do esquema (poder-se-ia até considerá-lo mudando de autor para autor), o contratualismo jusnaturalista recorre, constantemente, à noção básica do “contrato por consentimento”, que é a solução aparentemente conciliadora da antinomia. Não se ousa negar ou limitar a liberdade; postula-se, contudo, como atividade normal sua o anular-se num compromisso total, mas voluntariamente contraído, assegurando-se, assim, que, de sua parte, o poder político não sofrerá restrições uma vez constituído (9).

A figura contratual jusnaturalista desde logo deixa evidentes suas debilidades em face da realidade. A primeira e fundamental, vem-lhe do próprio plano em que se assenta, pois o pecado do formalismo exige tôdas as penitências de uma pretensa historicidade do contrato original que, em verdade, não se haveria na prática de ter por renovado em cada momento da instituição periódica do poder de fato, que então ainda se confundia com a posse do trono pelos seus sucessivos ocupantes, ou com a sujeição dum povo aos seus eventuais conquistadores. Daí a projeção do primeiro contrato num plano supostamente real, porém o mais recuado possível na cronologia. Daí, também, o recurso a outras acomodações meramente formais derivadas da primeira, qual seja, entre outras, a noção do consentimento tácito. Não bastam, porém, tais arranjos expositivos e tais extensões dedutivas. Tocara-se numa questão de princípio — princípio radicado em séculos de tradição filosófica e nesse momento, como já acontecera anteriormente, reclamado por exigências indisfarçáveis da vida social em tôda a sua pujança impositiva. Não bastava a suposição de um consentimento tácito, ou outras semelhantes, por que se revelava a insuficiência da renúncia à liberdade, não só no plano do real, senão também na esfera das afirmações teóricas, posto que, em inúmeras conjunções doutrinárias, ia chocar-se com um conceito de liberdade que se conotava com ilimitada e inerente à natureza do homem. Daí a crescente importância de um novo elemento que se tenta incluir na caracterização natural da pessoa humana, qual seja aquela forçosa tendência à agregação com os semelhantes, tão reclamada pelos jusnaturalistas, desde Grotius com sua “sociabilidade”, até Diderot com sua “sociedade geral dos homens”. Era o supremo esforço da dialética sistemática que, de tal modo criando uma nova entidade teórica, não trepidava em inserir na personali-

9 — “But the doctrine of the social contract must necessarily give a further explication of this individualist basis of the State, to the effect that *the legal basis of civil subjection is placed in the free will of the individual*. For it started with the assumption of a pre-political state of Nature (while losing itself in countless disputes in picturing this state) but was always agreed as to the original liberty and equality of men and consequently the original sovereignty of the individual” (Otto von Gierke: “The Development of Political Theory”, trad. Bernard Freyd; N. York, 1939, W. W. Norton; p. 106).

dade humana o contraste que não se conseguira eliminar no plano das realidades coletivas. Passa o homem, pois, à condição de ente contraditório, de antinomia viva em que, de um lado, se afirmava a pessoa livre e autônoma da criatura natural, enquanto de outro se exprimia um sêr teleològicamente social, isto é, insufficiente a sí próprio e movido fatalmente à vida em comum.

À primeira vista, dir-se-ia haver um progresso cognoscitivo nessa visão antitética que, pelo menos, reconhecia como inerentes ao mesmo sêr as duas faces tão diversas de suas atitudes. Não era, porém, ao homem que se atribuía essa duplicidade, senão ao conceito de homem, a uma abstração desligada do real e, ainda mais, derivada, por complicadas e sutís inferências, de um “estado de natureza” que, mal arrimado em argumentos simplesmente retóricos mesmo quando pretensamente históricos, só se poderia aceitar como um postulado. Destinada a atender às vicissitudes formais do sistema, a contraditória aceitação dumã sociabilidade necessária ao lado da consagrada liberdade natural de forma alguma favorecia o conhecimento da realidade. Enquanto perdurasse o domínio do formalismo, faltaria solução tanto para o conflito de fato, quanto para a contradição de princípios, posto que essa solução, se alcançável, só o seria quando se encontrassem numa mesma natureza real, porém jamais num puro conceito, as raízes dos dois aspectos aparentemente incompatíveis que, por intermédio dessa base comum, haveriam de tornar-se redutíveis ou, pelo menos, harmonizáveis.

Se, de tal sorte, o contratualismo assume função decisiva no desenvolvimento sistemático da doutrina política, para tanto se obrigara, como acontecera com a noção de ordem natural, a desligar-se totalmente da realidade a que pretendia atender. Deixa de ser um símbolo apenas, pois não se limita a recobrir a lacuna teórica resultante da ausência de conhecimentos, pretendendo, pelo contrário, impor-se como uma afirmação necessária e consequente. Passa da função simbólica à de estratégia discursivo responsável pela estabilidade da harmoniosa estrutura do direito natural. Corresponde, lògicamente, ao momento dogmático do formalismo jusnaturalista e, històricamente, atende à posição interessada em que se encontra a doutrina, pois, na transição que vai dos primeiros panfletários monarcômacos aos grandes tratadistas do direito natural, em que pesem elementos de continuidade, sempre haveremos de reconhecer que a primitiva aspiração utópico-revolucionária cedeu lugar a uma orientação ideológico-conservadora (10).

Se insistimos em opor tendências utópicas e conservadoras, não o fazemos para encarecer, pela aplicação a determinada etapa histórica,

10 — Não basta, pois, considerar o relativo avanço ou atraso dos valores morais e das estruturas jurídicas, como assinalámos em nota supra. Além da dogmatização, que traduz um atraso teorético, há a assinalar a posição dos elementos conservadores e revolucionários que, sem consideração desses elementos puramente sistemáticos ou apesar dêles, infletem em duas direções distintas.

um esquema interpretativo moderno, embora o saibamos consagrado pela sociologia do conhecimento e, no caso, bastante esclarecedor. Nosso objetivo, bem mais limitado é, apenas, anotar como a contradição entre os valores da liberdade individual e as imposições da realidade estatal interessavam aos dois campos da política ativa, que nenhum deles podia passar-se de definir e relacionar aqueles valores. A interpretação de Mannheim, se a tomássemos por critério absoluto, pouco mais iria oferecer-nos além dessa discriminação básica entre os dois sentidos direcionais e, no momento em questão, o registro dos problemas comuns. Há mais, contudo. Realmente, a tendência ideológica, como acabamos de ver, caíra na estagnação formalista e sem dúvida, resentia-se do nenhum realismo de seus princípios. Num primeiro e superficial exame, não se apresentará diferente, em suas perspectivas de desenvolvimento, a tendência utópica, pois, reagindo ao dogmatismo conservador, só poderia aspirar, também ela, a uma renovação realista das bases em que se assentava a teoria política. Deveríamos, nesses quadros, averiguar qual das duas tendências se propunha de fato à conservação da ordem estabelecida, para manter-nos fiéis ao esquema de Mannheim. Mas, antes de enveredar pelos pormenores dessa pesquisa, cabe lembrar que a própria oposição inicial entre conservadores e revolucionários mostra-se aqui menos significativa, pois, se facilmente se identifica a defesa dos poderes em efetivo exercício com uma posição reacionária, como acontece com os doutores a serviço das corôas, não convirá estender, com a mesma simplicidade, tal classificação ao reconhecimento teórico do caráter absoluto do poder político em si mesmo, dado que, se corresponde à aceitação de uma situação de fato e operante, representa também, e não menos, a verificação objetiva da realidade irrecusável, e portanto, equivale a um progresso cognoscitivo graças ao qual compreendemos o avanço das estruturas sociais e políticas nesse instante. Ainda quando a serviço de tendência interessada, um elemento teórico conserva seu valor cognoscitivo intrínseco, explicando-se, assim, como por vêzes tais elementos, acima dos compromissos intencionais, se inscrevem no quadro dos conhecimentos unanimemente aceitos em determinado momento. Se a afirmação do absolutismo do estado, historicamente, virá a transformar-se em argumento favorável, embora de forma indevida, ao reconhecimento do poder dos monarcas absolutos, nem por isso podemos qualificar como reacionário um passo no sentido da assimilação objetiva da realidade pela doutrina política.

Esta, em seus fundamentos, a posição de Hobbes. Tôdas as reservas que possa inspirar ao indutivismo da ciência moderna o “more geometrico” hobbesiano, não bastam para anular a verdadeira significação dessa atitude original que, em face do dogmatismo, sequer repele a noção de uma ordem universal, recusando-se tão só a conceituá-la como submetida a uma construção teórica pré-estabelecida, pois alme-

java alcançar o que há de comum na essência das coisas que, reduzida a símbolos genéricos, representaria o ponto de partida de todos os raciocínios. A extensa elaboração cognoscitiva que dos corpos simples deveria subir à esfera moral, para nela definir o fato do poder político, representava a mais completa tentativa de substituir o formalismo jusnaturalista por um conjunto de conhecimentos equivalentemente sistemático, em que o “natural” voltasse a coincidir com a “natureza”. David G. Richtie assinala como êsses apelativos, cujo constante emprêgo nas controvérsias jurídico-políticas só faz acentuar-lhes o caráter ambíguo, exigem, para tornar-se compreensíveis, que saibamos “a que o autor opõe o termo”, razão pela qual não se furta a traçar uma “história da idéia de ‘natureza’ no direito e na política” a fim de tornar analisáveis os sucessivos conteúdos temporários e particulares dessas expressões (11). Nesse panorama geral, firma-se que “a idéia de um direito da natureza que forma o fundo das teorias políticas de Locke, e de Locke passa a Rousseau e aos pais da República Americana, chega a Locke principalmente de Grotius e Pufendorf”. A nosso ver, importa anotar que, para preservar a continuidade de sua análise (12), Richtie deveu especificar, nessa linha geral de transmissão do conceito, particularidades significativas, assim registrando que “. . . nos escritores do século XVII encontramos referência não só ao direito, mas ao estado de natureza” e, mais, que “enquanto Hobbes faz dos direitos da natureza simples consequências do instinto natural de auto-preservação, Locke, considerando seu estado de natureza como um estado social embora ainda não como um estado político, inclui em sua concepção de direito da natureza muito do que nele incluía Tomás de Aquino” (13), o que o leva, aliás, a retornar à imagem de uma “idade de ouro”. Reservando-nos para examinar posteriormente a posição especial de Rousseau, dêsses comentários queremos reter, principalmente, dois pontos essenciais, quais sejam, primeiro, a novidade da posição de Hobbes em relação a seus predecessores e contemporâneos e, segundo, o restabelecimento ou a continuidade das tradições jusnaturalistas presentes na teoria política mesmo depois do sistema hobbesiano.

A partir de Hobbes, importa, mais do que o direito ou as leis naturais, a definição do homem em estado de natureza, neste termo se contendo, a um só tempo, a idéia de condição primária da criatura humana e a estação expositiva em que — por oposição à dinâmica social a seguir examinada — o indivíduo é considerado em si mesmo e

11 — David G. Richtie: “Natural Rights — A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions”, 4a. reimp., 1924, Londres: George Allen & Unwin Ltd.. V. cap. II, *in totum*. A citação é da p. 20.

12 — Id., *ibid.*, 39.

13 — Id., *ibid.*, 42. Cf. Vaughan (“Introd.” cit., nota A. p. lviii) — “With Locke, we return once more to the realm of fiction”.

à margem das modificações do social (14). Mas, de outra parte, o rigorismo sistemático reage fortemente, tentando assimilar o conceito hobbesiano sem, contudo, sacrificar a construção formal do jusnaturalismo. É a posição típica de um Pufendorf, porém nela reaparecerão, mesmo quando envoltas nas intenções liberais de um Locke, conceituações aquinianas como quer Richtie ou, para sermos mais precisos, uma insistência no direito natural à maneira de Grotius, embora com os acréscimos do mesmo Pufendorf. Este pode ser apontado como o principal responsável pelas tentativas de restauração da estrutura jusnaturalista abalada pelas proposições de Hobbes, cujas contribuições tenta aprisionar num renovado e ampliado quadro formal. Consequentemente, haveremos de concluir que o choque trazido pelo antidogmatismo de Hobbes ao desafiar frontalmente a sistemática encarecida pelos doutores do direito natural, não conseguiu eliminá-la em definitivo, nem sequer excluiu a possibilidade de restauração parcial ou total.

Dúctil e versátil, o esquema contratual acompanha tôdas essas inflexões da doutrina geral, surgindo em Hobbes como uma consequência inevitável da condição básica do homem, multiplicando-se em engenhosa tríade no ecletismo pufendorfiano, ou adquirindo foros de compromisso limitado e passível de revisão, em Locke. Notemos, porém, que, para Pufendorf e seus seguidores, interessava primeiramente conservar, sob as complicações do pacto tríplice ou outras equivalentes, a idéia de uma convenção “por consentimento”, tal como a consagraram os primeiros mestres modernos do direito natural. Em Locke, além do consentimento pròpriamente dito, tomam-se tôdas as cautelas condicionais para garantir-se a plena expressão do elemento volitivo. Essa referência à ação da vontade e da razão como único elemento legitimado das restrições impostas ao indivíduo pela autoridade, revela-nos a permanência de elementos básicos do formalismo responsável pela cristalização dogmática do jusnaturalismo, sempre dependente do conceito de natureza humana, ainda quando reduzido a uma abstracção contraditória e incluindo a noção de sociabilidade inata. Para definir-se um poder absoluto “consentido” ou para reservar alguma liberdade ao indivíduo depois de constituída a autoridade, impunha-se supor, de início, um homem plenamente realizado, livre e raciocinante. Insiste-se, consequentemente, na tendência natural à associação, ou, com Locke, concebe-se o estado de natureza “como um estado social, embora ainda não um estado político”.

14 — Em contrário: Lalande (“Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie”, 5.^a ed. — verb. “Etat”, sub-verb. “Etat de nature”) que, diferenciando o sentido da condição individual (B) daquele de uma etapa hipotética da evolução do homem (C), só a este liga, e ainda assim sem qualquer discriminação, os nomes de Grotius, Hobbes e J.-J. Rousseau.

Esses penhores cobrados pela sistemática jusnaturalista constituíam a única alternativa em face da concepção hobbesiana, cuja aceitação confessada e integral não convinha quer ao despotismo esclarecido do continente, quer ao conservantismo liberal dos “whigs”. Em termos críticos, o dilema se instala como a necessidade de optar entre a aceitação do sistema hobbesiano, ou pelo menos de suas bases realistas, com o que efetivamente só se atenderia à evidência da autoridade, e a insistência no formalismo jusnaturalista, isto é, nas premissas dogmático-jurídicas. Desejando evitar o compromisso integral da concepção de Hobbes, na qual a transição para o social faz-se à custa do aniquilamento do natural, os escritores jusnaturalistas vêem-se forçados a deixar patente, mais uma vez, a inépcia de seu próprio sistema para traduzir a realidade social que, alternativamente, descrevem como uma finalidade inscrita na natureza do homem e um sinal de perfectibilidade realizada. Correspondentemente, o esquema contratual, incapaz de exprimir uma passagem concreta entre os dois estados, volta a desempenhar a função de mero recurso sistemático destinado a resguardar a autoridade incontrastável do monarca absoluto, ou então, a resistência individual no seio de monarquias liberalizadas, para as quais as reservas condicionais do suposto pacto nada mais significam do que crescentes investidas do poder parlamentar na conquista de atributos soberanos. As referências a uma “idade de ouro”, pretensamente real e supostamente histórica, readquirem sentido, pois ainda não se pode abrir mão daquele alegado precedente que, justificando as tácitas confirmações do pacto inicial, assegurava a continuidade dinástica das monarquias, enquanto para a tendência liberal a figura contratual padrão, com seus pormenores, passa a constituir fundamento para eventuais rupturas da fidelidade comprometida, isto é, para “retornos” à idade natural, tal qual explicava Locke. O clima intelectual em que se realizam tais desenvolvimentos doutrinários é, sem dúvida, dominado pelo desejo de socorrer imediatamente às vicissitudes da prática governamental, sem atender ao conhecimento da realidade política, ou melhor, ao conhecimento do que de profundo e constante se continha naquela mesma prática.

Nesse sentido, Hobbes — e aqui será preciso considerar o seu pensamento tal como foi assinalado, aceito ou criticado pelos seus contemporâneos e, portanto, mais como um “pensamento vivo” em determinado momento histórico do que como um conjunto sistemático de princípios — conceituara objetivamente o absolutismo estatal que, embora distinto do absolutismo monárquico, a êste praticamente vinha a servir, repugnando por isso à facção liberal, enquanto os fundamentos materialistas e individualistas de seu pensamento aborreciam aos que, exercendo plenos e ilimitados poderes, não desejavam justificar-se como um mal necessário e decorrente da natureza belicosa dos homens, pois

apresentavam-se como o sumo bem desejado pelos súditos aos quais, por isso mesmo, se tornava desnecessário conferir por uma segunda vez o ensejo de exprimir sua opinião e vontade. A tal propósito, tornam-se significativos até certos pormenores biográficos — principalmente a mal tolerada presença de Hobbes entre os amigos da corôa restaurada e já desinteressada da doutrina totalitária tão conveniente aos reis antes e durante o exílio — desde que assim se patenteia como, por um momento ao menos, ao efetivo exercício dos poderes pareceu inútil, perturbadora mesmo, a interferência de certos conhecimentos que, ainda quando indiscutíveis, mais conveniente fôra manter em silêncio. Aquêlê contrato de cada homem com cada um e todos os seus semelhantes não oferecia oportunidade a posteriores expressões da liberdade que, então, se admitia como fôrça operante, e, talvez por isso, já se tenha dito que Hobbes, na história da Inglaterra, chegava tarde demais. A afirmação convirá, possivelmente, à história do exercício do poder e, até, das instituições estatais inglesas, mas, na história geral do conhecimento da realidade política o sistema hobbesiano parece mais representar uma antecipação. Levados a compreender o que de novo e, sobretudo, o que de penetrante continha o pensamento de Hobbes, contemporâneos e pósteros imediatos esforçaram-se por criticá-lo, negando principalmente as consequências práticas de seu sistema, as quais, aliás, nem sempre se deviam ao próprio Hobbes. Depois voltaram, simplesmente, ao jusnaturalismo, cuja crise metodológica Hobbes acusara e superara.

O absolutismo, mais do que um fato, é agora um fato consumado. Dispensa melhores explicações do que a da própria e irrecusável evidência, contentando-se com a justificação formal de sua presença concreta e operante no campo das instituições jurídicas. Permite-se, mesmo, referências ao princípio teórico da liberdade, desde que não o transformem em valor prático absoluto. Uma vez conhecido e combatido o sistema de Hobbes, iniciam-se, chegando a Locke, desenvolvimentos doutrinários que poderão corresponder formalmente a inovações, mas que não incluem progressos de conhecimento. São meras inflexões da estrutura sistemática destinadas a atender às solicitações imediatas da política em seu curso prático, então muito animado e revelando as múltiplas implicações estruturais do estado moderno. As funções e órgãos políticos, iniciando um processo de ampla diferenciação, exprimiam irrestritamente o poder absoluto que as caracterizava, constantemente, através das variantes exteriores da potência personalizada que, justificando-se com a pretensa iluminação dos déspotas, recobriu tôda a Europa até as fronteiras asiáticas, não lhe faltando sequer a referência contrastante do “modelo inglês” cuja projeção no Continente se tornava cada vez maior. Consequentemente, revigora-se o dogmatismo, cultiva-se a sistemática, insiste-se no jusnaturalismo, começando-se por reavivar a velha antino-

mia. A tal resistência nas posições tradicionais, como é fácil de ver, não faltava coerência ao opor-se ao robustecimento da noção de liberdade, que se tornaria fatal se a socorresse uma definição menos jusnaturalista do que pròpriamente natural, menos disposta a afirmá-la como um direito fundamental apenas teòricamente enunciado do que a descrevê-la como um atributo vivo e inerente ao homem, menos deduzindo-a de um dogma do que a inferindo de um conhecimento da realidade.

Compreende-se porque haveria Rousseau de voltar-se frontalmente contra os juristas. Se a posição pessoal, que uma biografia das mais vulgarizadas e comentadas dispensa retrazar, coloca-o decididamente entre os que protestaram ser livres, a formação intelectual leva-o também a cuidar do princípio da liberdade e, assim, sua primeira preocupação só poderia estar em atacar e abalar a complexa, sutil construção responsável pelo domínio efetivo do outro térmo da antinomia. Não separa, jamais, a anomalia teórica, que tão rudemente haveria de acusar nos seus escritos, da realidade duramente vivida pelos homens e que aquela mesma invenção doutrinária buscava racionalizar e justificar, pois na distinção cerebrina dêsses dois planos reconhecia um dos mais hábeis estratagemas dos adversários. Tem consciência de que deve exprimir-se teòricamente, mas nunca se esquece de que a política sistemática não subsiste em si mesma, pois apenas reflete o drama do homem, dilacerado, êle mesmo, por uma contradição viva que supera, dramaticamente, tôdas as contradições doutrinárias. Auscultar êsse contraste irreconciliável em que se debate a criatura, afigura-se-lhe como o único caminho possível para progredir o espírito na busca das causas responsáveis pela intolerável condição. Donde decorre, coerentemente, a limitação e caracterização do objeto de suas cogitações: o homem.

O homem, contudo, escapa às abstrações conceituais, cuja inocuidade já se tornara patente na fixidez com que se estabeleciam teòricamente, enquanto pretendiam traduzir uma realidade em perpétua transformação. Para captar a coerência e, portanto, a essência dessa entidade real que só se revelava, de forma concreta, no contraste de expressões contraditórias, impunha-se nela mesma encontrar os nexos substanciais que impeliam às direções opostas a que, na existência cotidiana, estava obrigada a seguir. A hipótese só poderia ser uma: conceder que, em sua evolução, certos momentos de desequilíbrio haviam aberto oportunidade à instalação de tendências discrepantes da estabilidade anterior, enquanto a permanência de um substrato básico não consentia o desmentido total das tendências originais. Eis o homem de Rousseau. Eis, portanto, para onde deveria encaminhar-se o conhecimento, perseguindo essas transformações, não porém onde as colocavam, afirmadas mas incomprovadas, as construções apriorísticas, nem tampouco tentando ancorar tais abstrações nas aparências de uma história da espécie humana em que a profusão de lacunas só rivalizava com o

desejo de acomodá-la à doutrina pre-estabelecida. No homem, no próprio homem sofrendo suas contradições e sobrevivendo às vicissitudes de sua condição, Rousseau irá buscar a certeza. Cuidava, sem dúvida, de compor um novo sistema. Sua obra poderá parecer tumultuada e, muitas vezes, conduzida pelas eventualidades do momento e da conjuntura, mas, por sob essas aparentes variações ocasionais, uma afirmação básica haverá de manter-se firmemente, atribuindo ao conjunto dos escritos uma continuidade e uma coerência que, indiferentes à supérflua elegância da estruturação formal meticulosa, lhes atribuem o caráter de verdadeiro sistema em que as várias manifestações da vida vêm prender-se a um mesmo conceito básico. E' o que, embora limitando-nos ao ponto que reputamos fundamental, examinaremos nos capítulos seguintes.

Um sistema, sim, porém não mais um sistema à feição dos que abundavam em seu tempo. A sistematização, para Rousseau, afigura-se como um sólido conjunto de ligações substanciais e profundas entre as expressões variadas da realidade e os diversos objetivos de seu pensamento. Compreende — porém com isso jamais se conformará — que se apenas firmasse os andaimes dum esquema sistemático formal e, graças a êles, se guindasse às alturas inatingíveis em que se colocam os profetas e sonhadores, não encontraria obstáculos. Relegado ao “país das quimeras”, o mundo real o compensaria com a complacente e estéril homenagem reservada aos utopistas de todos os tempos. Mas Rousseau não intentava conquistar a confortável posição de um homem de letras, paradoxal e até irônico em seus devaneios, porém confinado à inocuidade de uma produção puramente gratuita ou, pelo menos, inconsequente. Outros intuitos conduziam-lhe o pensamento e a ação. Muito possivelmente, no decantado e para sempre indecifrável diálogo do “donjon de Vincennes”, falaram-se duas línguas diferentes: a linguagem do “filósofo”, satisfeito com as soluções do direito natural e empenhado em evitar a “pont aux ânes” de mau gosto, e a linguagem do espírito disposto a romper os véus coloridos da pretensão filosófica e a ignorar tôdas as conveniências, se tanto lhe pedissem para atingir a verdade que o desafiava (15).

Um sistema, sim, mas um sistema composto à medida do princípio humano que, por sob as múltiplas questões propostas pela existência, incessantemente se afirmava e continuamente se desenvolvia. Erguia-se, sem dúvida, uma teoria, mas cada uma de suas expressões teóricas era, por igual, um testemunho do que, de fato, se impunha aos homens mergulhados na vida coletiva em seu fluxo. O que se afirmasse “in genere” haveria de tocar o mundo concreto, não se limitando às manifestações particulares, porém não as negando. Mais ainda, nessas mesmas mani-

15 — Paul Hazard (“El Pensamiento europeo en el siglo XVIII”, trad. esp. Julian Marias, Madrid, 1946, Rev. de Occidente) apresenta-nos uma singular versão do diálogo de Vincennes, em que Diderot teria plena consciência do novo mundo que se abria com o primeiro Discurso. Trata-se, sem dúvida, de um novo Diderot. Mas, em qualquer caso, do mesmo Rousseau.

festações, cuja vida e ação só se concretizavam através da vida e ação dos homens, cabia distinguir o que eram as coisas do que se desejaria que elas fôsem. Daí derivou-se provàvelmente, a ilusão do modelo pátrio, pois em Genebra Rousseau buscou ver — e não custa conceber que via com os olhos do sentimento — aquilo que, na realidade, lhe parecia exemplar, enquanto os genebrinos o acusaram em nome do que desejariam encontrar em sua constituição. E, como o espírito dessa constituição, ao menos em suas fontes primeiras, jamais consentiria nessa mesma acusação, Rousseau mais tarde sente que, sem o querer, previra a perversão prática do regime — “eis o que não me perdoaram”.

Nesse universo de pensamento dominado por uma sistemática puramente orgânica e fiel testemunha dos atentados contra o homem, virá a assumir dupla significação o termo moralista, tão comumente aplicado a Rousseau. De início surge um critério moral operante ao nível mesmo da realidade social nas suas expressões imediatamente observáveis, e que vai distinguí-las em normais e patológicas, como hoje diríamos — é o aspecto da “legitimidade”, o mais conhecido, o mais comentado e, conseqüentemente, o que mais rapidamente se integrou no patrimônio das idéias comuns, mas que, nem por isso, deixa de apresentar-se como uma derivação, um efeito secundário, uma consequência applicativa de conhecimentos mais genéricos e fundamentais, como sejam, principalmente, os relativos às transformações responsáveis pelas contradições típicas da vida humana e, portanto, à presença, nessa mesma existência, de elementos que, considerados em si próprios, se afigurariam incompatíveis com a sobrevivência dos padrões individuais. Em verdade, a concepção moral rousseauniana tem um fundamento mais amplo e que interessa ao fenômeno humano em sua totalidade, pois, se as regras de conduta e, principalmente, as próprias condutas constituem o objeto direto da cogitação ética, êsse objeto só se pode atingir depois de estabelecido até que ponto nele se revela a feição visível, palpável da natureza profunda do homem. Como se voltasse às fontes da filosofia ocidental e retomasse aos gregos aquele conceito de ética que se confundia com o só conhecimento do homem, Rousseau, ainda como os gregos, mas já em termos característicos de outra época, não trepida em identificar o saber moral com o conhecimento de si mesmo.

Nesse ponto, precisamente, faltou-lhe a compreensão dos contemporâneos e dos que o seguiram por mais de um século e meio. “Ninguém, ou quase ninguém, viu claramente que a volta ao estado de natureza era um ato do espírito pelo qual o homem se penetra a si mesmo para reencontrar a lei eterna e fundamental de seu sêr”, já se disse, comentando as influências e, sobretudo, o transvio das influências rousseaunianas no panorama intelectual europeu do século XVIII (16). Ignorado êsse

16 — Pierre Van Bever: “L’Italie du XVIIIe Siècle et J.-J. Rousseau”, separata da “Revue de Littérature Comparée”, Paris, s/d.

aspecto do pensamento de Rousseau, não seria possível compreender como, diversamente dos gregos e denotando extrema acuidade no atender aos caracteres da vida moderna, o conhecimento do homem, que tanto se realizava pela inspecção profunda de si mesmo quanto pela avaliação dos aspectos discordantes da vida coletiva, não mais se dirige à pesquisa da permanência estática do ente individual. Pelo contrário, se há uma pesquisa de unidade, de integridade fundamental, ela só pode conceber-se como o retraçar da existência, por sob as múltiplas manifestações individuais e coletivas, de um contínuo dinamismo vital e, mais, da constante que deve coadunar-se com tôdas as expressões de conflito e contradição. Consequentemente, além de anotar-se a incompreensão em que permaneceu o “ato do espírito pelo qual o homem penetra a si mesmo” acrescentou-se que, por isso mesmo, “a originalidade de Rousseau consistia em querer reconstruir a sociedade no interior do homem”. Agora, então, torna-se patente que jamais a simples perfeição formal haveria de satisfazer ao desejo de conhecimento de Rousseau, pois não é possível recusar o testemunho correto e direto apenas para manter imperturbado o sistema. Ao invés de princípios fixos que se procurará manter à tona da realidade, o que se vai buscar, ao fundo da corrente incessante, são os elementos permanentes que permitirão compreender-lhe o curso e avaliar-lhe a intensidade, assim estabelecendo-se uma verdade que não desmente nem a dinâmica, nem o relativismo e é, pois, universalmente válida para fundamentar o conhecimento do homem.

Como seus antecessores, Rousseau valer-se-á do esquema contratual, mas impõe-se preliminarmente estabelecer que noções fundamentais já tinha estabelecido ao fazer apêlo à teoria convencional. Daí a importância de precisarmos, por sob as incidências de uma evolução atormentada por choques e contradições, a verdadeira e perene feição do homem — não permitiremos, assim, que nos escape o sentido já das primeiras palavras do “Contrato Social” ao lembrar-nos a mais inquietante das transformações, a mais cruciante das contradições: “o homem nasce livre, e em tôdas as partes encontra-se a ferros”...

II

A NATUREZA HUMANA

"C'est de l'homme que j'ai à parler..."
DISC. INÉGALITÉ

Foi Diderot, na Enciclopédia, o primeiro a opôr o pensamento de Rousseau ao de Hobbes, inspirando os posteriores simplismos críticos, pois dizia que "segundo o filósofo de Genebra, o estado de natureza é um estado de paz; segundo o filósofo de Malmesbury, é um estado de guerra", antes havendo afirmado que "um julga o homem bom por natureza, e o outro o julga mau". Logo se percebe o sumarismo dessa interpretação, porquanto, longe de confirmar-se que "a filosofia do sr. Rousseau de Genebra é quase o inverso da de Hobbes", como queria Diderot, a oposição apenas se mostra válida para alguns limitados pontos de contacto entre as duas concepções. Entretanto, como se encontra no "Discurso sôbre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens", voltando a repetir-se em passagens de outras obras, uma refutação do estado de guerra natural de Hobbes, tanto tem bastado para voltar-se continuamente à simplificação analítica da Enciclopédia. Constituindo o segundo "Discurso" verdadeira introdução ao "Contrato" e, em geral, ao pensamento político de Rousseau, autor e obra são frequentemente colocados em posição antagônica à de Hobbes, principalmente quando se deseja estabelecer contraste entre as intenções absolutistas de um e a tendência democrática de outro.

Rousseau, que estudou interessadamente a obra de Hobbes (1), opõe-se a alguns de seus princípios. Limita-se, contudo, a tais pontos, de comum silenciando ou apenas deixando implícitas as concordâncias. Em consequência, se aquela oposição pode apresentar algum interesse, o historiador das idéias a ela não haverá de limitar-se, nem admitirá que predomine a ponto de ofuscar os nexos de continuidade

1 — Ainda se discute que edições de Hobbes teria lido Rousseau. Para Vaughan, Rousseau dispôs da edição latina do *De Cive*, enquanto Derathé propende pela tradução francesa de Sorbière. ("Rousseau et la Science Politique de son Temps"; Paris, 1950, Presses Universitaires; p. 103). Ainda segundo Derathé, "à part une alusion à la Préface du *De Cive* dans l'*Émile*", on ne trouve chez Rousseau aucune citation de Hobbes". Ora, no mesmo Livro II do "Émile", Hobbes é novamente citado a propósito da tendência natural do homem à apropriação. (Pet., VIII, 139). Ademais a passagem citada por Derathé — acerca da máxima "Malus est puer robustus" — já fôra analisada, com diferente aplicação, no "Discurso sôbre a Desigualdade" (Pet., IV, 261-4). Mais outra referência a Hobbes aparece, no segundo "Discurso", acerca da intrepidez natural (ibid., 235), e não cremos que seja a última. [N. B. — As citações dos textos de Rousseau são feitas segundo a edição de Gustave Petitain, 1819-20, salvo referência expressa em contrário].

que, inegavelmente, ligam o pensamento dos dois filósofos. Não se conceberia que o exame do “Discurso sôbre a Desigualdade” se processasse tão só segundo êsse ponto de vista unilateral e parcial, sobretudo quando nele havemos de encontrar as raízes de tôda a obra política de Rousseau. Foi escrito o texto quando já se estabelecera o projeto ambicioso das “Instituições Políticas”, que, confessadamente, não poderia sequer esboçar-se na reduzida exposição destinada ao concurso aberto, em 1754, pela Academia de Dijon, a qual premiara, quatro anos antes, o “Discurso sôbre as Ciências e as Artes”. Obra de circunstância, o segundo “Discurso” deveria atender ao tema proposto e, pois, não constituia ocasião favorável para o desenvolvimento do considerável tratado (2), jamais integralmente realizado, sôbre as virtudes das diversas formas de govêrno à luz dos direitos do estado de natureza. Rousseau, contudo, não se resignou à literatura exigida pela competição acadêmica e, condensando-a ao máximo, conseguiu exprimir a suma de seu pensamento político que se cristalizava neste instante (3). Por isso, atendendo ao desenvolvimento do tema segundo suas próprias convicções, exporia o mais exatamente possível como a desigualdade inerente à propriedade causou uma desigualdade de poder que, por sua vez, engendrou a desigualdade civil (4). Seu objetivo principal, que transcende de muito os estreitos limites do concurso, esteve, entretanto, em afirmar, desde logo, uma precisa compreensão da natureza humana que possibilitasse o verdadeiro conhecimento da vida política.

2 — “Mais ces détails seroient seuls la matière d’un ouvrage considérable dans lequel on pèseroit les avantages et les inconvéniens de tout gouvernement, relativement aux droits de l’état de nature, et où l’on dévoileroit toutes les faces différentes sous lesquelles l’inégalité s’est montrée jusqu’a ce jour, et pourra se montrer dans les siècles futures, selon la nature de ces gouvernements et des révolutions que le temps y amènera nécessairement”. (“Disc. Inegal”; Pet..., IV, 321).

3 — Embora haja controvérsias acêrca da precedência de uns escritos sobre outros (p. ex.: o artigo sôbre a “Economia Política” seria anterior ou posterior ao “Discurso sôbre a Desigualdade?”), o certo é que em 1755, de quando data o segundo “Discurso”, Rousseau estava de posse dos dados que lhe permitiram desenvolver tôda a sua obra política, à exceção, talvez, do conceito de vontade geral em sua plena amplitude. Por essa altura, exatamente, estabelece o plano das “Instituições Políticas” (“Je digérais le plan déjà formé de mes Institutions Politiques” — “Confessions”, I, viii; Pet. II, 198); em 56, parece iniciar-se a redação desse trabalho (“Des diverses ouvrages que j’avois sur le chantier, celui que je méditois depuis long-temps [...] étoit mes *Institutions politiques*... Ibid., II, ix; Pet., II, 214) do qual, depois, sairia o “Manuscrito de Genebra”, versão primitiva do “Contrato Social”. Nesse trecho das “Confissões”, o próprio Rousseau reconhece o muito que representavam, em sua vida, as obras sôbre política, mas seria apressado tomar essas expressões como de pura vaidade, desde que o político constitui o fulcro de todo o pensamento rousseauiano (“Depuis lors, mes vues s’étoient beaucoup étendues par l’étude historique de la morale. J’avois vu que tout tenoit radicalement à la politique”... Ibid., 215).

Cabe aqui lembrar as controvérsias mais recentes sôbre a sucessão cronológica dos escritos políticos de Rousseau, que podem eventualmente interessar à interpretação de suas idéias. Neste caso está a correção oferecida por Beaulavon (“La Question du Contrat Social: Une Fausse Interpretation”, in “Revue d’Histoire Littéraire de la France”, 1913) à cronologia sugerida por Schinz (“La Question du Contrat Social”; id. 1912, p. 741-90; aparecendo no tomo relativo ao ano de 1914 a resposta de Schinz seguida da carta com que Beaulavon põe termo à polémica).

4 — “Les distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles” (Pet., IV, 318).

O “progresso da desigualdade” assume, pois, as dimensões de todo o progresso do homem, incluindo-se na expressão até o travo de reprovação ética que já vinha do primeiro “Discurso”. “O mais útil e o menos adiantado dos conhecimentos humanos, parece-me ser o do homem” (5), diz Rousseau e, ainda não podendo lançar-se à obra em que sonhava ligar êsse conhecimento básico ao dos governos, julga oportuno cuidar ao menos do problema fundamental. “É do homem que tenho de falar...” (6) — porém, no limiar do discurso, defronta a primeira dificuldade, devendo escolher, entre as muitas feições da criatura, aquela que, sendo a única verdadeira, representará a necessária referência de juízos e avaliações. Perscruta a “estátua de Glaucus” (7) cujos traços, corroidos pelo passar do tempo e pelo roçar dos elementos que transformaram a fronte divina em fauce bestial, simbolizam o desfiguramento do homem puro e verdadeiro pela erosão social. A primeira aparência humana não só se desfigurou, mas, como o fragmento de estátua caído ao mar, temporariamente deixou de existir para o conhecimento, pois a mesma força que deformou o homem natural, também enegueceu o homem civilizado, policiado, que já não sabe como encontrar-se a si mesmo. No século passado, cedendo a um vezo característico da crítica do tempo, Petitain haveria de estranhar que, interessado em firmar a pureza do homem natural e o caráter vicioso do civilizado, Rousseau, ao servir-se tão abundantemente de Buffon, despreze o trecho da “História Natural” em que se acentua como, pelo simples exemplo de seus atributos, o “selvagem absolutamente selvagem” levaria o filósofo a compreender que a virtude pertence mais ao homem das selvas do que ao das cidades, e que o vício só veio à luz na sociedade (8). A verdade é que Rousseau, sem dúvida conhecendo a indicação de Buffon, não a julgou suficiente e buscou outra passagem, mais completa e mais precisa, que compreende aquela mesma observação e ainda sublinha a importância, para chegar-se a ela, não tanto de presumir-se uma hipotética moralidade nos atos dêste ou daquele selvagem, mas, sim, de nós próprios procurarmos, graças ao “sentido interior”, nossa natureza original (9). Só assim o homem poderá conhecer o homem e, também, reconhecer-se nele.

A primeira afirmação de Rousseau é, pois, uma crítica de método. O “espaço imenso” que medeia entre as duas feições humanas, entre os dois estados, deverá interessar ao estudioso, pois “é nesta lenta sucessão das coisas que verá a solução de uma infinidade de problemas de moral

5 — Assim se inicia o prefácio do “Discurso sobre a Desigualdade” (Pet., IV, 218).

6 — Assim se inicia o “Discurso” propriamente dito (Pet., IV, 227).

7 — “Semblable à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avoient tellement défigurée qu'elle ressembloit moins à un dieu qu'à une bête feroce, l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes...” (Pet., IV, 218).

8 — Pet. IV, 327-8.

9 — Nota 2, ao Prefácio (Pet., IV, 330).

e de política que os filósofos não podem resolver” (10). Para tanto, impõe-se superar os confrontos diretos e simplistas entre os animais e o homem civilizado, a fim de atingir a verdade íntima da transformação processada no próprio homem, o que implica em nova colocação do problema, em novo ângulo de observação. Assim não tanto pela posição especial do homem na escala dos seres vivos, quanto, principalmente, pela referência ao “sentido interior”, Buffon merecerá a atenção de Rousseau. Também os selvagens, vistos à maneira do século XVIII, surgirão como referência puramente secundária (11), e ainda as comparações com outras espécies animais (12). Importa, em última instância, apanhar ao vivo a realidade humana global, em relação à qual os traços biológicos e as indicações sobre os selvagens pouco mais representarão do que achêgas subsidiárias. Pelo mesmo motivo, os escritores políticos merecerão refutação enérgica, mesmo quando sumária, por terem atribuído a origem do poder político ao direito do mais

10 — Pet., IV, 324.

11 — Mesmo um crítico do porte de Cassirer ainda pode ceder a velhas interpretações e, sobretudo, às aparências do texto de Rousseau, para afirmar: “In Rousseau himself it is never entirely clear to what extent his notion of a state of nature is “ideal” and to what extent it is “empirical”. He is always shifting from a factual to a purely ideal interpretation. In the preface to his *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality* he expressly emphasizes the later [...] But Rousseau did not always seek this way”. Em verdade, não se pode submeter Rousseau ao critério resultante da oposição do “ideal” ao “empírico”. Kant que o mesmo Cassirer cita e comenta, coloca exatamente a questão ao afirmar que Rousseau opera “sinteticamente”, enquanto êle próprio o faz “analiticamente”. (Cassirer: “Rousseau, Kant, Goethe”; Princeton, 1947, University Press; pp. 24 e 22). Impõe-se sublinhar que anteriormente (“Bulletin de la Société Française de Philosophie”, abril-junho 1932, sessão de 27 de fevereiro) Cassirer batia-se para afirmar que Rousseau “distingue de la façon plus nette entre la forme empirique et la forme idéale de la société” (p. 42; v. também debates com V. Basch). Gilbert Chinard (apud Derathé, cit., 133) já no começo deste século sublinhara que, no texto de Rousseau, os fatos só figuram secundariamente e na qualidade de contraprova das verdades alcançadas pelo raciocínio.

Pouco antes de morrer, Ernest Cassirer, no pequeno prefácio da nova edição de seu ensaio sobre Rousseau e Kant, colocou-o em direta relação com a “Filosofia da Ilustração” que desejava revisar inteiramente. Por esta mesma altura, também entregava ao prelo a reposição atualizada de sua “Filosofia das Formas Simbólicas”, que é “An Essay on Man — An Introduction to a Philosophy of Human Culture” (de cuja edição de 1953 — Doubleday Anchor Books, N. York — aqui nos valemos). Nesse trabalho, reaparece o Rousseau dos debates de Paris, pois, longe de insistir no paralelo entre as oposições “natural-social” e “ideal-empírico”, Cassirer admite que “if we pursue the further development of Rousseau’s thought it becomes clear that even this ‘natural man’ is far from a physical concept, that is in fact a symbolic concept” (p. 86). Mais ainda, Cassirer aceita a proposição epistemológica (“afastar os fatos”) e metodológica (“raciocínios hipotéticos e condicionais”) do segundo Discurso, pois, mesmo colocando Rousseau na linha dos utópicos, o faz com ressalva de que “The great mission of Utopia is to make room for the possible as opposed to a passive acquiescence in the present actual state of affairs. It is symbolic thought which overcomes the natural inertia of man and endows him with a new ability, the ability constantly to reshape his human universe” (ibid.). De tal sorte, o grande kantiano volta a Kant para avaliar nos devidos termos aquele que atingira “sinteticamente” a verdade sobre o homem. Eis porque não nos surpreende outra passagem do mesmo livro, onde Cassirer anota que “even in the field of aesthetics the name of Rousseau marks a decisive turning point in the general history of ideas” (p. 180).

12 — As citações de tal ordem estão, quase todas, nas notas que, expressamente, Rousseau assegura que “s’écartert quelquefois assez du sujet” e “il y aura peu de mal que les autres [lecteurs] ne les lisent point du tout”. (“Disc. Inegal., Avertissement sur les notes”; Pet., IV, 225).

Nessas mesmas notas, contudo, há elementos esclarecedores sobre a relação entre tais referência e o contexto fundamental do pensamento rousseauiano como, por exemplo, na nota 9 (ibid., 339-49).

forte, à autoridade natural dos pais ou à alienação da liberdade (13), mas cabe notar que a base comum de tôdas essas críticas especiais está na acusação do pecado capital de tais teorias justificarem o direito pelos fatos, porquanto tomavam como ponto de referência o comportamento habitual das criaturas tais como as conheciam empiricamente, isto é, pervertidas pela sociedade (14). Daí o apêlo ao homem para que atente à própria história não como se escreve “nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que não mente jamais” (15). Erram duplamente os filósofos, do ponto de vista metodológico: primeiro, adotando um falso objeto de investigação ao concentrarem sua atenção no homem civilizado e, depois, submetendo-o a um processo analítico quando o problema é, como já sabemos, de “sucessão de coisas”, de espaço mediante entre dois estágios.

À atitude dos analistas, Rousseau opõe um método genético, como diz Derathé (16), ou, para conservarmos o termo encontrado na carta ao sr. de Beaumont (17), um método “genealógico”. Sua posição epistemológica, claramente enunciada desde o “Discurso sôbre a Desigualdade”, melhor ainda se caracteriza quando concebemos que o conceito de uma “sucessão” a retrair-se “genealógicamente” não se confunde, em que pesem todos os símiles e paralelos do gênero, com o método histórico. Rousseau sublinha a dificuldade e, por igual, a novidade de sua posição, “porque não é fácil emprêsa distinguir o que há de original e de artificial na atual natureza do homem, e bem conhecer um estado que não existe mais, que talvez nunca existiu, que provavelmente jamais existirá, e sôbre o qual é contudo necessário formar noções justas para bem julgar nosso estado presente” (18).

Propondo-se à emprêsa difícil de estudar o homem sem descrevê-lo como um animal igual aos demais, nem aceitá-lo como se apresenta na sua atual transfiguração social, Rousseau deseja superar, de tal sorte,

13 — “Je sais que plusieurs ont donné d'autres origines aux sociétés politiques” diz-nos Rousseau, e dedica à refutação dessas hipóteses uma dezena de parágrafos muito embora permaneça “sans entrer aujourd'hui dans les recherches qui sont encore à faire sur la nature du pacte fondamental” ... (Ibid., Pet., IV, 302 a 313).

14 — “En continuant d'examiner ainsi les faits par le droit” ... (Ibid., 398) — êsse moto tornar-se-á um dos crivos críticos mais severos do “Contrato Social”, principalmente no primeiro Livro.

15 — Pet, IV, 230-1. Neste trecho, distinguindo a “histoire” que se lê “dans la nature” da que vem “dans les livres”, Rousseau firma seu objetivo numa espécie de “história natural” do homem moral, numa genética, como diz Derathé, da natureza humana, posição científica que anula, como vimos, as objeções de Cassirer. Este, aliás, adianta-nos que “Rousseau sharpened Kant's awareness of this “essential” element which, he held, consists of man's ethical and not physical nature. On this account he salutes Rousseau's point of view as new epoch in the thinking of mankind, ‘a great discover of our age’ totally unknown to the ancients” (Cassirer, cit.).

16 — Cit., 132

17 — “J'ai montré que tous les vices qu'ons impute au coeur humain ne lui sont point naturels: j'ai dit la manière dont ils naissent; j'en ai pour ainsi dire suivi la généalogie; et j'ai fait voir comment, par l'alteration successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfim ce qu'ils sont” — (“J. J. Rousseau à Christophe de Beaumont”; Pet. X, 17).

18 — “Disc. Inegal.”, “Preface” (Pet. IV, 219-20). Cf. citações de Kant e Cassirer que figuram acima, neste mesmo capítulo, nas notas 11 e 15.

a posição metodológica estéril de seus antecessores imediatos e dos filósofos de seu tempo (19). E' o que verificamos, por exemplo, a respeito da lei natural (20). Rejeita, de um lado, a velha noção dos jurisconsultos antigos, que, tomando por lei "a expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados", não escapam a permanecer num plano puramente físico e biológico que só por artifício se identificará com a realidade social. Rejeita, de outra parte, a pretensão dos juristas modernos que, tendo por lei tôda a "regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado em suas relações com outros seres", haverão de alçar-se a "princípios metafísicos" sem, contudo, atender às solicitações práticas, daí resultando as muitas controvérsias doutrinárias típicas do tempo, que só se acalmam quando, firmando-se certas regras convenientes "à utilidade comum", ao seu conjunto se dá, para resumir razões, "o nome de lei natural" (21). Se, por lei natural se entende algo que, comum a todos os homens pela propria essência, permanece válido e operante na vida em sociedade, impõe-se conhecer primeiro o homem original e o que dele resta no homem civilizado.

Entre os dois extremos, deve encontrar-se a verdade, mas para alcançar êsse termo específico — êsse estado que não existe mais, que talvez nunca existiu — não convém a sêca exatidão da história natural, a resignada aceitação da história dos fatos consumados, ou a transcendente generalização da metafísica, mesmo porque os sistemas até então conhecidos se complicam com indêbitas transições de um a outros dêsses campos, o que redundava quase sempre em gratuitas transposições conceituais e, pois, em frequentes confusões e falsos princípios. Rousseau, como vimos, não concebe que possa reduzir-se o natural ao plano biológico e, ao mesmo tempo, atribuir-se-lhe qualidade racional, nem admite que se identifique, numa utilitária porém gratuita confusão, o racional com o simplesmente razoável, podendo tão insólita noção passar por natural. Não se trata, pois, de alargar artificiosamente os termos, forçando-os a dimensões que não lhes são próprias. Só a síntese conceitual e sua adequada expressão por um único termo poderão resolver a questão. Êsse termo singular é o homem natural, como o define Rousseau.

19 — "Others, no doubt — above all, Montesquieu — had undermined the individualist theory from the side of history. Rousseau was the first to challenge it directly and in its speculative stronghold. The result was no long to wait. Before the appearance of the *Contrat Social*, the whole tide of things both in thought and action, from Reformation onwards, had flowed strongly in favour of individualism" (Vaughan: *Introd. cit.*, p. xix).

20 — Cf., tendo em conta a especificidade da linguagem, Rudolf Stammler ("Notion et Portée de la 'Volonté Générale' chez J.-J. Rousseau" in *Revue de Metaphysique et Morale*, 1912, p. 384) quando alude a duas linhas de filósofos do direito natural e coloca Rousseau como o único continuador da investigação iniciada por Sócrates e Platão. V. nota imediatamente anterior.

21 — "... sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulteroit de leur pratique universelle" (Pet., IV, 222).

Torna-se, portanto, inútil a insistência na perquirição da lei natural, pois, quando se desconhece o homem natural, não cabe perguntar “que lei êle recebeu”, ou qual “a que melhor convém à sua constituição”, dessas indagações só nos restando a certeza de que a lei natural haverá de derivar-se substancialmente da condição natural do homem, porquanto no enunciá-la já concedemos “ser necessário que a vontade daquele a quem obriga, possa a ela submeter-se com conhecimento, mas ser necessário ainda, para que seja natural, que fale imediatamente pela voz da natureza”. Rousseau afasta-se, portanto, dos juristas, ou melhor, dos jusnaturalistas, tanto recusando-se ao conceito de sociabilidade instintiva tomado aos antigos, quanto repelindo a idéia de um homem naturalmente racional, “filósofo” antes de ser homem (22). Rompe, em definitivo, com a tradição da escola do direito natural que, num pretenso estado de natureza esboçado teòricamente, apenas procurava a justificação, mais ou menos aceitável, de uma definição de lei. É o estado de natureza ou, mais precisamente, o homem natural que passa agora à posição de principal objeto de investigação. O “Discurso sôbre a Desigualdade” poderá atender aos acadêmicos de Dijon, opôr-se aos princípios aceitos pelos continuadores de Grotius, de Hobbes ou de Filmer, lançando senão um novo sistema filosófico, ao menos os fundamentos de um novo sistema político — seu fim primordial sempre será, porém, a procura da verdadeira fisionomia do homem natural, isto é, a pesquisa da natureza humana, por método realmente adequado ao objeto.

Hobbes anteriormente percorrera caminho semelhante, recusando-se a definir o poder político antes de examinar a natureza fundamental do homem para desta inferir os conceitos de liberdade e de autoridade. Não obstante, se desejou caracterizar o homem puro e fundamental, em linhas gerais bastou-se com identificá-lo imediata e materialmente com a criatura considerada em seus impulsos primários, em sua individualidade animal. Sem dúvida, o homem de Hobbes não é puramente instintivo, porém uma vez estabelecido o mecanismo básico dos desejos em conexão com os seus objetivos exteriores, valerá êle como explicação constante e polivalente de todos os comportamentos seja no estado natural, seja na condição civil. Dos simples impulsos passamos às paixões, das paixões vamos às atitudes relacionais características da convivência grupal, e a própria razão é-nos apresentada como um dado inicial implícito na definição do homem. Por isso, as mesmas explicações ressurgem nos vários planos da realidade; o “estado de guerra”, por

22 — Ibid., 222. Se Achille Maistre (“La Notion de Personalité Morale chez Rousseau”, in “Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l’Étranger”, julho-dezembro 1902, p. 447-68) ainda insistia em incluir Rousseau entre os que se utilizam do “método jurídico” em ciência política e, por isso, liga-o à escola do direito natural, a questão parece-nos definitivamente reposta desde os estudos de Del Vecchio (“Des Caractères Fondamentaux de la Philosophie Politique de Rousseau” in “Revue Critique de Legislation et Jurisprudence”, maio 1914; cf. “Burlamachi y Rousseau” in “Los Derechos del Hombre y el Contrato Social”, trad. esp. Mariano Castaño, Madrid, s/d., Reus), cuja influência sôbre, por exemplo, Robert Derathé, é notória.

exemplo, tanto qualifica a agressividade animal, simbolizada na ferocidade lupina do indivíduo, quanto vai caracterizar a disposição da espécie à luta sem fim, na guerra de todos contra todos, para afinal reaparecer como elemento latente, porém não menos operante, ao comportamento do homem civil que, embora submetido ao poder, continua a manifestar sua desconfiança e agressividade. O empirismo materialista e sensualista a que Hobbes recorreu para fixar os signos necessários às operações dedutivas de seu nominalismo, acabou por reconhecer, no conceito básico da natureza humana, uma espécie de átomo irreduzível que, em variadas combinações, fundamenta sempre a explicação particular ou universal da vida humana. Hobbes, sem recorrer a quaisquer suposições de caráter histórico-evolutivo, distingue a personalidade socializada do que é estritamente individual, mas não assinalamos qualquer transformação profunda do ser ao passar do segundo ao primeiro desses níveis, parecendo legítimo concluir que na simples mudança das situações exteriores se encontra explicação para a correspondente mudança de comportamentos, todos contidos na natureza humana (23).

Rousseau não poderia, portanto, ser oposto a Hobbes por ter vislumbrado a bondade natural onde este julgava encontrar a maldade original. Se, em primeiro lugar, essas avaliações morais só poderiam firmar-se segundo padrões éticos peculiares ao homem civilizado e, por isso, estranhos à esfera real do objetivo de juízo, como os mesmos Rousseau e Hobbes deixam compreender (24), devemos acrescentar, em segundo lugar, que a distância existente entre suas concepções se deve, principalmente, à maneira especial de desenvolver o problema e aos caminhos adotados nesse desenvolvimento. Rousseau deseja, como Hobbes, encontrar um ponto de partida, preciso e simples, no homem natu-

23 — Cf. o estudo clássico de Tönnies (“Tomas Hobbes”; trad. esp. de E. Imaz; Madrid, 1932, Rev. Occidente) e Raymond Polin: “Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes”, Paris, 1935, P.U.F.

24 — Rousseau, em verdade, chega a admitir que “le principe fondamental de toute morale, sur lequel j’ai raisonné dans tous mes écrits, et que j’ai développé dans ce dernier [“Émile”] avec toute la clarté dont j’étois capable, est que l’homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l’ordre, qu’il n’a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits”. Mas essa afirmação surge quando já se estabeleceu o “espaço imenso” que vai do homem puramente natural ao homem civilizado e corresponde, exatamente, a essa longa transição. Quanto ao estágio original, Rousseau continua a sustentar: “Dans cet état, l’homme ne connoit que lui; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne; il ni hait ni n’aime rien; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête, c’est ce que j’ai fait voir dans mon *Discours sur l’inégalité*”. Essa reafirmação é de 1762, e aparece na resposta a de Beaumont. No pensamento de Rousseau firmara-se definitivamente o conceito da complexidade da natureza humana — “L’homme n’est pas un être simple; il est composé de deux substances” — e se o dualismo aparente mais se reforça pela oposição, nesse trecho, entre “corps” e “âme”, importa assinalar que o último termo é identificado com “conscience”, por sua vez condicionada, no desenvolvimento e na ação, pelas “lumières”: “la conscience est donc nulle dans l’homme qui n’a rien comparé et qui n’a point vu de ses rapports”. Não é, pois, apenas a conclusão, mas todo o raciocínio do segundo “Discurso” que vemos reafirmado oito anos depois.

ral, porém não só se recusa a reduzi-lo a mero símbolo indiferentemente utilizável na solução de todos os problemas humanos, mas também quer encarar êsses problemas em tôda a complexidade, sem ceder a simplificações. Seu primeiro cuidado é posto em acusar os perigos das operações retificadoras arbitrárias sejam à maneira de Hobbes, sejam de qualquer outra espécie. Não se conforma, por exemplo, com a concessão pela qual os filósofos identificam o estado de natureza com um estágio real da história, apesar de não disporem de uma só prova nesse sentido enquanto sobejam evidências em contrário. Recorre, por isso, até a argumentos evangélicos que, na falta de outras indicações, levariam a certas inferências irrecusáveis “desde que é evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, havendo recebido luzes e preceitos de Deus, de forma alguma se encontrava, êle próprio, neste estado” (25). Assim os “filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade, sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles lá chegou”, fato que a Rousseau parece menos grave pela arbitrariedade da hipótese adotada inicialmente, do que, em verdade, pelo desvio metodológico praticado por êsses doutrinadores que, “falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejo e de orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que haviam tomado à sociedade”. Em suma, “falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (26).

Em consequência, o “Discurso sôbre a Desigualdade”, embora se destine a “marcar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza humana se submeteu à lei” (27), não cuida de determinar um momento histórico à maneira dos juristas, nem um momento geométrico à maneira de Hobbes, senão um momento genético, “genealógico” como escrevia Rousseau. Êle próprio apressa-se em exigir que “começemos por afastar todos os fatos, porque êles não tocam à questão”. Decididamente, repele o caminho das “verdades históricas”, pois não deseja “mostrar a verdadeira origem”, mas apenas “esclarecer a natureza das coisas”, razão pela qual só se guiará por “raciocínios hipotéticos e condicionais”, “semelhantes aos que todos os dias fazem nossos físicos sôbre a formação do mundo” (28), isto é, os únicos adequados à pesquisa nos domínios do concretamente improvável. Pouco importa que no correr do “Discurso” encontremos alusões à passagem dos séculos, aos hábitos dos caraíbas ou à vida dos animais — de início e por princípio transferimo-nos para outro ponto-de-vista, e as reminiscências sacras e profanas, os relatos de viajantes ou a história natural mais não representarão do que meras referências marginais,

25 — “Disc. Inegal”; Pet., IV, 229.

26 — Ibid.

27 — Ibid., 228.

28 — Ibid., 230, Cf. nota 11, retro.

simples recursos expositivos destinados a tornar mais acessível e convincente um raciocínio rigorosamente hipotético e condicional. Até o encadeamento de fatos em sucessão, que logo a seguir defrontaremos, longe de descrever uma sequência histórica, constitui, na mais rigorosa acepção genética, a série de formas sucessivamente apresentadas pelo objeto do estudo que, no caso, não é — convém repetir — o puro conceito de homem, nem a realidade particular de tal ou qual homem com seus necessários caracteres acidentais, mas a própria natureza humana, realidade que ultrapassa as existências individuais embora nelas se concretize, conceito que abrange todos os particulares sem alçar-se à esfera da abstração (29).

Encontrando-se frequentes referências à psicologia para caracterizar essa definição do humano (30), cabe observar que a denominação, conquanto nada implique de inconveniente ou desadequada, deverá ser tomada na extensão que convém ao caso particular, sobretudo quando por igual tem servido às análises críticas do pensamento de Hobbes (31). Realmente, se Hobbes se ateve a uma psicologia básica, primária, em que os impulsos egoístas representam o elemento primordial da explicação, e os comportamentos complexos passam à condição de arranjos combinatórios dos signos correspondentes, Rousseau oferece-nos uma psicologia que só inicialmente aborda os fenômenos elementares para logo interessar-se pela progressiva complicação das formas psíquicas, cuja explicação inclui novos fatores e certa complexidade estrutural, chegando a uma verdadeira psicologia da personalidade considerada globalmente. O segundo “Discurso” desenvolve-se conforme a essa direção metodológica, desprezando quanto diga respeito ao pretense estado original do homem (32); “supo-lo-ei conformado, em todos os tempos, como vejo hoje” diz Rousseau e, conseqüentemente, não teme defini-lo como mero residual a que chegará “despojando esse sêr, assim constitui-

29 — Para Gustave Lanson (“L’Unité de la Pensée de Jean-Jacques Rousseau”, in “Annales J.-J. Rousseau”, 1912, p. 1-31; cf. “Histoire de la Littérature Française”) os “fatos” que Rousseau se recusa a considerar são especificamente os textos do *Genesis* que, até então, continuavam fazendo fé doutrinária. “Il se débarasse de la Bible qui est pour le croyant l’histoire vraie de l’humanité, attesté par Dieu même; et il expose dans des ‘raisonnements hypothétiques’ une esquisse évolutionniste de l’histoire humaine; il fait de l’anthropologie et de la sociologie conjecturales; il fait ou veut faire de la science” (p. 4). Inclinamo-nos a aceitar a interpretação de Lanson no que respeita à estrita hermenêutica do “Discurso”, mas acreditamos que a mesma atitude de espírito adotada, explícita e taxativamente, em face dos textos bíblicos, é conservada no que diz respeito a outros testemunhos, sacros ou profanos, de “fatos”.

30 — “L’état de nature, c’est un état qui n’existe plus, qui n’a peut-être point existé, qui probablement, n’existera jamais’. C’est l’homme, abstraction faite de la vie sociale. Problème psychologique”. Halbwachs: “Introduction” à edição do “Contrat”; Paris, 1943, Aubier; p. 43.

31 — “Hobbes was a psychologist, perhaps the first observational psychologist. Very properly and significantly he bases his politics on his psychology [...] His misfortune is that he becomes the dogmatist — the counsel for the defense — of his own psychologico-moral hypothesis, instead of regarding them with detachment” — (Catlin, “A History of the Political Philosophers”; Londres, 1950, Allen-Unwin; p. 232).

32 — Cf. parágrafos iniciais da “Primeira Parte” do “Discurso”.

do [o homem civilizado], de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de tôdas as faculdades artificiais que não pôde adquirir senão graças a longos progressos” (33). Também o que possa a natureza imprimir subjetivamente no animal homem, embora importe para o desenvolvimento da concepção genética, não constituirá objeto de cogitações, pois voltamos sempre ao mesmo ente residual que, a rigor, devera definir-se apenas como um feixe de reflexos imediatos e instintos de fácil satisfação — “não vejo, em qualquer animal, mais do que uma máquina engenhosa. . .” (34). Não obstante, alguns traços específicos logo distanciam o homem das bestas. O “selvagem” puro “começará, pois, por funções puramente animais”, “perceber e sentir será seu primeiro estado”, “querer e não querer serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma” (35) e as próprias paixões, também elas primárias (36), decorrerão diretamente das necessidades físicas; no entanto, importa sublinhar, acima de tudo, a possibilidade de um primeiro progresso. Desde logo temos de admitir, como possível e, mesmo, provável, uma modificação dêsse império das necessidades físicas facilmente atendíveis, porquanto, embora de passagem, tomamos conhecimento da capacidade imitativa do homem, que o habilita a repetir os comportamentos instintivos das outras espécies, o que pressupõe a assimilação de necessidades estranhas, e sobretudo porque aprendemos que também dispõe, êsse mesmo homem, de uma destreza superior à dos demais seres vivos o que nos indica uma vantagem específica em recursos físicos e, conseqüentemente, um maior âmbito de atividade.

Não são, contudo, esses traços especiais os únicos, nem os principais responsáveis pela transformação. A “máquina engenhosa” que há em todos os animais, reproduz-se na “máquina humana, com essa diferença de que a natureza sózinha faz tôdas as operações da besta, enquanto o homem concorre para as suas, na qualidade de agente livre”, o que o levará a afastar-se, frequentemente em seu próprio prejuízo, da regra natural, indeclinável para os animais. Não é, portanto, pela sua estrutura física que o humano se afasta do animal, nem mesmo pelo entendimento, porém, porque “se reconhece livre de aquiescer ou de resistir; e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma” (37). Côncio do arbítrio de que dispõe em face de cada solicitação natural, o homem pode criar e, de fato, cria novas necessidades. Pela mesma razão, anteriormente Rous-

33 — “Disc. Inegal”, Pet., IV, 232.

34 — Ibid., 243.

35 — Ibid., 245-6.

36 — “Les passions a leur tour tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connaissances” (Ibid., 246). Rousseau não recusa, contudo, a ação estimuladora das paixões sobre a razão — “pourquoi celui qui n'auroit ni desirs, ni craintes se donneroit la peine de raisonner?” — e essa reciprocidade é claramente sublinhada: “Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi” (ibid., 246).

37 — Ibid., 244.

seu assegurara que entre o homem natural e o civilizado vai distância muito maior do que entre o animal selvagem e o domesticado, pois “tôdas as comodidades que o homem se dá, e não aos animais que captura, representam tantas outras causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente” (38). Criam-se novas necessidades, a sua satisfação torna-se cada vez mais difícil e, em consequência, exige-se um maior progresso do espírito constantemente instigado por essas redobradas solicitações, porquanto a inteligência se desenvolve ao influxo da necessidade e, sobretudo, da necessidade proveniente do contacto do homem com seus semelhantes. Assim se prepara a grande transformação.

Em suma: não basta alcançar o homem animal em sua psicologia básica. Hobbes aí se detivera, julgando encontrar o átomo animado capaz de explicar tôdas as combinações da vida individual e coletiva, razão porque o transformou no símbolo unitário exigido pelas operações do “more geometrico”. Rousseau insistiu em buscar o homem profundo que, sendo o residual do homem concreto uma vez despojado dos atributos contingenciais, haverá de encontrar-se em todos os estados e condições sem que, não obstante, em nenhum deles se mostre com pureza total. Inútil seria procurar, nesse prolongamento da pesquisa, um intuito polêmico ou uma ambição de originalidade. Se criticara o método e o sistema dos que o antecederam, Rousseau deseja mais do que substituir, pela sua, proposições que lhe pareciam insuficientes ou falsas, pois as condenava menos pelo êrro dos conteúdos interpretativos do que pelo vício lógico que lhes dera origem. Propondo-se a reexaminar o problema e iniciando a revisão por uma crítica que tanto atingia a escolha do objeto quanto a adequação do método, assumira um compromisso de completa renovação conceitual. A ela agora chegamos.

O conceito rousseuniano de homem supera a extrema abstração hobbesiana e, também, o pseudo-realismo dos jusnaturalistas. Prescinde do apôio duma inexistente base histórica, como também se recusa a uma generalização que o coloque inteiramente à margem da realidade. Suficientemente geral para manter-se distinto das concreções particulares, que o levariam à “justificação do direito pelos fatos”, conserva-se bastante próximo da realidade para evitar a transição aos dogmas e abstrações, que já tocam à transcendência metafísica. Tôdas essas cautelas metodológicas acabam, afinal, ensejando o resultado visado, pois a noção de homem passa a constituir uma variável, cuja determinação só se torna possível pela consideração de sua posição relacional e cujos elementos básicos, êles próprios, só podem ser descritos evolutivamente. A conceituação do homem como uma constante, jus-

38 — Ibid., 240. O “Discurso” começa, aliás, apontando “na espécie humana duas espécies de desigualdade” (Ibid., 227), idéia que está sem dúvida relacionada com os dois aspectos da natureza humana.

tificando-se possivelmente pela sua simples existência física e, talvez, pela sua organização biológica, leva irremissivelmente a uma concepção estéril das manifestações de sua vida, isolada ou em grupo, porquanto incapaz de traduzir o dinamismo das mudanças e transformações. Impõe-se, em consequência, defini-lo pela sua posição, isto é, pelas suas relações e, nessas relações, atender à dupla variação necessária, pois tanto o homem as modifica, quanto por elas é modificado.

O homem real é, para Rousseau, o cristal de uma evolução. Nele, pois, podemos escolher mais de uma faceta para penetrar a verdade do longo processo que o moldou. Dessas facetas uma há, mais simples e mais difícil de isolar, em que se resumem aqueles elementos que consentiram a perpetuação e multiplicação da espécie (39) — é o estado natural, agora compreendido como a natureza fundamental da criatura humana. Se conseguirmos apreendê-la em tôda a singeleza, teremos fixado o ponto de referência necessário à explicação dos comportamentos complexos que caracterizam os demais aspectos da existência do homem. Mesmo êsse termo inicial e simples, Rousseau se recusa a conceituar como estático e nele já inclui o motor de tôdas as mudanças, de tôdas as transformações, de tôdas as revoluções como êle próprio escreve, e que é a necessidade. Ora, a necessidade sempre se apresenta, em essência, como a resultante, na consciência individual, de uma relação.

Entre o homem e os objetos de seus impulsos primários, estabelece-se a relação correspondente à necessidade natural. Provocando efeitos imediatos e diretos, a necessidade natural não se faz perturbadora, nem perverte a criatura — “os homens neste estado, não tendo entre sí nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus” (40) — enquanto a necessidade engendrada pela vida social, isto é, aquela que deriva das relações com os semelhantes, tais como a razão apreende e continuamente complica, transformará por completo a fisionomia do homem. A fácil satisfação do estado natural, que Rousseau conceitua como um estado de isolamento — e, pois, estamos autorizados a compreender como um conjunto de manifestações puramente individuais — corresponde à impressão de tranquilidade, de bondade natural a que, de comum, se deseja resumir seu pensamento. Em verdade, saímos do campo da pura descrição psicológica para penetrar o de uma avaliação ética, porém, se insistíssemos nesse sentido, longe do otimismo tantas vêzes atribuído ao conceito de estado natural de Rousseau, encontraríamos um franco amo-

39 — Contra Hobbes, que fizera do estado natural um estado de guerra, isto é, que julgara da natureza do homem o destruir-se, idéia que Rousseau refuta vigorosamente pois não pode admitir que o individuo se volte contra a espécie senão depois de pervertido pela sociedade. Hobbes caiu em confusão “fa'sant entrer mal à propos dans le soin de conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires” (ibid., 262), o que o levou a ignorar a “repugnance innée à voir souffrir son semblable” que caracteriza o homem natural (ibid., 263).

40 — Ibid., cf. nota 21.

ralismo, mesmo porque, como já sabemos, neste plano inexistem a realidade moral e as noções correspondentes. O próprio Rousseau, depois de afirmar que no estado natural os homens “não podiam ser bons nem maus”, insiste na inutilidade de qualquer avaliação ética, sobretudo no sentido adotado por Hobbes, que conclui pela maldade do homem natural apenas por faltar-lhe a noção do bem. O raciocínio poderia facilmente ser invertido e, ainda assim, continuaria falso — não se trata de cogitar acêrca de noções éticas, nem de buscar leis impositivas que são estranhas à natureza fundamental dos homens, mas simplesmente de conhecer aquela “calma das paixões e da ignorância do vício, que os impede de agir mal” (41). Ademais, ao conceder a existência de uma piedade natural, “repugnância inata por vêr sofrer seu semelhante”, Rousseau a define como impulso natural, incoercível, irracional, amoral.

Só encontraremos matéria para cogitação ética na existência social. Nela a realidade humana adquire grande complexidade e irá estruturar-se como trama de contradições entre as formas elementares do homem natural e as situações resultantes do convívio com os semelhantes. A piedade natural chocar-se-á com o egoísmo, com o “amor-próprio” que a razão engendra e a reflexão fortifica. As próprias paixões só se tornarão violentas quando desenvolvidas e aguçadas pela sociedade, como demonstra o confronto da simplicidade do amor físico com as complicações dolorosas do sentimento amoroso (42).

Atendendo a seu objetivo imediato, Rousseau afirma que se alongou no trato desses problemas a fim de positivar a reduzida importância da desigualdade no estado natural. Se de tal forma se anula a proposição da Academia de Dijon, a orientação metodológica adotada na primeira parte do “Discurso” por si só já atendeu à penetração profunda do objeto e, também, à abertura de novas perspectivas para a conceituação do homem. O que nos oferece Rousseau com a caracterização da natureza primária do homem, em que pese seu menor interêsse descritivo, é a base para um confronto fecundo com a natureza total e atual dêsse mesmo homem. Os contrastes que sublinha capacitam à progressiva e cabal percepção da grande, e até então apenas suspeitada, distância existente entre êsses dois têrmos. O momento genético adquire, em consequência, as proporções de um momento dialético — nele se encontrarão os elementos esclarecedores do desenvolvimento do homem e da sociedade, também os têrmos em que deverá colocar-se o problema do bem e do mal enunciado socialmente e, afinal, o problema da ordem justa ou injusta — de tal sorte se confirmando a passagem em que, tratando da liberdade, ficara dito que “nada se explica [dos atos puramente espirituais] pelas leis da mecânica” (43).

41 — Ibid.

42 — Ibid., 269-74.

43 — Ibid., 244.

Coerentemente, Rousseau agora concede que, entre as muitas causas possíveis para a transformação que deseja examinar, só poderá praticar uma “escolha por conjectura, mas, além dessas conjecturas tornarem-se razões quando são as mais prováveis a que se possa chegar acêrca da natureza das coisas, e os únicos meios de que se dispõe para descobrir a verdade, também as consequências que quero deduzir das minhas [conjecturas] em nada, por isso, serão conjecturais, pois, com os princípios que acabo de estabelecer, não se saberia compôr nenhum outro sistema que me oferecesse os mesmos resultados e do qual pudesse tirar as mesmas conclusões” (44). Completam-se os quadros do novo método, no qual o elemento interpretativo nada tem de arbitrário, desde que deve corresponder, o mais exatamente possível, às relações existentes entre os fatos.

Não podemos, portanto, alimentar dúvidas ao iniciar a leitura da segunda parte do “Discurso sôbre a Desigualdade”, dedicada ao exame da grande transição de um a outro estado da existência humana. Dispensam-se todos os comentários sôbre o nulo caráter histórico da descrição “conjectural”, muito embora caiba ressaltar que, tratando o homem como cristal de evolução, Rousseau poderia pretender nele encontrar inscritas modificações realizadas historicamente; suas cautelas preliminares ressalvam, contudo, qualquer desvio nesse sentido. Ademais, buscando precisar os fatores decisivos, os elementos determinantes da passagem ao estado civil, a exposição poderia dispensar muitos de seus pormenores incidentais, merecendo nossa atenção sobretudo pelo encaideamento geral das idéias.

A sociedade civil inaugura-se com o primeiro homem que afirmou seu um pedaço de chão, mas nem o sucesso adveio subitamente, embora derivando-se de “funesto azar”, nem o novo estado sucedeu imediatamente ao estado de natureza (45). Se é possível conceber-se geneticamente os mecanismos da transformação e indicar os fatores que a determinam, não se pode, no plano das realidades humanas e sociais, delimitar o fato com todo rigor. Os dois têrmos extremos são claros e precisos: de um lado o estado natural, ou melhor, o homem natural em tôda a sua simplicidade; de outro, a desigualdade, isto é, o homem civil na triste condição atual. Entre ambos, uma série de movimentos brus-

44 — Ibid., 277.

45 — “... Car cette idée de propriété, dependant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain: il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature” (Ibid., 278-9). Como vemos, desdobra-se o estado de natureza num prolongamento, compreendendo todo o progresso feito do estado original até o estabelecimento da propriedade e, depois, no final do “Discurso”, teremos que a própria desigualdade é têrmo que comporta um tríplice desdobramento. Fica, portanto, afastada a idéia de qualquer sucessão de fases temporais e, ao mesmo tempo, os têrmos dialéticos escolhidos por Rousseau irão recobrir-se mutuamente, interpenetrar-se, ou melhor, coexistir numa mesma realidade em que, contudo, conhecem desenvolvimento próprio.

cos, de lentas transições e até de ocorrências fortuitas, compondo o tecido contraditório dos progressos da espécie humana. Quando, buscando precisar a explicação, Rousseau estabelece o tipo de vida que corresponde a êsses estágios intermédios — o que serve antes para indicar formas de vida concebíveis como correspondendo às formas da natureza humana, do que para enumerar fases sucessivas — vão-se distinguindo três passos particulares na grande transição.

O primeiro passo, quanto se possa descrever com traços reais uma simples conjectura, corresponde ao estado natural pròpriamente dito. E' uma existência que, no comportamento exterior do sêr, dir-se-ia quase-animal e cumprida, individualmente, num isolamento ao qual basta, por base material, um parasitismo do ambiente físico: "o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação [...]". Tal foi a condição do homem nascente; tal, a vida de um animal inicialmente limitado às puras sensações e apenas aproveitando os dons que lhe oferecia a natureza, longe de sonhar com arrancar-lhe algo" (46). Logo divisamos a primeira modificação desse estágio rudimentar. Multiplicam-se as necessidades naturais, porque eventualmente as condições de existência se tornavam mais difíceis e, sobretudo, porque a espécie crescia em número (47), o que vai provocar novas relações e, conseqüentemente, novas percepções que enriqueceriam o espírito (48) — a razão afirma-se na exata medida em que é solicitada pela convivência dos semelhantes. Essas novas operações racionais, essas "novas luzes" mostram-se responsáveis por duas noções capazes de transfigurar completamente o comportamento individual: o homem assume a consciência da espécie e, em termos rudimentares, de sua própria posição entre os outros homens. Avalia-se fàcilmente a importância dêsse segundo passo para a concepção de Rousseau, pois com êle se desfaz inteiramente a vida isolada, a vida natural, iniciando-se a integração do homem em um grupo, embora êste mal se esboce. A medida da vida não são mais os desejos rudimentares, os impulsos de fàcil satisfação, dado que já se tornam perceptíveis as ocasiões em que a ação individual se dissolve num complexo relacional com os da mesma espécie, fato que a razão apreende e desenvolve (49). Em outras palavras: a primeira modificação que nos afasta

46. — Ibid., 279.

47 — "A mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes" (Ibid., 280).

48 — "Cette application réterée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certaine rapports" [...] "Les nouvelles lumières qui résultèrent de ce développement augmentèrent sa supériorité sur les autres animaux en la lui faisant connoître (Ibid., 280-1).

49 — Depois de descrever a percepção das relações com os semelhantes, próximos ou longínquos, Rousseau diz-nos como o homem "se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devoit le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devoit le faire défier d'eux", para, afinal, "acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels" (Ibid., 281-2).

do homem natural, funda-se na origem social da razão e, graças à presença de noções relacionais, na aquisição, pelo homem, de quadros conscientes da vida social e quadros sociais da consciência individual. A expressão concreta dessas alterações profundas encontramos-na na fixação das primeiras diferenças entre os indivíduos, que tão só traduzem as posições relativas dos membros do grupo, mesmo no seu estágio mais rudimentar (50). No segundo passo, a existência humana ainda é próxima da animal, porém já se exprime num gregarismo pré-social, e seu fundamento material, se ainda permanece no estágio predatório, já indica rudimentar divisão do trabalho traduzida numa “idéia grosseira de compromissos mútuos”.

Apresentando-se contudo êsse estágio imediatamente posterior (ou, mais exatamente, superior) ao natural como simples passagem que conduzirá a um terceiro passo caracterizado por “uma primeira revolução”, compreendemos que com essa conjectura Rousseau procurou tornar patente, para além de quaisquer símiles históricos, o inevitável conflito entre o ser racional e o ser instintivo, mediante o qual os sentimentos e reações primárias se complicam e se tornam mais difíceis de atender, ao mesmo tempo em que deixou indicada a origem social da razão tal como a compreendemos no civilizado, isto é, como trama de conceitos e raciocínios que não se estabeleceriam na ausência de relações interindividuais. Dada a frequência com que se conclui ter Rousseau condenado a razão por julgá-la contrária ao estado de natureza, cabe notar que, afora o irrefreável dinamismo dos progressos de origem racional, quase sempre revolucionários e maléficos, não se encontra, no “Discurso sobre a Desigualdade”, a condenação da faculdade humana de formular e combinar conceitos. Pelo contrário, a etapa evolutiva por ela caracterizada apresenta-se como “a época mais feliz e mais duradoura”, “o estado [...] melhor para o homem” (51). Trata-se de um estágio intermédio, de um ponto de equilíbrio entre dois extremos, “período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando o exato meio-térmo entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor próprio”. Rousseau, conquanto nesse instante acredite discernir a raiz de muitos vícios peculiares à condição atual (52), confia no caráter pacífico duma existência que continua a fundar-se, embora já conhecendo maior divisão do trabalho (53), na indústria individual (54); deplora,

50 — Também Rousseau, como tanto filósofos sociais, tomou a família na forma paternal simples como o grupo social básico e inicial, o que, alás, era inevitável no “Discurso sobre a Desigualdade” onde parte, conjecturalmente, de um homem animal e isolado.

51 — “Disc. Inegal”; Pet., IV, 289.

52 — “. . . et ce fut lá le premier pas vers l'inegalité, et vers le vice en même temps. . .” (Ibid., 287).

53 — “Les femmes devirent plus sédentaires, et s'accoutumèrent a garder la cabane et les enfans, tandis que l'homme alloit chercher la subsistance commune” (Ibid., 285).

54 — “. . . 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 concours de plusieurs mains. . .” (Ibid., 290).

portanto, que ela não se tenha perpetuado e que o homem venha a abandoná-la “por um funesto acaso”. A “primeira revolução” resume-se, pois, à fixação do grupo familiar num abrigo permanente que sugere a idéia de “uma espécie de propriedade”. De novo, assumem decisiva função os quadros sociais da razão que, repousando numa estrutura social rudimentar, porém bem definida, possibilitam mais elevada auto-consciência individual e, conseqüentemente, a auto-atribuição possessiva de determinadas realidades exteriores, seja do mundo concreto, seja de natureza subjetiva — “cada um começou a reparar nos outros e a desejar que nele próprio se reparasse, e a estima pública adquiriu preço” (55). Além dos progressos da razão, a vida social ainda conheceu, em sua própria essência, novos avanços, pois “começando a moral a introduzir-se nas ações humanas, e sendo cada um, antes das leis, o único juiz e vingador das ofensas que recebera, a bondade que convinha ao estado de natureza deixou de convir à sociedade nascente”.

Para chegar a êsse conceito básico de vida social, o pensamento de Rousseau adotou, em definitivo, uma visão sintética da natureza humana, na qual não cabe distinguir em categorias estanques o individual e o coletivo, o subjetivo e o ambiente. Embora continui o indivíduo a representar constante ponto de referência, nele repercutem as determinantes relacionais suscitando formulações conceituais inéditas, como vimos ao surgir a idéia de posse pessoal, acrescentando que êsses novos conceitos, ao projetar-se pelo comportamento individual no meio grupal, irão ganhar dimensões verdadeiramente sociais e exprimir-se em regras de âmbito coletivo, qual seja o caso do sentimento natural de piedade que, substituído por representações de diversa ordem, obrigou “que se tornassem mais severas as punições na medida em que se tornavam mais frequentes as ocasiões de ofensa” (56). Assim se configura, em tóda a sua complexidade, a existência do homem integrado no grupo, ou melhor, a natureza social do homem. Por certo, cabe acentuar que com a “primeira revolução” ainda não chegamos à “grande revolução” pela qual se instalará a desigualdade entre os homens e, portanto, com a qual começará a “sociedade civil”. Não obstante, já nos afastamos do estado de natureza, de tal sorte anulando-se em sua maior parte as interpretações que reduzem o pensamento rousseauiano à frontal oposição entre o homem natural e o civilizado. Dispomos, mais do que nunca, da evidência de que a matéria conjectural do segundo “Discurso” se destina apenas a registrar momentos genéticos não só da psicologia, mas da natureza global do homem, que nos é apresentada em configurações totais e integradoras dos múltiplos aspectos da existência.

Alçamo-nos, sucessivamente, do plano da ação instintiva ao do comportamento coordenado racionalmente, e, dêste, ao de uma personali-

55 — Pet., IV, 287.

56 — Ibid., 289.

de que começa a moldar-se pelas relações sociais. Se um padrão de vida é-nos apresentado em correspondência com cada uma dessas formas do comportamento, nem por isso se poderá distinguir de modo categórico e exclusivo se à peculiar maneira de viver em grupo se deve um dado comportamento individual, ou se determinadas atitudes individuais é que possibilitam um tipo peculiar de existência grupal — integram-se reciprocamente os dois tѐrmos do problema, mais valendo considerá-los como manifestações comuns a um mesmo complexo real, embora possamos apreciá-las isoladamente pelo artifício da abstração analítica. Sempre que, a propósito de uma mudança das formas, caberia apelar para explicações causais, Rousseau prefere atribuir as transformações à ação de meros estímulos materiais, da ordem daquelas armadilhas com que o homem afirmou sua superioridade entre os animais, daquelas cabanas que inspiraram o primeiro sentimento de posse privativa e desencadearam combates entre os homens, ou, afinal, da revolução técnica que nos levará à desigualdade da sociedade civil partindo dos progressos da agricultura e da metalurgia. Fechada sôbre si mesma, complexa, mas suficientemente coesa e coerente, a natureza humana é um ser total a que não convém a fragmentação da análise.

Compreende-se que, fiel a êsse conceito global, na “sociedade nascente” encontre Rousseau a melhor forma de existência individual e grupal. Ao isolamento animal do primeiro instante, ao vago gregarismo da segunda fase, sucede agora uma vida social completa, porém ainda isenta de deformações, como se, apesar das contradições inevitáveis, dominasse um equilíbrio íntimo a garantir a estabilidade do todo e a preservar a livre ação das partes. Pela primeira vez, aproximamo-nos sensivelmente do real, ou melhor, de uma imagem da realidade, e tal impressão nada deve às discretas concessões do texto ao mito do “bom selvagem” — “eis precisamente o grau a que haviam chegado a maior parte dos povos selvagens que conhecemos” (57) — nem tampouco a certas minúcias no conjecturar — “os homens [...] formam, enfim, em cada região uma nação particular, unida nos costumes e nos caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos, e pela influência comum do clima” (58).

Não seria lícito diminuir a importância dessas indicações sôbre o selvagem — que, vale repetir, Rousseau não considera em estado de natureza, expressamente colocando-o nos primórdios da vida social — e, igualmente, sôbre os fatores ambientais e materiais apontados como responsáveis pela formação dos primeiros agrupamentos. Se o raciocínio conjectural afasta a análise histórico-evolutiva, nem por isso Rousseau a desconhece. Aí está a prova de que os relatos dos viajantes e as primeiras notícias sôbre a cultura primitiva interessam-no e, sobretudo, su-

gerem-lhe penetrantes interpretações. Recusa-se a tomar os selvagens como o termo inicial da evolução humana e também se recusa — aludindo ao mais rudimentar padrão de vida dos caraíbas — a colocá-los todos num mesmo nível social. Ademais, dedica especial atenção ao papel determinante dos elementos mesológicos e econômicos — o “clima” e o “gênero de vida e alimentos” são responsáveis, mais do que os “costumes e caracteres”, pela unidade das “sociedades nascentes”. Juntam-se, assim, os ensinamentos de Buffon e Montesquieu, ambos tão estudados e tão admirados por Rousseau, pois sentimos, no trecho em questão, todo o bem sucedido esforço para fundir em um só conceito as noções sobre a natureza básica do indivíduo e o que de básico para a sua vida oferece o ambiente natural, a fim de chegar à visão sintética da vida grupal exprimindo-se, individual e coletivamente, em suas mais simples estruturas. O “selvagem”, tão desfigurado nas inferências abstratas dos juristas e nos arroubos sentimentais dos literatos, aparece-nos com um máximo de realismo e, portanto, pode figurar, com algum rigor objetivo, na expressão de uma “relação necessária decorrente da natureza das coisas”. O Rousseau utópico, avesso à realidade e inimigo da razão objetiva, será possivelmente uma criação de certos críticos, pois o Rousseau que nos aconselha a abandonarmos os fatos, não o faz por desconhecê-los, nem à sua significação, senão apenas por saber exatamente quando os fatos deixam de constituir apóio efetivo para o conhecimento em marcha.

Nessas indicações, portanto, a rápida, puramente ilustrativa e subsidiária referência à realidade valerá ao menos para vislumbrarmos, por via objetiva, a correspondência entre as conjecturas rousseauianas e os caracteres da sociabilidade primária espontânea e da socialização da pessoa humana tal como vem tentando descrevê-las a ciência social contemporânea desde os seus inícios. Pode-se tomar tais aproximações como cabais demonstrações do realismo a que, no fundo, sempre se atém o pensamento de Rousseau, ou, por igual, como provas da eficácia da sua orientação metodológica. Não obstante, preferimos tê-las tão-só como indicações de que, completando-se a análise genética de determinada realidade, elas nos surge recomposta, íntegra, acessível ao espírito em sua estrutura íntima e, por isso mesmo, confirmando as observações, mais ou menos imperfeitas, do empirismo e os dados finais, mais ou menos genéricos, da ciência. As formas sucessivas da natureza humana, apresentadas numa série natural e, pois, organizadas segundo as variações de sua coerência interna, permitem-nos abranger, pelo conhecimento, uma realidade fundamental. Seria inútil continuar chamando, a essa realidade, de “estado de natureza”, “homem natural”, ou mesmo “selvagem” e “sociedade nascente”, denominações convenientes às hipóteses iniciais ou às suas primeiras extensões, mas que, agora, não se ajustam a fatos que exigem mais ampla conotação. Atingindo seu último objetivo, o pensamento de Rousseau

poderá exprimir-se em dois têrmos gerais e complementares: homem e sociedade.

Tomados em sua generalidade, êsses dois têrmos não for am interpretativamente o pensamento de Rousseau. Sua é a denomina ao “sociedade nascente”, destinada a compreensível ressalva restritiva e de eloquente contéudo particular. Sua, a pormenorizada descri ao do instante evolutivo em que marca, a par dos caracteres de determinada condiçao individual, a fisionomia duma vida social bem definida e em pleno desenvolvimento. Sua ainda, a aten ao com que procura, sempre que pudesse estabelecer-se ambiguidade, qualificar de “civil”, “política”, a sociedade que começou com o acatamento do direito de propriedade e se completou com o estabelecimento das leis e com a consagra ao do poder. Sociedade já existia, para êle, desde que supôs o homem na posse das primeiras luzes que as rela oes com seus semelhantes incitaram e desenvolveram. O estado civil, a sociedade política deverá ser tida, a rigor, por caso particular da existência coletiva.

Objeto ostensivo do “Discurso sôbre a Desigualdade”, ao qual analistas e comentadores dispensam o melhor de sua aten ao, a “grande revolu ao” que leva ao último t ermo evolutivo, por nós será tratada brevemente. Deixando de lado a descri ao dos progressos técnicos da agricultura, da metalurgia e das artes subsidiárias, podemos bastar-nos com o registro da transforma ao fundamental que se efetivou quando as necessidades engendradas pela razão penetraram substancialmente as rela oes humanas: “desde o momento em que um homem teve necessidade da ajuda de outro, desde que apercebeu ser útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário...” (59). Trata-se, como vemos, de um progresso da situa ao anterior, mas compreende um elemento inteiramente novo, pois, se antes o indivíduo já dispunha da no ao de posse privativa dos objetos e sentia-se capaz de discernir os momentos em que a a ao conjunta dos semelhantes o capacitava a conseguir aquilo que lhe escaparia   a a ao individual, agora as duas compreensões interpenetram-se e a proje ao possessiva de um homem vai invadir a esfera de a ao, os objetos possuidos e a própria existência de outro homem. A êsse avanço da raz ao, que   também uma nova forma de rela ao entre os humanos, dever-se-à a condi ao atual do homem (60), se bem que a transforma ao ainda suponha o concurso indispensável duma estrutura ao legal das rela oes sociais. Realmente,

59 — Ibid., 290.

60 — “Voilà donc toutes nos facultés d velopp es, la mémoire et l’imagination en jeu, l’amour-propre intéressé, la raison rendue active, et l’esprit arrivé presque au terme de la perfection dont il est susceptible. Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établis, non-seulement sur la qualité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l’esprit, la force ou l’adresse, sur le mérite ou les talents; et ces qualités étant les seules qui pouvoient attirer la consideration, il fallut bient t les avoir ou les affecter (ibid., 295).

aquêle que “havendo cercado um pedaço de terra lembrou-se de dizer: isto é meu” (61), depois de provar os choques inevitáveis entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, haveria de dizer a seus semelhantes: “Unamo-nos para garantir os fracos contra a opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence: instituamos regulamentos de paz e justiça aos quais todos estejam obrigados a conformar-se, que não excetuem ninguém e que de certo modo reparem os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Numa palavra: em vez de voltar nossas fôrças contra nós mesmos, unamo-nos num poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, repila os inimigos comuns e nos mantenha em eterna concórdia” (62). O primeiro proprietário “encontrou sêres bastante simples para dar-lhe crédito”, o primeiro político foi ouvido por homens que, se dispunham da “razão bastante para compreender as vantagens duma instituição política, não tinham bastante experiência para prever-lhe os perigos”.

No pensamento de Rousseau o estado social, enquanto convivência interindividual e enquanto elemento coletivo introduzido no comportamento individual, não é responsável pela miséria do homem atual. que resulta do estado civil, da sociedade política. Enquanto medeia entre a indolência inicial e as misérias da desigualdade, o homem encontra-se em estado que, embora social, lhe é conveniente e só se tornará infeliz quando, estabelecida a propriedade, fatalmente se lhe seguir a consagração legal que, por sua vez, traz o estabelecimento do poder superior que logo se torna ilegítimo. Por isso, no “Discurso sôbre a Desigualdade”, incluindo-se a sociedade na própria definição de homem, as apreciações qualitativas só têm cabimento depois da revolução civil e só por ela se explicam, razão porque se impõe, como conclusão irrecusável, que “as distinções políticas motivam necessariamente as distinções civis”, de tal modo se assinalando como a instituição legal, derivada da desigualdade da posse, acaba por reagir, ainda mais as agravando, sôbre as diferenças entre os homens de uma sociedade feita de possuidores e deserdados. E o próprio Rousseau fixa a sucessão, senão cronológica, ao menos serial: “se acompanharmos o progresso da desigualdade nessas diferentes revoluções, acharemos que o estabelecimento da lei e do direito de propriedade foi seu primeiro têrmo; a instituição da magistratura, o segundo, e que o terceiro e último foi a passagem do poder legítimo a poder ilegítimo”, daí decorrendo, entre os homens, as três diferenças principais: “rico e pobre”, “poderoso e fraco”, “senhor e escri-

61 — Ibid., 278.

62 — Ibid., 300.

vo” (63). O “Discurso sôbre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens” acaba por enunciar o problema da legitimidade dos governos, porém só o aborda ao cabo, de um exaustivo estudo, genético e sintético, da natureza humana.

Antes de examinarmos as proposições pròpriamente políticas do “Discurso sôbre a Desigualdade”, que nos capacitam a supôr qual fosse o plano das “Instituições” e representam verdadeira introdução ao “Contrato Social”, cabe dar balanço à contribuição de Rousseau ao conhecimento do homem.

Afastamo-nos muito da oposição simplista da Enciclopédia. Realmente, Diderot cedera aos apelativos da erudição de seu tempo e, tanto no “Sr. Rousseau de Genebra”, quando no “filósofo de Malmesbury”, buscara quase exclusivamente uma visão do homem natural, que desejava correspondesse a uma realidade histórica ou atual. Por isso, mesmo em sistemas menos comprometidos com qualquer referência concreta ao passado ou aos selvagens, procurara incansavelmente sob aquela designação uma criatura humana real, o que lhe perturba a crítica a ponto de reduzi-la à oposição de Hobbes a Rousseau tão-só pelas versões, boa e má, do homem natural. Hoje, se Derathé nos propõe como ponto de partida, na análise da ciência política rousseauniana, suas inegáveis conexões com o pensamento jusnaturalista, essa colocação do problema parece-nos história e criticamente válida e fecunda, mas podemos adiantar que também não faltaria apôio, por equivalentes razões, a um estudo que partisse do “Leviatã” para chegar ao “Contrato Social”. Em verdade, Rousseau, por mais originais que sejam suas concepções e por mais livre que se mostre em suas cogitações, tomou conhecimento dos seus antecessores mais importantes — dispensando-se novas referências a um Locke, por exemplo — e, secundando-os ou refutando-os, jamais os despreza, quase sempre busca assimilá-los. Um traço caracteriza, porém, o século XVIII, que se inicia por verdadeira crise do pensamento filosófico e político: já se tornara patente a insolubilidade de certas antinomias — liberdade e autoridade, ou, em mais largo sentido, moral e política — comprometendo princípios fundamentais e, conseqüentemente, tornando duvidosos e precários os sistemas do jusnaturalismo clássico, do absolutismo estatal hobbessiano e, também, as tentativas de conciliação eclética à Pufendorf. Rousseau dispõe-se exatamente a superar tais dificuldades. Propondo-se a fazer radical revisão do conjunto de princípios que dominavam a filosofia política de seu tempo, não os repele em bloco, em que pesem certas afirmações polêmicas, mas procurará refundir aquêles que contêm algo de certo, completar os menos

63 — Ibid., 317, “En son vrai sens le discours sur l’Inégalité est donc à deux branches: 1.º La société est mauvaise, elle l’a été depuis l’origine, par la faute des hommes. Toute l’histoire, et la pre-histoire même, montrent dans l’état social l’oppression des faibles par les forts. 2.º La société est nécessaire; elle a été le produit fatal des circonstances et l’homme actuel ne peut vivre sans elle et hors d’elle”. Lanson (art. cit., p. 13).

precisos, para, afinal, partir no encaço de novas verdades. A oposição aos filósofos e juristas faz-se, muitas vezes, menos quanto à matéria em cogitação, do que à maneira mais adequada de tratá-la. Por isso, as preocupações metodológicas assumem singular significação para a crítica de Rousseau, sobretudo quando sabemos que êle próprio esperava obrigar o objeto a oferecer diversos aspectos e novas possibilidades de perquirição desde que submetido a diferentes pontos-de-vista.

Uma das raízes da crise, comenta Rousseau explicitamente no “Discurso”, residia na inversão lógica e sistemática praticada pelo jusnaturalismo que, transformando a noção de lei natural num dogma, não ousava negá-la ou modificá-la, contentando-se com postular um estado de natureza e um homem natural muito semelhantes a um estágio histórico e a um sêr real, porém totalmente hipotéticos e destinados apenas a possibilitar a mais fácil aceitação do princípio dogmático. Tratava-se, sem dúvida, de um desequilíbrio resultante do crescimento dispar dos vários conhecimentos, porquanto, se nos lembrarmos dos avanços notáveis da história natural nesse instante, logo compreenderemos que conceitos filosóficos firmados anteriormente e, pois, em conhecimentos bem mais reduzidos, haviam deixado de corresponder às novas dimensões da investigação científica. Tornavam-se, não tanto metafísicos como acusava Rousseau, porém sobretudo abstratos e obsoletos, irreais e ultrapassados. Hobbes antevira ou pressentira tal discrepância e praticara uma revisão crítica de que resultou a transformação metodológica responsável pela revisão dos conceitos de homem natural e estado de natureza, que até então se enunciavam semi-histórica e semi-arbitrariamente, numa decorrência da real natureza do homem. Dêsse modo, a crise das demonstrações “dogmáticas”, como êle próprio já as qualificava, deveria resolver-se pela adoção de uma psicologia materialista como ponto-de-partida, e da dedução à maneira geométrica como método. “Hobbes viu muito bem o vício de tôdas as definições modernas do direito natural — lemos no segundo “Discurso” — mas as consequências que tira da sua, mostram que a tomou num sentido que não é menos falso” (64), donde podemos concluir que, aos olhos de Rousseau, conseguira Hobbes sobrepujar a insolubilidade dos conceitos jusnaturalistas, cujo êrro certamente se encontra na transformação da lei natural em elemento apriorístico e, conseqüentemente, na inevitável deformação do conceito de homem natural, porém igualmente acabou por perder-se não tanto por ter insistido na maldade natural, objeto ostensivo da passagem que inclui o trecho citado, mas principalmente por ceder a outra espécie de artificialismo, qual seja o da referência constante, em qualquer plano da realidade, a um mesmo ser natural transformado em signo absoluto e inalterável. Ora, os artificialismos,

fosse o analítico que claramente repudia, fossem de qualquer outra estirpe, concretizam o desvio que Rousseau desejava evitar e, por isso, afasta-se também de Hobbes, ao menos no que diz respeito ao estado de natureza e não sem assimilar-lhe a crítica ao jusnaturalismo, porquanto deseja firmar noções e conceitos tão próximos quanto possível do real, que, no caso, é o humano.

Precursor que os românticos encarecem e tendo suas concepções com frequência reduzidas aos estreitos limites do romantismo, Rousseau conheceu, de contemporâneos e pósteros, críticas que atribuíram a mero sentimentalismo sua preocupação com o humano. Sentimental, por certo, é êsse apego ao homem, mas, nem por isso dêle se exclui a determinação de conhecê-lo, o que dependia em suma de conduzir-se adequadamente o espírito ao objeto. Daí a nova metodologia, daí a nova dialética que Rousseau se esforça por estabelecer e praticar. A “genealogia”, o método genético, sintético e conjectural só poderia demonstrar sua adequação e eficácia alcançando conhecimentos verdadeiramente novos e reveladores — razão da importância de Rousseau, não só na história das idéias políticas, mas igualmente na evolução do conhecimento dos fenômenos humanos.

Propondo um homem natural que se identificava com o residual decorrente da eliminação de todos os traços civilizados no homem atual, Rousseau sabe que baixa ao plano animal, talvez ainda mais elementar do que o escolhido por Hobbes para caracterizar o estado de natureza. A conceituação da vida física, nesse caso, engloba quase inteiramente os traços da vida psíquica, mas longe de afirmar essa psicologia primária como um valor permanente, Rousseau aponta o elemento diferenciador da espécie humana na faculdade de arbítrio e, de tal sorte, considera o homem livre desde suas expressões primárias. Trata-se, inquestionavelmente, de uma liberdade básica que, embora concretizando-se como a capacidade quase-orgânica de escolha entre dois objetos ou entre a ação e a inércia, representa seguro índice de espiritualidade da criatura. Não era ainda a superação das antinomias insolúveis, porém assim se resolvia a maior dificuldade enfrentada por seus antecessores. Aceita essa primeira definição, que não é dogmática nem abstrata, o conceito de liberdade fugia ao demasiado mecanicismo do ser natural hobbesiano que, livre tão-só pela irrestrição dos desejos, gozava de uma liberdade inconsciente e, pois, sem significação ética. Por outro lado, evitava o exagerado intelectualismo dos jusnaturalistas, cuja liberdade era princípio inscrito na alma humana, mas dependendo de tôdas as luzes da civilização para bem realizar-se. Nem besta irracional, nem filósofo precoce, o homem natural de Rousseau delinea-se como o homem profundo, presente em todos os estágios da evolução, ou melhor, em tôdas as situações sociais, puro e simples na sua essência específica, sempre reagindo às consultas ao “sentido interior”.

Passando da crítica dos imediatos antecessores à adoção de um novo método e, dêse modo, alcançando diverso enunciado do problema da natureza humana, Rousseau conquistou os fundamentos necessários à revisão da filosofia social e política. Desde que atribuiu ao ser humano a capacidade de agir livremente e, mais, de ter consciência dessa liberdade, admitiu a possibilidade de um progresso e, também, de dirigir-se tal evolução em determinado sentido escolhido pelo homem. Daí decorre o critério para ajuizar essa mesma evolução, que teremos por mais ou menos legítima na medida em que vier a preservar ou prejudicar aquela liberdade em que se fundar. Nessas condições, solicitada pelas situações que pedem uma escolha, a razão desenvolver-se-á continuamente, a partir do estado de natureza, revelando-se como a resultante da livre participação do homem em situações sempre renovadas. Também do amoralismo da condição original, o homem passará a uma ética nascente, posto que a razão, formando noções sobre as relações do homem com o meio físico e com seus semelhantes, alcançará certas regras e certos valores. Possibilidades contidas na criatura humana, a moral e a razão que a formula permanecem na dependência da ação das relações exteriores do indivíduo. Nestas, encontra Rousseau o elemento necessário para enunciar a síntese que constitui o núcleo de seu pensamento e, ao mesmo tempo, o melhor de sua contribuição ao conhecimento do homem.

Nesse quadro, só se poderá distinguir o social e o humano, o individual e o relacional, para melhor categorizá-los como aspectos particulares, porém interligados e interpenetrantes, da mesma realidade. Indecomponível pela análise, a natureza humana também resiste, em sua verdade, às explicações que tentam apresentá-la em um só de seus aspectos. Se as peculiaridades de cada uma dessas faces do homem, tomadas como verdades absolutas, transformam-se em princípios inadequados aos demais aspectos, o que explica a multiplicação das antinomias na filosofia social de então, conseqüentemente o conhecimento só poderá alcançar a realidade humana respeitando-lhe a integridade e considerando-a globalmente. A inovação metodológica de Rousseau atendeu, em seu tempo, a uma instantânea necessidade do conhecimento do homem, paralisado pelas contradições decorrentes das análises fragmentadoras ou do “atomismo” mecanicista. Impunha-se considerar a natureza humana como um objeto total; as transformações de sua estrutura íntima, ao invés de serem atribuídas a êste ou aquêle entre os elementos componentes, deveriam preferivelmente ser consideradas como reajustes, novos arranjos interiores provocados por estímulos externos, por solicitações exteriores e até eventuais — daí serem descritas genéticamente. Considerando que na intimidade dessa realidade complexa há forças operantes — razão, relações com os semelhantes — Rousseau busca conglomerar os elementos estimuladores na categoria das “necessidades”, mas recusa-se a reduzir tais necessidades a puros acidentes

do ambiente, embora os admita na descrição, porquanto os fatores externos só preenchem sua função quando transfigurados pela própria razão e traduzidos em novas relações, com o que ressalva a vitalidade do objeto de estudo e o coloca à margem de leis puramente mecânicas. Enquanto conjectural, seu método afastará pretensas leis e dogmas, fornecendo uma série das principais formas e dos mais importantes momentos de transição no desenvolvimento da natureza humana. Não obstante, a fecundidade da orientação metodológica adotada no “Discurso sôbre a Desigualdade” só assume inteira expressão ao compreendermos que a concepção de Rousseau abrange o conceito de vida social tão bem quanto o de vida individual, colocando-os em íntima reciprocidade e identificando-os como uma só substância. Tanto a vida social aparece, agora, como um complexo de relações que modificam os quadros da consciência individual e se alteram por intermédio das projeções exteriores dessa mesma consciência, quanto a vida individual se apresenta como um feixe de reações primárias que a razão acaba por elaborar e multiplicar ao influxo dos conceitos resultantes das relações com os semelhantes e, conseqüentemente, da própria posição no grupo. Saímos do campo das abstrações metafísicas, que Rousseau não deixava de temer, para adotar uma posição metodológica, realista e adequada á natureza do objeto de investigação.

A vida social, tal como a caracteriza Rousseau, não poderá apresentar-se com a nítida exterioridade e a especificidade que, dois séculos depois, lhe atribuiu a sociologia contemporânea — o confronto direto seria falta de lógica histórica e, ademais, não cabe abordá-lo neste ponto. Devemos, contudo, assinalar, desde já, que o social está presente no conceito de homem formulado no “Discurso sôbre a Desigualdade” e que ocupa, na concepção de Rousseau, posição primordial. As conseqüências democráticas da filosofia política rousseauniana, que desenvolvimentos posteriores não se cansaram de submeter a esquematismos deformadores e simplificações exageradas, vieram reforçar a interpretação dêsse conceito de homem natural como suma expressão do individualismo. Perdeu-se assim, ao menos para alguns, o sentido profundo da obra de Rousseau.

Se individualista é o pensamento que parte da realidade humana, Rousseau certamente foi um individualista. Descabido, contudo, será confundir-se êsse individualismo “lato sensu” com o individualismo restrito que opõe e faz sobrepujar o indivíduo à sociedade ou, mais frequentemente, ao estado. Nada, em Rousseau, admite a adoção de conceitos antinômicos de homem e grupo, enquanto o poder político se apresenta como decorrência fatal da convivência dos semelhantes. O indivíduo ou, para sermos precisos, o homem surge, desde o “Discurso sôbre a Desigualdade”, como uma realidade complexa e indecomponível, observável em planos sucessivos mas irreduzível a um único desses

planos, que, por seu lado, todos êles se revelam indispensáveis à síntese conceitual. O homem natural, além de puramente conjectural, proíbe considerar-se possível um retrocesso: trata-se, em verdade, do substrato animal da criatura humana que, por si mesmo, não fundamentaria um direito ou uma moral que satisfizessem as funções típicas das leis e normas da sociedade civil. Ademais, a própria liberdade básica que nele se inscreve, só se tornará operante quando consciente; com o homem racional, porém, já abandonamos o homem natural para encaminhar-nos a um novo estágio, de nítida feição social.

Dispondo-se a enfrentar a crise da filosofia social e política de seu tempo, Rousseau o consegue, preliminarmente, ao estabelecer um conceito de natureza humana em que se integram, orgânica e coerentemente, os múltiplos aspectos do homem, do instintivo ao racional, do individual ao social. De tal sorte, resolve as contradições até então insolúveis, pois, inscrevendo o fundamento da liberdade na natureza humana e levando-a, por sua própria dinâmica, a transfigurar-se na vida coletiva, revela a raiz comum dessas realidades que discrepâncias no desenvolvimento das várias disciplinas do conhecimento haviam tornado antagônicas e irreduzíveis. Condicionando o desenvolvimento da razão à solicitação das necessidades, entre as quais as necessidades geradas pelo convívio desempenham função principal, enquanto, de outra parte, a essas mesmas realidades relacionais submete a evolução da moral, vai ainda superar outras tantas contradições, evitando que se choquem natureza e razão, indivíduo e grupo, moral e política. Tudo isso — repetamos para concluir — cuidando sempre do mesmo e único objeto: — “E’ do homem que tenho de falar...”

III

DO "DISCURSO" AO "CONTRATO"

"J'ai taché d'élever un monument que ne dut point à l'art sa force et sa solidité: la vérité seule, à qui je l'ai consacré, a droit de le rendre inébranlable..." RÉPONSE A BORDES

Na evolução conjectural da vida humana, há um momento decisivo: "o rico, premido pela necessidade, concebeu enfim o mais refletido projeto que jamais penetrou o espírito humano: foi o de empregar em seu favor as mesmas forças dos que o atacavam, de fazer de seus adversários seus defensores, de inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fôsem tão favoráveis quanto lhe era adverso o direito natural" (1). Profere, por isso, um apêlo, propondo a submissão de todos os membros do grupo ao poder de uma autoridade suprema, o qual, no "Discurso sôbre a Desigualdade", assinala a mais profunda transformação do destino humano. "Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis..." (2), — assim chegamos a um novo objeto de investigação. Todo o pensamento até agora desenvolvido valera para afirmar as bases de uma explicação cabal e conseqüente da natureza humana, de sorte que, ao surgir a sociedade politicamente organizada, se possa compreender não ter ela nascido com o homem, representando pelo contrário uma novidade em sua existência, e, também, para demonstrar como se pode estabelecer, a fim de julgá-la, um critério fundado na sua própria realidade.

Nesse ponto se concentra o principal interêsse de Rousseau. O período de 1754 a 1756 (3) representa o instante de amadurecimento de uma concepção fundamental a que, posteriormente, tôda a sua obra filosófica haverá de reportar-se. Cristaliza-se o núcleo central não só do "Discurso", mas de todo o pensamento rousseauiano, cujo desenvolvimento sistemático depende da conexão dialética entre a explicação do homem, que acabamos de examinar, e um segundo e diferente momento que àquele não viria acrescentar-se se não concedêssemos, preliminarmente, que um fator interveniente, um "funesto acaso", perturbou o equilíbrio da vida humana na "sociedade nascente". Rousseau sublinha

1 — "Disc. Inegal." "II partie"; *Pet.* IV, 299.

2 — *Ibid.*, 301 — Aqui, "sociedade" corresponde a sociedade civil, como se evidencia ao sabermos que o rico já mantém relações constantes com seus semelhantes e, estabelecida a desigualdade, aborrece a lei natural.

3 — Estabelecendo estas datas, aliás, sem qualquer intenção de rigor cronológico, fazê-lo apenas para fixar um momento em que, aparentemente, a concepção política de Rousseau atingiu plena maturidade, mas não deixamos de ter em conta as polémicas de Espinas e Lanson, Schinz e Beulavon.

a importância e a dificuldade desse problema ao recusar-se a abordá-lo nos estreitos limites de um texto composto para atender a um concurso acadêmico. “Se este fôra o lugar de entrar em minúcias, eu explicaria facilmente...” (4) diz-nos o filósofo que, a julgar pelas aparências, ainda não alcançara a inteira solução do problema tal como a apresentará em obras posteriores; o fato é que prefere reservar-se a meditação e o tempo necessários à nova empresa, prometendo-nos que aquelas minúcias constituirão, sòzinhas, a matéria duma obra considerável (5).

Se, pois, no “Discurso” não aparece tóda a solução do problema político, nem por isso alí falta um primeiro esbôço, bastante claro, da concepção que virá a desenvolver-se. Em verdade, malgrado as injunções do concurso, Rousseau concebera o “Discurso” como uma obra de filosofia política, não só refutando a possível existência de uma desigualdade naturalmente justificada, como quiseram insinuar os propositores da tese, mas ainda porque, embora breves, as indicações sôbre a constituição da sociedade civil e sôbre a instituição das leis parecem-lhe bastantes para sugerir aos contemporâneos tóda a injustiça e anormalidade da situação em que realmente se encontravam. Na “Dedicatória”, comumente analisada apenas pelo que respeita às referências à constituição de Genebra, desenvolve-se outro tema cuja significação cabe sublinhar. Se, aos “Magníficos, Muito Honrados e Soberanos Senhores” da cidade, Rousseau oferece o retrato sedutor duma organização política que os genebrinos haveriam de perguntar-se onde existiria, para tanto precisou recorrer ao que ousariamos chamar o tema do “eu teria...”. Quando nos diz — “se eu houvera de escolher o lugar de meu nascimento...” (6), pensa compor, com elegância literária uma aproximação entre seus sonhos e a realidade genuína, mas, desde que essa mesma realidade se recusou a confirmar os tropos de seu filho pródigo, resta-nos a descrição supositícia e, dela, podemos extrair, apesar do tom sonhador das frases, um conceito bastante exato de uma sociedade sadia e politicamente equilibrada. “Eu teria querido nascer num país em que o soberano e o povo não pudessem ter senão um só e o mesmo interêsse, a fim de que todos os movimentos da máquina sempre tendessem tão só à felicidade comum; e, não podendo isso acontecer a menos que o povo e o soberano fôsem uma só pessoa, segue-se que eu teria querido nascer sob um govêrno sãbiamente temperado” (7). Eis uma aspiração na qual, malgrado a cau-

4 — Pet., IV, 319.

5 — Ibid., 321.

6 — “Disc. Inegal.”, “Dedicace”; Pet., IV, 204.

7 — Ibid., 204-6.

tela dos longínquos condicionais, podemos reconhecer, hoje, um resumo do “Contrato Social” (8).

Os parágrafos em que se desdobra a afirmação inicial, indicam-nos claramente como a fisionomia do bom govêrno, ou melhor, a fisionomia da organização política adequada à condição social do homem já se fixara no espírito de Rousseau: “eu teria escolhido uma sociedade duma grandeza limitada pela extensão das faculdades humanas”... “eu teria querido viver e morrer livre”... “eu teria, portanto, querido que ninguém, no estado, pudesse afirmar-se acima da lei, e que ninguém, do exterior, pudesse a êle impôr-se, sendo o Estado obrigado a reconhecê-lo”... “eu não teria querido habitar uma república de recente instituição”... “eu teria querido escolher uma pátria afastada, por uma feliz impotência, do feroz amor das conquistas, e garantida, por uma posição ainda mais feliz, contra o temor de vir a tornar-se, ela própria, a conquista de um outro estado”... “eu teria procurado um país em que o direito de legislação fôsse comum a todos os cidadãos”... (9). Genebra, por certo, não era assim — Rousseau sabia-o talvez, pouco importa — mas o modelo, retificador da realidade ou puramente imaginário, porém em nada utópico, continuava válido para quem condenava a desigualdade e desejava preservar a liberdade. Nessas esperançosas expressões, poderemos encontrar os temas da política rousseauniana em seus posteriores desenvolvimentos, segundo os quais o Estado deverá ser soberano (ninguém podendo colocar-se acima da lei ou desafiá-la), identificando-se essa soberania com seu titular natural (povo e soberano sendo, pois, a mesma pessoa) e estando armada de todos os recursos para manter o seu poder ao resguardo das agressões vindas de fora (por feliz impotência e ainda mais feliz localização), mas só o empregando, em seu próprio seio, para garantir a liberdade dos homens. Nessa primeira antecipação, traçam-se ainda os nexos essenciais que darão coerência à concepção de Rousseau, pois vemos que o estado ideal não poderá firmar-se como um sistema exterior e indiferente aos homens, porquanto a única sólida base de que poderá dispor, encontra-se nas consciências — desejando-se por isso que “os cidadãos, acostumados de há muito a uma sábia independência, fôsem não sòmente livres, mas dignos de o ser” — razão pela qual a própria liberdade, longe de ser concebida como uma panacéia, constitui um recurso de delicada utilização para os jejunos — “como êsses alimentos

8 — A dedicatória vem datada: Chambéry, 12 de junho de 1754. Rousseau aproveitou-se da circunstância de estar em viagem, “jugeant qu'il etait mieux de ni la dater de France, ni de Genève” (“Confessions”, II, VIII; Pet., II, 194). Já no fim dêste ano, sua correspondência acusa os maus efeitos causados em Genebra pela dedicatória (Carta ao sr. Perdrian, de 28 de novembro; Pet., XVII, 151 e 160). Assim, deve-se ter por lapso a data 1755, atribuída por Dreyfus-Brisac (D.Bris., 324). De maior interêsse, porém, é notar que a dedicatória foi escrita depois do “Discurso” e às vésperas das horas de meditação sòbre as “Instituições” (“Confis.”, *ibid.*, 198) o que nos indica como, concluindo-se o raciocínio sòbre a natureza humana, iniciava-se a consideração específica dos problemas do govêrno. Cf. Beaulavon (“Introd.” cit., p. 60 e segs.).

9 — “Disc. Inegal.”; *ibid.* V. todo o trecho citado.

sólidos e suculentos ou êssesinhos generosos, próprios para nutrir e fortificar os temperamentos robustos que dêles têm hábito, mas que abatem, arruinam e embriagam os fracos e delicados que não lhes são afeitos” (10). Em suma: à organização democrática torna-se essencial o apóio duma moral democrática, capaz de infundir-lhe vida efetiva e duradoura.

Tôda a passagem, correspondendo a uma inspiração bem mais sentimental e literária do que o raciocínio central do “Discurso”, contudo mantém com êste ligação essencial e, a nosso ver, completa-o pelo menos no tocante aos desenvolvimentos futuros. A acusação da desigualdade não se reduzindo a simples dissertação acadêmica, seu autor a proferira para apontar raízes de males que deseja ver erradicados e, desde logo, não hesita em oferecer meios de atingir tal fim. No corpo do “Discurso”, embora fugindo às minúcias do problema do “Contrato”, nem por isso Rousseau, ao concluir seu raciocínio, esquecerá de acentuar a importância decisiva do nexa convencional no estabelecimento das sociedades políticas; compreende-se pois que na “Dedicatória” antecipe as perspectivas concretas por êle oferecidas. Não basta refutar outras hipóteses sobre a origem do poder — “Sei que muitos atribuíram outras origens às sociedades políticas, como as conquistas do mais poderoso ou a união dos fracos...” (11); “... a autoridade paterna, de que muitos fazem derivar o govêrno absoluto e tôda a sociedade...” (11); “Pufendorf diz que, assim como se transfere seu bem a outrém por convenções e contratos, também se pode abrir mão de sua liberdade em favor de alguém...” (13) — nem basta reafirmar o princípio contratual porque, antes de mais nada, se impõe saber no que implica sua aceitação. E torna-se tanto mais necessária a indicação, quando já ficara estabelecido que não é o contrato, por si só, o responsável pela estruturação das “diversas formas de govêrno [que] devem sua origem às diferenças, mais ou menos grandes, que existem entre os particulares no momento da instituição” (14).

A convenção não é, em si, boa ou má. Nexa necessário do sistema esboçado dialéticamente, deve corresponder a uma passagem evolutiva também necessária, e tanto Rousseau a admite como instrumento da consagração da desigualdade, tal como conjecturou no discurso do rico premido pela necessidade, quanto a faz figurar na base de um primeiro esquema de sociedade justa e feliz: “Sem entrar agora nas pesquisas que ainda restam a fazer sobre a natureza do pacto fundamental de qualquer govêrno, limito-me, seguindo a opinião comum, a neste passo considerar o estabelecimento do corpo político como um verda-

10 — Ibid., 205.

11 — Ibid., 202-3.

12 — Ibid., 307.

13 — Ibid., 311.

14 — Ibid., 315.

deiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe; contrato pelo qual ambas as partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que constituem os liames de sua união” (15). Por isso na “Dedicatória” êsse bom contrato surge aceito pela razão como desejável para os sentimento. De tal sorte, coloca-se o problema. A pesquisa, contudo, deve continuar.

Bastará a obediência aos dispositivos do pacto para que permaneça uno o corpo? De onde vem a força impositiva? Qual é o conteúdo das cláusulas convencionadas, que as torna capazes de assegurar a ordem justa? Essas e outras questões, que marcam a distância mediante entre a “opinião comum” e a concepção de Rousseau, não serão respondidas no “Discurso”, que se limita a apontar em extrema generalidade as muitas direções em que será mais tarde explorado o problema: a reunião de tôdas as vontades numa só, a formulação de leis quando se torna explícita a vontade do povo, inclusive no que diz respeito ao exercício da magistratura, e os muitos pormenores resultantes do exercício dos poderes sob uma constituição inalterável (16). Nenhum desses pontos é aprofundado, nenhum elemento novo é apresentado. No trecho, sequer a rápida alusão à “experiência” (17) assume maior significado, pois o que de importante aí se nos oferece não é tanto a intangibilidade da constituição que, violada, faria cada um retornar ao estado natural, mas, sim, que essa mesma “constituição deveu parecer tanto melhor quanto os que ficavam encarregados de velar pela sua conservação, fôssem, êles mesmos, os mais interessados nisso” (18), com o que tão só voltamos à identificação entre povo e soberano, conhecida da “Dedicatória” e que ressurgira, com menos precisão, na referência à convenção selada, sob a lei, entre o povo e os chefes que escolhe. Rousseau reserva a matéria para as “Instituições” e, assim, essas sugestões do segundo “Discurso” conduzem-nos forçosamente ao estudo do “Contrato Social”.

Já dispomos dos elementos essenciais à definição do homem e apresentando-se agora a convenção como o elemento possibilitador da vida política, completar-se-ia o caminho que do conhecimento do indivíduo deverá levar-nos à compreensão do político. Rousseau, que no segundo “Discurso” partira duma crítica metodológica e não se cansa

15 — Ibid., 313.

16 — “Le peuple ayant, au sujet des relations sociales, réuni toutes ses volontés en une seule, tous les articles sur lesquels cette volonté s'explique deviennent autant des lo's fondamentales qui obligent tous les membres de l'état sans exception, et l'une desquelles règle le choix et le pouvoir des magistrats chargés de veiller à l'exécution des autres. Ce pouvoir s'étend à tout ce qui peut maintenir la constitution, sans aller jusqu'à la changer (...). Le magistrat, de son côté, s'oblige à n'user du pouvoir que lui est confié selon l'intention des commettans, à maintenir chacun dans la plaisible jouissance de ce qui lui appartient, et à préférer en toute occasion l'utilité publique à son propre intérêt”. Ibid., 313.

17 — “Avant que l'expérience eût montré, ou que la connoissance du coeur humain eût fait prévoir les abus inevitables d'une telle constitution... etc.” (Ibid., 313) — O trecho tem, mesmo, um sentido adverso à experiência empírica.

18 — Ibid., 313-14. A variante da edição original — “le plus”, em lugar de “les plus intéressés” — anotada por Petitain, não alteraria sensivelmente o sentido da frase.

de condenar os conceitos “metafísicos”, conseguira superar nitidamente seus antecessores jusnaturalistas. Não obstante, se reduzisse o seu pensamento à nova concepção do homem e ao simples esquema contratual, embora sejam pontos capitais, cairia num êrro de método muito semelhante ao que acusara nos pensadores políticos de seu século e do anterior. A revisão metodológica iniciada no segundo “Discurso” e cuja permanência se atesta na resposta ao sr. de Beaumont, opõe-se à sumária aceitação da idéia de contrato como um esquema exterior à realidade e adotado apenas por superar, com mais ou menos habilidade e artifício, o antagonismo entre o individual e o coletivo. Na concepção rousseauiana, o nexó convencional jamais será um recurso formal, uma subtileza sistemática; surge como um têrmo tomado à própria realidade, senão dela originando-se espontâneamente e, porisso, ligando-se essencialmente ao conceito de homem.

Não se tratava, pois, apenas de refutar a “metafísica”, o dogmatismo. Também Hobbes o enfrentara. Contudo, não só os seus críticos se inquietavam com as inevitáveis implicações absolutistas de seu sistema, porém mesmo aqueles, como Pufendorf por exemplo, que se dispunham a aceitar tão caro penhor, não conseguiam assimilar algumas de suas premissas — entre elas, a da maldade natural — inaceitáveis para qualquer sistema temperado pelo ecletismo tão do agrado das “luzes”. Rousseau, porém, elaborou pertinente análise da questão ao demonstrar que num pretenso homem natural, realmente muito próximo em seu primarismo animal dos correspondentes conceitos do “Discurso sôbre a Desigualdade”, Hobbes projetara vícios que só a sociedade poderia ter inculcido na criatura. E’ ainda, embora em outros têrmos, a acusação de “tomar os fatos pelo direito”, de constante importância para o pensamento rousseauiano e é, sobretudo, a reivindicação das verdadeiras dimensões da considerável distância que vai do selvagem ao civilizado (19). Ignorando essa distância, ou melhor, eliminando-a, Hobbes falseara noções e prejudicara sua própria metodologia, passando, por via do mais puro nominalismo, de um empirismo realista a um mecanicismo simplista, donde resulta permanecer ignorado o conteúdo moral perceptível na própria evolução, desde que a realidade particular de um estágio patológico pasa à categoria de princípio universal. Quando se impõe reduzir a liberdade à simples irrestricção, a auto-suficiência dos dados psicológicos transforma-se num raciocínio viciosamente circular, que compromete todo o sistema e cujos efeitos ainda mais se evidenciam ao verificarmos que o contrato surge exclusivamente para traduzir a erradicação total e definitiva daquela mesma liberdade.

19 — Cf. “Emile”, cit., a propósito da “criança robusta”. Idem, todo o “Fragmento sôbre o Estado de Guerra” (Ms. de Neuchâtel, n. 7856; D-Bris., 304). E a própria epigrafe aristotélica do “Discurso”: “Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est qui sit naturale”.

Utilizado como mero recurso discursivo, o esquema contratual poderá agravar o antagonismo entre o moral e o político; de qualquer forma, por si só jamais o resolverá porquanto, possibilitando a passagem do plano da liberdade ao da autoridade, nem por isso necessariamente radica o poder na natureza humana. Eloquente demonstração dessa incapacidade, temos no sistema de Pufendorf, a quem não escapara a crise da filosofia política de seu tempo, como indica seu interesse pela concepção hobbesiana, na qual parecia conter-se uma maior dose de realismo do que ofereciam os princípios — dogmáticos segundo Hobbes, metafísicos para Rousseau — de uma doutrina inadequada à realidade entrevista na contradição entre os anseios de liberdade que marcam seu século e a vitalidade com que se processa a primeira etapa constitutiva do estado moderno. Tenta aproximar Hobbes de Grotius, e a ambos das solicitações de um novo tempo. Busca, sem atribuir maior importância à proveniência, princípios que, tramados em nova sistemática, possibilitem rejuvenescer o jusnaturalismo, o que formalmente conseguiu. Não perdendo de vista esse objetivo, reconhece a fraqueza da “sociabilidade” instintiva grociana, porém teme o total absolutismo hobbesiano e, impossibilitado de corrigi-los, finda por estruturar um esquema contratual “sui-generis”. O contratualismo tríplice de Pufendorf, resultado final de seus esforços conciliatórios, revela-se, então, como uma formosa construção sistemática, porém exclusivamente formal. Todo o esquema da convenção — muito embora seu autor ainda reclame a possibilidade de identificá-lo, ao menos em determinados aspectos, com realidades históricas — passou a constituir engenhosa mecânica expositiva em que vemos os nexos contratuais ligarem conceitos puros, sem atenderem à realidade dos fatos que esses mesmos conceitos presumivelmente deveriam recobrir. Pufendorf reduz a habilidoso encadeiamento de conceitos, a explicação de um processo vivo, qual seja o das convenções políticas. Satisfazendo, a composição lógica, a certos objetivos pragmáticos, considera a explicação suficiente — “non causa pro causa”, tal como argumentavam, muito antes e em diversas condições ideológicas, os monarcômacos.

Em suma, quando examinamos os esquemas contratuais como surgem nos sistemas dos séculos XVII e XVIII, logo se evidencia que não bastam eles para encobrir ou remediar a inadequação dos conceitos fundamentais. Postulando uma moral “a priori”, o jusnaturalismo com o contrato fazia do homem natural um ser racional íntegro e desenvolvido. Eliminando a ética natural, Hobbes com o contrato eliminou o moral do político. E os três pactos de Pufendorf denunciam as arbitrárias aproximações de seu ecletismo, pois não só requer um processo convencional para o plano moral e outro para o político, mas ainda exige um terceiro liame, menos convincente aliás, para interligar a ambos. Esses recursos ao artifício formal repugnam a Rousseau, que acusará seus predecessores de terem ignorado a realidade política profunda, “a natureza do pacto fundamental de qualquer governo”, antes de defender

a excelência dêste ou daquele govêrno em particular, o que os leva a confundir o atual patológico com o natural fundamental, como sucedera ao cuidarem da natureza humana. Novamente impõe-se traçar uma descrição conjectural que, nesta oportunidade, visará explicar como e principalmente porque os homens, vivendo em sociedade, instituem o poder. À semelhança da condição social, o pacto político haverá de inscrever-se na evolução do homem, ou não terá validade nem significação.

No pensamento de Rousseau, o social define-se como uma categoria específica de fenômenos que não se saberia explicar como um atributo do indivíduo ou como uma sua potencialidade, nem mesmo como um processo evolutivo interessando isoladamente o ser humano. Desenvolvendo-se por intermédio do homem, a evolução que conduz à vida em sociedade exige um concurso de causas que sobrepuja de muito as criaturas e, além disso, apresenta-se como uma trama interindividual cuja dinâmica não se confunde com a dos elementos relacionados, porquanto os fecunda e os transforma em sua personalidade. Conseqüentemente, devemos caracterizar o social como uma categoria superior ao individual, mas não podemos levar essa distinção ao ponto de anular uma essência humana comum, em cuja ausência os dois conceitos se transformariam em inaceitáveis abstrações. Embora aparentemente óbvias, impõe-se insistir nessas considerações porque mesmo Durkheim, sendo quem tanto insistiu em assinalar o avanço que, no conhecimento do homem, se deve a Rousseau, não escapou a certa ambigüidade interpretativa. No seu modo de ver, além de possuir “um sentimento assás vivo da especificidade do reino social, [Rousseau] concebia-o, muito claramente, como uma ordem de fatos heterogêneos em relação aos fatos puramente individuais. E’ um mundo novo que sobrejunta [no original: “surajoute”] ao mundo puramente psíquico” (20). Na monografia de Durkheim, frequentemente voltaremos a encontrar, atribuída a Rousseau, a noção do social como um “reino” especial, como uma realidade estranha ao indivíduo, que a êle vem acrescentar-se, por assim dizer, de fora para dentro. E, nesse sentido, Durkheim vai unir-se a certos críticos não-sociólogos de Rousseau. Comecemos por registrar que nos textos de Rousseau não se encontram elementos explícitos e positivos para confirmar a oposição — por exterioridade absoluta — entre o humano e o social, muito embora pareça ela confirmar-se, mas ainda assim por inferência, quando analisamos o papel desempenhado pelos fatores físicos ou, melhor, cósmicos no desencadear do processo formativo dos grupos sociais, os quais intercorrem de forma casual (21). Poderíamos, à vista disso, tomar o homem mais como um

20 — Émile Durkheim: “Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie”, Paris, Lib. M. Rivière, 1953; p. 136.

21 — V., p. ex., no “Discours”, as referências a “la différence des terrains, des climats, des saisons”... “des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants”... ou mesmo, o caso fatal; “Le tonnerre, un volcan, ou quelque heureux hasard”

elemento passivo do que pròpriamente como o sujeito ativo dessas transformações. Ademais, pelo emprêgo, em certos trechos, das palavras “natural” e “naturalmente” para qualificar, de maneira estrita, o que é peculiar ao estado de natureza e ao homem nele vivendo (22), reforça-se a impressão de que o social vem ajuntar-se, exterior e eventualmente, à natureza humana. “Gratia argumentandi”, o acréscimo seria admissível, nunca porém que o social, depois desta sobreposição, permanecesse distinto e desligado do humano. Tal interpretação extrema tornou-se totalmente inepta desde que conceituamos o homem natural como o *eu* profundo sempre presente, não o *eu* total, cuja realização só podemos conceber admitindo a ampliação e transformação trazidas, naturalmente, pelo *eu* social. Naturalmente, dissemos, e assim quisemos significar que, malgrado a interveniência de estímulos externos, todo o processo é inerente ao sêr humano e só se torna compreensível pela ação de elementos, como por exemplo a razão, que seria absurdo considerar exteriores, acrescentados à personalidade humana (23).

Pouco ou nada pertinente será interpretar-se os desenvolvimentos sociais como “artificiais” e, pois, como antinaturais ou anaturais, estabelecendo uma oposição entre o que a razão contrói e a natureza gera. A distinção entre o humano e o social, como realidades de diversa ordem e naturalmente desligadas, não se manteria ainda quando considerásse-

(Pet., IV, 280). Também no “Essai sur l’Origine des Langues”, essa casualidade continua a desempenhar seu papel — “... mais avant que les hommes réunissent par leurs travaux communs une balance entre ses productions, il falloit, pour qu’elles subsistissent toutes, que la nature se chargeât seule de l’équilibre que la main des hommes conserve aujourd’hui; elle maintenoit ou rétablissoit cet équilibre par des revolutions, comme ils le maintiennent ou rétablissent par leur inconstance. La guerre, qui ne régnoit pas encore entre eux, sembloit régner entre les éléments: les hommes ne brûloient point de villes, ne cresoient point de mines, n’abattoient point d’arbres; mais la nature allumoit des volcains, excitoit des tremblements de terre, le feu du ciel consumoit des forêts. Un coup de foudre un déluge, une exhalaison, faisoient alors en peu d’heures ce que cent mille bras d’hommes font aujourd’hui dans un siècle. Sans cela je ne vois pas comment le système eut pu subsister, et l’équilibre se maintenir”; (Chap. IX; ed. Hachette, I, 391). Anotemos que Lanson, contrariando Espinas, dá o “Essai” como anterior ao segundo “Discurso” e imediatamente posterior ao primeiro.

- 22 — “L’homme sauvage, livré par la nature au seul instinct” (“Disc. Inegal.” “I partie”; Pet. IV, 24-5)... “Le spectacle de la nature lui devient indifférent” (Ibid., 26-7)... “Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres dut naturellement engendrer dans l’esprit de l’homme les perceptions de certains rapports” (Ibid., 281).
- 23 — Durkheim, (cit., p. 134) ao menos por um momento, também o admite: “C’est ainsi que les hommes se trouvent avoir de plus en plus besoin les uns des autres, et par cela même, tombent de plus en plus dans un état de dependance mutuelle. C’est ainsi que *naturellement* on sort de *l’état de nature*”. (grifos do original). Não obstante, logo a fórmula é dada por contraditória e Durkheim volta a impor sua interpretação: “Ce sont des causes naturelles qui peu à peu, amènent l’homme à former des sociétés. Mais la société n’est par pour cela chose naturelle”.... E isto, por duas razões: as causas da formação dos grupos são exteriores à natureza humana e, ainda, a interdependência, sôbre não ser alheia à natureza humana, por si só não daria aquele efeito. Beaulavon que, em 1903, já denotava maior amplitude interpretativa desse ponto (“ainsi la société, par un admirable “artifice” imite e prolonge la nature”), em 1937 escreve um artigo (“La Philosophie de J.-J. Rousseau et l’Esprit Cartésien”, in Rev. Metaph. Morale”, p. 341 n. 2) em que esclarece que, no pensamento de Rousseau, se a sociedade é um “acidente”, também é origem de profundas alterações de que resultam posteriores desenvolvimentos. Cf. Vaughan, “Introd.”, cit., p. xxii.

mos como eventuais ou até acidentais os fatores da formação das sociedades. Não será pela maneira de ocorrer que teremos caracterizadas em sua essência vital as sociedades, senão pelo efeito que causa sua ocorrência, pois só assim se distinguirão da aglomeração puramente física e êsse efeito jamais haverá de realizar-se sem a participação ativa do indivíduo e, mais, a integração nesse indivíduo e a transfiguração, realizada por êle, daqueles estímulos externos. Sem dúvida, Rousseau considera tais fatores como exteriores à natureza humana e os faz intervir de modo inteiramente casual, o que deixa explícito ao assegurar que as virtudes sociais e faculdades potenciais “não poderiam jamais desenvolver-se por si sós, que para tanto careciam do concurso fortuito de muitas causas estranhas”, razão por que examina vários fatores “que puderam trazer o homem e o mundo ao ponto em que os vemos” (24). Mas, por que pese a fortuidade dos elementos adventícios, não passarão êstes à condição de causas determinantes. De outra parte, não haveremos também de concebê-los como capazes de operar sôbre o homem sem nele integrar-se, uma vez transfigurados em conceitos e valores pela razão, como se essa pudesse manter-se, como acreditavam os jusnaturalistas, independente e superior aos acontecimentos do mundo ambiente.

Dispensar-nos-íamos de lembrar que o estado de natureza “não existe mais, talvez jamais tenha existido”, se o exagêro interpretativo que, no pensamento de Rousseau, reduz o social a uma categoria artificial, não deixasse transparecer uma tendência a opor a organização grupal ao estado de natureza, o que equivale a renovar a limitação temporal dêstes têrmos, ou melhor, a reduzir a evolução conjectural da dialética rousseauniana a um esquema científico e contemporâneo de evolução, no qual a sucessão de tipos reais desempenha papel dominante. Acrescentamos que a mentalidade sociológica — e a referência a Durkheim torna-se, outra vez, necessária — encontra na sociedade o ponto de partida e também o ponto final de investigação sôbre o homem, enquanto Rousseau, mesmo quando cuida do social, sempre se refere ao fato humano, o único, aliás, que para êle representava uma

24 — “Disc. Inegal.”, I part.: Pet. IV, 277. Note-se que Durkheim simplificou o texto de Rousseau que não alude sômente às virtudes sociais, porém a “la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l’homme naturel avoit reçues en puissance”. Importa restaurar a passagem, em toda sua integridade, pois, com a referência à existência potencial de capacidades que se desenvolverão na presença dos “différents hasards”, justifica-se a interpretação da função dêstes como meros agentes catalizadores, à qual, mais adiante, recorreremos. Outra redução praticada, no mesmo trecho, por Durkheim. . . . “les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l’espèce, rendre un être méchant en en le rendant sociable, et d’un terme si éloigné amener enfin l’homme et le monde au point où nous les voyons”. Suprimidas as palavras grifadas, perde-se muito do sentido interior e, também, da evolução dialética por contradições dêsse processo de transformação do homem. O trecho foi, portanto, mutilado em dois pontos cuja importância decorre das ressalvas restritivas neles contidas. Assim simplificado a ponto de desfigurar-se, não poderá mais ser atribuído, com rigor, a Rousseau.

realidade insofismável (25). Em consequência na natureza fundamental do homem não inclui, de maneira explícita e completa, a força motora da formação das sociedades; a interdependência dos semelhantes sempre surge ligada a eventualidades extra-humanas. Mas torna-se claro que, para Rousseau, não são êsses elementos fortuitos as causas bastantes da associação das criaturas, o que é logicamente óbvio desde que os vemos operar, em diferentes circunstâncias, sem o mesmo efeito. E mais: também não basta que tais ocorrências cósmicas se realizem em presença de seres humanos para que êstes passem à condição social — o que já nos autorizaria a considerar os fenômenos ambientes como meros catalizadores de possibilidades associativas latentes no homem e, pois, neste localizar, com rigor lógico, a força causal, muito embora por si só não pudesse ela operar. Os estímulos exteriores ocasionais figuram no pensamento de Rousseau como os propulsores de “necessidades” (como se vê no próprio trecho citado) e as “necessidades”, desde que deixem de ser “necessidades naturais”, simples impulsos primários, é que desencadeiam o processo de formação das sociedades. Ademais, Rousseau insiste na função decisiva da razão, da qual depende tôda a dinâmica do processo, posto que, rejeitando o mecanicismo hobbesiano, não vê no homem um mero reator que o estímulo obriga automaticamente a imediata e imutável resposta, senão um todo complexo e orgânico, cuja ação só se enuncia depois de uma elaboração — a “máquina humana”, lembremo-nos, não funciona ao simples impulso “natural” primário como acontece com os animais, porém mesmo no estado de natureza só completa suas reações depois de submetê-las ao crivo da vontade livre que, por isso, figura o germe da evolução racional. De tal sorte, os fatores exteriores só se tornam eficientes na medida em que são elaborados racionalmente, assimilados internamente, ativados pela vontade, integrados na personalidade humana, ou seja, transformados em necessidades mentalmente representadas.

Estas, sim, são as causas da formação das sociedades.

Deixá-las constantemente à margem da natureza humana só seria possível enquanto supuséssemos essa natureza humana limitada àquela descrita na conjectura rousseauiana como característica do homem natural. Mas não disporíamos, para tal limitação, de melhor base do que o emprêgo ambíguo dos termos “natureza” e “natural”, ambiguidade que em Rousseau se resume ao vocabulário, embora atingindo mais profundamente o pensamento de seu século, obstado por uma antinomia decorrente dessa dupla conceituação ou, ao menos, por seu intermédio se exprimindo. Ao indicar as causas da formação das sociedades como in-

25 — Não há, de fato, maior dificuldade crítica para reduzir-se a uma mesma linguagem os dois universos de pensamento. Em Rousseau, o estado de natureza não é “primeiro”, nem “primevo” — é “primário”; como tal, é fundamental, isto é, só se justifica seu isolamento conceitual na medida em que se conota como a base de tôda uma evolução. Nessa evolução, e nunca no conceito parcial, encontraremos a definição de homem.

tegráveis na natureza humana, Rousseau registra a especificidade do social e passará a defini-lo como uma ordem de fatos heterogêneos distintos dos fatos estritamente individuais, porém não opõe, pela essência, as duas categorias (26). Extraíndo êsse social do humano, sem maior interferência do que a de fatores pertencentes a uma categoria ainda mais inferior, como sejam os sucessos cósmicos, Rousseau levamos a conceber, em tôda a extensão moderna do termo, a “emergência” das sociedades. De outra parte, a transformação resultante na natureza humana é um processo irreversível — como o vemos, de forma ineludível, no desenvolvimento da razão — e também um processo sintético, o qual, uma vez cumprido, não mais admite as mesmas distinções iniciais. Devemos insistir no ponto, posto que dêle se derivam consequências decisivas para a compreensão do papel do contratualismo no sistema rousseauiano. Inexistindo um conceito fixo e permanente de indivíduo, torna-se inoperante qualquer esquema convencional formal, que se destinasse puramente à tão só a “adição” das realidades unitárias num agrupamento que delas se distinguiria apenas pela pluralidade. Não é o indivíduo juntando-se ao indivíduo que faz o grupo; trata-se, para Rousseau, de uma transformação da personalidade que não se daria na ausência do elemento grupal, como também não haveria sociedade sem essa transformação.

Não se poderá, portanto, aludir ao artificialismo da noção rousseauiana de sociedades, ainda mesma admitindo-se que a associação humana não subsistiria se em seu socorro não viesse a ação voluntária e consciente do homem para lhe dar estrutura e forma. Robert Derathé já eliminou, pela revisão crítica, o pretensu organicismo que Durkheim acreditou encontrar no pensamento rousseauiano (27), só restando pois atribuir à noção individualidade humana conteúdo bem maior do que o reservado ao elemento de compensação de um sistema dualista. Estamos obrigados a recusar, na interpretação de Rousseau, a existência de duas

26 — “Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du régime social; il le concevait très nettement comme une ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels”, diz Durkheim (cit., 136), mas o faz para em seguida aludir ao “monde nouveau qui se surajoute”. Não obstante, o mesmo Durkheim, no mesmo estudo, também d’ssera: “En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la société n’a pu être que la mise en oeuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. C’est donc de celle-ci qu’il faut partir et c’est à celle qu’il faut revenir” (ibid., 118). Depois, torna-se menos nítida essa identificação entre o natural e o individual.

27 — Armand Cuvillier, em nota a Durkheim (cit., 139, n. 9), refere-se à refutação de Robert Derathé “J.-J. Rousseau et le science politique”, cit., “Appendice IV — La Théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez ses prédécesseurs”; p. 410-3) onde se anota a banalidade, nos textos do tempo, das imagens organicistas, que, como já assinalara Achille Maistre, nunca passam de “métaphores ou des comparaisons commodes” para melhor indicar a natureza da personalidade moral do estado. É exata a crítica; pelo simile orgânico não chegaremos a concluir que tal personalidade seja “une sorte de substance mystérieuse, étrangère et supérieure aux éléments individuels”. Mas daí não concluiremos, com Robert Derathé e Achille Maistre, que “reside seulement dans un certain agencement des membres qui la composent” essa mesma personalidade moral do estado, de que Rousseau trata em outros trechos, não metafóricos, com maior amplitude do que a indicada por estes comentaristas.

entidades distintas: um ser natural, o homem considerado individualmente, e um “ser de razão”, que seria tôda e qualquer formação social. Mais precisamente: não podemos admitir como idênticas a sociedade “stricto sensu” e a sociedade civil, que de fato só saberíamos reduzir a uma só e mesma realidade se concebêssemos tôdas as formas sociais como de origem artificial e portanto devendo sua existência e continuidade à constante interferência do elemento convencional (28). Ao próprio Rousseau aborrece tal simplificação, como se infere dos muitos passos em que deixou caracterizadas duas espécies distintas de nexos convencionais (29). Um exemplo eloqüente encontramos no artigo sôbre a “Economia Política” que nos oferece, precisamente, um confrônto entre a sociedade familiar e a política, dado que tôda a parte introdutória desse texto se destina a algo mais do que à refutação das idéias do “cavaleiro Filmer”, o que aliás Locke já fizera, repetindo Sidney, e Rousseau apenas refaz, apoiando-se em Locke. Não haveria, portanto, maior interêsse em repisar as idéias de Locke, embora se conheça sua influência, se não oferecessem oportunidade à introdução de enunciados ou conceitos próprios e novos. Hoje, êstes é que haverão de interessar-nos em primeiro lugar.

Nos parágrafos anti-filmerianos que abrem o artigo, temos um confrônto direto entre a família e o Estado, mas a comparação se faz tendo em vista, como convinha ao objetivo polêmico, distinguir e opor o poder do pai ao poder dos magistrados. Efetivamente, o que aí encontramos é o mando do chefe de família e a autoridade do chefe de Estado caracterizados e diferenciados pelas suas origens — “o poder paternal, com razão, passa por ser estabelecido pela natureza”... “a autoridade política, puramente arbitrária quanto à sua instituição, não pode fundar-se senão em convenções, nem o magistrado ordenar aos outros senão em virtude das leis” — depois, pelos seus fundamentos — “o poder paternal [exerce sua ação sôbre os filhos] fundado em seu proveito particular”... “o poder soberano [tem por base] o bem comum

28 — Durkheim infelizmente confundiu dois passos — e passos essenc'ais — do pensamento de Rousseau. O “sêr de razão” que tomou ao “Fragmento sôbre as Distinções Fundamentais” (que melhor se caracteriza como uma parte do “Fragmento sôbre o Estado de Guerra” — Ms. Neuchâtel, n. 7856) diz respeito à sociedade civil, à organização estatal e, particularmente, ao corpo político que “n'etant qu'une personne morale n'est qu'un être de raison” (ed. D.-Bris., 308). Não é lícito, pois, estender tal caracterização a grupos desprovidos dessa mesma estrutura política. E Durkheim, não obstante, o faz ao afirmar que “ce n'est pas seulement le corps politique qui est un être de raison, mais aussi la famille”, baseando-se, para tanto, num texto em que a família e o estado são expressamente opostos (“Contrato”, 1, 2). E' que, já então, Durkheim identificara, no pensamento de Rousseau, o esquema contratual com o elemento racional, o que não nos parece autorizado nem pela letra, nem pelo espírito dos escritos.

29 — Lembremo-nos do potencial de capacidades que Rousseau reconhece no indivíduo antes da condição civil e, mais, daquela indicação — “voilà donc toutes nos facultés développées” [...] “voilà donc toutes les qualités naturelles mises en action” — que, no “Disc. Inegal.” (Pet., IV, 295), descreve o estágio anterior ao primeiro contrato.

[...] a utilidade pública bem compreendida” — e, afinal, pela sua inspiração moral — “os deveres do pai lhe são ditados por sentimentos naturais”... “os chefes [estarão atentos ao] que prometeram fazer” (30).. Não obstante, Rousseau aproxima os dois grupos por uma mesma qualidade básica que, indubitavelmente, não haverá de ser o caráter de “sêr da razão” que, como acabamos de vêr, poderá ser atribuído, com precisão, à sociedade política, mas nunca à família. Notemos, em primeiro lugar, que nesse trecho as expressões “pequena família”, que qualifica a família pròpriamente dita, e “grande família”, que denomina o estado, vão além do mero efeito literário. Além disso, ficamos sabendo que “a polis [“la cité”] nada possuindo de comum com a família além da obrigação, que têm seus chefes, de tornar uma e outra felizes” (31), estamos em face de duas autoridades completamente diversas. O mesmo não se aplica aos grupos considerados em si mesmos, pois de início sabíamos que “na grande família [...] todos os membros são naturalmente iguais” (32). Não podemos ignorar, portanto, um substrato comum — “natural”, na linguagem de Rousseau — a ambos êsses corpos coletivos. Aliás, a noção mais se reforçará se atentarmos em que “a pequena família se destina a estender-se e a resolver-se, um dia, em muitas outras famílias semelhantes, mas, sendo a grande feita para permanecer sempre no mesmo estado, [...] pode-se fàcilmente provar que qualquer aumento lhe é mais prejudicial do que útil” (33), o que nos assegura que, sob o poder político, continúa a sociedade a gozar duma expansão vegetativa comum a todos os organismos coletivos e, mesmo, que deve o poder que a dirige acautelar-se contra fenômenos de tal ordem. Percebe-se, pois, que há, nos grupos humanos, dois tipos de liames convencionais: um que consulta a interêsses particulares convergentes e só reforça as tendências naturais, e outro, arbitrário e fundado no bem comum, que cria uma organização pròpriamente convencional, acrescentada à espontânea. Acresce ainda que, permanecendo os homens, no primeiro caso, obedientes apenas aos impulsos naturais, no segundo tipo os elementos convencionais se ordenam segundo fins consciente e voluntariamente propostos, podendo eventualmente tornar-se necessário coibir a expansão natural do grupo.

A afirmação não constitui novidade. Ao tomar conhecimento das “sociedades nascentes”, víramos os núcleos familiares, desdobrando-se, engendrarem grupos numèricamente mais consideráveis. A idéia já se firmara ao ser escrito o artigo sôbre a “Economia Política” e mantém-se constante no espírito de Rousseau, como se verifica pelo “Ensaio sôbre

30 — “De l’Economie Politique” — *Pet.*, IV, 388-9.

31 — *Ibid.*, 392.

32 — *Ibid.*, 388.

33 — *Ibid.*, 389.

a Origem das Línguas” (34), mas apresenta-se completa desde o segundo “Discurso” onde, depois de registrar a instabilidade do grupo familiar pròpriamente natural (35), não só sabemos que, num primeiro momento, “cada família se tornou uma pequena sociedade, tanto melhor unida quanto nela o apego recíproco e a liberdade representavam os únicos liames, e que nesse passo se estabeleceu a primeira diferença no modo de vida dos dois sexos, que até então não tinham senão um” (36), porém ainda compreendemos como, ao influxo de novas transformações, “os homens, até então errantes nos bosques, havendo assumido uma situação mais fixa, aproximam-se lentamente, reúnem-se em diferentes bandos, e formam enfim em cada região uma nação particular, unida pelos costumes e pelos caracteres, não por regulamentos e leis” (37). Temos, pois, que Rousseau não hesitava em discernir, na própria família, dois níveis diversos de uma mesma realidade global, ora acentuando-lhe a formação estritamente biológica que corresponderia à trama, interindividual mas puramente física, dos impulsos primários, ora interessando-se por descrever-nos como êsse arcabouço, vigoroso porém efêmero, pôde ganhar elementos de continuidade e estabilidade, num primeiro estágio da consciência do grupo. Mas, o próprio Rousseau incumbe-se de sublinhar que as primeiras diferenças entre os indivíduos, que depois se desdobram em diferenças entre bandos e, afinal, entre “nações”, em caso algum obedecem, ao processar-se, à forma de convenção pròpriamente dita, ou melhor, duma convenção da ordem daquela responsável pelo estabelecimento das sociedades civis. Não vamos aí deparar com a formulação tácita ou explícita de normas, enquanto ainda há pouco víamos o aparato legal aparecer como traço distintivo do poder do magistrado quando em confrônto com a autoridade do pai. Consequentemente, o “convencional”, na primeira acepção, significará tão só e simplesmente um prolongamento do natural pelo racional, o que se torna compreensível e admissível desde que se admita a probabilidade duma espontânea convergência dos espíritos ao se capacitarem das vantagens de uma situação conhecida e ao desejo de continuar a fruí-las. A convenção pròpriamente dita corresponde a um desejo de dominar o natural, mesmo contrariando-o, por uma organização voluntariamente instituída segundo valores já coletivizados e, tácita ou explicitamente, traduzida em normas impositivas.

Trata-se, no primeiro caso, de um tipo de liames nascidos da simples consciência da dependência mútua e da própria liberdade, produto

34 — “Quoi donc! avant ce temps les hommes naissoient-ils de la terre? les générations se succédoient-elles sans que les deux sexes fussent unis, et sans que personne s’entendit? Non: il y avoit des familles, mais il n’y avoit point des nations; il y avoit des langues domestiques, mais il n’y avoit point des langues populaires; il y avoit des mariages, mais il n’y avoit point d’amour”. (Chap. IX; Hach., I, 392).

35 — “. . . les males et les femelles s’unissoient fortuitement [. . .] ils se quittoient avec la même facilité” [. . .] “sitôt qu’ils [les enfans] avoient la force de chercher leur pâture, ils ne tarديوient pas à quitter la mère elle même. . .” (Pet., IV, 252).

36 — Ibid., 284-5.

37 — Ibid., 286.

legítimo da auto-consciência formulada em termos relacionais, mas ainda referindo-se à realidade individual. Há dois planos, duas faces da realidade social e a segunda pode ser tida como um prolongamento consequente e natural da primeira, nunca parecendo estranha ou indiferente a ela. Eis-nos, pois, diante dum primeiro tipo de sociedade fundada na comunidade de costumes e caracteres, de um grupo formado espontaneamente e que, se deve algo à convenção, o deverá a uma convenção tácita e por convergência, ou melhor, a uma convergência convencionalizante decorrente da semelhança de atitudes e de impulsos, que inútilmente procuraríamos radicar numa consciência do grupo a diferenciar-se da realidade do sujeito ou, menos ainda, numa formulação explícita de regras aceitas voluntariamente. Neste ponto impõe-se, mais do que nunca, ter em mente o caráter conjectural das descrições rousseauiana e, por mais que pareça tornar-se histórica a realidade descrita — como no “Discurso sôbre a Origem das Línguas” — não cedermos à tentação de ordenar êsses dois tipos de liames convencionais em sucessão cronológica ou evolutiva. São dois tipos, eis tudo. Se o primeiro parece mais primitivo, menos evoluído, poderemos no máximo considerá-lo primário, fundamental, como fizemos com o homem natural na descrição conjectural da formação da pessoa humana. Mas, também como fizemos com o homem natural, devemos considerar êsse tipo de convenções primárias como podendo permanecer operantes em qualquer momento da evolução social. Até agora mais não alcançamos do que distinguir a sociedade, em sentido lato, da sociedade política: a espécie não exclui o gênero.

Frustrado o plano das “Instituições Políticas”, o “Contrato Social” passou a ser a obra que Rousseau dedicou explicitamente ao estudo da convenção pròpriamente dita, razão pela qual, já a partir dos parágrafos iniciais do segundo capítulo do livro primeiro, sumaria o que ficou dito no “Discurso sôbre a Desigualdade” e no artigo sôbre a “Economia Política”. Ali não se nota, afora a forma sucinta, qualquer mudança de pensamento. Se Rousseau começa afirmando que “a mais antiga de tôdas as sociedades, e a única natural, é a da família”, o adjetivo “natural” refere-se ao estado natural, à natureza primária do homem, como aliás, o confirma a breve descrição do temporário apêgo instintivo dos filhos aos pais: “desde que cesse tal necessidade, o liame natural se dissolve”. Assim, pela “liberdade comum [que] é uma consequência da natureza do homem”, cada um só deve atenção a si mesmo e, chegado o indivíduo à “idade da razão, sendo só êle juiz dos meios aptos a conservá-lo, por isso torna-se seu próprio senhor” (38) — é a vida isolada, auto-suficiente, individual do animal homem. Mas, o animal humano dispõe, ao menos potencialmente da razão (39) sendo, ademais, livre em sua

38 — “Du Contrat Social”, L.I, C.II; Pet., V, 111.

39 — A auto-suficiênc'a inicia-se, aqui, “sitôt qu'il est en âge de raison”.

vontade. Daí poder aperceber-se da presumível vantagem de permanecer ligado ao grupo familiar e, livremente o desejando, assim agir. “Se continuam a permanecer unidos, não é naturalmente, é voluntariamente; e a própria família não se mantém senão por convenção” (40) — o trecho é bastante claro para mostrar-nos que “natural”, isto é, fundamental, e instintivo, se opõe a “voluntário”, isto é, a racional e livre, donde podemos concluir que a resultante “convenção” exprime não a adoção de qualquer regra comum estatuida explícita ou tácitamente, mas uma compreensão da situação relacional e uma ação resultante da vontade que, coincidentemente comuns a muitos homens, levarão à aludida união “pelos caracteres”. Importa, pois, distinguí-la daquela outra união, também convencional, mas caracterizada “pelos regulamentos e pelas leis”, do segundo “Discurso”.

Em síntese: no pensamento de Rousseau distinguem-se duas acepções de convenção, correspondendo, por sua própria essência e função, a dois modos da vida social e, correlatamente, a dois planos da consciência, ou melhor, da natureza humana. Em primeiro lugar, há uma convenção espontânea, uma convergência convencionalizante nascida da confluência de comportamentos equivalentes, que dá continuidade ao organismo social surgido, naturalmente, quando o homem supera o estado original e, portanto, coadunada a uma auto-consciência em que se entrelaçam a noção da própria liberdade e o sentimento de apêgo aos semelhantes, num equilíbrio psico-moral cuja expressão social está na sociedade nascente, também ela a representar um meio-térmo entre os primeiros progressos da desigualdade e a liberdade natural, entre a indolência primitiva e a limitada produção da indústria individual, entre o isolamento egoísta e as primeiras nações. Em segundo lugar, há uma convenção — na inteira significação do têrmo — explícita e voluntariamente aceita pelos homens, característica da sociedade civil, que vai opor a lei ao pleno arbítrio da autoridade paternal, os compromissos convencionais aos sentimentos naturais, o bem comum aos interesses particulares e que, nessa desejada superação do estado de natureza, chegará mesmo a contrariar a dinâmica primária do desenvolvimento vegetativo do grupo. Só nesta segunda espécie de convenção é que encontramos, em Rousseau, algo correspondente ao pacto dos contratualistas, porém diferindo dêle, e que mereceria, em determinada acepção, o qualificativo “artificial” que Durkheim aplicou igualmente a tôdas as formas de organização social. Ainda assim, não pode ser entendida como um ajuste de feição jurídica, um contrato pròpriamente dito, pelo qual se firmam certas regras cuja excelência foi percebida pelos homens a certa altura de sua vida em comum, tal como o desejavam os velhos juristas que a interpretação de Durkheim não chega a desmentir. Pelo contrário, a sociedade ci-

vil emerge, onde já há sociedade nascente, como a reação a um conjunto de fatores e elementos que, embora fujam à eventualidade cósmica, são equivalentes aos responsáveis pelo estabelecimento das primeiras sociedades. Concebendo-a como resultante de um pacto cuja natureza em si mesma não é boa ou má, Rousseau nô-la apresenta como um t ermo, em si mesmo indiferente, da evolução do homem.

Realmente, essa convenção que nas anteriores expressões do contratualismo sempre representara o meio de superar males sem outro remédio, no “Discurso sôbre a Desigualdade” adquire sentido maléfico sob a forma da capciosa proposta do primeiro político, trazendo “novos entraves ao fraco e novas fôrças ao rico”, anulando a liberdade natural, consagrando para sempre “a lei da propriedade e da desigualdade” da qual decorre a sujeição dos homens “ao trabalho,   servidão e   miséria” (41). Logo, contudo, sabemos que “não seria mais razoável crer que os povos de início se jogaram entre as mãos de um senhor absoluto, sem condi es e sem remissão” se considerarmos, com efeito, “porque se teriam dado senhores, não fôra para defendê-los da opressão e para proteger seus bens, suas liberdades e suas vidas que s o, por assim dizer, os elementos constitutivos de seu ser?” (42). Daí, concluir-se que “não s mente os governos não começaram pelo poder arbitrário, que não passa da sua corrupção, do t rmo extremo, e que os leva enfim   só lei do mais forte, de que representaram inicialmente o remédio; mas ainda quando assim houvessem começado, êsse poder, sendo por natureza ilegítimo, não pode servir de fundamento aos direitos da sociedade, nem conseqüentemente   desigualdade da instituição” (43). O pacto, por si só, nada diz da legitimidade do poder. Portanto, a convenção em si mesma tolerando igualmente um bom e um mau sentido, abre-se, de imediato, um problema moral com a necessidade de estabelecer-se o critério de distinção entre a utilização legítima e a ilegítima dêsse recurso convencional. Já sabemos que, para Rousseau, têm-b m os problemas morais se inscrevem na evolução do homem, razão porque nessa mesma evolução e, conseqüentemente, na própria natureza humana irá fundar-se o contrato legítimo. Tal o problema da única parte da “Instituições Políticas” que chegou a ser desenvolvida: se “o homem   livre e em tôdas as parte se encontra a ferros”, como concluia o segundo “Discurso” e como literalmente se inicia o “Contrato Social”, têm-b m se toma como premissa que “a ordem social   um direito sagrado que serve de base a todos os outros”, enunciando-se assim a questão fundamental, qual seja a de compreender que “ sse direito absolutamente não vem da natureza” (isto  : não decorre de necessidades pri-

41 — “Disc. Inegal.” Pet., IV, 301.

42 — Ibid., 305.

43 — Ibid., 312.

márias); “funda-se, pois, em convenções”, impondo-se, portanto, “saber quais são essas convenções” (44).

Desde o artigo sobre a “Economia Política”, Rousseau dispunha dos elementos para resolver o grande problema do pacto social. Nesse texto, presumivelmente escrito no mesmo período a que se prende o segundo “Discurso”, temos uma descrição da vida social que, não correspondendo a solicitações do tipo das exigidas pela narrativa conjectural dos progressos da desigualdade, permite-nos avaliar, com maior precisão, o conceito de sociedade política sadia. Rousseau partirá do símile do corpo humano, que êle próprio julga “pouco exato em muitos aspectos”. Não obstante, poderá descrever por confrônto êsse outro corpo, “o corpo político” que, “tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo” (45). Deixando de lado as pretendidas implicações organicistas do paralelo (46), preferimos atentar num de seus pormenores, escapando, aliás, ao estrito confrônto entre o corpo humano e o da sociedade, qual seja o referente à consciência das partes e do todo. Havendo afirmado que “os cidadãos são o corpo e os membros que fazem mover-se, viver e trabalhar a máquina, e que não se poderia ferir parte alguma sem que de imediato a impressão dolorosa não se fizesse sentir no cérebro, se o animal se encontrar em estado de saúde”, Rousseau acrescenta, imediatamente, que “a vida de um e de outro é o *eu* comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de tôdas as partes. Venha a cessar essa comunicação, a desvanecer a unidade formal, e as partes contíguas a não pertencerem mais uma à outra senão por juxtaposição — o homem morre ou o estado se dissolve” (47).

Nesse trecho se patenteia a inteira visão de Rousseau sobre a realidade política enquanto expressão necessária do social. O nexó fundamental, o liame vital que mantém o grande ser uno, coerente e vivo indubitavelmente reside na trama de consciências que se traça entre as suas partes constitutivas essenciais, mas que tem sua expressão superior na consciência do todo. Realmente, outra não pode ser a interpretação dêsse texto em que as partes se mostram conscientes do todo e o todo consciente das partes, mas valerá sublinhar a insistência com que Rousseau, desejando registrar a importância de tal reciprocidade, vale-se de todos os recursos, desde a expressão idiomática mais adequada a tal relação — “*l’un et l’autre*” — até uma superabundante sinonímia — “*moi* comum”, “*sensibilité* recíproque”, “*correspondence* interne” — para deixar bem claro que é o fenômeno global que lhe parece essencial à explicação do social. Cabe ainda registrar que, tratando especialmente da sociedade civil, isto é, política, Rousseau não deixa passar em silêncio uma diferença fundamental, qual seja a que vai do estado de saúde do orga-

44 — “C.S.” L.I. C.I; Pet., V, 110.

45 — “Ec. Pol”; Pet., IV, 393.

46 — Cf. Derathé e Durkheim, *cits.*

47 — *Ibid.*, 393-4.

nismo coletivo, em que a injúria a qualquer das partes constitutivas se transmite automaticamente ao “cérebro”, e um estado patológico, legitimamente presumível à vista do texto, no qual, se essa transmissão não se processasse, não estaríamos autorizados a concluir que deixasse de existir, ainda assim, a consciência do corpo.

Efetivamente, no parágrafo seguinte encontraremos novas indicações sôbre um possível desajuste. Rousseau conceitua mais precisamente o organismo social, conservando o esquema de uma estrutura viva, mas afastando-se da analogia com os seres animados descritíveis pela forma física autônoma: “o corpo político, portanto, é também um ser moral, que tem uma vontade, e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, constitui, para todos os membros do estado, em relação a êles e a si próprio, a regra do justo e do injusto”. Assim, a vontade geral surge como a expressão direta e autêntica do grupo, que também é seu constante objetivo, e jamais poderá contrariar os interesses do corpo ou dos membros porquanto representa a resultante de sua integração mútua. Identifica-se à lei e, enfim, à regra moral — trata-se, sem dúvida, do termo mais necessário ao pensamento de Rousseau que, por seu intermédio, atinge a síntese final.

Mantem-se, não obstante, inalterado o curso da interpretação quando se passa da sociedade nascente à sociedade civil. Novamente temos o homem guiando-se, em seu comportamento, pela razão, que estímulos relacionais fecundam e, por suscitarem novos conceitos, levam à formulação de novas necessidades. Novamente encontramos a vida grupal a prender o homem na trama das relações que lhe dão uma posição determinada e característica, tal como êle próprio a apreende e valoriza. Novamente projetam-se e interpenetram-se, na consciência individual, a noção das ligações com o semelhante e a representação da própria pessoa. De inédito, só um avanço interessando ao conteúdo da consciência, ou melhor, um novo grau de consciência se estabelece, modificando a configuração em seu todo e sendo traduzida por um novo tipo de convenção. Entre esta convenção, que afinal nada mais é do que uma ação ditada pela razão, e aquela outra, peculiar à sociedade nascente, há uma diferença, porém nenhuma mutação do organismo, nenhum “saltus” evolutivo. Trata-se, antes, de uma gradação. De fato, enquanto na descrição da sociedade nascente, tal como vem no segundo “Discurso”, a consciência individual se enriqueceu, em relação ao estágio primitivo, na medida em que a representação unitária e estanque da própria existência ganhou novas dimensões ao prolongar-se nas ligações com o semelhante, agora, ao chegarmos ao limiar da sociedade política, encontramos uma consciência ainda mais rica e ampla, pois à noção do próprio *eu* e à sua potenciação pelos contactos interindividuais junta-se a representação do todo social.

Exprimindo-se no plano psicológico, o conceito também oferece clara significação moral. Correlata à convenção primária da sociedade nascente, estabelece-se uma ética fundada na auto-consciência, puramente individual: em seus quadros, a razão, concebendo necessidades, instiga os impulsos egoístas, que só se contrabalançarão pelo impulso da piedade natural posto que a voz da natureza continua a fazer-se ouvir. A vida em sociedade civil tende a abafá-la e, por isso, os impulsos egoístas racionais tenderão a expandir-se, motivando o progresso da desigualdade. A liberdade natural encontra-se agora perturbada e, por sua vez, se torna perturbadora. O motor que explicara todo o dinamismo individual é posto em contraste com outro motor em diferente processo dinâmico — mantê-los assim, equivaleria a tornar permanente uma contradição de processos, a estimular os progressos da desigualdade. Portanto, a moral exigirá agora que o homem racional — cuja ação continua a incluir impulsos e sentimentos — se conforme pela vontade geral, nova forma de consciência ética cujo critério de valores é exterior, social. Some-se êste aspecto do problema ao que acima anotamos, e chegaremos, consequentemente, à representação de uma grande estrutura social “artificial”, isto é, construída racionalmente à semelhança — desejada ou casual, pouco importa — da imagem humana (48). É a organização voluntária que vem sobrejuntar-se à sociedade civil, fundando-se em convenções e não mais surgindo espontâneamente da natureza, como dirá o “Contrato Social”.

Reduzindo a uma só realidade a consciência do todo pelas partes e das partes pelo todo, Rousseau capacitou-se ainda a objetivar o principal elemento exterior do sêr social, que é a relatividade de suas concreções. Sabíamos, do “Discurso”, que as sociedades políticas estruturadas — os estados — passam a definir-se morfologicamente como unidades íntegras e, pois, individualizam-se ao entrar em relação com seus semelhantes, como nô-lo repete o artigo sôbre a “Economia Política”, razão pela qual tais entes, nos contactos exteriores, se mantêm em verdadeiro estado de natureza, isto é, entregues ao seu exclusivo arbítrio (49). Não é tudo, porém, porquanto “tôda sociedade política compõe-se de outras sociedades menores e de diferentes espécies, cada uma das quais tem seus interêsses e máximas”. Existe, portanto um relativismo interno, cuja importância maior se torna na medida mesma em que menor se faz sua evidência empírica, pois, além dos segmentos visíveis “que todos

48 — Se Durkheim dissera que a organização política é artificial por ser organicista, Robert Derathé prefere dizer que ela é organicista por ser artificial. (“Ap. IV”, cit., p. 412).

49 — ...“c’est qu’alors la volonté de l’état, quoique generale par rapport à ses membres ne l’est plus par rapport aux autres états et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle, qui a sa règle de justice dans la loi de nature; ce qui rentre également dans le principe établi, car alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont états et peuples divers ne sont que des membres individuels” — (“Ec. Pol.”; Pet., IV, 394-5).

percebem porque têm uma forma exterior e autorizada”, existem outras e numerosas realidades de equivalente função, posto que “todos os particulares que um interêsse comum une, compõem outras tantas [sociedades] permanentes ou passageiras” (50). A descrição abrange, então, a totalidade das formações sociais em sua significação relativa, não se bastando com o registro das entidades concretamente definíveis, pois busca caracterizar também aquelas que se mantêm unas graças, exclusivamente, a nexos imateriais. Mais ampla significação assume ainda o conceito quando, a seguir, o encontramos transposto em termos morais e políticos: “a vontade dessas sociedades particulares sempre tem duas relações: para os membros da associação é uma vontade geral; para a grande sociedade é uma vontade particular, que comumente se mostra reta ao primeiro exame e viciosa ao segundo” . . . (51), mesmo que seja moralmente sadia do ponto-de-vista individual, pois “alguém pode ser devoto padre, ou bravo soldado, ou patrício zeloso, e mau cidadão” (52). De outra parte, sabemos que a moral de nossa própria sociedade atual não serve para avaliar a de outros grupos, em diferentes lugares e épocas, como já se tornara claro pelo comentário sôbre a educação infantil da Lacedemonia (53). Não há, para Rousseau, linhas divisórias entre a realidade humana, a moral e a política, expressões variadas, porém exatas e autênticas, de uma mesma relação natural. Daí a minúcia com que aborda o possível falseamento da moral e, em consequência, da legitimidade política nas expressões da vontade geral, ameaçada pelas “deliberações públicas”, nem sempre “equitativas”, pelo “povo” que pode ser “seduzido pelos interêsses pessoais” (54), ou mesmo, muito frequentemente, “por uma cisão secreta, por uma confederação tácita que, em favor de vistas particulares, sabe iludir a disposição natural da assembléia” (55). São impurezas relacionais, obstáculos à verdade moral e política, pois “a vontade mais geral é sempre, também, a mais justa, e a voz do povo é, efetivamente, a voz de Deus” (56). A moral, portanto, além de revelar-se como uma expressão direta da própria natureza social do homem, ainda há de referir-se, no distinguir o bem do mal, às variações da dimensão social, transformando-se em maligna ou benígna uma mesma ação, não em razão de seu objeto ou de seu sujeito, mas apenas do grupo em cujo seio se processa. Tal critério estende-se também à conduta individual, pois “desde já se vê com que facilidade se explicam, com a ajuda desses princípios, as contradições aparentes que se notam na conduta de tantos homens. . .” (57).

50 — *Ibid.*, *Pet.*, IV, 395.

51 — *Ibid.*

52 — *Ibid.*, 396.

53 — *Ibid.*, 394.

54 — *Ibid.*, 396.

55 — *Ibid.*, 397.

56 — *Ibid.*, 396.

57 — *Ibid.*, 397.

Térmo capaz de oferecer-nos a síntese conceitual básica da filosofia social e política, princípio realista de uma ética que repele o dogmatismo, fêcho conclusivo de toda uma concepção de homem que foge ao mecanicismo empirista, ao formalismo lógico e às abstrações metafísicas — a vontade geral pede mais precisa definição. Traçando-a, Rousseau deverá resolver a antinomia da liberdade e da autoridade.

Impõe-se “seguir em tudo a vontade geral, mas para segui-la é preciso conhecê-la” (58). Rousseau sabe que tocará a extrema extensão de sua concepção do homem ao desenvolver a idéia da total racionalização do social e não teme sublinhar, êle próprio, as dificuldades dessa transposição final, colocando-a literariamente em plano superior às forças do homem. A “mais sublime de todas as instituições humanas” capacita a criatura a “imitar, cá embaixo, os decretos imutáveis da Divindade” e, por isso mesmo, ao apreciar a “arte inconcebível” porque chegou a tão extraordinário resultado, somos levados a acreditar numa “inspiração celeste” (59). Essas expressões exaltadas, além do desejado efeito emocional, igualmente servem para indicar como, neste passo, transcendemos a esfera do puramente individual para defrontar-nos com uma nova realidade que não saberemos reduzir àquele ente limitado e isolado, posto que começa por impor-se a êle para modificar-lhe a mais lúdima projeção no meio ambiente e a maior força, que é a vontade irrestrita e operante. Daí as referências às regiões celestes, que traduzem a superação do nível individual. Daí a comparação com os decretos imutáveis de Deus, que significam a existência de algo superior à vontade livre dos homens. A nova realidade transpõe todos os limites até agora conhecidos e, cabe sublinhar, mesmo o apêlo ao “sentido profundo”, que nos vinha guiando desde o preâmbulo do “Discurso sôbre a Desigualdade”, parece agora insuficiente: para “seguir em tudo a vontade geral, é preciso conhecê-la e, sobretudo, bem distinguí-la da vontade particular, começando por si próprio”. Rousseau apressa-se em acrescentar que essa é “distinção sempre muito difícil de fazer, para a qual só à mais sublime virtude cabe fornecer luzes bastantes” (60).

Coloca-se, assim, a primeira parte do problema, que é buscar no homem a vontade geral, mas inevitavelmente se apresenta a outra face, mais ampla e mais instigadora, da questão, qual seja enunciá-la em termos cuja conotação abranja a realidade coletiva: “Como para querer é preciso ser livre, uma outra dificuldade, em nada menor, está em assegurar, ao mesmo tempo, a liberdade pública e a autoridade do govêrno” (61). Trata-se, sem dúvida, de sobrepor à união espontânea dos seres vivendo em grupo — isto é, à convergência convencionalizante — uma mais estreita, mais sólida e, pois, mais impositiva união — verdadeira e comple-

58 — Ibid., 398.

59 — Ibid., 399.

60 — Ibid., 398.

61 — Ibid., 398-9.

ta convenção — que garanta a vida dos membros do grupo em condições compatíveis com sua natureza e liberdade. O que se deseja é, pois, um contrato claramente concebido e conscientemente aceito, que nem sempre implica em normas explicitamente enunciadas, mas que sempre recobre as simples ligações impostas pelas necessidades mútuas na vida em sociedade. A noção, que se repete à saciedade, deixa bem claro, no próprio texto rousseauiano, que o contrato “*stricto sensu*” jamais representa processo único ou exclusivo na formação das sociedades, ficando perfeitamente definida a existência autônoma, embora eventualmente complementar, de um plano social e de outro propriamente político. À primeira vista, parece inviável a conceituação desse contrato, desde que depende da combinação de termos irreduzíveis. A finalidade da convenção só poderá residir no assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada um pela proteção de todos, mas de imediato se compreende que, para garantir a inteira liberdade de alguém, certamente será preciso limitar a liberdade de outrem. Para garantir a seu titular aquilo que não nos pertence, far-se-á necessário obrigar-nos pelo menos a abdicar a certas ações e, com isso, mutilar-se-á nossa liberdade, ao menos enquanto a figurarmos no largo sentido da liberdade natural. “Seja com que sofismas se possa colorir tudo isso, o certo é que, se puderem constringer minha vontade, eu não sou mais livre, e que não sou mais senhor de meu bem, se qualquer outro pode nele tocar” (62). Por isso, como vimos, só o sobre-humano poderá resolver o problema que se apresenta como insolúvel para o indivíduo.

Rousseau quer saber qual o meio de “sujeitar os homens para torná-los livres” (63), de tal sorte “que obedçam e ninguém mande, que sirvam e não tenham nenhum senhor; tanto mais livres, com efeito, quanto, em aparente sujeição, ninguém perde de sua liberdade senão o que possa prejudicar a outrém” (64). Numa primeira operação, buscará a expressão tangível dessa força superior aos homens, mas que não os aniquila, e nela, por assim dizer, concretizará a solução que, a seguir, submete à análise. A expressão é, como se sabe, a norma — “Esses prodígios são a obra da lei” (65) — porém sua análise não a levará à fragmentação lógica em seus elementos constitutivos, nem sua definição ca-

62 — O texto continua: “Cherchez les motifs qui ont porté les hommes, unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s’unir plus étroitement par des sociétés civiles, vous n’en trouverez point d’autre que celui d’assurer les biens, la vie et la liberté de chaque membre par la protection de tous: or, comment forcer des hommes à défendre la liberté de l’un d’entre eux sans porter atteinte à celle des autres? et comment pourvoir aux besoins publics sans alterer la propriété particulière de ceux qu’on force d’y contribuer?” (Ibid., 399).

63 — Ibid., 399. O que, no plano ético, Lanson analisou de forma admirável: “L’antonomie de la liberté et de la égalité — cheval de bataille, pour ne pas dire *dada*, de certains critiques — n’est réelle que si on considère les forts. L’égalité de tous restreint la liberté de quelques-uns, les forts, ceux à qui la liberté illimité donne des chances illimités de succès ou de jouissance. Mais si on considère les faibles — et ce sont les faibles que Rousseau, né peuple et demeuré peuple, aime à considérer — l’égalité est la garantie de la liberté”. (art. cit., p. 26).

64 — Ibid.

65 — Ibid., 400.

berá numa fórmula abstrata. Fiel à orientação metodológica que esboçou, Rousseau analisará a lei no desempenho de suas funções e dessa análise, que poderíamos chamar de funcional, tirará uma visão de sua natureza e importância.

A primeira função da lei encontra-se no “restabelecer, pelo direito, a igualdade natural entre os homens”, isto é, fazê-los viver de maneira tal que a razão, as necessidades mútuas e as solicitações da vida social não possam recair no sinistro caminho que conhecemos pela narrativa do “Discurso” — por isso, desde que “a lei seja o órgão salutar da vontade de todos”, poderá dar aos homens “justiça e liberdade” (66). Trata-se, logo, de tomar a vontade geral como regra suprema, de tal sorte que nada se faça senão em razão dela e por sua força. Para tanto, impõe-se voltarmos àquela reciprocidade das consciências que conhecemos como inerente ao estágio civil da vida social e, em tais termos, de um lado haveremos de ter, na ordem individual, a observância dos impositivos dessa “voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e o ensina a agir segundo as máximas de seu próprio julgamento e a não estar em contradição consigo mesmo”, enquanto, de outra parte, no plano político teremos que “só a ela também é que devem os chefes fazer falar quando mandam, porquanto desde que um homem, independentemente das leis, pretende submeter outro à sua vontade privada, imediatamente sai do estado civil e se coloca, em relação a êle, no puro estado de natureza no qual a obediência jamais se prescreve senão pela necessidade” (67). Desaparece a figura do chefe como o mais poderoso por natureza ou por função. O poder transfere-se à própria lei e só em nome dela, no estado civil, poder-se-á impor algo à vontade de outrém. Mas, notemos, essa ordem, essa imposição vinda de cima não é algo exterior ao indivíduo desde que, segundo o próprio julgamento e nunca se pondo em contradição consigo mesmo, êle deverá encontrar em si os preceitos da razão pública. Pela primeira vez na história do pensamento político, as noções de súdito e soberano deixam de apresentar-se concretizadas em tais ou quais pessoas, podendo, doravante, confundir-se numa só pessoa moral porquanto a razão coletiva, que ignore essa relação básica, antes de ser má ou ilegítima, será anti-natural, anômala, patológica.

As três partes especiais do artigo sôbre a “Economia Política”, que se destinam a estabelecer as “máximas do govêrno legítimo ou popular”, examinam as aplicações mais importantes dêsse princípio derivado da natureza das coisas. A solução provisória, que é a simbolização do poder político na lei, irá desdobrar-se na análise funcional da solução

66 — Ibid.

67 — Ibid. Cf., mais abaixo, a conclusão: “Je conclus donc que, comme le premier devoir du législateur est de conformer les lois à la volonté générale, la première règle de l'économie publique est que l'administration soit conforme aux lois” (Ibid., 403).

definitiva, que é a vontade geral. Conformar as leis com a vontade geral, ajustar as vontades particulares à vontade geral, colocar a propriedade sob essa mesma vontade geral são as máximas de govêrno, ou seja, as aplicações práticas ou praticáveis do princípio teòricamente fixado. A vontade geral, enquanto sintetiza o fundamento de tôdas as leis e também o critério de equidade e justiça que deve prevalecer na ausência das expressões legais, torna-se uma regra de govêrno que traduz, em têrmos concretos, a síntese sócio-política, pois não temos aqui um artificialismo gratuito em que o homem opera à margem do natural, mas uma construção humana em que a razão, mesmo quando contraria expressamente tendências espontâneas do indivíduo ou do grupo, o faz mediante um processo interessando, a um só tempo, a consciência individual do social e a consciência social do indivíduo. Quando, equivalentemente, vemos a vontade geral assumir a função de princípio ético fundamental — “se quereis que a vontade geral se realize, fazei que tôdas as vontades particulares a ela se ajustem; e, como a virtude não é senão essa conformidade da vontade particular à geral, para dizê-lo em uma só palavra: fazei reinar a virtude” (68) — conviremos em que, na adoção dêsse critério moral-social, se enuncia outra síntese, qual seja a integração recíproca dos valores individuais e sociais. Por isso, insistindo no alcance de sua proposição, Rousseau abre alguns parágrafos para indicar a valia do instrumental educacional que, só êle, pode habilitar os indivíduos à ativa participação na vida das sociedades policiadas, pois seria inútil a construção estatal na ausência de homens capacitados a inculcar-lhe ânimo. “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos: tudo tereis se formades cidadãos; sem isso, só tereis maus escravos, a começar pelos chefes de Estado” (69).

Já não podem restar dúvidas quanto à permanência e, pois, quanto à feição puramente interior do estado natural, nem tampouco quanto à possibilidade de co-existência com outros níveis psicológicos. Temos agora delineada a ação destinada a integrar o indivíduo no grupo, através da adaptação da consciência individual à vontade geral, o que nos indica o ajuste dos vários planos da mesma consciência a um dêles. Também no que tange à sociedade, vemo-la surgir primeiramente como um desvio do conjecturado isolamento primitivo, mas, desde que se estruturam os grupos, logo se torna necessário, paralelamente à adaptação do indivíduo à vontade geral, um pacto consciente firmado entre seus membros, que não virá substituir, erradicando, senão completar, orientando e conformando, a realidade coletiva básica, o que nos autoriza a supor diferen-

68 — Ibid., 405-6.

69 — Ibid., 417.

tes planos de vida grupal, co-existentes (70) e com tendência a um ajuste cuja finalidade se encontra na preservação da liberdade individual. Completa-se, pois, a contribuição de Rousseau ao conhecimento do homem com uma visão plural, complexa e orgânica de suas manifestações interiores e exteriores, englobando ainda suas projeções relacionais, cujas reações no ente individual constituem os momentos dialéticos em que se realizam as “emergências” do social e do político.

Superam-se, afinal, os obstáculos que haviam limitado o alcance dos sistemas anteriores. Recusando-se a reduzir o homem ao animal primário e, por igual, negando-se a aceitá-lo, tal como o encontrava, deformado pela civilização, Rousseau buscou-lhe a natureza profunda para a ela ligar tanto os impulsos fundamentais, quanto às possibilidades de transformação e, assim, na mesma criatura, que deixa de ser descrita pelo contingente para ser definida pela essência, iremos encontrar uma pluralidade de expressões, em conflito ou acomodadas, que vão da fera estúpida ao criador das ciências e das letras. O infra-humano, e também, o supra-humano incluem-se no homem. As velhas antinomias estão ultrapassadas, pois já não caberia considerar como irredutíveis a autoridade e a liberdade, ou a moral e a política, agora fundadas num mesmo princípio e numa mesma realidade. O contrato social deixa de ser o passo automático de um mecanismo cego ou o estratagema discursivo de um formalismo dogmático. Com Rousseau, o contrato será, ainda, uma convenção. Não mais, porém, a convenção imaginária que racionaliza o fato consumado. Nem a convenção engenhosa que justifica a aceitação dum princípio. Essa convenção, não importa quando se fêz ou como se fêz, se é que jamais se fêz — não podendo negar o vigor de suas cláusulas e o poder com que se nos impõem, só nos resta decifrá-las, tais como se inscreveram, indelêvelmente, na própria natureza humana.

70 — Isso é explícito no texto de Rousseau, no qual vimos os homens “unidos pelas suas necessidades mútuas na grande sociedade” (que, por certo, não cessará, depois, de existir) buscarem a união mais estreita das “sociedades civis” — como tínhamos visto os traços da vida natural permanecerem no desenvolvimento da “sociedade nascente”. Mais ainda: a lei natural impera na “grande pol’s” composta pela comunidade dos estados considerados em seus contactos externos, como é à lei natural que se volta sempre que se infringe a lei ou, mais especialmente, a convenção política. Afinal, a coexistência é reconhecida num caso concreto: para provar que, na falta de “la raison qui engendre l’amour-propre” e de “la philosophie qui isole”, sempre reaparece a piedade, que, por isso, é dada como um “sentiment naturel”, Rousseau não teme demonstrá-lo indicando como, na sociedade civilizada, quando se digladiam as feras humanas, “l’homme prudent s’eloigne; c’est la canaille, ce sont les femmes des halles qui séparent les combattants, et empêchent les honnêtes gens de s’entr’égorger” (“Disc.”, Pet. IV, 267).

71 — No Ms. de Neuchâtel n.º 7840, Rousseau escreveu, na página que defronta a primeira folha, esta reflexão: “La société politique est fondée sur un contrat entre ses membres : tacite ou formel, n’importe, il n’existe pas moins virtuellement.” (D.-Bris., 398, a).

IV

ARTIFÍCIO E JÓGO DA MÁQUINA POLÍTICA

“Ce n'est qu'après avoir vu les choses que j'ai appris à les estimer ce qu'elles valent; et quoique dans mes recherches j'aie toujours trouvé *satis eloquentiae, sapientiae parum*, il m'a fallu bien des reflexions, bien des observations, et bien du temps, pour détruire en moi l'illusion de toute cette vaine pompe scientifique”. PREFACE DU NARCISE

As críticas de Voltaire ao “Contrato Social” encontraram continuadores (1). Em 1903, Georges Beaulavon ainda se sentia obrigado a enfrentar os adversários da política de Rousseau (2) para repor o problema em seus termos justos, isto é, para insistir em que apenas uma diversidade de objetivos práticos, que não afeta a unidade da concepção fundamental, afasta o “Contrato” dos “Discursos”, do artigo sobre a “Economia Política” e da “Carta a D'Alembert”. Frequentemente, na série dos escritos políticos, tem-se desejado encontrar uma solução de continuidade, reduzindo-se o “Contrato” a obra meramente accidental que nada de comum apresentaria com as anteriores, ou então tomando-o como um texto de contradição no qual severa revisão definitiva anula quanto antes se afirmara. Nesse sentido, não se trepidou sequer em tomar como prova decisiva o depoimento adverso, incontrolável e

1 — Quando se repassam as notas de Voltaire ao “C. S.” (cf. ed. de Jouvenel) torna-se claro que seu intuito, outro não foi senão o de opôr, obstinadamente e como se não coubera discussão, as noções do jusnaturalismo clássico a Rousseau, que exatamente buscava refutá-las ou superá-las. Por exemplo, quando Rousseau, demonstra que não há uma sociabilidade natural, Voltaire retruca: “C'est tout le contraire”... “Cela est confus et obscur. Ce droit vient de la nature, si la nature, nous a fait des êtres sociables” (I, 1). Se Rousseau diz que a única sociedade natural é a família, Voltaire exclama: “Donc ce droit vient de la nature”; e se Rousseau indica como mesmo o grupo familiar só se continua, para além da necessidade natural, pela convenção, Voltaire reclama: “Mais il faut convenir que cette convention est indiqué par la nature” (I, 11). Ademais, as explosões de pura intolerância — “confus”, “tout cela est faux”, “miserable declamation”, etc., que ainda mais se acirram quando chegamos aos “bon” irônicos — demonstram o desejo de submeter um texto a um universo de pensamento e linguagem que não lhe é próprio.

2 — “S'il faut croire par exemple Benjamin Constant, Lamartine ou Proudhon, ou, plus récemment M. Jules Lemaitre, la politique de Rousseau n'est qu'incohérence et mesonge: la politique de Rousseau n'existe pas” — Beaulavon, “Contrat Social”, (“Introd.”, 10). As posições políticas e filosóficas tão diferentes destes adversários de Rousseau, longe de demonstrarem uma unanimidade na condenação, antes nos indicam o mau vezo, tornado moda, de acompanhar-se um estereótipo crítico.

suspeito de Dusaulx (3), mas tôda a discussão serviu apenas para evidenciar que se começou procurando, nos textos, diferenças e oposições entre as primeiras obras e o “Contrato”, para acabar-se verificando que só no espírito dos críticos se encontravam essa incongruência e essa contradição por tudo alheias ao pensamento de Rousseau. Aos reparos de Beulavon, desejaríamos por nós acrescentar que a pesquisa da pretensa descontinuidade, processando-se em termos estranhos e, mesmo, adversos ao pensamento analisado, impediu estabelecer-se, com o necessário rigor, a essência e a coerência de concepções que caracterizam não apenas as primeiras obras políticas, porém todo o desenvolvimento da filosofia social de Rousseau (4).

Quando, sem ignorar a importância do primeiro “Discurso” e da “Carta a D’Alembert”, analisamos o conteúdo fundamental do “Discurso sobre a Desigualdade” e do artigo sobre a “Economia”, nestes encontramos a exposição genética da concepção do homem rousseauiano que, tal como sumariamos nos capítulos precedentes, só adquire suas verdadeiras proporções se compreendida como uma pluralidade de expressões psíquicas correspondendo, simultaneamente, a várias feições da personalidade e a vários padrões e elementos da organização social. Longe, contudo, de equivaler à adição artificial de aspectos parciais de uma mesma realidade fragmentada pela análise exterior, a concepção rousseauiana resulta de uma visão sintética da mesma e única realidade que se exprime, concomitantemente, no plano das manifestações psíquicas, da condição social do indivíduo e das resultantes éticas, só podendo, em consequência, ser apreendida em sua totalidade quando a caracterizarmos pela posição relacional do indivíduo vivendo em grupo. E nessa definição do homem inclui-se uma definição das sociedades, cuja essên-

3 — Rousseau teria dito: “Quant a mon ‘C. S.’, ceux qui se ventent de l’entendre tout entier sont plus habiles que moi: c’est un livre a refaire...”. Ora, Dusaulx refere-se à frase quando já não poderia haver protesto de seu pretenso autor que, além disso, jamais deixou transparecer tal estado de espírito. Pelo contrário, o resumo que vem no “Emílio” e as referências da sexta “Carta da Montanha”, em que pesem possíveis modificações, não demonstram o intuito de refazer o primeiro texto. Mesmo, porém, que se atribua ao depoimento de Dusaulx uma solidez que está longe de ser sua, nele encontraríamos apenas a indicação, pura e simples, de que Rousseau sabia, então, que dificilmente seria entendido pelos contemporâneos e que lhe cumpria encontrar tempo para reexpor o mesmo pensamento. A propósito de depoimentos, como êste, incontroláveis, cabe lembrar o caso, ainda mais estranho, do manuscrito de 32 páginas que teria sido destruído pelo conde d’Antraigues (v. Pet. V, 299).

4 — Neste ponto, preocupa-nos apenas a crítica que deseja ver uma contradição entre o “C. S.” e as obras políticas anteriores, mas cabe notar que a acusação de incongruência já foi atirada à totalidade do pensamento rousseauiano por aqueles que, não alcançando o desejo de síntese que caracterizou tôda a filosofia de Rousseau, condenam-na exatamente por exprimir sinteticamente termos que julgavam irreconciliáveis. E’ o que expõe, com argúcia e clareza Paul-L. Leon, nos seus “Estudos Críticos” publicados pelos “Archives de Philosophie du Droit et Sociologie Juridique” (1934 a 1938). Lanson anotou como esquematismos brutalizadores do pensamento de Rousseau reduzem-no a fórmulas e, abandonando-se as obras, dessas fórmulas se arrancam contradições (art. cit., p. 1-8). Del Vecchio assegura que, se contradições há em Rousseau, são as peculiares ao próprio espírito humano (art. cit., p. 304). Por isso, tem todo cabimento o conselho de Bouglé para quem a unidade da obra de Rousseau só está ao alcance dos que são capazes de um “esfôrço de simpatia”.

cia não passa, aliás, de outra face do mesmo problema. Por isso, em que pesem as contribuições, dos demais escritos, podemos considerar definida a filosofia social de Rousseau tal como a encontramos no “Discurso sobre a Desigualdade” e no artigo sobre a “Economia Política”. Só caberia, pois, pôr em causa a continuidade e a coerência do sistema se, porventura, o “Contrato” realmente contrariasse tais afirmações fundamentais (5).

O “Contrato Social” apresenta-se como um complemento dos conhecimentos até então firmados, não para completá-los nas implicações doutrinárias, que Rousseau tinha por suficientemente desenvolvidas, senão para levá-los, de maneira efetiva e concreta, à aplicação real. Nesse sentido, é manifesta a intenção de Rousseau, a que já nos referimos anteriormente. Quando ainda planejava atacar o tratado de grande porte, que seriam as “Instituições Políticas”, fala-nos de “uma obra considerável na qual se pesariam as vantagens e os inconvenientes de qualquer governo, relativamente ao estado de natureza, e onde se desvendariam tôdas as feições diferentes com que a desigualdade se mostrou até hoje e poderá mostrar-se nos séculos futuros, segundo a natureza desses governos e as evoluções que o tempo necessariamente lhes trará (6). Torna-se evidente que, estabelecido o princípio fundamental da relação necessária entre a organização política e a natureza básica do homem, impunha-se aplicá-lo à realidade dos governos, a fim de aferir-lhes as vantagens e desvantagens, tendo em conta a variabilidade, em qualquer tempo, dessas manifestações da auto-organização dos grupos. Neste ponto, poderíamos voltar a anteriores referências para notar que, desde o primeiro momento, Rousseau deseja verificar o que vai de natural — e, pois, de legítimo — nas construções artificiais que dão origem e base aos vários tipos de governo. Mais tarde, o extenso projeto das “Instituições” cede lugar ao plano mais exequível do “Contrato”, porém não há mudança de intuito, nem de orientação. Rousseau oferece sua suma de “princípios do direito político” como “um extrato duma obra mais extensa”, um dos “diversos trechos que se poderia tirar do que está feito”, de tal sorte indicando-nos que manteve a idéia inicial contida no texto já redigido, sendo êste apenas seccionado, revisto e reorganizado, para que se aproveitasse, entre os fragmentos concluídos, “aquele [que] é o mais considerável e me pareceu menos indigno de oferecer ao público” (7). E, ao terminar o “Contrato”, confessa, nas últimas linhas, que gostaria de continuá-lo com indicações completas sobre questões de caráter ainda

5 — Daí decorrem, possivelmente, as críticas menos tolerantes como as de Richtie — “The ‘C. S.’ is a book much more talked about than read” — ou de Dreyfus-Brisac — “De tous les écrits de Rousseau, le C. S. est peut-être celui dont on parle le plus et qu'on lit le moins” — às quais faz eco Bonsaquet (Les idées Politiques et Sociales de Rousseau”, in “Rev. Metaph. Morale, 1912, p. 329, n. 1).

6 — “Disc. Desig.”; Pet., IV, 321.

7 — “C. S.”, “Avertissement”; Pet., V, 108.

mais imediato e concreto — “ o direito das gentes, o comércio, o direito das guerras e das conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc.” (8) — como se não se conformasse com a mutilação do projeto primitivo.

A essas indicações explícitas sobre a desejada continuidade do pensamento rousseauiano, poderíamos juntar a evidência apresentada por certas passagens da parte inicial do “Contrato” em que se compendiam, por vêzes numa frase e até numa expressão, a essência de longos desenvolvimentos do segundo “Discurso” ou da “Economia”. Bastará porém lembrar que o conceito fundamental do “Contrato” é o de vontade geral — que, mesmo atingindo a máxima extensão, não sofre qualquer alteração na forma, sentido ou conteúdo — para assinalar como a ligação entre êsse e os primeiros escritos políticos se estabelece direta e substancialmente. Se, pois, no “Discurso sobre a Desigualdade” e no artigo sobre a “Economia Política”, fixara-se a descrição “genealógica” da vida do homem em sociedade, as “Instituições” representariam um trabalho de análise comparativa dos regimes efetivamente realizados ou realizáveis à luz dos princípios anteriormente firmados, o que nos leva a conceituar o “Contrato Social”, por todos os motivos, como obra de aplicação. É o próprio Rousseau quem, já no título do livro, nos adverte tratarmos, agora, com “princípios do direito político”, abandonando o plano das pesquisas de “origem” a que se ativera no “Discurso sobre a Desigualdade” (9).

A renúncia à investigação teórica torna-se explícita, e até exagerada, quando, ao propor o problema suscitado pelo homem que nasceu em liberdade natural, mas que em todos os lugares suporta o jugo do poder político, pergunta “como se fêz essa mudança?”, para respon-

8 — Ibid., IV, ix; Pet., V, 298.

9 — “Quant à Rousseau, son propos est autre évidemment que celui de Montesquieu. Le sous-titre du *Contrat Social* le dit assez: *Principles du Droit Politique*. Il s'agit donc d'un ouvrage de philosophie juridique plutôt que de sociologie proprement dite. Encore voit-on apparaître chez Rousseau, précisément peut-être parce que, comme le dit encore M. Davy, il a su profiter de Montesquieu, certaines notions et certains points de vue que Durkheim ne manque pas de signaler et qui font de lui aussi bien qu'il soit davantage tourné vers la pratique, un précurseur de la sociologie” — Armand Cuvillier, “Avant-Propos”, in E. Durkheim, “Montesquieu et Rousseau”, cit., p. 8. A apreciação se deve, confessadamente, a Georges Davy, mas este, por sua vez, inspirou-se no próprio Rousseau, que cita: “Le droit politique est encore à naître... Le seul moderne en état de créer cette science eut été l'illustre Montesquieu. Mas il n'eut garde de traiter de principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des Gouvernements établis. Et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des Gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux; il faut savoir ce qui doit être pour bien juger ce qui est.” (ibid., p. 9-10) Não será, pois, pelo que tomou a Montesquieu, que Rousseau deverá passar à categoria de precursor da sociologia, se não por aquela síntese entre “o que deve ser” e “o que é” (ou aquela “filosofia” e “prática” aludidas por Armand Cuvillier), e, mais, por tê-la conseguido graças à referência à natureza social. Sem dúvida, como quer Beaulavon, “Montesquieu part des lois réelles et cherche à les expliquer; Rousseau se demande s'il peut y avoir un gouvernement qui convienne à la nature de l'homme”, mas, tendo explicado essa natureza, fora das leis “mecânicas” e dos princípios “metafísicos”, não merecerá menos por isso o lugar de precursor de uma ciência dos fenômenos sociais e da modificação que imprimem no comportamento humano.

der: “Eu o ignoro” (10). As afirmações do “Discurso” por certo não estão ignoradas, nem sequer esquecidas; simplesmente não cabem aqui. Pela mesma razão, será suprimido o capítulo no qual, como se vê no “Manuscrito de Genebra”, logo após a “Advertência” e antes do que viria a ser o primeiro capítulo na versão definitiva, Rousseau trata longamente da “sociedade geral do gênero humano” e, também, do direito natural, compendiando e desenvolvendo quanto deixara nos escritos anteriores. No “Contrato”, sobejariam tais questões; torna-se preferível deixá-las à margem, embora tão bem conhecidas, mesmo porque elas de qualquer forma reaparecerão confirmadas em sua verdade fundamental, desde que se transformaram em critério de julgamento e avaliação das estruturas governamentais. Por isso, àquele “ignoro” doutrinário, sucede-se uma afirmação de certeza quando, interrogando-se sobre “o que pode tornar legítima” a importante mudança, Rousseau afirma: “Creio poder resolver essa questão” (11). A eufemística ignorância revela-se, afinal, como manifestação exagerada de modéstia e, sobretudo, de simplificação expositiva (12). Jamais Rousseau se diria capaz de afirmar a legitimidade, isto é, a coerência com a realidade de um determinado sistema de governo, se não se sentisse na plena posse do elemento cuja falta sempre acusara nos que se arriscavam a cuidar dos problemas da autoridade sem antes investigar a natureza profunda do “pacto fundamental de qualquer governo”.

Parece-nos, portanto, cabível a interpretação de Beaulavon — em que pese a imprecisão com que aplica o qualificativo “histórico” ao método genético de Rousseau, para significar o dominante interesse pelo “fato”, muito embora atenuar tal afirmativa com ponderações tomadas ao próprio texto (13) — posto que seria impossível conceber-se o “Contrato” como tratando de um “problema histórico”, ou cuidando do “direito positivo”: “o problema enunciado no “Contrato Social é, pois, tão abstrato, teórico e geral quanto possível”, mas por ser abstrato e

10 — “C. S.”, I, 3; Pet. V, 110, Schinz pretendeu daí deduzir que o segundo “Discurso” seria posterior à redação do “C. S.” (art. cit., p. 760) mas não encontrou seguidores.

11 — Ibid.

12 — “Il en résulte clairement deux choses. D’abord aucune fiction historique ne va être allégué comme un fait. En second lieu, les obligations sociales de l’homme, bien loin d’être dénoncées, vont être justifiées” (Bonsaquet, cit., p. 329). “Si l’on a mal interprété cette doctrine cela provient de ce que beaucoup, parmi les successeurs de Rousseau, considèrent comme d’un intérêt capital la question de savoir comment une chose s’est développée, au lieu de demander quelle était la signification de cette chose *dans son essence*” (R. Stammler, cit., p. 385).

13 — Não podemos também deixar de ressaltar a compreensão do termo “a priori” com que Beaulavon categoriza o método do “Contrato” (“Rousseau voulait établir les principes du droit politique: la méthode a priori était donc seule légitime et seule possible” — cit., p. 18). Antes de mais nada, a observação se refere exclusivamente ao “Contrato”, depois de dados os “Discursos” como resultantes de uma investigação de origem, de fato (cf. p. 14-5). A seguir, Beaulavon propõe examinarmos os princípios dessa dedução, o que nos leva de volta aos “Discursos”, ou pelo menos ao segundo, assim tornando-se menos segura a qualificação apriorística, posto que voltamos a princípios resultantes de uma investigação do real. Uma longa nota (p. 18, nota 3) é dedicada à penetração do real pelo “conjectural” rousseauiano, mais reforçando a nossa interpretação.

teórico, o “Contrato Social” por isso não tem menor interesse prático (14). E êsse interesse prático completa e prolonga o interesse teórico a que se atendeu nos escritos anteriores. A continuidade do conteúdo dos escritos políticos de Rousseau mostra-se, pois, inquestionável, cabendo agora acrescentar que se pode verificá-la, como dizíamos inicialmente, não da maneira superficial e exterior ao problema básico como desejou insinuar a crítica adversa, mas tão só pelos elementos fundamentais que se mostram permanentes no pensamento rousseauiano quer ao cogitar sobre as origens da condição social, quer no procurar a legitimidade da organização política.

“Uma regra de administração” é o escopo prático, concreto, do “Contrato”, mas, desde que se apresenta o problema, fica estabelecido que não cabe dicotomia lógica entre o que deve ser e o que é. “A fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem em nada divididas”, a regra deverá ser “legítima e segura”, isto é, atenderá aos “homens tal como são, e às leis tais como podem ser”, de sorte que jamais se oponha “o que o direito permite” ao que o “interesse prescreve” (15). Por isso, não se procurará ajustar o princípio aos fatos, mas, pelo contrário, ter-se-á que no princípio se contém a verdade superior e geral que deveremos reconhecer na realidade contingente de cada fato. O ponto de partida da investigação está, portanto, em conceber-se que “a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os demais”, desde logo se esclarecendo que “êsse direito não vem da natureza; êle se funda, pois, em convenções” (16). Investigar quais possam ser essas convenções buscando-lhe a legitimidade na própria função e a validade na própria natureza, será fixar a regra de administração mediante a qual se pode legitimar a submissão do homem, que nasceu livre, à organização do poder exigida pela vida em sociedade.

A superioridade da interpretação convencional da realidade política constitui, para Rousseau, a primeira verdade a demonstrar, pois seus conceitos correspondiam a uma posição original e destinada a substituir os princípios então correntes. De fato, não é apenas o princípio contratual, mas um contratualismo verdadeiramente novo que cumpre firmar. A oposição a Filmer, a Grotius, a Hobbes, até a Aristóteles, que encontramos esboçadas em escritos anteriores, reaparece agora ordenada segundo os vários fundamentos que desejaram êsses e outros filósofos atribuir ao poder dos governantes. Esmiuçadas em suas contradições lógicas e condenadas em seu imoralismo, vão sendo criticadas as teorias que buscam a raiz da autoridade política no poder natural dos pais (17), ou tomam a escravidão como um direito legítimo (18) para justificar o direito do mais forte (19), ou sua consequência, o direito de conquista

14 — Beaulayon, cit., 16.

15 — “C. S.”, I, intr.; Pet., V, 109.

16 — Ibid., I, i; Pet., V, 110.

17 — Ibid., I, ii.

18 — Ibid.

19 — Ibid., I, iii.

(20). Não são, contudo, meramente negativas e polêmicas essas páginas, em que se recapitulam refutações anteriores. Entremeiam-nas certas afirmações que bem compendiadas, poderiam equivaler a uma outra recapitulação, esta positiva, do que se assentara nas obras anteriores, como se fôra impossível ignorar aquêles mesmos princípios teóricos que se pretendera deixar à margem do “Contrato”.

Não só do êrro de Filmer fala-nos Rousseau ao comentar a concepção patriarcalista do poder, mas também diz-nos como, ao sairmos do estado natural para ingressar no estado social, passamos da categoria dos agrupamentos espontâneos aos voluntários, o que nos proíbe opor o social ao natural em sentido lato (21), e também como, em sua natureza básica, o homem se caracteriza pela liberdade nas ações, por um rudimento de razão e pela finalidade consciente da auto-preservação (22), atributos que, em seu conjunto, descrevem a órbita auto-suficiente da ação individual, constituem a essência comum das criaturas e, por isso mesmo, as definem como iguais. As mesmas idéias reaparecem, sob outra luz, quando se condena, em Aristóteles, o conceito de uma escravidão naturalmente justificada, pois dizer-se que há aí um êrro lógico (23) exprime uma crítica formal, mas também, e não menos, a reafirmação da igualdade fundamental e natural de todos os homens (24). Assim, quando finalmente chegamos à comprovação da tese inicial e sabemos ser convencional tôda ordem social que implique em poder, dêsse modo temos reconstituído o mesmo princípio que conhecíamos do “Discurso” e da “Economia”, pois a origem aparentemente artificial da autoridade representa apenas a projeção, na organização política e social, da natureza do próprio homem tal como se completa na vida coletiva (25), razão pela qual, ao considerar como únicos operantes aquêles princípios que obrigam moralmente, Rousseau não precisa apelar para qualquer dogma exterior ou superior à sua concepção (26), porquanto, novamente referindo-se à realidade, a própria valoração éti-

20 — “A l’égard du droit de conquête, il n’a d’autre fondement que la loi du plus fort”. “C. S.”, I, iv; Pet., V, 121.

21 — “La plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule naturelle, est la famille”... “S’ils continuent a rester unis, ce n’est plus naturellement, c’est volontairement” (I, ii; Pet., V, 111).

22 — “Cette liberté commune est une consequence de la nature de l’homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu’il se doit a lui-même; et, sitôt qu’il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres a le conserver, devient par là son propre maître” — (I, ii; Pet., V, 111).

23 — “Aristote avoit raison, mais il prévoit l’effet pour la cause” (I, ii; Pet., V, 113-4).

24 — “S’il y a donc des esclaves par nature, c’est parce qu’il y a eu des esclaves contre nature” (Ibid., 114).

25 — “Puisque aucun homme n’a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes” (Ibid., 116).

26 — “La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut resulter de ses effets” (Ibid., 115) — essa afirmação somada à da inexistência de base natural para qualquer superioridade de um homem sobre outros (cf. nota supra), não deixa outra alternativa além da interpretação convencional.

ca definir-se-á como uma resultante racional das relações interindividuais. Realmente, ao desenvolver-se a pesquisa da regra “legítima e segura”, processa-se a identificação da norma obrigatória com a convenção aceita livre e reciprocamente, o que se dará de modo natural desde que, superando seu egocentrismo básico, atinja o homem a consciência de valores superiores ao de sua esfera individual (27).

Não se poderia, contudo, principalmente à vista do que ficou estabelecido nas obras anteriores, singelamente opôr o indivíduo ao grupo, ou o súdito à autoridade, para depois restabelecer a harmonia entre êsses termos (28). Se, para Rousseau, o homem natural sempre simboliza o sêr individual, em si mesmo idêntico aos demais da espécie e, pois, sem maiores direitos do que os relativos à própria pessoa (29), a convivência com os semelhantes perturba e modifica-lhe a coerência unitária, engendrando situações que, forçosamente, haverão de exigir uma escolha. Aquêlê pacto que em si mesmo reconhecêramos como indiferente do ponto de vista moral, corresponde a um plano de desenvolvimento da personalidade em que os valores se ampliaram e, até certo ponto, se socializaram, de forma que agora cabe distinguir o mau do bom contrato, tal como genêticamente se descrevera o primeiro nas conjecturas sôbre os progressos da desigualdade e, depois, sumariamente se esquematizara o segundo, em benefício duma sociedade equilibrada, ao perquirirmos os princípios de uma legítima economia política. Sequer, pois, o sentido em que deverá processar-se a convencionalização dos liames sociais pré-existentes — sentido êsse que, para Rousseau, decorre da própria dinâmica social, que só ela é responsável pela fixação dos valores éticos — representa um elemento inédito oferecido pelo “Contrato Social”, pois a noção já ficara nos textos que o antecederam.

Evidenciando-se a perfeita conexão entre os princípios fundamentais adotados no “Contrato” e as conclusões doutrinárias dos escritos anteriores, poderia parecer que nosso estudo estaria completo desde que scubessemos se, na aplicação à realidade, o sistema de Rousseau não sofreu deformações ou desvios. Verificada a permanência dos conceitos básicos e sua validade prática, nada mais restaria a analisar. Não obstante, a concepção convencional chocava-se frontalmente com a noção — então corrente — de uma sociabilidade natural e Rousseau, embora atacando os defensores dessa idéia no que diz respeito às suas hipóteses

27 — Tôda essa elaboração crítica parece ter escapado a Duguit, que inclui Rousseau entre os “metafísicos” e considera o “C. S.” simples “invenção sofisticada” (Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel” in “Revue du Droit Publique et de la Science Polit que en France et à l’Étranger”, abril-setembro 1918, pg. 179).

28 — Num dos citados “Estudos Críticos”, Paul-L. Leon dedica-se a demonstrar como a irreduzibilidade das noções de autoridade e comunidade não permitiu à teoria da soberania desenvolver-se satisfatoriamente antes da síntese rousseauiana. (V. “L’Evolution de l’idée de la souveraineté avant Rousseau” in “Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 1937, n.ºs 3-4 p. 152-185).

29 — A noção persistirá sempre, mesmo quando não é essencial ao pensamento exposto. Assim, no cap. IV do livro III do “C. S.”, surgem como sinônimas as expressões “pessoa natural” e “homem real” para opôr o governante individual ao que se incarna numa “pessoa moral e coletiva”.

acêrca da origem do poder, ainda não o fizera quanto ao princípio social pròpriamente dito. E êsse princípio, realmente, constituia séria objeção. Se, de fato, em cada criatura se inscreve, pela mão da divindade ou por fôrça da ordem natural, o desígnio da vida em comum, torna-se inócua qualquer construção convencional ou, no máximo, representará expressão redundante do que já se conhecia. Para cuidar do problema, Rousseau redigiu o famoso capítulo inicial do "Manuscrito de Genebra", depois eliminado na versão definitiva do "Contrato" por corresponder a uma das indesejáveis digressões teóricas (30).

No texto em que tratou "Da Sociedade Geral do Gênero Humano", Rousseau, para atacar essa sociabilidade que os filósofos supunham incluída na natureza individual (31), deveu ampliar à extrema medida seu próprio conceito de homem. Os que afirmavam a existência da sociabilidade natural, ao explicar como se sentiam os homens espontaneamente impelidos ao agrupamento, apelavam, como é óbvio, para um elemento comum a todos os indivíduos, o que no entanto implicava, por igual, numa natureza humana una e coerente, cujas tendências básicas não pudessem sofrer abalos ou modificações. Rousseau assinala que, admitida a identidade da natureza humana, esta será de nulo efeito no que concerne à agregação dos indivíduos "porque, para os homens, tanto ela é um objeto de querela, quanto de união" (32). De fato, as necessidades naturais e a capacidade individual de satisfazê-las não podem, em si mesmas, ser responsabilizadas pelo sentido, positivo ou negativo, dos eventuais contactos com os semelhantes, mesmo porque, correspondendo o estado natural à natureza básica do sêr unitário e não a um estado pré-social, a resultante normal dos impulsos que lhes são peculiares deverá ser, lógicamente, o isolamento, a existência estanque que se completa na órbita da auto-suficiência e da autonomia. De outra parte, quando se adota a hipótese dos primeiros contactos agregadores, está-se obrigado a concluir, ainda, pela indiscriminação do sentido com que haveriam de realizar-se, dada a ausência, neles, de qualquer orientação racional ou conteúdo moral. Torna-se, pois, inadmissível a idéia de uma associação de homens que proviesse exclusivamente da simples conjunção de impulsos primários inerentes aos indivíduos, não cabendo, portanto, buscar-se a origem da vida grupal em qualquer atributo do homem considerado isoladamente.

30 — "Le seul énoncé de ce titre montre qu'il s'agit ici de développements philosophiques qui ne pouvaient trouver place dans le "Contrat". La lecture du chapitre confirme pleinement cette prevision et fait voir, d'ailleurs, que si, dans la forme, il est décousu, redondant, parfois même incorrect et mal digéré, il ne renferme dans le fond aucune idée qui n'ait été beaucoup mieux exprimée, soit dans l'"Inégalité", soit dans l'"Emile", soit dans l'"Encyclopedie". (Dreyfus-Brisac: "Du Contrat Social", introd. aos "Appendices", p. 243). Cf. opinião contrária de Schinz.

31 — Contra Diderot, por seu verbete sobre direito natural na "Enciclopédia", dirig'a-se principalmente Rousseau.

32 — "Manuscrit de Génèbre" ("Appendices", I, in edição Dreyfus-Brisac do "Contrato", Paris, 1896, Felix Alcan) I, ii; p. 247.

A vida social surge, para Rousseau, como uma condição nova, “um novo estado de coisas” que, contrariando a auto-suficiência do indivíduo, leva-o a ultrapassar os limites de sua esfera unitária — transformando-a sem destruí-la — para exprimir-se relacionalmente. Podemos, por isso, admitir até a interveniência de fatores eventuais, pois o que importa, no momento da ruptura da órbita unitária, é a ruptura em si mesma — isto é, a transformação do t^{er}mo interessado, a mudança de posição do indivíduo, e não o elemento que casualmente a provocou. A primeira expressão social do indivíduo não inclui, portanto, nenhuma determinação quanto aos objetivos da associação, mas, pelo contrário, considerada em sua essência, oferece tôdas as possibilidades. Nessa conjuntura, aquela capacidade de discernir e escolher que, no “Discurso sôbre a Desigualdade”, já distinguia os homens dos animais no estado natural, assume o papel de elemento responsável pela transição e passa a cumprir função essencial no processo. Por seu intermédio torna-se plenamente operante a razão, que agora se enriquece com novas perspectivas oferecidas pelas variações da posição do homem em face de seus semelhantes, e também porque, em decorrência das relações, vão-se firmando valores que, sem dúvida, servirão de critérios de escolha. Incluindo a sociabilidade no equipamento impulsivo do homem, estaríamos tendendo para um conceito estático de sociedade, correspondente a uma sociabilidade sempre a concretizar-se mecanicamente, o que se choca com a própria realidade da vida grupal, essencialmente evolutiva, tal como Rousseau procurou fixar numa descrição genética. Se, para definirmos o homem natural, isto é, para determinarmos a natureza básica individual, estamos obrigados a conceituá-la como uma unidade coerente e auto-suficiente, capaz portanto de atender por seus próprios meios às necessidades que lhe são inerentes, devemos abrir margem para modificações dessa estabilidade conjectural. Sem essa possibilidade, reduziremos a vida humana à pura condição animal, não tanto pela irracionalidade duma existência apenas instintiva, mas sobretudo pela incapacidade de conviver em grupos organizados. Por outro lado, revelam-se impróprias e descabidas tôdas as concepções que desejam atribuir ao homem em estado natural — e tanto faz, aqui, ter o estado natural por etapa inicial da história ou por condição básica da criatura — os atributos do s^{er} socializado. Por isso, no “Manuscrito de Genebra” Rousseau volta a conceitos já estabelecidos para insistir em que “a fôrça dos homens é de tal forma proporcionada às suas necessidades naturais e ao seu estado primitivo que, por pouco que êste estado mude e que estas necessidades aumentem, a assistência de seus semelhantes se torna necessária” (33). O equilíbrio instável convém, sem dúvida, para exprimir a evolução de um s^{er} que, unitariamente bastando-se a si mesmo, pode criar-se tais necessidades

novas que deva aceitar como imprescindível à sua existência — antes auto-suficiente — o convívio dos semelhantes.

Ultrapassamos, portanto, o âmbito da simples incoerência lógica dum conceito de sociedade que, definindo-se como um conglomerado necessário de seres auto-suficientes, implicaria em clara contradição de termos. A contradição, de fato e não só formal, vai tocar a própria natureza individual que, fechando-se em si mesma, só poderia variar segundo a eventualidade dos fatores do mundo ambiente e, ainda assim, numa cadeia puramente fortuita de sucessos imprevisíveis. “E, como a existência relativa dum homem no estado de natureza depende de mil outras relações que estão em um contínuo fluxo, êle não pode jamais estar certo de ser o mesmo em dois instantes de sua vida” (34). Porque haveríamos, nesses quadros, de supor uma vida social, ou, sequer, uma convergência de comportamentos como aquela a que alude o “Discurso sôbre a Desigualdade” (35), se neles o homem natural, o indivíduo auto-suficiente se apresenta, por definição, como um sêr que ignora a dependência e, por isso mesmo, se comporta imprevisivelmente em face de seus semelhantes? Para vencer a dificuldade, os defensores da sociabilidade natural haviam apelado para uma moral igualmente natural, espécie de patrimônio ético individual prodigalizado por um desígnio divino ou, ao menos, pela coerência da ordem universal. Rousseau rebelava-se contra o apêlo à divindade, e não admite a noção moral *a priori* mesmo quando despida da chancela sobrenatural.

“Com efeito, se, como o creio (36), as noções do grande Sêr e da lei natural fôssem inatas em todos os corações, seria bem supérflua preocupação ensinar expressamente uma e outra. [...] Se não o fôssem, todos aquêles a quem Deus não as deu, estão dispensados de sabê-las” (37). Entretanto, para revelar o que se sabia, ou para incutir o que não se sabia, chegou-se sempre a uma religião particular para cada povo, o que, sem dúvida, anula a pretendida constância e universalidade dos preceitos inscritos na consciência de cada um e todos o indivíduos. Importa, pois, que “deixemos ao filósofo o exame duma questão que o teólogo jamais tratou senão em prejuízo do gênero humano” (38). Contudo também o filósofo não poderá apelar, mesmo ignorando o princípio divino, para uma moral formulada aprioristicamente pela consciência individual, pois se assim conceituássemos o homem natural e “quando seus sentimentos e suas idéias pudessem elevar-se até o amor da ordem e as noções sublimes da virtude, ser-lhe-ia impossível jamais fazer uma aplicação segura dêsses princípios num estado de coisas que

34 — Ibid., 247.

35 — Aquele estágio no qual se estabelece “...dans chaque contrée une notion particulière, unie de mœurs et de caractères non par des réglemens et des lois, mais par le même genre de vie et d'alimens, et par l'influence commune du climat” (“Disc. Inegal.” — Pet., IV, 286).

36 — “Como o creio” — variante que surge riscada no “Ms. Gen.”.

37 — “Ms. Gen.”, I, ii; D.-Bris., 251.

38 — Ibid., 252.

não lhe permitiria discernir nem o bem e o mal, nem o probo e o malvado” (39). O ateísmo político de Rousseau não implica numa negação de Deus, nem sua refutação da moral natural inclui a oposição a uma ordem da natureza, posto que se destinam, pura e simplesmente, a demonstrar a inanidade dos conceitos que buscam no sêr individual a raiz de realidades a êle superiores. Apela-se para um sentimento humano universal e dêle se tira a origem da vida em sociedade e as regras que deverão orientá-la no sentido do bem comum. Supor uma sociedade de homens independentes é supor uma sociedade de anti-sociais, nos quais seria inútil procurar sentimentos ou idéias adequados à vida coletiva. Se “é falso que, no estado de independência, a razão nos leve a concorrer para o bem comum por ter em vista nosso próprio interesse”, também sabemos que “longe de aliar-se o interesse particular ao bem geral, êles se excluem um ao outro na ordem natural das coisas, e as leis sociais são um jugo que cada qual deseja sem dúvida impor aos outros, mas não carregá-lo êle próprio” (40). Por isso, Rousseau repele, com veemência, a demonstração do direito natural tal como a faz Diderot na “Enciclopédia” ao recorrer à aceitação, pela razão, das vantagens da regra social.

Afinal, de maneira explícita e definitiva, Rousseau deixa claro não poder conceber o estado natural tal como o figuravam juristas e filósofos, pois a simples idéia de convivência inutilizava o conceito de independência. “Imperceptível para os estúpidos homens dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos posteriores, a feliz vida da idade de ouro sempre foi um estado estranho à raça humana, ou por tê-lo desconhecido quando dele pudera fruir, ou por tê-lo perdido quando pudera conhecê-lo” (41). Se, desenvolvidas pelas relações sociais, a razão e a moral conceituam e valorizam “esta perfeita independência e esta liberdade sem regra”, tais noções chegam-nos quando já se tornaram de todo irreconhecíveis no mundo real, pois que só as podemos entrever no âmbito fechado e equilibrado, mas apenas conjectural, da vida absolutamente individual. Transpor essa vida para o âmbito social sem considerá-la, por isso mesmo, transfigurada, representa um contra-senso lógico e, sobretudo, uma impossibilidade real, porquanto equivaleria a supor nexos e contactos entre sêres naturalmente adversos à comunicação e à convivência estável, e regras comuns onde a moral estaria ausente por definição (42). Bastaria, para tanto, um sentimento de humanidade, um impulso de aproximação dos semelhantes?

Rousseau detem-se em demonstrar-se que “o têrmo *gênero humano* não oferece ao espírito uma idéia puramente coletiva, que não supõe

39 — Ibid., 247.

40 — Ibid., 249.

41 — Ibid., 248.

42 — Ibid., 248. V. todo o trecho que completa a c'tação anterior.

qualquer união real entre os indivíduos que o constituem” (43), e ainda volta ao ponto para demonstrar que mesmo esta noção, sobre ser recente, é um resultado secundário da vida em grupos que estão longe de aproximar-se da extensão universal: “Voltamos sempre à primeira dificuldade, e não é senão da ordem social entre nós estabelecida que tiramos as idéias daquela que imaginamos. Nós concebemos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares; o estabelecimento das pequenas Repúblicas faz-nos sonhar com a grande, e não começamos a tornar-nos homens senão depois de termos sido cidadãos [...]. O que o raciocínio a tal propósito nos demonstra, confirma-se perfeitamente pelos fatos, e, por pouco que se remonte às altas antiguidades, fãcilmente se vê que as sãs idéias do direito natural e da fraternidade comum de todos os homens se espalharam bastante tarde e fizeram progressos tão lentos no mundo que só o Cristianismo as generalizou suficientemente” (44). De tal sorte, o próprio conceito pelo qual se desejara exprimir o princípio da vida social, não passa, êle mesmo, de um produto da vida social. Exclui-se, pois, qualquer possibilidade de encontrar-se no indivíduo a explicação da existência coletiva.

Basta que surjam relações entre os homens para que se torne inútil qualquer referência exclusiva à sua natureza básica — desde então, “a doce voz da natureza não é mais para nós um guia infalível, nem a independência que dela recebemos, um estado desejável” (45). Não há, pois, nenhum ponto de contacto entre a “idade de ouro” dos filósofos e a “sociedade nascente” de Rousseau. A sociedade exige, para surgir, a ruptura e a superação do estritamente individual cujos valores se tornam, em consequência, inoperantes, inadequados, ineptos. O êrro dos que buscaram uma sociedade natural esteve em insistir na transposição de têrmos puramente individuais para o plano social e, nisso, repetiriam a limitação conceitual e lógica de Hobbes que, aparentemente, julgavam modificar na medida em que substituíam uma tendência perversa por outra de sentido benéfico. Ora, tomado em si mesmo, o homem não apresenta, para Rousseau, nenhum bem nem qualquer mal, posto que suas ações se orientam simplesmente no sentido da satisfação das próprias necessidades, o que poderá eventualmente implicar, ou não, o prejuízo ou o benefício de terceiro, consequência puramente ocasional e desprovida de qualquer significação ética. No pensamento de Rousseau, os valores morais só começam a estabelecer-se quando as necessidades, ampliadas e renovadas, exigem o concurso dos semelhantes, a relação interindividual.

Em suma, o rigor lógico de Rousseau, nem sempre justamente avaliado por seus críticos e que, nesse passo, se apoia na evidência dos fa-

43 — Ibid., 248-9.

44 — Ibid., 253.

45 — Ibid., 248.

tos, proíbe conceituar-se a permanência, em vida social, do homem natural íntegro, isto é, de um indivíduo constante e permanentemente auto-suficiente; a “sociedade geral” dos filósofos e juristas implicava êsse impossível. Já a “sociedade nascente” de Rousseau traduz o momento de transição em que se estabelecem as novas dimensões do sêr humano, o instante dialético em que a criatura deixa de ser compreendida como unidade bastante a si mesma para apresentar-se como um feixe de relações com seus semelhantes, um passo genético em que a razão, que apreenderá e compreenderá a nova situação, e a moral, que traduzirá as regras necessárias ao processo relacional, começam a enunciar-se. Trata-se, entretanto, de um ponto de passagem ambivalente e, desde o segundo “Discurso”, tanto se apresenta como estado de pacífico equilíbrio, quanto como campo propício aos desenvolvimentos iniciais da desigualdade. Na mesma vida social encontramos razões, inicialmente, para ver esboçado um mau contrato que dava estrutura duradoura à desigualdade, e, agora, para um bom pacto, fundado na regra “legítima e segura”, como nos anuncia o “Contrato Social”. Mas, para realizar-se a escolha, torna-se necessário um sêr capaz de conscientemente julgar e agir, posto que a consciência individual não alcança sôzinha êsse novo mundo de relações, deixando de parecer sábia a doce voz da natureza. Trata-se de reconhecer, como faziam os sistemas anteriores, a insuficiência dos atributos do simples homem para fornecer explicação e, conseqüentemente, regras de ação num âmbito superior ao individual; mas, reconhecendo-o, Rousseau nega-se a alçar-se às esferas metafísicas ou a negar a liberdade em favor da autoridade.

Em resultado, assume pleno sentido a conceituação das sociedades como “sêres morais”. Mais uma vez, Rousseau mantém-se fiel aos conceitos anteriormente firmados. E’ aquela consciência do todo pelas partes e das partes pelo todo, exposta tão claramente no artigo sôbre a “Economia Política”, que fornecerá o critério básico para sabermos se há ou não verdadeira sociedade num agrupamento de homens. Por isso, a união de todos os homens naturais, de todos os indivíduos independentes, que os filósofos conceituavam hipoteticamente, não poderia ter existência real porquanto sempre lhe faltaria “esta ligação das partes que constitui o todo”, porém, se a supuséssemos em diferentes têrmos, “se a sociedade geral existisse mais do que nos sistemas dos filósofos, ela seria, como disse, um sêr moral que teria qualidades próprias e distintas das dos sêres particulares que a constituem” (46). Dêsse modo, Rousseau chega a enunciar, pela primeira vez, o conceito que — malgrado a inconveniência de aproximarem-se noções desenvolvidas em diferentes etapas da evolução dos acontecimentos — somos obrigados a reconhecer como muito próximo à noção do que hoje chamamos de síntese social. Sequer restará dúvida acêrca da adequabilidade da denominação moderna ao conceito de Rousseau, pois é êle próprio, embora de ma-

neira implícita, a sugere claramente, assim concluindo o período citado: . . . “mais ou menos como os compostos químicos têm propriedades que não herdam de nenhum dos “mixtus” que os compõe”. Levando adiante a afirmação, alude ainda ao estabelecimento de uma língua comum (47) a todos os membros da sociedade e que seria “o primeiro instrumento de sua mútua comunicação”, e a “uma espécie de sensorio comum que serviria à correspondência de tôdas as partes”, para chegar, afinal, à explícita reafirmação da síntese quando assinala que “o bem e o mal público não seriam somente a soma dos bens e dos males particulares, como numa simples agregação, mas residiriam na ligação que os une; seriam maiores do que esta soma — e, longe de estabelecer-se a felicidade pública sobre a ventura dos particulares e à sua custa (48), ela é que seria a fonte desta última” (49).

Tais princípios são expostos, não há dúvida, na forma condicional e indireta que convém à refutação da hipótese da “sociedade geral dos homens”, mas isso não lhes diminui a importância no pensamento de Rousseau, que por seu intermédio leva à extensão máxima o conceito de sociedade. Pelo mesmo motivo, pouca ou nenhuma significação dar-se-á hoje ao fato de surgirem as passagens comentadas em parágrafos eliminados do capítulo segundo do “Manuscrito de Genebra” que, por sua vez, também seria suprimido na versão definitiva do “Contrato Social”. Não só esse capítulo se destinou inicialmente à refutação polêmica dum artigo de Diderot, mas, ainda o texto original das “Instituições” deveu posteriormente atender às finalidades mais modestas dos “Princípios de Direito Político”, o que basta para explicar as sucessivas eliminações sem recorrer-se à hipótese gratuita de um recuo doutrinário de Rousseau, pois cabe notar que as idéias assim formuladas não discrepam do que antes vinha da “Economia”, nem fogem a íntima conexão com o que depois se definiu no “Contrato”. Neste último, aliás, tornam-se frequentes e necessários à exposição os termos “agregação” e “associação” que o “Manuscrito” registra com precisas conotações e cujo sentido se firma, decisivamente, na passagem referida (50).

47 — Embora escapando a nosso objetivo imediato, cabe sublinhar que a origem e o desenvolvimento das línguas representa importante elemento na evolução do pensamento rousseauiano, havendo críticos que julgam ser a linguagem a primeira instituição social cuja dinâmica Rousseau conseguiu analisar e que assim abriu caminho para a interpretação genética da vida social (cf. Paul-L. Léon, “Rousseau et les Fondements de l’Etat Moderne” in “Arch. Phil. Droit”, cit., 1934 n.ºs 3-4, p. 197-238).

48 — . . . “e à sua custa” — variante registrada por de Jouvenel, que segue Vaughan, porém não por Dreyfus-Brisac.

49 — Ibid., 249. V. trecho completo, que, aliás, aparece riscado no “Ms. Gen.”.

50 — Esse pormenor, importantíssimo, parece ter escapado a Durkheim. Assim torna-se compreensível sua interpretação exagerada — o social sobreajustado ao individual — e sua crítica injusta sobre a falta de ligação entre o natural e o social, razão por que este sempre parecerá artificial. Duas são as realidades grupais em Rousseau: a agregação espontânea e a associação voluntariamente regulada. Não só o que é propriamente social promana dum conjuntura natural, numa “emergência” para a qual os fatores eventuais só concorrem como catalizadores e a respeito da qual

Antes, contudo, de voltar ao “Contrato”, ainda devemos anotar uma última contribuição do “Manuscrito de Genebra” que sintetiza, completando, a compreensão daquela vontade geral enunciada desde o artigo sobre a “Economia”. Sempre referindo-se à hipótese da “sociedade geral”, que desejava destruir, Rousseau afirma: “que a vontade geral seja, em cada indivíduo, um ato puro do entendimento que raciocina, no silêncio das paixões (51), sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que seu semelhante está no direito de exigir dele, ninguém o negará. Mas onde está — pergunta — o homem que assim possa separar-se de si mesmo e, se o cuidado com a própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a de tal modo encarar a espécie em geral para impor a si mesmo deveres cuja ligação com sua constituição particular não vislumbra?” (52) A natureza social não se sobrejunta, não se acrescenta à natureza humana, da qual é apenas uma dimensão, um plano específico, uma das faces da criatura que de início consideráramos unitariamente para atender a necessidades expositivas, porém que somos agora obrigados a encarar na total complexidade a fim de preservar sua natureza real. Inútil, descabido e contrário à realidade será conceituar-se o homem natural como um ser íntegro e operante, a agir por seus próprios meios na vida social. Tampouco valerá tentar impor-lhe regras de uma moral que seja alheia à sua própria natureza, que é também a natureza de sua sociedade, pois então, ignorada a feição social do homem, reencontra-lo-íamos na inteireza de sua auto-suficiência básica e, pois, indiferente ao bem e ao mal: “se o cuidado de sua própria conservação — repetamos a citação — é o primeiro preceito da natureza”, a idéia da “espécie em geral” não poderá impor-se como fonte de deveres senão, pura e simplesmente, como a viva contradição dos mais fortes impulsos naturais. Longe, pois, de estabelecer nexos, teóricos e impostos artificialmente, entre o sentimento individual e as regras da vida social, urge encontrar a ligação real e ativa entre a moral e a consciência do homem transfigurado socialmente. Por isso, na “Economia Política”, a vontade geral identificava-se, ao exprimir-se no comportamento individual, com a virtude, isto é, com a prática efetiva das normas apreendidas pela razão desenvolvida social-

se torna inadequada qualquer referência a artificialismo, mas ainda a grande operação contratual, que caracteriza a segunda e mais completa realização do social, que é o político, nada terá de gratuita porquanto surge como a projeção, nas consciências, daquela realidade fundamental, de sorte a possibilitar a plena expressão da síntese coletiva. Para Rousseau, sem dúvida, o avanço contratual é um processo consciente e voluntário embora não necessariamente explícito, mas não podemos esquecer que Rousseau punha a origem da razão e da moral na própria vida social que, assim, se acrescentaria à abstração conjectural do individual, porém nunca à natureza humana *lato sensu*. Curioso e significativo é que Bouglé, debatendo o problema com Cassirer, afirme que, por haver Rousseau conceituado o estado como uma espécie de síntese, é que Durkheim “a pu tirer Rousseau de son côté”...

51 — O “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”, admitido “*gratia argumentandi*”, é a fórmula textualmente empregada por Diderot.

52 — “*Ms. Gen.*”, I, ii; D.-Bris., 252.

mente. Por isso, no “Manuscrito”, a questão ainda é saber “como [para o homem] seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral” (53), isto é, como a regra ética, longe de coagir pela força de um princípio superior e exterior à pessoa humana, nesta se enraiza e passa a operar, tal como no homem natural operavam as necessidades. Por isso, o “Contrato” visará apontar os preceitos reguladores da realização, concreta e explícita, dessa entrega voluntária do homem individual ao ser moral que o absorveu numa síntese que ultrapassa cada uma das esferas individuais e também a sua soma. Revela-se inútil, inócua, além de falsa, a sociabilidade universal e natural dos filósofos; “por novas associações corriamos, se possível, a carência da associação geral” (54). A razão, afinal, pode conhecer, e o conhecimento da condição social poderá conduzir à correção dos erros que afastaram o homem duma liberdade que lhe é inerente à individualidade, sem compensá-lo com os benefícios que, ao menos em princípio, devêramos supor reservados a todos pelo bem comum, tal como a vontade geral o formula. Já dispomos do necessário conhecimento; é tempo, pois, de tentarmos a recuperação.

De tal modo adquire razão de ser o “Contrato Social” e, em seu desenvolvimento, as constantes, embora alegadamente indesejadas, referências aos princípios anteriormente estabelecidos. Daí resulta, aliás, a nova finalidade prática que imprime orientação inédita à forma expositiva dos “Princípios do Direito Político”. Agora, Rousseau procurará sempre distinguir, de um lado, o poder que rege o agregado eventual, sem regras e sem moral, entregue aos progressos irrefreios da sociabilidade espontânea que oferecem campo aberto aos avanços da desigualdade, e, de outra parte, a sociedade de tal forma organizada que possibilita a seu governo identificar-se com a expressão de sua própria vontade — “Haverá sempre grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens dispersos sucessivamente escravizados a um só, e seja qual for seu número, nisso não vejo mais do que um senhor e escravos, nisso não vejo, em absoluto, um povo e seu chefe; é, se quiserem, uma agregação, porém não uma associação — não há aí bem público, nem corpo político” (55). Para que a vida coletiva corresponda à totalidade de transformações exigidas pelo seu aparecimento e que deverão exprimir o equilíbrio natural de um processo vivo, não é possível concebê-la a partir do isolamento individual, quer como um fato consumado sob o despotismo, quer como decorrência de uma moral adotada aprioristicamente e em abstrato. Num ou noutro caso, que pelos fundamentos se confundem, só teríamos um poder que traduz a imposição puramente física de um indivíduo a outro, e, desse modo, admitir-se-ia como norma da ação prática o que se

53 — Ibid.

54 — Ibid., 254.

55 — “C. S.”, I, v; *Pet.*, V, 123.

recusara, teòricamente, como princípio de explicação da realidade. Se quisermos que essa superioridade se funde numa verdadeira ética — o que se mostraria incompatível com a auto-suficiência individual — só a poderemos buscar onde ela realmente nasce, isto é, nas relações entre os homens. O conceito convencional não corresponde apenas a certos efeitos desejáveis, mas à própria realidade a que se aplicará.

A pretensa sociabilidade natural resume-se, pois, em última instância, à justificação de fatos consumados, à racionalização das agregações que propiciam o despotismo. Rousseau deseja, na falta de uma impossível associação universal, tirar do conhecimento dessa anomalia o remédio que permitirá a organização de novas associações que, embora limitadas pelo seu peculiar particularismo, poderão constituir-se sãdiamente equilibradas, organizadas em bases legítimas, moralmente orientadas (56). Mesmo os que insistiram na legitimidade de entregar-se um povo a um rei, viram-se obrigados, como Grotius, a conceder, de antemão, a existência coletiva dêsse povo que irá deliberar ao menos para entregar-se; “antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é um povo, porque êsse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade” (57). Retornamos sempre à convenção, que, de tal maneira, nada conserva de comum com qualquer figura jurídica contratual, mas se configura como a tomada de consciência da vida coletiva e das modificações que tal condição implica. Por isso, os indivíduos, ao enfrentarem necessidades que ultrapassam suas forças naturais, só podem encontrar uma nova e maior força na conjunção das potências individuais (58), e assim se explica a formação, pura e simples dos agregados humanos. Impõe-se, pelo simples fato dessa transição, “encontrar uma forma de associação” — isto é, uma forma política capaz de dar organização, estabilidade e moral ao grupo — “que defende e protege, com tôda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um unindo-se a todos, não obedece, portanto, senão a si mesmo e

56 — ...“efforçons nous pour tirer du mal même le remede qui le doit guerir”... “Par des nouvelles associations, corrigeons, s’il peut, le défaut de l’association générale”... “Ms. Gen.”, I, ii; D.-Bris., 254. Lanson: “La raison pure peut condamner la société; la raison pratique la respecte” (cit., p. 15).

57 — “C. S.”, I, v; Pet., V, 123-4. Voltamos novamente à convicção de que “les meilleurs rapports du corps social auraient-ils été plus clairement établis, si l’on eût commencé par mieux déterminer sa nature”, que encontramos nas primeiras linhas do “Ms. Gen.” (D.-Bris., 245).

58 — V. os três primeiros parágrafos do cap. VI, l. I, do “C. S.”, onde Rousseau supõe os homens chegados ao ponto em que as necessidades superam as possibilidades individuais, tornando-se imprescindível o pacto que então apresenta segundo sua fórmula hoje tornada clássica. Cf. com o terceiro parágrafo do cap. II, do l. I do “Ms. Gen.”, que representa seu claro fundamento teórico. Idem o parágrafo de esboço do capítulo seguinte do mesmo “Ms. Gen.” — “sitôt que les besoins de l’homme passent ses facultés et que les objets de ses desseins s’étendent et se multiplient il faut qu’il reste éternellement malheureux ou qu’il cherche à se donner un nouvel être duquel il tire les ressources qui ne trouve plus en lui-même (D.-Bris., 256) — em que se faz a primeira ligação entre o princípio doutrinário e a fórmula prática, tão citada: “Chacun de nous met en commun”... etc.

continua tão livre quanto antes” (59). A formulação é longa, bastante minuciosa e, na medida em que antecipa desenvolvimentos ainda desconhecidos, poderia parecer arriscada. Em verdade, nela se resume a totalidade do que se estabelecerá no “Contrato Social” e portanto, surgindo nos capítulos liminares logo após a refutação do que o “Manuscrito de Genebra” chamava de “falsas noções do liame social”, equivale à proposição da tese que, a seguir, se defenderá. “Tal é o problema fundamental a que o contrato social dá solução” (60).

Rousseau adianta que “as cláusulas dêste contrato a tal ponto são determinadas pela natureza do ato (61), que a menor modificação as tornaria vãs e de nulo efeito; de sorte que, embora talvez jamais tenham elas sido formalmente enunciadas, são as mesmas em tôdas as partes, em tôdas as partes tácitamente admitidas e reconhecidas”... (62), mesmo porque sua violação equivaleria à volta ao estado natural, isto é, à condição individual. Não se trata, pois, de sobrejuntar à natureza humana algo que o espírito concebe em elaboração abstrata. Nem tampouco de impor à vida coletiva padrões que, por um desígnio de ordem e equilíbrio, a inteligência humana vai tomar de empréstimo ao organismo vivo e consciente. O contrato nada mais é senão a transposição, para o plano da consciência, da realidade social e a formulação explícita, em regra racionalmente formulada e voluntariamente aceita, do processo natural da formação dos grupos e da transfiguração do indivíduo pelas relações sociais. Como o único obstáculo que poderia opor-se a êsse avanço da consciência e à efetividade dessa regra, encontrar-se-ia nas resistências egoísticas, nos remanescentes da auto-suficiência individual que continuassem a operar malgrado os compromissos da vida relacional, o contrato completa-se em um só dispositivo: “essas cláusulas, bem entendidas, reduzem-se tôdas a uma só — a saber: a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a tôda a comunidade” (63). Assim, a aplicação dos princípios à prática sempre representará a simples e direta expressão, em termos de organização consciente, ou seja, política, das leis naturais do processo social. E, para torná-las ativas e operantes, há a vontade geral.

Da cláusula única do contrato social — alienação total do associado à comunidade — resulta uma única consequência — a formação do corpo político — mas nela se contém tôda a organização do poder. E’ da alienação, de fato, que resulta “em lugar da pessoa particular de cada contratante”, a nova realidade, fruto da síntese consciente, que é “um

59 — “C. S.”, I, vi; *Pet.*, V, 125.

60 — *Ibid.*

61 — E o “ato”, aqui, deixa de ser aquele arremedo do contrato jurídico entre pessoas físicas, para apresentar-se como a solução consciente dos problemas suscitados pelo ato de agregação. Este, por sua vez, é o processo vivo e natural por que atendem, os membros do agregado, às novas necessidades supra-individuais (cf. §§ *cits.* do “C. S.”, cap. iv, e também, todo o capítulo v).

62 — “C. S.”, *ibid.*

63 — *Ibid.*

corpo moral e político”, composto pelos membros, mas dispondo, êle mesmo, de “sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (64). Já não se trata mais da “sociedade nascente”, da “nação” conglomerada espontâneamente pelo desdobrar dos pequenos grupos formados ao influxo livre da vida natural, porém de uma verdadeira associação, que à agregação primeira junta voluntária e conscientemente os elementos reguladores da vida em comum. Rousseau estende-se, no texto e em nota, para deixar bem claro que essa “cité” (no sentido clássico) não se confunde com o aspecto puramente físico e ecológico do burgo, capaz de oferecer base morfológica ao organismo social, mas insuficiente para caracterizar a sua fisiologia, isto é, o seu elemento essencial (65). E, por encontrar-se na variedade das funções a verdadeira essência do social, não pode haver definição absoluta dos entes empenhados nas relações, só cabendo qualificá-los pelas posições relativas. O próprio “corpo político” começa por assumir as distintas feições de “potência” quando em face de outros organismos semelhantes, de “estado” quando se defronta passivamente com os membros, e de “soberano” quando, na mesma situação, é ativo. Correspondentemente, o “povo”, que é a coletividade dos membros, será um conjunto de “cidadãos” e de “súditos”, conforme o consideremos participando da autoridade ou submetido às leis. Essa discriminação, tantas vêzes anotada e comentada, continua a constituir um dos pontos vitais do sistema rousseauniano, pois nele, malgrado as restrições inerentes à definição da organização política, assume formulação sistemática e possibilidade de aplicação prática aquêle relativismo que acompanhamos desde o “Discurso sôbre a Desigualdade”. Aliás, a coerência com os escritos anteriores é, nesse passo, explícita, pois voltamos às idéias da “Economia Política” ao lembrarmos que “não se pode ofender o corpo sem que os membros disso se ressentam” (66), sobretudo porque, ficando bem patente como, nas relações recíprocas, são afinal os mesmos homens que, em diversas funções, entram em contacto consigo mesmo, dissolve-se a oposição entre os impulsos naturais e as

64 — Ibid., *Pet.*, V, 126.

65 — “Le vrai sens de ce mot [cité] s’est presque entièrement effacé chez les modernes; la plupart prennent une ville pour une cité, et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité [...] M. d’Alembert ne s’y est pas trompé, et a bien distingué dans son article *Genève*, les quatre ordres d’hommes (même cinq, en y comptant les simples étrangers), qui sont dans notre ville et dont deux seulement composent la république. Nul autre auteur françois, que je sache, n’a compris le vrai sens du mot *citoyen*” (*Pet.*, V, 127, nota 1). Aqui a distinção se faz — cabe notar — em proveito da maior clareza do conceito de “corpo político”.

66 — No artigo da “Enciclopedia”, Rousseau dizia “qu’on ne sauroit blesser [le corps] en aucune partie qu’aussitôt l’impression douloureuse ne s’en porte au cerveau si l’animal est dans un état de santé”, aludindo ainda a “la sensibilité reciproque et la correspondance interne de tous les parties”. No Manuscrito de Genebra, além da alusão à síntese social — “un être moral qui aurait de qualités propres et distinctes de celle des être particuliers qui la constituent” — há ainda a referência a “une sorte de sensorium commune qui survivait à la correspondance de toutes les parties”. E’ indubitavelmente, o mesmo conceito a desenvolver-se e a precisar-se.

normas éticas: “o dever e o interêsse obrigam igualmente as duas partes contratantes a ajudarem-se mutuamente, e os mesmos homens devem buscar nessa dupla relação tôdas as vantagens que dela dependem” (67).

Rousseau, no derradeiro passo da superação da antinomia liberdade-autoridade, consegue imprimir novo sentido ao esquema contratual. Primeiramente, livrou-o de todo e qualquer conteúdo místico ou dogmático, obrigando-o a transformar-se numa expressão direta, embora ainda simbólica, da realidade. Depois, e conseqüentemente, arrancou-o à estéril alternativa de significar o sacrifício da liberdade dos indivíduos à necessidade do poder, ou a limitação da autoridade visando a preservação da integridade moral do súdito. O contrato torna-se, por assim dizer, reflexivo: agente e paciente, sujeito e objeto da ação contratual são, *in concreto*, a mesma pessoa. Mas a elevação do indivíduo — ou, melhor, de todos os indivíduos — à categoria de soberano, que tantas vêzes se esboçara na história do pensamento político sem adquirir forma convincente e duradoura, só se tornaria exequível, com efeito, desde que se chegasse à noção de síntese social, isto é, desde que se conhecesse como, pela simples posição relacional, o homem se transfigura nos atributos e na própria natureza, de sorte que, na mesma unidade humana, podemos reconhecer duas diversas entidades políticas.

Esse conceito, que sabe constituir o núcleo vital de seu pensamento, Rousseau o desenvolverá, em tôdas as conseqüências, no capítulo sétimo do primeiro livro do “Contrato Social”, onde de comum desejam apontar pretensas incongruências lógicas e inviabilidades práticas, as críticas que, ignorantes da novidade do pensamento rousseauiano, se obstinam em reduzi-lo à lógica dos sistemas anteriores (68). Ora, ao chegarmos a êsse ponto, já dispomos de noções, que não só explicam, mas exigem a nova configuração contratual. E’ ainda, um “ato de associação” que “inclui um compromisso recíproco do público com os particulares”, mas já não se pode ignorar “que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se encontra comprometido em dupla relação, a saber: como membro do soberano em face dos particulares, e como membro do estado em face do soberano”. A primeira, mais fácil e menos justificada das objeções que se poderiam opor a tal conceito, o próprio Rousseau já a advinha, pois conhece a dialética jurisdicista do tempo, e adverte que êsse compromisso consigo mesmo não pode ser compreendido *stricto sensu*, porque “há grande diferença entre obrigarse perante si mesmo, e perante um todo de que se faz parte” (69). Como pode o indivíduo, de forma estável e efetiva, participar da entidade

67 — “C. S.”, I, vii, Pet., V, 129.

68 — Que eram sistemas prejudicados por uma antinomia que não conseguiam resolver. Cf. Paul-L. Leon, cit.

69 — *Ibid.*, Pet.; v, 128.

que detém o poder, mas de tal forma que essa participação e, com ela, a liberdade não cessem desde que se conclua o pacto político? — eis a questão a que Rousseau conseguia oferecer resposta cabal, tomando-a à realidade social conhecida, agora, pela sua descrição genética. Porque êsse conhecimento conseguira revelar como se constitui a natureza humana e como se transforma ela na trama das relações, Rousseau pôde assegurar só serem legítimas e, ao mesmo tempo, compatíveis com a liberdade original do homem, as organizações que se fundassem numa ação associativa que estabelece nexos políticos capazes de traduzir os liames sociais naturais. “Os compromissos civis [...] sem isso torna-se-iam absurdos, tirânicos e sujeitos ao mais enorme abusos” (70).

Deixa-se de ajustar a ordem política à feição estática do homem natural, ou de acomodá-la para assegurar-se o mínimo desfiguramento da ação da criatura vivendo em sociedade, para preservar o homem em tôdas as suas feições e permitir que tôdas se expressem de tal forma que no próprio homem deverá processar-se o ajuste, intolerável quando vindo de fora, entre as necessidades que só podem ser atendidas coletivamente e os impulsos propriamente individuais que, em síntese, correspondem à liberdade natural. Ora, só se possibilita tal entrosamento quando o homem se sentir e se conhecer não só como indivíduo, mas também como partícipe do coletivo. Longe de extinguir ou de atenuar uma dessas duas expressões de sua personalidade — “com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dissemelhante da vontade geral” — e, mesmo admitindo-se o conflito entre ambas, o que importa é garantir que se afirme a vontade geral acima da particular — “a fim, pois, de que o pacto social não seja um vão formulário, êle inclui tácitamente êsse compromisso, único que pode dar fôrça aos demais, de que quem quer que recuse obedecer à vontade geral, a tanto será coagido por todo o corpo” — e nisso não vai uma tirania do ente moral, como quiseram ver as críticas do liberalismo do século XIX, pois apenas se forçará o indivíduo a manter-se integrado no grupo — “o que mais não significa senão que se o forçará a ser livre, pois tal é a condição que, dando cada cidadão à pátria, o garante contra tôda a dependência pessoal” (71) — e, conseqüentemente, a manter-se no gôzo da liberdade. Do mero sentimento de irrestricção, característico do estado de natureza porém definitivamente comprometido pela desigualdade, o homem passa a encarecer a preservação de sua esfera de ação em face das ameaças de imposições estranhas a sua vontade. Em outras palavras: compreende que só continuará livre enquanto permanecer igual aos seus semelhantes, e, nesse instante, a liberdade identifica-se com a submissão ao poder político. Dir-se-á destruída a liberdade natural, o que, de fato, corresponde à verdade. Contudo, também o homem natural, conceitua-

70 — Ibid., 131.

71 — Ibid., 130.

do em sua natureza básica e apenas nela, como tal pode existir no convívio social, razão bastante para atribuímos novo conteúdo à sua liberdade, que deixa de ser mero sentimento para transformar-se num fruto da razão, que não pode mais ser natural e se tornará, portanto, convencional.

Tal “o artifício e o jôgo da máquina política”, mas daí não se conclua que se trata de um esquema traçado arbitrariamente e oferecido, como o menos mau, aos que desejam fugir à tirania e aos abusos. Já vimos como êle provém da estrutura e da fisiologia das relações sociais, e poderemos ainda acrescentar que, uma vez realizado, produzirá efeitos modificadores na natureza humana e na vida social, o que, revelando-nos o derradeiro plano em que se exprime o homem, neste nos apresentará, como inerente à sua personalidade em nova condição, o conceito convencionalizado de liberdade. De fato, o contrato obriga-nos a passar do estado de natureza — isto é, do isolamento individual e dos agregados espontâneos — ao estado civil, que é a vida social organizada segundo normas estatuidas, pois só assim tornar-se-á possível superar o equilíbrio instável dos grupos constituídos espontâneamente, nos quais os valores individuais permanecem operantes no seio de uma realidade social que os ultrapassa. Para o homem, produz-se “uma mudança muito notável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça, e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (72). Seu comportamento passa a obedecer à razão, cujo desenvolvimento depende essencialmente da nova condição, e vai sobrepor-se às inclinações naturais de tal sorte que o impulso físico e o apetite devem submeter-se ao dever e ao direito (73). Transpostas à vida política, a liberdade natural, “que só tem por limites as fôrças do indivíduo”, e a posse, “que não passa do efeito da fôrça ou do direito do primeiro ocupante”, cederão lugar à liberdade civil, convencional, “limitada pela vontade geral”, e à propriedade, “que só pode fundar-se num título positivo” (74). Em uma palavra, tôda a realidade individual e os valores que a ela correspondem, transfiguram-se em realidade e valores sociais. E êsse processo resume-se, inteiro, na tomada de consciência do todo pelas partes, o que só acontece quando êsse mesmo todo surge como um sêr moral, isto é, também êle dotado de consciência própria, o que lhe ensinará o conhecimento das partes. Firmou-se a principal noção da filosofia de Rousseau, primeiro, no conhecimento teórico e, agora, na prática política. Se pode ser compreendida em si mesma, a vida política nunca, de fato, deixa de incluir-se na vida social, de que é mero aspecto especial. Eis o que autoriza formulações sintéticas como aquela que afirma

72 — “C. S.”, I, viii; Pet., V, 131.

73 — Ibid.

74 — Ibid., 132.

com tãda a simplicidade: “Nãõ há senãõ um contrato no Estado, que é o da associaçãõ: êsse, sòzinho, exclui qualquer outro” (75).

O “Contrato Social”, uma vez estabelecida tal afirmaçãõ básiãa, desdobra-se, sistemãticamente, como um tratado de arte polítiãa que nãõ hesitarã em tratar dos mesmos “princípios” que até entãõ se apresentavam expostos e demonstrados, pelos vários sistemas, de forma apriorística e, frequentemente, abstrata, mas o fará referindo-se ao conhecimento da realidade. A origem do poder, a essência da lei e uma forma especial de govêrno representam os temas favoritos da teoria polítiãa dêsse século e do anterior. Rousseau irá reexaminã-los.

Tudo surge, porém, como uma anãlise da natureza e atributos da vontade geral. Estabelecido, no primeiro livro, o que é e como se forma êsse ente moral, a açãõ que o caracteriza ao tornar-se operante no meio social identifica-se com a lei, como vemos no livro segundo, e o poder, a fôrça inédita surgida onde a natureza nãõ poderia engendrar novos entes, aparecerã como a resultante concreta da associaçãõ, em síntese criada, dos membros do corpo polítiãa. O funcionamento da máãquina assim criada se examina no livro terceiro (76) tornando-se desde logo inevitãvel a escolha nãõ tanto de um melhor tipo de estrutura governamental, senãõ de uma determinada forma de govêrno particularmente adequada à fisionomia peculiar de cada povo, desde que respeitada a norma fundamental e atendidas as contingências especiais que cercam o aparelhamento estatal, como acabamos por ver no quarto e último livro. Assim, superam-se ineludivelmente as noções clãssicas.

Rousseau, contudo, nãõ se dispõe a negar o dogma segundo o qual “o que é bem e conforme à ordem, assim o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas”, como nãõ refuta a concepção segundo a qual seria irrecusãvel haver poderes polítiãos instituídos pela fôrça. Recusando-se ao debate bizantinesco da excelência filosófica de tais princípios, deseja apenas significar que nãõ se justificam legitimamente os governos neles fundados e, portanto, que desaparecerãõ com a fôrça ou com o dogma que lhes deu vida. Também nãõ lhe basta afirmar que “tãda a jusitça vem de Deus” e confiar, por isso, em que sempre os homens serãõ justos. Tampouco afigura-se-lhe suficiente, para regular ações recíprocas, esperar pelos ditames do fôro ético individual tãõ só porque

75 — “C. S.”, III, xvi; Pet., V, 239. Lembremo-nos de que êsse contrato serã, indiferentemente, “tãcito ou formal”, segundo a “epígrafe” do Ms. 7840 de Neuchatel, já citada.

76 — Na primeira versãõ do “Contrato”, Rousseau começava afirmando “qu’il n’y a rien d’utile à dire” a propóito das máximas do govêrno e das regras do direito civil, mas que “peut être les meilleurs rapports du corps social auraient’ils été plus clairement établis, si l’on eut commencé par mieux déterminer sa nature”. Nãõ se interessa, pois, especialmente, “de l’administration de ce corps, mais de sa constitution. Je le fais vivre, et non pas agir. [...] Je mets la machine en état d’aller. D’autres plus sages en régleront les mouvement”. (Ms. Gen., I, i; D.-Bris., 245-6).

“indubitavelmente há uma justiça universal emanada unicamente da Razão” (77). Deixa de interessar a polêmica puramente doutrinária com os defensores das diversas filosofias políticas. Rousseau basta-se, agora, com apresentar sua própria concepção, que desejou radicada na essência das coisas, como a única realmente operante ou, pelo menos, aquela que ao operar pode ser considerada, a um só tempo, como pragmática e moralmente legítima. O formalismo lógico de juristas e filósofos e o imoralismo das práticas efetivas da política perdem todo o interesse quando o problema da autoridade e da liberdade passa a formular-se segundo a coerência real dos fatos e atendendo às solicitações da natureza humana. A essa modificação do universo de pensamento, corresponde, sem dúvida, uma modificação do universo de discurso. Por isso, um pensamento que começara por repelir os fatos, desde que adquire a certeza de que suas conjecturas oferecem o sistema mais congruente com as evidências, passa — sem qualquer desvio — a apresentar-se como a mais realista das concepções podendo, então, dispensar até a crítica dos princípios adversos.

Muito embora escape a nosso objetivo específico o exame pormenorizado dos preceitos e observações sobre o funcionamento prático da máquina governamental, impõe-se assinalar que no “Contrato Social”, representando os nexos relacionais o critério de todas as avaliações, mesmo que se continuasse a afirmar que a obra de constituição de um estado é artificial (78), na medida em que, ao realizá-lo, o homem dá vida a algo que anteriormente não existia, não poderíamos sustentar tal interpretação sem repetir que a arte política rousseauiana se funda no conhecimento da natureza humana e dêle jamais se afasta. Nesse sentido, em que pese toda crítica adversa, o “Contrato Social” é modelar. Domina-o o cuidado de estabelecer bem claramente as peculiaridades da vida social a partir de sua base mais simples e material, atendendo aos problemas levantados já pela simples proporção numérica do povo (79) para avaliar a tensão dos liames sociais em razão de sua extensão, examinando a dinâmica rudimentar desses primeiros organismos coletivos em sua tendência à expansão ou retração (80) ou pela relação entre os quadros territoriais e a grandeza do aglomerado humano (81), para assim esboçar a fisionomia do povo apto a legislar. Se, então, surge a nota irônica em que

77 — “C. S.”, II, vi; Pet., V, 153.

78 — “La constitution de l’homme est l’ouvrage de la nature; celle de l’état est l’ouvrage de l’art” (“C. S.”, III, xi; Pet., V, 226) — mas a “arte”, por sua vez, é obra da transformação do individual pelo social.

79 — “C. S.”, II, ix; Pet., V, 166; “Comme la nature a donné des termes à la stature d’un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des geants ou des nains, il y a de même, en égard à la meilleure constitution d’un Etat, des bornes à l’étendue qu’il peut avoir, afin qu’il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu’il ne sauroit passer, et duquel souvent il s’éloigne à force de s’agrandir. Plus le lien social s’étend, plus il se relache; et en général un petit état est proportionnellement plus fort qu’un grand”. Cf. com caps. viii e xi.

80 — Ibid., 168.

81 — Ibid., c. x; 169.

a Córsega é apontada como a única região européia ainda susceptível de organizar-se sadiamente, não se pode ignorar que a definição anterior (82) nos oferece uma avaliação, pela mediania, do conjunto relacional sôbre que deve sempre assentar-se a construção política, antes para consolidar o ente social natural, revelando-lhe a coerência profunda, do que para submetê-lo a uma impossível transformação inspirada por qualquer modelo arbitrário. O conhecimento político, no pensamento de Rousseau, jamais foge a duas coordenadas: a lei fundamental, sintetizada no contrato, e as variantes concretas que um bem fundado relativismo social não só reconhece, mas ainda adota como critérios essenciais para a análise de cada caso particular.

O complexo relacional natural não representa apenas a base condicionadora, porém, ainda e principalmente, o princípio de orientação e o objeto da ação do legislador. Sua arte, fugindo ao artifício, torna-se a tradução racional das condições naturais. “O que torna a constituição de um estado verdadeiramente sólida e durável é que — quando as conveniências são a tal ponto observadas — as relações naturais e as leis se concertam sempre sôbre os mesmos pontos, e estas últimas nada mais fazem, por assim dizer, do que assegurar, acompanhar, retificar as primeiras” (83). Por isso, a própria divisão das leis far-se-á, independentemente de qualquer outro critério, segundo a ordem de relações que, exprimindo, venham a reger; “a ação do corpo inteiro agindo sôbre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com o estado”, dá-nos a lei política, enquanto a relação dos “membros entre si, ou com o corpo inteiro” estabelece a lei civil, e, afinal, a “relação entre o homem a lei”, que é novidade necessária à própria organização, impõe-nos a lei criminal (84). E não é, sem dúvida, simples exigência do decantado moralismo de Rousseau o acrescentar que “usos, costumes e, sobretudo, a opinião” constituem a mais importante espécie de lei, embora “não se gravem nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”, pois essas normas, surgidas diretamente das relações e por elas consagradas, podem ser tidas como “a verdadeira constituição do estado” desde que representam a mais direta e autêntica expressão do social e, portanto, a constante referência e corretivo do político (85). Ademais, referir-se às relações fundamentais naturais torna-se ainda mais importante quando, criando a constituição novos corpos e, pois, novas relações, a trama se tornará muito complicada, o que logo se faz compreensível se nos lembramos não só das relações entre as novas entidades e as anteriormente existentes, senão ainda que, considerados em si mesmos, também os corpos assim criados estarão sub-

82 — “Quel peuple est donc propre à la législation? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt et convention, n'a point encore porté le joug de lois; celui qui n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinés...” etc.

83 — “C. S.”, II, xi; Pet., V, 176; cf. exemplos em todo êsse capítulo.

84 — “C. S.”, II, xii; Pet., V, 177-8.

85 — Ibid.

metidos a condições relacionais básicas, tais como o número de membros, a tensão e a extensão dos liames, etc., numa quantidade incalculável de composições possíveis. Em consequência, Rousseau detem-se na apreciação dessas combinações e na análise das variáveis, a fim de melhor esclarecer os muitos problemas resultantes, não trepidando mesmo em esboçar cálculos inspirados pelas operações matemáticas que, malgrado todos os seus protestos (85), têm servido a seus críticos menos benévolos. De nosso ponto de vista, contudo, interessa-nos tão só deixar bem claro que a avaliação das relações é o constante critério que nos permite ajuizar a maior ou menor exequibilidade e legitimidade dos governos, a partir de um mesmo princípio geral em que entram em conexão necessária a vontade geral, a lei e a legítima administração. (87)

Rousseau, como vemos, não deixa de atender aos principais pontos em que se nucleava a teoria política tal como a recebeu de seus antecessores. Não obstante, a importância — anteriormente decisiva desses elementos básicos, de cuja conceituação dependia o completo desenvolvimento do sistema — parece diminuir consideravelmente quando os encontramos no pensamento rousseauiano. A soberania, a lei e a forma de governo continuam a representar indispensáveis nexos sistemáticos, mas não se pode afirmar que deles dependa essencial e diretamente a totalidade dos desenvolvimentos teóricos, cabendo notar que, nesse particular, ainda é muito mais sensível o desmerecimento do elemento formal. Sem dúvida, concebe-se que importe menos, uma vez estabelecido o relativismo social e político, aquela espécie de molde, representado pela “melhor” forma de estado que, nos sistemas anteriores, o filósofo cuidava de conformar cuidadosamente à construção teórica para, depois, aplicá-lo à realidade viva que, de tal sorte, supunha rigorosamente ajustável aos princípios. Se, contudo, admite-se facilmente que, pluralizada nas manifestações concretas que variam segundo as conjunturas, a forma do estado perca sua anterior função de finalidade máxima de toda a construção sistemática, menos explicável há de parecer o declínio de importância que sofrem, na teoria de Rousseau, os conceitos de lei e, sobretudo, de soberania. Realmente, ambos, além de continuarem a representar papel essencial no desenvolvimento das idéias que, ligando o “Contrato” às obras anteriores, formam o todo conceptivo que tentamos descrever em sua integridade e coerência, ainda surgem como elementos do princípio geral que

86 — “Si, tournant ce systhème en ridicule”, etc. ...“je répondrais que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple; que les rapports dont je parle ne se mesurent seulement par le nombre d’hommes, mais en générale par la quantité d’action, laquelle se combine par des multitude de causes; qu’au reste, si, pour m’exprimer en moïn des paroles, j’emprunte un moment les termes de la geometrie, je n’ignore pas cependant que la précision geometrique n’a point lieu dans les quantités morales” (“C. S.” II, i; Pet. V, 185).

87 — “J’appelle donc république tout état régi par des lois, sous quelque forme d’administration que ce puisse être: car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose” (“C. S.”, II, vi; Pet., V, 155).

está na base da construção política rousseauiana, sendo por isso anteriores e indiferentes à consideração específica dos casos particulares. Quando, porém, na análise dos textos rousseauianos se tenta tomá-los como pontos de partida, logo se torna patente que só se poderá compreendê-los, sem trair a intenção do autor, voltando ao princípio geral, à verdade fundamental. Ora, onde os sistemas anteriores colocavam um dogma, uma entidade metafísica ou uma abstração, Rousseau apresenta-nos a realidade, descrita em sua natureza intrínseca e animada pelo seu peculiar dinamismo. Haveriam fatalmente de tornar-se menos importantes aqueles conceitos que antes, sendo princípios teóricos, imperavam sobre todo sistema que deles se deduzisse, porém agora tão só refletem um aspecto particular, embora essencial, da realidade, de cuja compreensão global passam assim a depender. Essa reversão do processo de conhecer acaba, pois, por revelar-se como responsável pela mudança da importância relativa dos elementos doutrinários no contexto sistemático, em que os juízos de valor passam a depender do conhecimento do real.

Cabe, nesta ordem de idéias, uma referência à atenção dispensada ao conceito de vontade geral pela maior parte da crítica, sobretudo daquela crítica que se recusa a reconhecer, em sua inteira extensão, a novidade das idéias de Rousseau. Sem dúvida, é da vontade geral que se derivam os conceitos, menos genéricos, de lei e soberania, que ambos vão fundar-se na oposição dos interesses coletivos aos individuais. Não obstante, o intuito de reduzir a originalidade rousseauiana a essa única renovação conceitual, corresponde, segundo cremos, a uma ambiguidade crítica que, ao atribuir que Rousseau tenha renovado o conhecimento político, deseja contudo preservar o universo de discurso dos velhos sistemas. Por maior que seja a importância da vontade geral — e somos os primeiros a atribuir-lhe função capital no sistema — impõe-se admitir que tal noção representa o ponto de transição entre o social e o político, ou, para repetir quanto até agora afirmamos, entre o conhecer a realidade social e o aplicar êsse conhecimento genérico ao ajuste da organização política voluntária às peculiaridades de cada organismo social espontaneamente gerado pela própria condição humana. Só se pode, portanto, tomar a vontade geral como princípio, à maneira do que sucede no “Contrato”, quando supomos conhecido tudo quanto no conceito de vontade geral fica implícito acerca da natureza humana e da vida social. Rousseau, êle mesmo, apesar de todos os seus protestos de ignorância, não trepidou em dedicar a melhor parte do livro I dos “Princípios do Direito Político” à rememoração, embora sintética, do que antes já assentara nas longas descrições genéticas, e a essa recapitulação ainda maior espaço reservava no “Manuscrito de Genebra”. Tomar, pois, o conceito de vontade geral como se fôra suficiente em si mesmo, e sobretudo apreendendo no sentido vulgar certos elementos imprescindíveis à sua exata compreensão,

tais como “interêsse particular” e “interêsse público”, equivale a desconhecer tôda a trama de conhecimentos em que se apóia essa noção essencial.

Do desconhecimento das variações sofridas, em sua função sistemática, pelos conceitos básicos da teoria política no século XVIII, ou então da ambiguidade de uma crítica que, embora sensível ao caráter inovador das proposições rousseauianas, insiste em reduzi-las ao universo de pensamento dos sistemas anteriores, devem-se, sem dúvida, as acusações de contradição, ilogicidade ou incoerência. São têrmos que conviriam, em primeiro lugar, àqueles que as proferem sem ter percebido, ou apesar de tê-lo percebido, que, diante da obra de Rousseau, ou tentamos alcançá-la em sua totalidade indecomponível ou não chegamos a perceber seu verdadeiro conteúdo.

Valha-nos o reparo para dispensar outras considerações ao afirmarmos que, em Rousseau, também o esquema contratual assume, como acabamos de ver em todo êste capítulo, acepção especial. Mesmo tendo em conta todos os anteriores esforços para alicerçar a teoria política numa concepção “natural” ou, então, num realismo que aceitou os limites do menos amplo dos materialismos para fugir à metafísica, ainda podemos apresentar Rousseau como o primeiro a valer-se do aparato contratualista para traduzir a realidade social e, também, política. A operação doutrinária inicialmente praticada por Hobbes assume, enfim, feição de verdadeira conquista do conhecimento objetivo. Definindo-se, pela primeira vez, como parte naturalmente integrante e funcionalmente necessária do social, o político pode abandonar tôdas as referências a princípios exteriores à sua essência, impostos pela fôrça de entidades superiores, ou adotados pela gratuidade dos que se atêm só ao caráter óbvio dos fatos irrecusáveis. Voltamos a encontrá-lo descrito como uma “emergência” do humano e, sobretudo, da condição social do humano, mas longe de chegarmos ao conceito pela abstração da realidade básica e, pois, por uma generalização “geométrica” que exclui a consideração do elemento dinâmico, nele passamos a encontrar a resultante do processo iniciado pela ambiguidade ética do social espontâneo e dos primeiros ensaios de convencionalização tácita pela convergência de atitudes individuais. Em outros têrmos, o humano-social, que serve de base e ponto de partida para a compreensão objetiva do processo natural, volta a figurar dinamicamente no desenvolvimento superior dêsse mesmo processo, transformado lógica e naturalmente em critério de avaliação moral. Nada resta do velho contratualismo cuja fidelidade ao símile jurídico dependia de admitir-se que, por um instante, dispusesse o homem natural de tôdas as faculdades e, sobretudo, de todos os valores que lhe caracterizam a vida sob a autoridade política, para possibilitar-lhe conceber a necessidade dessa mesma autoridade, de todo adversa à liberdade e a tôdas as demais condições da existência em estado de natureza.

O contrato — se, a rigor, podemos continuar a falar de contrato quando a palavra passa a significar exclusivamente convenção projetada no plano das representações psíquicas — reduz-se, afinal, numa tomada de consciência, pelo homem, das transformações em si próprio resultantes da integração social. Defrontamo-nos, por assim dizer, com uma consciência a tornar-se auto-consciente, a dar-se conta de suas próprias dimensões e, pois, de suas próprias solicitações. Rousseau, penetrando aspectos inéditos do conhecimento do homem, conseguiu fixar, em suas menores minúcias, a natureza ambivalente da consciência e, sobretudo, a possibilidade de projetar-se nessa mesma consciência a ambivalência que lhe é inerente, para transformar-se em razão motora e critério ajuizador dos movimentos de acomodação recíproca do individual e do coletivo. Chegou a essa revelação da realidade, partindo, muitas vezes, de velhos elementos doutrinários e, quase sempre, valendo-se de termos obsoletos, mas tais deficiências do aparelhamento discursivo e, mesmo, metodológico, não o impediram de completar sua conquista. Basta lembrar como a redução dos valores racionais e éticos à categoria de simples produtos sociais, que conhecemos desde seus primeiros passos teóricos, vem fecundar-lhe a concepção final, que pode assim superar e, pois, erradicar tôdas as ambiguidades, antinomias e contradições que obstavam o conhecimento do homem e da sociedade em seu tempo. Se insistimos demais na oposição pretensamente irreduzível dos velhos conceitos de liberdade e autoridade, talvez melhor coubesse, ao menos com simples alusão, uma referência à superação de tôdas as alegadas imperfeições que justificavam a distância entre os princípios teóricos e sua realização prática, pois, agora, ambos os termos derivando-se, objetivamente, duma concepção de homem em que as necessidades levam à ação e a ação cria por seu turno novas necessidades, assim se pode descrever o fluxo contínuo em que os valores decorrem e ao mesmo tempo estimulam a vida em sociedade. A moral deixa de firmar-se em base exterior ao conceito de homem, mas não se torna, por isso, menos universal, na medida em que corresponde a uma necessidade inerente à própria vida do sêr socializado. De outra parte, essa generalidade não se identifica com a imutabilidade das formulações metafísicas, nem se cristaliza numa abstração, porquanto a ação já se define como fundada na consciência não só da posição relativa do homem no âmbito social, mas também do próprio sêr coletivo na relatividade de suas expressões, tanto do ponto de vista intrínseco, que o mostra variando em relação a outros corpos sociais que lhes são internos ou externos, quanto do ponto de vista extrínseco, que o coloca na dependência dos fatores contingentes que, em cada caso, compõem uma diferente conjuntura infra-estrutural e, conseqüentemente, explicam a idiossincrasia de cada grupo.

V

HOMEM E SOCIEDADE

Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société. EMILE, II

Repousando todo o pensamento de Rousseau no conhecimento do homem, sua análise, se tiver em conta êsse dado fundamental ao tratar especificamente da organização política, não pretenderá descobrir afirmações doutrinárias inéditas, porém tão só as consequentes decorrências do que de início se assentara. A coerência dêsse pensamento que, no sistematizar-se, dispensa ordenação formal rígida e exaustiva para apoiar-se na ligação orgânica de suas partes constitutivas, obriga-nos a examiná-lo, criticamente, tal como nasceu e desenvolveu-se, retrazendo o desenvolvimento vital e necessário que nos leva dos princípios fundamentais às ultimas consequências concretas (1).

Não desejamos negar a legitimidade, nem muito menos os apreciáveis resultados de outras colocações do problema rousseauiano, bastando-nos com assinalar que a validade e, por igual, a fecundidade de tais posições críticas se tornam patentes justamente quando por tais caminhos se volta ao que há de básico no pensamento de Rousseau. Importa, ademais, evitar que as peculiaridades desta ou daquela apresentação analítica acabem por forçar a ampla visão contida nos textos a distinções e limitações contrárias à sua índole doutrinária e prejudiciais à sua inteira compreensão. Por isso, detivemo-nos na consideração dêsse novo conhecimento da realidade humana, cuja ambição integradora só poderia comparar-se à do humanismo renascentista, se dele não se afastasse, decididamente, ao substituir a orgulhosa supervalorização ética da criatura por um oposto sentimento da precariedade da realização dêsse sêr que, afinal, jamais passa do produto — pouco menos do que casual, sempre imprevisto e instável — duma cadeia de vicissitudes à qual não são estranhos desvios funestos do processo que tenderíamos a considerar natural.

1 — Émile Boutroux, depois de assinalar que o exame das sucessivas posições assumidas por Rousseau pode superar, pelo estabelecimento de uma linha de continuidade evolutiva, a impressão de incongruência acusada pelos que se detêm no exame de um só texto, acrescenta: "Il me semble que, si l'on considère suivant cette méthode l'œuvre de Rousseau, en rapportant chaque détail à l'ensemble, et en négligeant les exagérations accidentelles, on en dégage sans artifice une véritable philosophie, d'une consistance et d'une unité très réelles. Cette philosophie n'est pas un système statique, c'est l'histoire théorique et mythique de l'humanité" (Remarques sur la philosophie de Rousseau", in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1912, p. 265-6).

Adotando tal orientação analítica, sabemos que, ao penetrar o que de mais fértil e significativo oferece o pensamento de Rousseau em seus textos da primeira fase, deveríamos abordar antecipadamente muito do que surpreende e impressiona os que preferem começar pelo “Contrato Social”. De fato, a filosofia política rousseauiana, pelo menos a partir do “Discurso sobre a Desigualdade” e do artigo sobre a “Economia Política”, já tem indicadas suas linhas-mestras. Qualquer esforço para destacar dessas primeiras as proposições particulares do “Contrato Social” a pretexto de serem especificamente políticas, redundaria na ignorância da ligação essencial de tais decorrências ao corpo de princípios estabelecido pela nova proposição do problema. Sem desmerecer os pormenores que sobre questões de estrutura organizatória e técnico-administrativa se contém no “Contrato”, pareceu-nos mais importante assinalar como a superação fundamental praticada por Rousseau oferecia a possibilidade de outras superações a positivarem-se já no campo da política, porém ainda no plano da generalidade, pois assim parecia-nos possível compreender o programa de ação proposto naquele texto, menos pela avaliação de sua conveniência pragmática, do que para realçar, como desejou o próprio Rousseau, o sentido profundo dum novo sistema que, mesmo ao nível das situações concretas, continuava fiel à verdade superior. Se ao estudo comparativo e evolutivo das instituições políticas contemporâneas interessa analisar a estrutura proposta pelo “Contrato”, a fim de reconhecer sua influência na prática, certo é que para tanto se exige o conhecimento dos seus fundamentos doutrinários, e assim voltaríamos, mais uma vez, ao objeto que escolhemos para este estudo.

O político, com Rousseau, deixa de ser uma construção gratuita e exterior ao homem, que dela se serviria como de um instrumento útil, porém inanimado, ou como de um estratagema habil, na impossibilidade de conhecer e dominar a realidade, para iludí-la ou contorná-la. Se o homem não nasce social, nem, conseqüentemente, político, também não se poderia dar as solicitações da vida em grupo e as imposições da autoridade por estranhas e opostas à natureza humana. Dúctil e dotada de alta capacidade de assimilação, a criatura é capaz de transformar-se para integrar esses elementos essenciais de sua evolução; de tal sorte, não precisaremos buscar fora dela o conhecimento e, pois, os meios de domínio daquilo que nela mesma, e só nela, adquire contornos de processo vivo. Já vimos que mesmo tratando do “artifício e jogo da máquina política”, o “Contrato Social” não passa da avaliação dos processos naturalmente adequados ao reconhecimento e ao reajuste dos planos em que se desdobra a consciência humana a fim de evitar que a injunção social e, em especial, a necessidade política a levem à condição de ser contraditório (2). Desenvolvendo, nesses termos, o ele-

2 — “Le social n'est-il pas primordial dans l'individu aussi bien que l'individuel lui-même
Question analogue, au fond, à celle de savoir si l'âme humaine, primitivement

mento central de seu sistema, o próprio Rousseau indica-nos a crítica que lhe é mais adequada.

Não obstante, a posição de Rousseau mostra-se singular no panorama político-doutrinário de seu tempo e por isso, para avaliá-lo historicamente, muitas vêzes a análise externa deve recorrer a certos têrmos que poderiam ser dispensados por uma rigorosa análise interna. Daí a frequente referência, por exemplo, ao conceito clássico de homem natural graças à qual se torna mais direto e objetivo o confronto entre a nova e as velhas concepções, mas que também enseja aberrantes e perturbadoras esquematizações da espécie daquela que tudo reduz à oposição entre um homem naturalmente bom e um homem naturalmente mau. De maneira geral, contudo, a melhor crítica tem preferido fixar-se no problema que o próprio Rousseau escolheu para servir de título ao seu tratado sôbre a organização política. Ainda do contrato social é que êle se ocupa e, se hoje continua sendo apresentado como um renovador da teoria convencional, a qualificação dispõe de boa base porquanto sua filosofia política se desenvolve principalmente visando à superação do velho esquema contratualista e, conseqüentemente, do patrimônio cognoscitivo e doutrinário a que correspondia. Quando tomada em tôda a amplitude, a referência do contratualismo poderá, portanto, valer-nos para situar historicamente o sistema rousseaniano, ao mesmo tempo que, pela identificação do objetivo principal, oferece excelente oportunidade de penetração crítica em sua configuração íntima.

Sem dúvida, a mais penetrante análise do avanço praticado por Rousseau devemos a Vaughan que, reduzindo os conceitos filosófico-políticos anteriormente dominantes ao denominador comum do individualismo, além de deixar patente o grave êrro de certas interpretações sumárias que atribuem a origem do individualismo liberal ao "Contrato Social", ainda mostra como se abriram, com essa obra, novas perspectivas para o conhecimento político. Não basta, de fato, assinalar que Rousseau conseguiu atribuir novo significado ao velho conceito do homem natural, pois, para compreender-se o sentido dessa transição, faz-se necessário mostrar que, em qualquer de suas acepções anteriores, o têrmo implicava sempre na aceitação de uma entidade individual definível em sí mesma, auto-suficiente e anterior a qualquer conjuntura coletiva. Relativamente a êsse ponto não cabe sequer distinguir entre o atomismo individualista hobbesiano e o estado de natureza dos juristas, pois que ambos acabam fixando a precedência do humano sôbre o social, se bem que a diferenciação das duas tendências voltará a impôr-se quando aten-

n'est que sensibilité ou est, à la fois, sensibilité et intelligence. Si l'homme, du moment qu'il est homme, est essentiellement intelligent em même temps que sensible, il poursuit naturellement le général comme le singulier, il ne peut ni veut isoler l'un de l'autre: il est sociable au sens humain du mot, comme il est individu. Et la vie dont il demande à l'État de lui garantir la possibilité, c'est une vie solidairement individuelle et sociale, intérieure et extérieure, indépendante et commune" (Boutroux: art. cit., p. 272-3).

tarmos para o teor predominantemente apriorístico da doutrina jusnaturalista. Talvez por isso, o pensamento rousseauiano, aparentemente devendo mais aos tratadistas do direito natural, acaba por opor-se-lhes frontalmente, enquanto ao menor empréstimo tomado a Hobbes corresponde um maior aproveitamento de certas concepções básicas. E' que, considerado em si mesmo, o conceito individual do homem hobbesiano não representa valor incontrastável, tanto que se desfaz a sua suficiência ao choque da fatalidade contratual, enquanto a correspondente conceituação dos juristas é tão inflexível que acabou por exigir a excrecente adenda da sociabilidade inata que o "Manuscrito de Genebra" (3) acusa.

O contrato de Rousseau haveria de distinguir-se fundamentalmente de todos os antecessores e contemporâneos desde que recusava, preliminarmente, o conceito em que se alicerçavam. A mais importante consequência dessa alteração de fundamentos está em que, a partir dos "Princípios do Direito Político", o esquema convencional já não pode continuar distinguindo-se nos dois aspectos com que — alternada ou cumulativamente — surge na história, onde tanto vemos assumir a função de teoria da origem da sociedade quanto de teoria da origem do poder, pois irá oferecer-se, no sistema de Rousseau, como a tradução esquemática, porém realista, da coerência essencial dessas manifestações inseparáveis da vida coletiva. Sem dúvida, os esforços ecleticistas dos pufendorianos com seu contratualismo composto e até a significativa renúncia de Hobbes à convenção associativa já denunciavam a consciência da necessidade de considerar-se os dois passos teóricos como aspectos interligados de uma mesma realidade. Mas a dificuldade não estava em reconhecer a existência do problema que, no seu todo ou nas suas manifestações mais eloqüentes, transparecia nas solicitações da vida corrente, senão em penetrar-lhe a contradição essencial para alcançar, pela redução dos aspectos parciais discordantes a um mesmo denominador, solução satisfatória e efetiva. A existência em comum com os semelhantes e a realidade do mando dos poderosos eram evidências, mas tais evidências vinham fatalmente chocar-se, na doutrina e na prática, com a idéia de homem completo e auto-suficiente a que não abdicavam os filósofos. Até então, tentara-se iludir as evidências com afirmações teóricas, pois não fôra outra a função pragmática das sistematizações naturalistas, e se doutrinariamente se chegara a admitir a realidade irrecusável da autoridade

3 — Daí não se conclua, porém que o sistema rousseauiano não passe de uma habilidosa combinação de sistema anteriores, como deixa entender Jean-Jacques Chevalier ("Les Grands Oeuvres Politiques, Paris, 1949, Colin; p. 143-73), aliás repetindo Otto von Gierke para o qual Rousseau "completou a figura do contrato social tomando por empréstimo a seus precursores democráticos o quadro puramente social e enchendo-o com o conteúdo absolutista do contrato hobbesiano" ("The Development of Political Theory", trad. ingl. Bernard Freyd; N. York, 1939, W. W. Norton; p. 109). Aproxima-se dessa posição crítica, aludindo a um "hobbisme retourné", Bertrand de Jouvenel ("Essai sur la Politique de Rousseau" in ed. "C. S."; Genebra, 1947, C. Bourquin).

política, para tanto impôs-se sonegar a outra face da realidade. A recíproca irreducibilidade que opunha os fatos, recolhidos empiricamente e pela participação, aos conceitos, estabelecidos de forma apriorística e dogmática, representava o âmago da antinomia filosófico-política. Seria inútil insistir na oposição entre a liberdade e a autoridade antes de superar sua insolubilidade epistemológica.

Com Rousseau chega-se, afinal, a um conceito de homem que toca à verdadeira e inteira natureza fundamental do homem — posto que anteriormente no máximo se chegara aos atributos de um homem natural “em repouso” — e na própria realidade humana vai inscrever-se a dinâmica sócio-política (4). Quando a conceituação estática do estado de natureza é ultrapassada, evidencia-se um processo natural de evolução individual no sentido do social, que nada tem de imperativo racional oposto à condição primeira, nem de fatalidade exteriormente imposta à criatura completa e satisfeita. Estabelece-se, de tal sorte, um nexó substancial entre aquela realidade individual, que gerara a ilusão de um homem naturalmente completo e justificava também as afirmações da liberdade, e aquela realidade coletiva, que tanto suscitara as dogmatizações da sumissão necessária quanto revelava a efetiva ação da autoridade. O que até então se entendera como o choque irremediável de duas noções absolutas e estáticas, passava a ser compreendido como a sucessão, em etapas evolutivas, das diferentes condições de um mesmo sêr. Não obstante, para mostrar-se fiel à mesma realidade em que se inspirava, a nova conceituação deveria atender aos múltiplos aspectos do problema humano e social, inclusive aquêlê conflito que, tentando resolver do exterior e sem dominá-lo cognoscitivamente, a filosofia política tão só conseguira formular numa antítese.

No primeiro passo dessa transição evolutiva estabelece-se a possibilidade de surgir uma convenção, embora apenas esboçada no primarismo do tácito acôrdo resultante da convergência de comportamentos assemelhados. Essa idéia, mesmo sem contornos precisos — em que pese o conceito duma convenção destinada a prolongar a dependência no grupo familiar, tal como se registra no “Contrato” — basta-nos, já em seu primeiro esbôço, para superar, senão a antinomia doutrinária em tôdas as suas complicadas implicações lógicas, ao menos a noção de um conflito real que a observação empírica dos desajustes sociais processando-se ao vivo, ainda mais reforçada pelos preconceitos teóricos sugeridos pela doutrina, apresentava como irreducível. Se bem que menos importante

4 — Só nestes têrmos podemos compreender em seu justo sentido certas interpretações críticas que aludem à “criação”, por Rousseau, de uma “nova ordem”; por exemplo, diz J.J. Chevalier: . . . “cette *liberté* et cette *égalité*, dont traditionnellement l'existence est postulée dans l'état de nature Rousseau prétend les retrouver dans l'état de société, mais transformées, ayant subi une sorte de modification chimique, “denaturées”. (“Les Grands Oeuvres”, cit.). Esse autor refere-se a Halbwachs (“création d'un ordre entièrement nouveau et d'un ordre nécessairement juste par le contrat”) e a de Jouvenel (“une nouvelle nature”) para firmar sua própria interpretação.

para os que continuam a cuidar, ao modo tradicional, da harmonização da liberdade com a autoridade e por isso silenciando êsse ponto da concepção rousseauiana, parece-nos fundamental pois indica, malgrado suas inevitáveis imprecisões, onde se radica primariamente a normalidade da condição social, cuja compreensão é imprescindível para a posterior caracterização do processo anômalo.

Pouco importa que a primeira convenção tácita se apresente imperfeita do ponto de vista da morfologia contratual, pois a figura do contrato, tomada à linguagem e às concepções jurídicas, é essencialmente estranha à realidade social. Para Rousseau, mesmo quando se aproxima do velho esquema ou quando se preocupa com as objeções jurídicas que lhe possam oferecer, o contrato deixa de representar compromisso livremente assumido por duas ou mais partes, que assim se obrigam a fazer ou não fazer algo, porquanto se servia do termo para simplesmente denotar uma conjunção de comportamento na qual a clara e precisa consciência da obrigação deixa de representar papel predominante, desde que razões substitutivas podem determinar atitudes que anteriormente se supunham convencionadas. Não cuida, pois, dum congresso de vontades em livre deliberação e de um compromisso limitado ao preciso objeto de contrato, senão da progressiva e simultânea aquisição, pelos componentes individuais de um grupo, de determinadas maneiras de agir que, apenas por serem comuns, adquirem um valor e uma força que não possuiriam no isolamento da vida unitária. A representação do nexu contratual assumirá, posteriormente, a importância correspondente à sua função real, mas, por enquanto, tratamos apenas da convenção tácita, por assim dizer espontânea, que responde por um nível primário (nunca, porém, forçosamente primitivo) da vida coletiva. Importa por ora anotar que, admitida a primeira conexão convencional, ou melhor, caracterizada uma sociabilidade espontânea, primária e capaz de impor atitudes comuns aos indivíduos, desfaz-se a irreduzível incompatibilidade entre o coletivo e o individual. Deixa, portanto, de ser necessário aquêle contrato saneador que antes vinha apaziguar, exteriormente, o conflito, pois a convenção apresenta-se como decorrência normal de determinada situação em que se pode encontrar o homem. Resultante dessa condição especial, estabelece-se uma tendência para o ajuste espontâneo, ao invés do choque fatal que supunha os princípios dogmáticos, seja de obediência necessária, seja de sociabilidade inata. Proposto tão só como conceito, o contrato surge, agora, como uma afirmação de conhecimento, isto é, como a descrição objetiva — pois que circunscrita aos caracteres reais do objeto de estudo, muito embora sugerida inicialmente como simples conjectura — duma situação real com dinamismo peculiar. Nem mito, nem dogma, a noção contratual irá refletir um avanço cognoscitivo.

Os que reduzem o sistema rousseauiano à pura e simples bondade natural, acabam sempre por perder, no todo ou em parte, a plena significação e a correspondente importância dessa primeira convergência convencionalizante, graças à qual Rousseau pôde dispensar tôdas as cerebrinas elocubrações exigidas pela progressiva complicação da velha “consociatio”, preparando-se, ao mesmo tempo, para sobrepuzar o artificialismo do “pactus subjectionis” (5) que, depois da revelação da identidade natural entre os componentes do grupo e os indivíduos que originalmente o compuseram, estaria por assim dizer impossibilitado de realizar-se na ausência das duas partes contratantes distintas que a figura jurídica exige. O contrato social e o contrato político perdem, pois sua antiga configuração formal para traduzir um processo de fato. Persiste, sem dúvida, o conflito real entre a autoridade e a liberdade, porém longe de continuar interpretando-o como fato consumado, cuja justificação só se conseguirá ao preço da negação teórica de um dos princípios em oposição, ou da anulação parcial ou total de suas consequências práticas, Rousseau, deixando de uma parte o absolutismo estatal e, de outra, o individualismo integral, pesquisa as raízes da situação anômala que, em verdade, só pode corresponder a um desvio do processo evolutivo, cujo curso normal descrevera. Mostrando-se insuficiente a interpretação precoce do primeiro “Discurso” na qual, malgrado tôdas as antecipações de sua concepção definitiva sobejam as visões individualistas, irá retomar a análise, com a segurança revelada no segundo “Discurso”, para formular a descrição genética do desajuste evolutivo global, que caracteriza como responsável pela patológica diferenciação de seres naturalmente iguais. Sua teoria da desigualdade descreve o trânsito entre o primitivo equilíbrio e aquela conjuntura social que constituía o vivo problema político de seu tempo, deixando patente a alteração estrutural do corpo coletivo pela integração, em certas esferas individuais, de atributos contingentes que, de tal modo, virão diversificar a capacidade de ação das várias camadas no interior de um mesmo grupo e, portanto, favorecer a oposição entre elas. Na série evolutiva que propõe, os três passos da desigualdade são, por igual, três convenções em que se sucedem objetos cada vez menos materiais — a posse dos bens, a posse do sistema de govêrno, a posse ilegítima do poder — em atos contratuais cada vez mais gerais e comprometedores para as

5 — Gierke, muito embora substima e, mesmo, deforme o contratualismo social de Rousseau, não deixou de sublinhar a importância da superação do pacto de obediência: “Thus it was in truth a revolutionary act when Rousseau struck out the contract of rulership from the contractual theory. It was not wholly without preparation that this stroke fell. But Rousseau first asserted distinctly and argued inexorable logic from his radical premises, that there neither is nor can be a contract of rulership; that the ‘institution du gouvernement’ is not a contract but a single ‘comission’; that it is not all a bilateral act but is composed of a legislative and an executive act of the sovereign Community. Just here, however, lay the really new fundamental ideas of his theory from which there followed all the propositions first announced by him and unheard before.” (“The Development...”, cit., p. 97-98).

partes. O contrato, em si mesmo, nada remedeia; há convenções malignas, como as há sadias. Estamos, ainda, em face do mesmo avanço cognoscitivo realizado com a descrição da convergência convencionalizante, que apenas se desdobra para alcançar mais uma etapa evolutiva. Não obstante, tomada a primeira concretização do social como traduzindo um trânsito sem choques e no qual, ao invés de serem contrariados, se conservam e se confirmam as qualidades essenciais do ser natural, conseqüentemente aí se constituirá um conceito de normalidade, enquanto o outro processo, pelo qual se desfaz a igualdade natural, suscitará um conceito secundário e destinado a denotar a anormalidade (6).

Estabelecido o que poderíamos chamar de patologia contratualista, também a proposição dos meios de reajuste surgirá formulada contratualmente — um contrato social, posto que contrato de govêrno, equivaleria a um contra-senso no universo rousseauiano. A total redução do que se considerara até então como o ato político por excelência, à condição de simples têrmo que traduz estritamente a realidade básica da condição social do homem, indica-nos, de forma bem clara, como o velho contratualismo perdera todo o sentido e significação. Já não se procura conhecer, à maneira da convenção saneadora de Grotius, o ato pelo qual um povo escolhe seu rei, senão o “ato pelo qual um povo é um povo” (7). Na verdade, porém, não se trata pròpriamente de um “ato” enquanto movimento voluntário individual, (8) pois o que se descreve é uma ação coletiva que, longe de realizar-se no compromisso mútuo das várias vontades, procura “encontrar uma forma de associação” em que, como sabemos, a alienação total de todos resulte na defesa pessoal e patrimonial de cada um. Ora, essa alienação — “cláusula” única do “contrato” — não é, afinal, mais do que a integração dos *eus* particulares no *eu* coletivo (9). Se, pois, no pensamento de Rousseau distingue-se o político do social, será, sem dúvida, por essa consecução voluntária e consciente de um equilíbrio equivalente (porém não idêntico) ao que domina nas “sociedades nascentes” e irremissivelmente se perdera nas “sociedades policiadas” — uma ação destinada a restabelecer a igualdade fundamental entre os homens. Não há retrocesso na dinâmica social e, portanto, além de superado o isolamento inicial, também não se poderá restabelecer a convergência de comportamentos pares entre sêres que a desigualdade já diferenciou. A razão e a moral, que a sociedade desenvol-

6 — “C'est, en réalité, l'abus de la condition sociale, ce n'est pas cette condition même qui a causé sa déchéance. Il y a plus: la déchéance même a, pour l'homme, un bon côté, s'il sait en tirer parti” (Boutroux, art. cit., p. 267).

7 — “C. S.”, I, v; Pet., V, 123.

8 — “Car le pacte social n'est pas une convention entre le peuple et le gouvernement. C'est l'expression fondamentale de cette unité raisonnable “par laquelle un peuple est un peuple”. Un ‘acte’, comme l'appelle Rousseau se conformant au langage de la vieille fiction historique. Mais est clair qu'il le considère non pas comme un acte qui est arrivé en un moment du temps, mais comme une essence ou une qualité” (Bernard Bensaquet: “Les Idées Politiques de Rousseau” in *Revue de Métaphysique et Morale*, 1912; p. 330).

9 — “C. S.”, I, vi; Pet., V, 125-6.

veu, devem cuidar não da impossível recomposição do equilíbrio primitivo, mas de uma compensação planejada dos elementos patológicos, e as bases dêsse reajuste só se encontrarão no estabelecimento de uma coerência substancial entre os vários planos em que, na unidade humana, se inscrevem tanto as exigências naturais quanto os interesses coletivos. Operando-se interiormente em seu momento primeiro e fundamental, o ato político, embora ainda se chame contrato, não passa da projeção, na consciência individual, das exigências impostas pela condição social, enquanto a convenção propriamente dita estará na aceitação dessa condição e de sua plena consciência, o que, aliás, Rousseau insiste em qualificar como “cláusulas” que “talvez jamais foram formalmente enunciadas”. Continuamos integrados no mesmo universo de pensamento, cujo teor realista e cujo desenvolvimento objetivo anotamos. Da contraposição de um conceito de estado patológico à primeira conceituação de normalidade, decorre a proposição do problema do reajuste e, depois, a apresentação de uma solução de generalidade universal na qual, rigorosamente, não se incluem elementos novos. Fica, pois, superado, no último e decisivo passo, o velho contratualismo: ao invés do contrato símbolo da aspiração libertária ou do contrato que apenas representava o estratagema lógico destinado a manter artificialmente a continuidade sistemática — elementos estranhos aos conceitos em que se propusera o problema — temos agora um contrato que é a consequência, no plano da ação, do conhecimento anteriormente firmado.

Desfeita a figura ilusória do pacto político e reduzido o pacto social à sua mesma realidade (10), quanto antes se propusera como um problema de consentimento e obediência, desde então representará um problema de consciência e de socialização dessa mesma consciência. Nesses quadros, embora lhes falte a inteira compreensão da primeira convenção como se evidencia na qualificação da sociedade como um mal, adquirem plena significação as conclusões de Vaughan sobre o anti-individualismo de Rousseau que desafiou o lastro comum de todos os sistemas políticos contemporâneos ou anteriores. Essa aguda análise do que é básico no conteúdo dos conceitos rousseauianos, completa o exame de sua significação para o conhecimento do humano, razão de havermos recusado reduzir a crítica do pensamento de Rousseau ao esquema dialético de Mannheim, pois o novo sistema, investindo contra

10 — Por essa razão torna-se possível, na análise do “Contrato”, cuidar do problema político sem descer a pormenores que, ademais, oferecem risco de desvios interpretativos desde que possuem interesse próprio e, muitas vezes, passível de tratamento especial. Tal é o caso — para citar apenas um e dos mais interessantes exemplos — do “Legislador” de excepcionais qualidades requerido por Rousseau. Essa figura que desviou a atenção e perturbou a frieza crítica de muitos analistas — inclusive, Vaughan — poderá, contudo, ser estudada em suas verdadeiras proporções, isto é, em sua verdadeira função, quando, referindo-nos ao elemento consciente que por definição é variável de homem para homem, compreendemos que certos indivíduos, por isso mesmo, haverão de mostrar-se particularmente aptos para a função legislativa. Onde outro filósofo louvaria o altruísmo, Rousseau encarece o domínio dos interesses coletivos sobre os individuais.

uma deficiência cognoscitiva comum às duas direções intencionais, precisa primeiro ser apresentado e estudado como um avanço epistemológico, cujo conteúdo principal se revela no anti-individualismo, deixando-se para um segundo passo o exame da resultante contribuição ao partido libertário, nem sempre capacitado ou desejoso de integrá-la. Se examinarmos o pensamento de Rousseau tendo em conta essa sucessão analítica, a nova acepção do contratualismo jamais representará a substituição de uma interpretação hipotética por outra, posto que praticou, efetivamente, a substituição de um dogma por um conhecimento de fato. Se as concepções da integração social no individual e da natureza consciente da ação política, tais como as formulou Rousseau, vierem por sua vez a ser superadas — o que, a rigor, é problema que não se coloca em face dos conceitos atuais da ciência social — ainda assim continuariam a figurar como legítimas expressões do conhecimento da realidade porquanto, mesmo quando surgisse uma nova interpretação que melhor se ajustasse aos dados naturais, o certo é que o sistema rousseauiano continuará figurando como o primeiro, na história do pensamento moderno, a propor uma explicação da realidade humana, nos seus aspectos individuais e coletivos, que dispensa o recurso a entidades ou princípios exteriores a essa mesma realidade.

Como vemos, se a análise do pensamento rousseauiano solicita, por vêzes, o ponto de reparo dos sistemas anteriores, contudo recusa-se a permanecer nos limites dêsse confronto, pois encontramos diante de uma concepção na qual, mais do que a originalidade das posições, interessa-nos a novidade da contribuição relativa ao conhecimento do real. Consequentemente, os estudos que se reduzem a verificar os nexos de continuidade entre as concepções anteriores e a de Rousseau, mesmo quando intentam registar a originalidade desta, acabam por ficar aquém do objeto proposto de vez que, com ela, rompemos os quadros do pensamento que a antecedeu. A rigor, da mesma deficiência padecem as análises que se referem ao contratualismo, desde que não assinalem a substancial transformação de sentido dos termos convencionais consagrados. Empenhado na defesa das liberdades do homem ou posto a serviço da demonstração do caráter absoluto do poder político, o contrato social desenvolveu-se em substancial ligação com um individualismo básico, e é contra êste mesmo individualismo que Rousseau se voltará, embora continue a utilizar-se de velhos vocábulos (11). Desaparecem, por inúteis, o formalismo dogmático e o empirismo atomizador e, consequentemente, não cabe a habitual referência ao indivíduo como elemento unitário da

11 — “J’ai fait cent fois réflexion en écrivant qu’il est impossible dans un long ouvrage, de donner toujours les même sens aux mêmes mots [...]. Les définitions pourvoient être bonnes si l’on n’employoit pas des mots pour les faire [...]. Je ne crois pas en cela me contredire dans mes idées, mais je ne puis desconvenir que je ne me contredise souvent dans mes expressions” (“Emile”, II; *Œuvres*, IX, 181, nota). E’ a sentença final dessa citação que permite a Pierre Burgelin (“La Philosophie de l’Existence de J.-J. Rousseau”; Paris, 1952; Presses Universitaires)

composição social. Deseja a nova construção, que repele qualquer acomodação eclética, firmar-se numa interpretação realista em que vemos tratados em suas manifestações concretas os valores que anteriormente apareciam conceituados abstratamente e em razão de afirmações aporísticas ou de simples aspirações. Em outras palavras: Rousseau colheu a herança do passado, mas não se deixou iludir pelas intenções declaradas que a dividiam em dois campos opostos, embora num deles pudesse parecer-lhe encontrar o desígnio que o apaixonava, pois também nos defensores do indivíduo reconhecia a mesma insuficiência fundamental que acusava nos adversários da liberdade. A verdadeira herança que recebia, era o desafio lançado ao conhecimento pela proposição antinômica de princípios irreduzíveis. Retomar êsses princípios para reexaminá-los, menos nas formulações particulares do que para penetrar a realidade que recobriam, constituiu o melhor da obra de Rousseau (12).

A liberdade do homem, em tais condições, jamais se lhe afiguraria como um princípio embora fôra possível postulá-la como “natural”, se não pudesse positivar a efetiva conexão dêsse princípio com a natureza humana, bem como se recusaria a dar a autoridade por “necessária”, se não soubesse apontar onde se radica, na realidade dos grupos, tal necessidade. Assim estabelece que, para penetrar a realidade adotando o homem como objeto de investigação, se impõe identificar na própria realidade o elemento básico que, tão desejado pelas construções dogmáticas, nelas só figurava como artifício: a unidade essencial do sêr humano. Se, de tal sorte, ultrapassa a clássica antinomia, como assinalá-mos insistentemente, neste ponto devemos sublinhar, mais ainda, que seu sistema se erige com base numa explicação de todo o humano pelo próprio humano. Compreendemos, afinal, a plena significação da decantada renúncia à análise e da conseqüente rejeição dos fatos, que, no contexto da obra de Rousseau, correspondem à ruptura com a análise exclusivamente teórica e com a exemplificação histórica puramente ocasional de seus antecessores. Mesmo a análise classificatória de fundo empírico que então começa a ganhar terreno, deverá esperar, para adquirir valor de verdadeiro conhecimento sistematizado, pela formulação do conceito universal que, delimitando e caracterizando seu objeto, portanto defina o método adequado à investigação dessa categoria de fenômenos concretos. Não bastava insistir na observação primária das diferentes manifestações de um sêr conceituado, de outra parte, como

desenvolver a introdução de seu livro na qual, depois de passar em revista os acusadores das incongruências e descontinuidades da obra de Rousseau, deixando patente a superficialidade de tal crítica, afirma, em contrário, que as aparentes contradições correspondem a uma necessidade de desenvolvimento desse pensamento que é “deliberadamente antinômico”.

12 — “Une théorie politique se définit par le problème fondamental qu'elle cherche à résoudre. Il s'agit pour Rousseau de garantir à l'individu son droit d'être libre: cette préoccupation ne l'abandonne jamais. Mais il proclame d'autre part, que l'ordre social est un 'droit sacré' qui requiert l'exercice de l'autorité” (François Bouchardy: “Introduction” in ed. “C. S.; Paris, 1946. L. U. F.).

dotado de inabalável constância de atributos, pois nem a coleta empírica se realizava nos limites de um conceito geral reconhecível na realidade, nem a acumulação de dados concretos poderia levar a tão larga conceituação senão por uma exaustiva investigação do real: Impunha-se, preliminarmente, definir como inerentes a uma mesma natureza tôda essa gama imensa de concreções particulares, sem esquecer as transformações e alterações, inclusive anômalas, para apreender, por sob as variações, uma constante. Mas, tal integração conceitual devera fazer-se com a máxima fidelidade ao real — eis o que significa o conjecturalismo de Rousseau que busca a chave do problema nas situações relativas em que possa encontrar-se o homem, e que não se reduzem a meros efeitos diretos dos estímulos contingentes, porquanto acarretam modificações da própria natureza humana. Enquanto estímulo, a conjuntura irá provocar necessidades, que são expressões particulares da consciência de relações — desde as relações com as coisas físicas até as relações com os semelhantes — e nesta consciência, que é a integração do contingente relacional na esfera de ação do homem, está a explicação das alterações que não permanecem exteriores, mas, pelo contrário, se interiorizam e se incorporam no agente. Assim se transformam as necessidades, transfigurando-se numa consciência capaz de continuamente modificar-se e enriquecer-se, o que alterará fundamentalmente o sentido daqueles mesmos termos — entre os quais, a liberdade — que se desejava considerar, em sua rigidez formal, absolutos e universais.

O relativismo e o dinamismo do humano, por sí sós já bastariam para destacar Rousseau na história do pensamento político, cujos valores consagrados viera desafiar. Muito embora com êsses elementos tenhamos ultrapassado o individualismo, pôsto que nenhum fenômeno humano poderá agora explicar-se sem a correspondente potenciação coletiva, Rousseau não consente em que o social pareça pairar fora e acima do indivíduo. Cuida, por certo, de uma realidade tão claramente perceptível e tão precisamente definível quanto o homem unitário, mas nem mesmo ela poderá ser tomada como um valor absoluto e imutável. Se supera o indivíduo, realiza-se no humano e pelo humano, recusando-se, pois, a teorias que a coloquem fora dêsse âmbito que lhe é próprio. Na série de alterações sucessivas, não só se realiza o homem racional e eticamente, como o simples fenômeno da coletivização de sua personalidade implicará na existência de um ente, diverso das partes em convívio, mas que, não obstante, a elas se mantém substancialmente ligado: assim se chega, pela primeira vez, à concepção de síntese social (13).

13 — O que não escapou aos melhores analistas de Rousseau ainda quando não preocupados com o problema sociológico, como é o caso de Bonsaquet. No artigo citado (p. 333), diz êle: "Rousseau entendait quelque chose d'une ordre tout different qui ni Hobbes ni Locke à aucun moment n'eurent en vue; quelque chose de réel et de singulier: Esprit, vie et volonté véritablement présents dans et à travers les différents esprits particuliers, qui appartiennent aux membres, séparés en apparence du Tout social".

Pela perquirição objetiva da natureza humana, capacitamo-nos para sua interpretação específica. No humano, por meio de uma dinâmica evolutiva, inscreve-se o social que implica, por sua vez, no político. A mentalidade atual cuja vaidade cientifista terá mais outras razões para resistir à interpretação rousseauniana, poderá parecer inversa a ordem em que se apresentam as sucessivas implicações do sistema. Hoje, o homem configura-se primeiramente como um produto do social, e no social abre-se campo especial para o político. A insistência de Rousseau no ser humano e a amplitude que atribui ao político poderiam parecer diversas senão mesmo opostas à progressão sistemática da ciência atual; um exame que tenha em conta os diversos momentos históricos, acabará contudo revelando que não há oposição, nem mesmo se justificariam distinções básicas entre a posição de Rousseau e o fundamento dos conhecimentos atuais. A consideração das circunstâncias históricas lembrará, primeiramente, que o humano não foi problema que Rousseau escolhesse livremente, pôsto que oferecido, em verdadeiro desafio, pelo patrimônio doutrinário que encontrou constituído. Depois, impõe-se repetir que exatamente nesse objeto Rousseau praticou a transformação interpretativa que abriu caminho para a nossa própria compreensão do fato humano.

Se, a partir da exaltação renascentista, o humano centraliza as cogitações intelectuais da idade moderna, Rousseau representará o momento de inflexão em que, sem pròpriamente encerrar-se, essa época se orienta na direção peculiar à fase contemporânea. À rigidez de uma concepção de homem que recusa qualquer concessão, sequer parcial, à evidência do social e às suas expressões conceptuais, sucede uma nova e diferente compreensão do problema. Por isso, quando a resistência individualista já esgotara seus recursos sistemáticos no sentido de forçar quanto fôsse social a dissolver-se na entidade unitária, pela atomização interpretativa do grupal ou pela pretensa atribuição de origens individuais ao coletivo, surge um pensamento, sem dúvida revolucionário, que começa por destruir o rígido conceito de homem que até então dominava. Rousseau parte do homem, mas o homem de Rousseau não é mais o indivíduo dos seus antecessores e contemporâneos. Ao invés do conceito estático, teremos uma visão dinâmica. Em lugar da unidade em si mesmo definível, teremos um sêr que só se realiza plenamente quando rompe a auto-suficiência original. Se vulgarmente voltamos a identificar o humano na grosseira evidência do individual, essa simplificação só se tornou possível, sem prejuízo da plena compreensão do fenômeno, porque no indivíduo supomos contidas tôdas as transformações que Rousseau acusou no humano.

Rousseau é, pois, o primeiro a apresentar-nos o homem tal como viria a ser concebido, não apenas pela história do pensamento social, senão pela inteira história das idéias na fase contemporânea. Sua concepção básica proíbe-nos de considerar sua contribuição apenas no

âmbito que êle próprio declarou preferir, como já deixava patente a reação de Kant, que continua a inspirar os melhores críticos atuais, com um Ernest Cassirer ou um Pierre Burgelin, para citarmos os mais recentes (14). E' tôda a filosofia que se fecundará com a novidade impacta pela contribuição de Rousseau, o que nos valerá possivelmente para explicar a difícil e lenta assimilação dessa novidade que, à primeira vista, parece ter causado mais reação negativa do que concordância integradora. O abalo fôra profundo e só a despreconcebida inteligência dos problemas filosóficos poderia passar a utilizar-se imediatamente dum elemento tão perturbador para as posições estabelecidas. Não obstante, mesmo os que se refugiaram nas formulações tradicionais e aparentemente inabaláveis ou distorceram o problema para tomá-lo por um ângulo menos inquietante, com seu próprio negativismo reconheciam a existência e o pêsso da nova verdade.

Encerrada a possibilidade de sobreviver uma noção de homem considerado em si mesmo e "em repouso", com isso perturbara-se o equilíbrio de tôdas as conceituações afins. A passagem do iluminismo ao romantismo, palavras cuja significação continuamente se amplia para recobrir modos de pensar, mas também modos de sentir e, sobretudo, modos de viver, é-nos apresentada em múltiplos aspectos, mas nos contentaremos com avêliar um só dêles, qual seja o do conceito de história e, por seu intermédio, verificaremos a influência decisiva de Rousseau. Aquêles críticos que — como Collingwood — vão apontar em Herder a matriz do novo historicismo, sentem-se obrigados a reconhecer em Rousseau a raiz da concepção de Herder (15). De fato, a vida do organismo

14 — Burgelin: "Certes il n'a pas échappé à tous, et surtout aux meilleurs, à Kant, à Hegel, à Biran qu'il était aussi un authentique philosophe, probablement le plus grand créateur de philosophemes de son temps, le Newton de la nature humaine, si l'on en croit Kant et l'on sait ce que signifie ce rapprochement sous cette plume"

Cassirer: "Kant could accord Rousseau's thought no higher praise than to place it side by side with Newton's work" ("Rousseau, Kant, Goethe"; cit., p. 18) . . . "But if Kant and Rousseau are united in a great common task, in the fulfilment of this task there fell to their lot quite different missions. Rousseau was first to see the goal, and he proclaimed it with enthusiastic exuberance [. . .]. Only through a critique of the entire "faculty of reason" could Kant solve the conflict that had inspired Rousseau in this fight against the *philosophes*; only in this way could he create that wider and deeper idea of "reason" which could do justice to Rousseau's ideas and incorporated them in itself (Ibid., 59).

Seria impossível condensar aqui tôda a bibliografia versando sôbre a importante conexão entre a concepção de Rousseau e o sistema kantiano. Cabe, contudo, referir o artigo de Victor Delbos ("Rousseau et Kant", in "Rev. Metaphysique et Morale", 1912, p. 429-39), ao qual volta Beaulavon ("Introd.", cit., p. 96), bem como a nota de Bonaquet (art. cit. p. 330, n. 5) e, entre as análises mais recentes, a de John H. Hallowell ("The Decline of Liberalism as an Ideology", Londres, 1946, Kegan Paul; p. 59).

15 — "Before any further progress could be made in historical thought, two things were necessary: first, the horizon of history had to be widened through more sympathetic investigation of those past ages which the Enlightenment had treated as unenlightened or barbaric and left in obscurity; and secondly, the conception of human nature as something uniform and unchanging had to be attacked. It was Herder who first made substantial advance in both of the directions, but he was assisted, so far as the first of them is concerned, by the work of Rousseau" (R. G. Collingwood: "The Idea of History"; Oxford, 1946; Clarendon Press). V. todo o trecho, no qual se evidencia que a assimilação do conceito rousseauiano por Herder implicou também, como era de supor, uma nova visão do homem. Eugenio Imáz insiste na influência constante de Rousseau no desenvolvimento do histo-

coletivo, não só pela força impositiva da vontade geral, mas até pela simples admissão de uma capacidade volitiva distinta das individuais, constitui razão suficiente para total alteração da perspectiva histórica (16). Ademais, a revisão provocada por êsse deslocamento de pontos-de-vista fundamentais voltar-se-ia sobre suas próprias origens para ainda mais reforçar a concepção geral que a inspirara. Assim a conjectura rousseauiana assume, indubitavelmente, as proporções de uma nova visão de tôdas as expressões humanas.

A redução do pensamento rousseauiano a certos temas típicos, no que foi abundante o romantismo, não conseguiu afetar-lhe a amplitude, apesar de todos os esquematismos. Se a exageração, quase intolerável, da referência ao "coeur de l'homme", tentou reduzir o pensamento de Rousseau a uma total oposição aos valores da razão (17), a verdade é que a restauração crítica não se fez esperar e reclamou o restabelecimento da justa proporção em que êsse princípio cognoscitivo compensador surge, em pleno fastígio racionalista, para corrigir e completar um conhecimento ameaçado de esterilizar-se pela rigidez formal. Primeiro, demonstrou-se a impossibilidade de resumir-se aquêlo apêlo ao "sentido profundo", a um puro e simples apêlo à natureza exterior, pois já não se cuidava de voltar à idade de ouro, nem sequer de imitar o bom selvagem, porém de restaurar os valores interiores. Depois, esclareceu-se que a reversão do homem a sí mesmo não poderia significar a substituição das referências objetivas pelo puro e simples arbítrio sentimental considerado como uma torrente tumultuada e de curso imprevisível. A interioridade que Rousseau desejou novamente posta a serviço do homem em sua realização no social era, ela própria, o fruto lentamente amadurecido de uma realização do social e a êsse enriquecimento interior, única possibilidade de reconhecer-se o homem apesar de todos

ricismo. Assim, depois de referir-se à contribuição diretamente recebida pelos "alemães", (Müller, Schiller e Herder), que mme. de Staël já anotara, acompanha a inspiração rousseauiana até chegar a Dilthey, para o qual "a totalidade da natureza humana só se acha na história; o individuo toma consciência dela e regozija-se quando conjura em si mesmo os espíritos do passado". (El Pensamiento de Dilthey", Mexico 1946, El Colegio de Mexico; c. I: "Puntos y Comas sobre el Historicismo", p. 13-29).

16 — A crítica de Collingwood e Imáz torna-se necessária sobretudo depois de Friedrich Meinecke ("El historicismo y su genesis" trad. esp. de José Mingarro y San Martín e Tomás Muñoz Molina; Mexico, 1943; Fondo de Cultura Economica) ter tratado da influência de Rousseau em Herder para denunciá-la como a insistência "en la bondad y racionalidad originaria del hombre primitivo". Aliás, Meinecke, que coloca Rousseau "entre aquellos que despertaran el sentido por lo individual, de que tenia necesidad el futuro historicismo" demonstra uma débil compreensão do universo rousseauiano que, no "Contrato", a seu ver, "termina con el despotismo de la *volonté générale*" o que demonstraria "cómo su pensamiento permanece vinculado al espíritu normativo del derecho natural"... (p. 161-3).

17 — "Si la loi naturelle n'était écrite que dans la raison humaine elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le coeur de l'homme en caractères ineffaçables et c'est là qu'elle lui parle plus fortement que tous les préceptes des philosophes" — ("Frag. sur L'Etat de Guerre", Ms. Nch. n.º 7856; D.-Bris., 305).

os desfiguramentos, recorre o “coeur de l’homme” (18). Não se trata, é claro, de voltar ao “animal estúpido e limitado” (19) do estado primitivo, mas de conseguir que o sêr inteligente e desenvolvido cuide de referir-se a si próprio, repelindo o que tenda a abafar a autenticidade de seu próprio eu, porém valendo-se de todos os muitos recursos de que agora dispõe. A volta à natureza é, sem dúvida, a volta à própria consciência, no que tem de mais profundo e legítimo (20) e nessa volta o homem busca, em si mesmo, a sociedade (21).

Todo o tecido de contradições que liga, tanto nas relações de harmonia quanto nas de conflito, o homem e a natureza, encontra agora têrmo genérico e explicativo no social, porém as manifestações sensíveis da vida em sociedade e, correlatamente, o registro de sua história, pouco mais nos oferecerão do que sequências epifenomenais, se não as interpretarmos segundo a compreensão profunda, interior. Também o velho conceito de natureza, como já vimos acontecer com o de história, entrará em crise e aquele estrito mecanismo, que supostamente regeria tôda a vida universal, deve ceder lugar à noção duma realidade em perpétua transformação na qual o homem, sem dúvida, está comprometido, mas graças à qual, igualmente, encontra possibilidade de, modificando-se, realizar-se plenamente. Não cabe, pois restringir-se à perquirição da natureza externa posto que ela vem descobrir-se na natureza interna em que assume nova e, possivelmente, mais ampla significação. Como, portanto, continuar procurando um imutável direito natural? Há, agora, que considerar sobretudo o direito da natureza, atribuindo-se ao têrmo um novo conteúdo.

Tais repercussões da concepção rousseuniana oferecem oportunidade para a série de equívocos e desvios insólitos que parecem encher a maior parte dos dois últimos séculos. Do historicismo renovado, derivar-se-á um ramo particular que oporá o histórico ao natural voltando, francamente, ao atomismo individualista que parecia extinto (22).

18 — Rodolfo Mondolfo: “Rousseau y la Consciencia Moderna” (trad. esp. Vicente P. Quintero; B. Aires, 1943; Iman), principalmente o capítulo II, sôbre a verdadeira significação do apêlo á natureza, comumente mal interpretado tanto nas exagerações relativas ao “coeur de l’homme”, quanto nas acusações feitas a Rousseau em nome do racionalismo. A crítica de Mondolfo, embora centralizada no texto do “Emile” e destinando-se à avaliação filosófica da consciência considerada em si mesma, assume amplitude de análise geral e, sobretudo, fidelíssima às intenções profundas do pensamento analisado.

19 — “C. S.”, I, viii; Pet., V, 131.

20 — “La libertad se obtiene solamente inmergiendo-se en lo que es más íntimo a nuestra conciencia: más allá del intelecto, más allá de la razón, prima por esto la conciencia, el asentimiento interior. A esto, pues, debemos tender como a la verdadera naturaleza. El grito del vicario saboyano: ‘entremos de nuevo en nosotros mismos, mi joven amigo’, expresa la misma exigencia que ‘volvamos a la naturaleza!’” (Mondolfo, cit., p. 41; v. todo o cap. IV).

21 — Van Bever, cit.

22 — “This is essentially a doctrine of individualism in law” diz, da “escola histórica”, Caleb Perry Patterson (“Recent Political Theory Developed in Jurisprudence”, in Merriam and Barnes: “A History of Political Theories — Recent Times”; N. York, 1935; Macmillan; p. 149). Cf. John H. Hallowell: “The decline of liberalism as an ideology”; Londres 1946; Kegan Paul; cap. II. Idem, Georges Gurvitch: “Sociology of Law”, N. York 1942; Philosophical Library, p. 87-8.

Noutro setor, a precoce e descabida dogmatização, pelos liberais, de quanto Rousseau afirmara contra o dogmatismo, irá exprimir-se em formulas pré-estabelecidas e impositivamente aplicáveis à rotina da política, acabando fatalmente por voltar-se contra a fonte inspiradora (23). Também o sentido igualitário do pensamento rousseauiano, em sua essência, declinará para passar a depender do estímulo, posterior e estranho, de outras concepções (24). Ao positivismo comteano caberá a mais ingrata tarefa: tentar ignorar Rousseau como precursor do conhecimento do social, tentativa que, nem por mostrar-se parcialmente frustra, deixou de obstar ou pelo menos de retardar a assimilação da contribuição que, mais tarde, Durkheim deveria retomar, praticamente, *ab initio* (25). Todos êsses desfalecimentos no continuar-se a nova compreensão inaugurada por Rousseau e todos êsses desafios à sua legitimidade mais não fizeram, contudo, do que sublinhar-lhe a fecundidade e validade. A rápida regressão dos pontos-de-vista adversos à interpretação social da realidade humana, a reafirmação ou a redescoberta da especificidade do social, e até a franca recuperação tanto do anti-individualismo quanto do igualitarismo rousseauiano vieram provocar a revalorização dêsse sis-

23 — A evolução do conceito de liberdade que os liberais levaram a um sentido oposto ao de Rousseau, ainda encontra sua melhor análise nas páginas de Beaulavon sobre Benjamin Constant (ed. "C. S." cit., Introd., p. 51 e segs.).

24 — Cf. Mondolfo, cit., p. 126 e segs. Há a anotar o aproveitamento do "Discurso sobre a Desigualdade" no "Anti-Duhring", mas essa reaproximação é prejudicada, por exemplo, pelo terrível e descabido requisitório de Proudhon para quem Rousseau "nada compreendeu do contrato social" no qual só viu "relações políticas", isto é, "aspectos secundários", desprezando os aspectos dos direitos econômicos. Só concebendo o contrato social "livremente debatido, individualmente consentido, assinado *manu propria* por quantos dêle participem", Proudhon vê no livro de Rousseau o "Código da tirania capitalista e mercantil". V. ainda, sobre o sentido socialista do pensamento de Rousseau, J. Jaurès: "Les idées Politiques et sociales de J. J. Rousseau", in "Rev. Metaph. et Morale, 1912, p. 373-81; C. Bouglé: "Rousseau et le Socialisme", *ibid.*, p. 341-52; e a citada introdução de Vaughan, p. li.

25 — Cf. A. Comte, "Cours de philosophie positive", especialmente a 47.^a lição: "Appréciation sommaire des principales tentatives philosophiques entreprises jusqu'ici pour constituer la science sociale", na qual uma única vez Comte se refere a Rousseau, e ainda assim para contrapô-lo a Montesquieu; "En résumé, ce grand philosophe [Montesquieu] a conçu, le premier, une entreprise capitale doublement prématurée, dans laquelle il devait radicalement échouer, soit en s'efforçant de soumettre à l'esprit positif l'étude générale des phénomènes sociaux avant qu'il eut même convenablement pénétré le système entier des connaissances biologiques, soit, sous le point de vue purement politique, en se proposant essentiellement de préparer la réorganisation sociale en un temps uniquement destiné à l'action révolutionnaire proprement dite. C'est là surtout ce qui explique pourquoi une aussi éminente intelligence, par suite même d'un avancement trop prononcé, a néanmoins exercé sur son siècle une action immédiate bien inférieure à celle d'un simple sophiste, tel que Rousseau, dont l'état intellectuel, beaucoup plus conformé à la disposition générale de ses contemporains, lui a permis de se constituer spontanément, avec tant de succès, l'organe naturel du mouvement purement révolutionnaire qui devait caractériser cette époque". (A. Comte, "Cours de Philosophie Positive", IV vol., pags. 251-2; Bachelier, Paris, 1839). Beaulavon ("Introd." cit. p. 99-103) assinala como os positivistas, malgrado a proximidade de idéias, repeliram Rousseau por repugnar-lhes, metodologicamente, sua "metafísica". Acusa ainda Durkheim de ter tomado, na "Division du Travail Social", o contrato por um fato.

tema e a conseqüente intensificação atual do estudo do ponto de flexão do pensamento moderno no que tange ao conhecimento do homem (26).

Ao longo dêsse estudo procuramos, com insistência próxima da monotonia, deixar bem clara a contribuição fundamental de Rousseau, e nele estamos certos de haver sublinhado como se incluem os fundamentos de um conhecimento objetivo dos fenômenos políticos. Não obstante, depois do registro dos desvios e distorções que o pensamento rousseauiano sofreu especialmente nesse campo particular, sentimo-nos autorizados a voltar, em recapitulação conclusiva, ao que nos parece substancial na ciência política de Rousseau.

Se, ao desenvolver a análise dos fundamentos, evitamos os pormenores de técnica organizatória estatal e, até, alguns princípios gerais constitucionais do "Contrato Social", com isso não prejudicamos a apreciação do conhecimento político tal como, basicamente, nos propõem êsse e outros textos rousseauianos. Pelo contrário, a objetividade, que o atual estágio de desenvolvimento científico só faz encarecer, exige que o conhecimento político se estabeleça em bases que possam permanecer válidas independentemente de qualquer proposição programática. Chegamos a um momento em que as aspirações, os ideais e, por igual, os programas de ação que inspiram e oferecem a realização prática, só podem ser considerados, no plano do conhecimento, em que pesem a sua necessidade e a importância de sua função na vida social, como objeto dêsse conhecimento e nunca como sua finalidade. Aos passados sistemas da filosofia política, para os quais o fim importava decisivamente, a aplicação dêsse critério deve ser feita com tôdas as cautelas exigidas pelo relativismo histórico, a fim de preservar-se o universo cognoscitivo peculiar ao momento a que corresponde cada uma das construções doutrinárias. Justamente uma tal crítica é que revela a extrema originalidade do pensamento de Rousseau, pois êsse, só adotando por finalidade aquilo que se funda no conhecimento da realidade social, conduz-nos a um sistema desligado da transitoriedade dos ideais preferidos apriorística ou subjetivamente e, também, livre de permanecer submetido à precária validade das observações empíricas que, presas aos limites de manifestações particulares, com elas haverão de passar.

À guiza de contraprova, torna-se legítimo considerar em si mesmas as bases do conhecimento político oferecido por Rousseau, separando-as de qualquer programa de ação, inclusive o do próprio Rousseau, isto é, isolando-as de qualquer direção intencional, mesmo daquela sugerida ou solicitada pelo próprio conhecimento objetivo. Voltaríamos, assim, àquele passo do sistema em que se define o contratualismo como a integra-

26 — Beaulavon acusava os "políticos", os "sociólogos" e os "filósofos" de terem negado a Rousseau a atenção merecida por haver cedido a várias influências descabidas, entre as quais a de preferir a legenda ao espírito do "C. S.", a de temer o perigo revolucionário, e a de pretender recusar liminarmente a interpretação "histórica" daquele texto. (Ibid.).

ção das consciências individuais no grande *eu* coletivo, para daí concluir com Rousseau que, se o ato político fôra até então compreendido como uma ação individual afetando o comportamento de outros homens, impunha-se identificar o motor e o conteúdo dêsse comportamento, ao invés de permanecer na análise superficial de suas intenções alegadas ou de seus efeitos aparentes. Provisòriamente, impunha-se abandonar tôdas as considerações acêrca da obediência e mando, de ditames materiais ou ultraterrenos, para considerar que o ato, devendo forçosamente corresponder a determinado estado de consciência, só poderia explicar-se quando se positivasse a alteração subjetiva que levava à sua execução. Enquanto se insistiu em descrever-se o subjetivo individual como entidade auto-suficiente, não se conseguiu entrever a verdade simples, mas decisiva, que Rousseau apontaria ao indicar o processo de socialização capaz de incutir representativamente no homem as necessidades resultantes de situações coletivas. Eis como passa a ação a ligar-se, substancialmente, à consciência do social.

Mais um passo dá Rousseau quando, em decorrência do princípio básico, substitui o velho finalismo pela noção de uma direção normal no desenvolvimento do social, com o que pode caracterizar no plano político a projeção de qualquer evolução patológica, ao mesmo tempo que orienta, já no limiar das proposições programáticas, a ação individual. Não cuida, contudo, de propor um ideal superior ou exterior à vida grupai, pois basta-se com transferir para a linguagem explícita da razão aquilo que, não obstante, continua a representar a necessária mensagem do “sentido profundo”: só quando o homem pensa e age como membro do corpo coletivo poderá cumprir sua função social, saneando os desajustes que poderão opô-lo à sociedade ou, então levá-lo a insular-se em pequenas sociedades no interior da grande. Em palavras mais modernas, mas sem forçar o sentido do que Rousseau exprimiu em seu próprio vocabulário, encontramos aqui em face duma visão bastante próxima do que nos parece constituir o objeto da sociologia política, à qual está reservado o estudo dos processos de ajuste intersegmentares (inclusive os que se exprimem na integração individual) possibilitadores da constante acomodação do organismo coletivo. Bem certo, tal processo, todo feito de ações voluntárias e conscientes, implica na noção de valores e na utilização de recursos específicos — eis porque a linguagem corrente alude à liberdade e à autoridade, e o empirismo político se preocupa com descrever os órgãos de mando e a garantia dos direitos individuais — tornando-se contudo necessário esclarecer que tais valores e tais recursos são, êles mesmo, produtos sociais. Despojados de seu conteúdo contingente, diverso em cada caso particular, levam-nos àquêle desnudamento dos fundamentos psico-sociais da realidade moral e política, por via do qual nos damos conta de que, se a razão nasce do convívio com os semelhantes, igualmente responsável pelo progressivo recalque dos im-

pulsos e sentimentos primários, a perfeita realização do homem exige a apreensão racional do sentido da dinâmica social com todos os seus efeitos no indivíduo. Assim, sem pròpriamente desligar-se de suas raízes naturais, tôdas as virtudes e, portanto, todos os ideais políticos formular-se-ão como expressões da completa integração do homem no grupo.

Tão coerente afigura-se-nos essa concepção política com seus fundamentos sociais, que dariamos por inútil nisso insistir, não fôra o perigo de considerá-la, no sistema de Rousseau, como característica exclusiva dum estágio patológico. Ainda aqui continuamos a pagar o penhor das afirmações extremadas do primeiro “Discurso”. De fato, àquela simplificação crítica fundada na noção de um homem naturalmente bom, costuma-se acrescentar a afirmação de que a sociedade o perverte e o estado o escraviza — como, realmente, Rousseau afirmou, nunca porém com a pretensão de indicar uma fatalidade, ou mesmo o caso mais frequente — e, hoje, nem sempre a recuperação crítica do verdadeiro sentido do sistema rousseauniano consegue ultrapassar essas falsas perspectivas interpretativas, se partir da análise do “Contrato Social”, ainda quando quem o faz é um Vaughan. Que a sociedade e a autoridade (não há como distinguí-las, neste ponto) podiam desfigurar e escravizar o homem, sabemos-lo desde que nos defrontamos com as feições alteradas da estátua de Glaucus. Que, para Rousseau, essa desgraça representava a regra dominante para o que tinha sob os olhos, está igualmente fora de dúvida. Não obstante desde cedo nos ofereceu, com as imagens mais ou menos idealizadas da Lacedemonia e de Roma, de Genebra e da Corsega, a certeza de que discernia as raízes da funesta evolução e dispunha-se à recuperação da saúde do corpo social. Instável e, sobretudo, mutável, o equilíbrio político não poderá formular-se em termos definitivos, estando-se mesmo obrigado a compreendê-lo como um processo vital naturalmente destinado a um dia extinguir-se, como nos diz o “Contrato” (27). Nunca, porém, haverá de considerar o político, em si mesmo, como anormal e insanável. Afinal, sob o pêso de tôdas as anomalias e tôdas as misérias o homem pode, consultando a razão ou, preferivelmente, a sinceridade de seu coração, referir-se à pureza da virtude, isto é, à plena consciência de sua condição social, para nela encontrar a diretriz da ação.

Quando, pois, a crítica retorna ao exame do contratualismo rousseauniano, não está assim buscando tão só caracterizar um dos muitos modos a que obedeceu o velho esquema através do tempo, porquanto se encontra em face de um novo convencionalismo que, aborrecendo o símile jurídico e recusando-se à função subalterna de símbolo ou de recurso dialético, traduz um conhecimento antropológico ou, então, a sua cor-

respondente afirmação no plano metafísico (28). Rousseau — que assim comprova a continuidade de seu pensamento exatamente onde se quis acusar uma desconexão — mais não fêz, com o “Contrato Social”, do que oferecer um esquema de aplicação concreta de todo o sistema anteriormente proposto, e êsse sistema (29), por seu turno, é a expressão mais ampla das possibilidades interpretativas oferecidas por uma inédita posição do espírito. Por esta posição do espírito deve, pois, iniciar-se a análise de seu pensamento, sobretudo quando suas possibilidades interpretativas se reafirmam nas perspectivas atuais do conhecimento do humano, parecendo, ademais, destinadas a continuar-se em certas direções futuras. De fato, se hoje já se começa a admitir (30) o íntimo parentesco existente entre os fundamentos rousseauianos e a ciência social contemporânea, cumpre assinalar que os mais recentes progressos dessa mesma ciência, interessada, por exemplo, na análise da formação social da personalidade ou na interpretação sociológica do político, continuam a visar àquêles mesmos pontos de que Rousseau tratou preferencialmente. E’ que a sua contribuição firmou certas conceituações fundamentais e certas ligações essenciais que, respeitando a caracterização específica da realidade essencial e por isso importando decisivamente para as formulações metodológicas necessárias ao seu conhecimento, não só se incluem duradouramente na proposição liminar dos problemas sociológicos, mas também se destinam a manter-se como pontos de referência para futuras extensões da ciência social (31). No momento em que, desvencilhada das peias das restrições apriorísticas e da lenta progressão das primeiras pesquisas, a sociologia se prepara para ampla elaboração interna que lhe imprimirá, possivelmente, o impulso requerido por sínteses de mais largo âmbito, não parece conveniente relegar ao esquecimento e à subestima aquela ampla interpretação da realidade humana, que se desenvolveu em perfeita consonância com o princípio — extremamente simples, porém essencial — segundo o qual não se pode conhecer o homem e a sociedade senão encarando-os do ponto de vista da reciprocidade de sua realização e da interpenetração de sua natureza.

28 — A formulação é tomada a Pierre Burgelin: “Le pacte ne doit être considéré que d’un point de vue anthropologique et métaphysique, et non pas juridique” (cit., p. 533). Não obstante cabe sublinhar que a melhor crítica contemporânea, mesmo quando volta sua análise para o sentido da própria construção contratual de Rousseau (p. ex.: Robert Derathé, Paul-L. Leon e principalmente Vaughan), sempre acaba por sublinhar o realismo do novo contrato e, pois, sua significação objetiva.

29 — “Le Contrat Social est le plus grand effort qu’ait accompli Rousseau pour systématiser ses idées politiques” (Bouchardy, cit.).

30 — “Édifier la vraie science de l’homme, tel est donc le dessein qui va se formuler peu à peu dans l’esprit de Rousseau [...]. La pensée sociologique des siècles postérieurs ne fera que prolonger cette ligne: si l’on peut montrer que le groupe fait l’homme, il suffira de connaître les lois des sociétés pour concevoir la politique ou la pédagogie ou la morale positives capables de créer l’être neuf qui convient aux développements des formes modernes de la civilisation” (Burgelin, cit., p. 28). Essa crítica que encontra em Rousseau, mais do que o pálido precursor admitido por Durkheim, um vigoroso fundador da ciência social, só ganha em vigor quando formulada não por um sociólogo, mas por um filósofo.

31 — Malgrado a clara diferença dos propósitos críticos e dos objetos de cogitação, cabe aqui apontar as sugestivas indicações sobre a inadequação das interpretações mecanicistas ao campo específico das manifestações vitais que encontramos em Victor Serge: “Carnets”; Paris, 1952; René Julliard; p. 149-52.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

TEXTOS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

- 1 — *OEuvres de J. J. Rousseau, avec des notes historiques*; Paris, 1819-20, Lefèvre, 22 vols. (Edição de Gustave PETITAIN, que assina [G. P.] a “Advertência” inicial).
- 2 — *OEuvres Complètes de J.J.Rousseau, avec des notes historiques*; Paris, 1835, Furne, 4 vols. (Esta edição reproduz as notas de G. Petitain e Musset-Pathay).
- 3 — *OEuvres Complètes de J. J. Rousseau*; Paris, 1905-12, Hachette; 13 vols.
- 4 — *Du Contrat Social*; Paris, 1896, Alcan. (Edição de Edmond DREYFUS-BRISAC, autor da introdução e notas; inclui os Manuscritos de Neuchâtel e Genebra).
- 5 — *Du Contrat Social*; Paris, 1914, Rieder. (Edição de Georges BEAULAVON, autor da introdução e notas).
- 6 — *Du Contrat Social*; Paris, 1943, Aubier. (Edição de Maurice HALBWACHS, autor da introdução, notas e comentários).
- 7 — *Du Contrat Social*; Paris, 1946, L.U.F. (Introdução e notas de François BOUCHARDY).
- 8 — *Du Contrat Social*; Genebra, 1947, Bourquin; (Precedido de “Essai sur la Politique de Rousseau”, por Bertrand DE JOUVENEL, e reproduzindo as notas de Voltaire).
- 9 — *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* (Editado por C.E. VAUGHAN, autor do prefácio e notas); Manchester, 1947, University Press.
- 10 — *Discours sur les Sciences et les Arts*; Londres, 1946, Oxford University Press. (Edição de Georges R. HAVENS, que assina introdução e comentários).
- 11 — *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*; Cambridge, 1947, University Press (Introdução de F. C. GREEN).
- 12 — *OEuvres et Correspondences Inédites de J. J. Rousseau*; Paris, 1861, Michel Lévy Frères. (Edição dirigida por M. G. STREKELSEN-MOULTON).

OUTROS TEXTOS

- 13 — GROTII, Hugonis: *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*; Louvania, 1751-2, Bousquet & Sociorum, 4 vols.
- 14 — GROTIUS, Hugo: *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Reprodução fotográfica da edição de 1646 e tradução inglesa de Francis W. Kelsey, Arthur E. A. Boak, Henry A. Sanders, Jeese S. Reves e Herbert F. Wright); Oxford, 1925, Claredon Press, 3 vols.
- 15 — HOBBS, Thomas: *Leviatan ó la Materia, Forma y Poder de una Republica Ecclesiastica y Civil*, trad. esp. Manuel Sanchez Sarto; Mexico, 1940, Fondo de Cultura Economica.
- 16 — HOBBS, Thomas: *Les Éléments du Citoyen*; Paris, 1791, Bibliothèque de l'Homme Public (T. VII).
- 17 — PUFENDORF, Samuel von: *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo* (Reprod. fotog. ed. 1688 e trad. ingl. C. H. e W. A. Oldfather); Oxford, 1934, Claredon, 2 vols.
- 18 — PUFENDORF, Samuel von: *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo*. (Reprod. fotog. ed. 1682 e trad. ingl. Frank Gardner Moore); Oxford, 1935, Claredon, 2 vols.

OUTRAS OBRAS CITADAS

- 19 — BECKER, Carl: *La Ciudad de Diós del Siglo xviii*, trad. esp. José Carner; Mexico, 1943, Fondo de Cultura.
- 20 — BEAULAVON, Georges: *La Question du Contrat Social: Une Fausse Solution*, in *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, 1912, p. 741-90.
- 21 — BEAULAVON, Georges: *La Philosophie de J.-J. Rousseau et l'Esprit Cartesien*, in *Revue de Métaphyique et de Morale*, 1937, p. 325-52.
- 22 — BONSQUET, Bernard: *Les Idées Politiques de Rousseau*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, p. 321-40.
- 23 — BRUNSCHVICG, Léon: *Le Progrés de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*; Paris, 1927, Alcan.
- 24 — BURGELIN, Pierre: *La Philosophie de l'Existence chez J.-J. Rousseau*; Paris, 1952, P.U.F.
- 25 — CASSIRER, Ernest: *Rousseau, Kant, Goethe — Two Essays*, trad. ingl. Gutmann, Kristeller e Randall Jr.; Princeton, 1947, University Press.
- 26 — CASSIRER, Ernest: *El Mito del Estado*, trad. esp. Ed. Nicol; México, 1947, Fondo de Cultura.

- 27 — CASSIRER, Ernest: *Filosofia de la Ilustración*; trad. esp. Eug. Imaz; Mexico, 1950, Fondo de Cultura.
- 28 — CASSIRER, Ernest: *L'Unité dans l'OEuvre de Jean-Jacques Rousseau*, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (reproduz a exposição de Cassirer e os debates).
- 29 — CATLIN, Georges: *A History of the Political Philosophers*; Londres, 1950, Allen & Unwin.
- 30 — CHEVALIER, Jean-Jacques: *Les Grands OEuvres Politiques*; Paris, 1949, Colin.
- 31 — CHEVALIER, Jean-Jacques: *Jean-Jacques Rousseau — Essai de synthèse*, in *Revue Française de Science Politique*, jan-mar 1953, p. 5-30.
- 32 — COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*; Oxford, 1946, Clarendon.
- 33 — DELBOS, Victor: *Rousseau et Kant*, in *Revue de Métaphysique et Morale*, 1912, p. 429-39.
- 34 — DEL VECCHIO, Giorgio: *Des Caractères Fondamentaux de la Philosophie Politique de Rousseau*, in *Revue Critique de Législation et de Jurisprudence*, maio 1914.
- 35 — DEL VECCHIO, Giorgio: *Los Derechos del Hombre y el Contrato Social*, trad. esp. Mariano Castaño; Madrid, s/d, Reus (Em apêndice: *Burlamachi y Rousseau apud Annales Jean-Jacques Rousseau*, 1910, p. 353-5).
- 36 — DERATHÉ, Robert: *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*; Paris, 1948, P. U. F.
- 37 — DERATHÉ, Robert: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*; Paris, 1950, P. U. F.
- 38 — DUGUIT, Léon: *Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel in Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et a l'Etranger*, abr-set 1918.
- 39 — DURKHEIM, Émile: *Montesquieu et Rousseau — Précurseurs de la Sociologie*; Paris, 1953, M. Rivière.
- 40 — GUÉHENNO, Jean:
Jean-Jacques
I — *En Marge des 'Confessions' (1712-1750)*; Paris, 1948, Grasset.
II — *Roman et Vérité (1750-1758)*; Paris, 1950, Grasset.
III — *Grandeur et Misère d'un Esprit (1758-1778)*; Paris, 1952, Gallimard.
- 42 — GIERKE, Otto von: *The Development of Political Theory*; trad. ingl. Bernard Freyd; N. York, 1939, W. W. Norton.

- 43 — GURVITCH, Georges: *Droit Naturel ou Droit Positif Intuitif* in *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*; 1953, n.º 3/4, p. 55 a 90.
- 44 — GURVITCH, Georges: *Sociology of Law*; N. York, 1942, Philosophical Library.
- 45 — HALLOWELL, John H.: *The Decline of Liberalism as an Ideology*; Londres, 1946, Kegan Paul.
- 46 — HAZARD, Paul: *El Pensamiento Europeo en el Siglo XVIII*, trad. esp. Julián Marías; Madrid, 1946, Rev. Occidente.
- 47 — HÖFFDING, Harald: *Rousseau et la Religion* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, p. 275-93.
- 48 — HÖFFDING, Harald: *Rousseau*, trad. esp. Fernando Vela; Madrid, 1931, Rev. Occidente.
- 49 — HUBERT, René: *Les Sciences Sociales dans l'Encyclopedie — La Philosophie de l'Histoire et le Problème des Origines Sociales*; Paris, 1923, Alcan.
- 50 — HUBERT, René: *Contribution a l'Étude Sociologique des Origines de la Notion de Droit Naturel* in *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*; 1933, n.º 3-4, p. 9 a 158.
- 51 — HUBERT, René: *Rousseau et l'Encyclopedie*, Paris, s/d, Gambler.
- 52 — IMÁZ, Eugenio: *El Pensamiento de Dilthey — Evolucion y Sistema*; Mexico, 1946, El Colegio.
- 53 — LANSON, Gustave: *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau* in *Annales J.-J. Rousseau*, 1912, p. 1-31.
- 54 — LÉON, Paul-L.: *Etudes Critiques* in *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*.
- I — *Rousseau et les Fondements de l'Etat Moderne*; 1934, n.ºs 3/4, p. 197-238.
- II — *Le Problème du Contrat Social chez Rousseau*; 1935, n.º 3/4, p. 157-201.
- III — *L'Idée de Volonté Générale chez Rousseau et ses Antécédents Historiques*; 1936, n.º 3/4, p. 148-200.
- IV — *L'Évolution de l'Idée de la Souveraineté avant Rousseau*; 1937, n.º 3/4, p. 152-185.
- V — *La Notion de Souveraineté dans la Doctrine de Rousseau*; 1938, n.º 1/2, p. 231-269.
- 55 — MESTRE, Achille: *La Notion de personnalité morale chez Rousseau*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et a l'Étranger*, jul.-dez. 1902, p. 447/68.

- 56 — MEINECKE, Friedrich: *El Historicismo y su génesis*, trad. esp. J. Mingarro y San Martín e T. Muñoz Molina; México, 1943, Fondo de Cultura.
- 57 — MONDOLFO, Rodolfo: *Rousseau y la conciencia moderna*, trad. esp. Vicente P. Quintero; Buenos Aires, 1943, Iman.
- 58 — MORNET, Daniel: *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française (1715-1787)*; Paris, 1947, Colin.
- 59 — MORNET, Daniel: *Rousseau, l'Homme et l'Œuvre*; Paris, s/d, Boivin.
- 60 — MUSSET-PATHAY, V. D.: *Histoire de la Vie et des Œuvres de J.-J. Rousseau*; Paris, 1827, Dupont.
- 61 — PLAN, Pierre-Paul: *J.-J. Rousseau Raconté par les Gazettes de Son Temps*; Paris, 1912, Mercure de France.
- 62 — PROAL, Louis: *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*; Paris, 1930, Alcan.
- 63 — POLIN, Raymond: *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*; Paris, 1953, P.U.F.
- 64 — RICHTIE, David: *Natural Rights*; Londres, 1924, Allen & Unwin.
- 65 — SCHINZ, Albert: *La Question du "Contrat Social". Nouvelle Contribution sur les Rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes*, in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1912, p. 741-90.
- 66 — SCHINZ, Albert: *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau — Essai d'Interpretation Nouvelle*; Paris, 1929, Alcan.
- 67 — STAMMLER, Rudolf: *Notion et Portée de la 'Volonté Générale' chez Rousseau*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912 p. 383-89.
- 68 — TÖNNIES, Fernando: *Thomas Hobbes*, trad. esp. E. Imáz; Madrid, 1932, Rev. Occidente.
- 69 — VAN BEVER, Pierre: *L'Italie du XVIIIe. Siècle et J.-J. Rousseau*, separata da *Revue de Littérature Comparée*; Paris, s/d, Didier.

