

Entre a guerra e o direito natural: uma análise sobre a razão em Rousseau

Entre guerre et loi naturelle : une analyse de la raison chez Rousseau

GABRIEL VON PRATA LAZARO¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo investigar o conceito de razão em Rousseau. Pauta-se nessa investigação os desdobramentos da razão diante do direito natural e do conceito de guerra na modernidade. Acredita-se que o conceito de razão em Rousseau é basilar para compreender os desdobramentos do direito natural moderno, bem como, em defesa da humanidade e em apresentar o desenvolvimento do conceito de guerra proposto nos *Princípios do Direito de Guerra*. Dessa forma, pretende-se abordar criticamente os conceitos de razão, guerra e direito a partir das reflexões de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau. Razão. Direito Natural. Guerra.

Résumé: Ce travail vise à investiguer le concept de raison chez Rousseau. Cette enquête est guidée par les développements de la raison face au droit naturel et au concept de guerre dans la modernité. On pense que le concept de raison chez Rousseau est essentiel pour comprendre les développements du droit naturel moderne, ainsi que pour la défense de l'humanité et pour présenter le développement du concept de guerre proposé dans les *Principes du Droit de la Guerre*. Il s'agit ainsi d'aborder de manière critique les concepts de raison, de guerre et de droit issus des réflexions de Rousseau.

Mots clés: Rousseau. Raison. Droit naturel. Guerre.

Introdução

O presente trabalho não tem por objetivo explorar o debate sobre a razão em Rousseau como propõe, por exemplo, Gabrielle Radica (2008, p. 321-370), a qual explora as diversas leituras da razão em Rousseau, seja o viés kantiano ou contra a perspectiva sistemática na obra de Rousseau; seja o debate sobre o *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* encabeçado por Althusser, em 1972, ou mesmo *Pensée de Rousseau* de 1984 de Éric Weil e Ernst Cassirer. O presente texto visa examinar, a partir do que diz Rousseau em certos escritos como *Discurso Sobre a Origem e os*

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – Campus Marília (FFC). É Membro do grupo de estudos Filosofia e Democracia (FIDEMO) e desenvolve pesquisa de iniciação científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) denominada: “O nascimento da justiça: uma análise sobre a razão comparativa no Segundo Discurso de Rousseau”. Ademais, possui interesse em Filosofia Moderna, com ênfase em Rousseau, Condillac, Locke e Hobbes. E-mail: von.prata@unesp.br.

Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (1973), *Princípios do Direito de Guerra*, *Do Contrato Social* (1973B) e *Lettre à M. de Beaumont*, a fim de extrair o papel da razão no que consiste o debate sobre o direito natural moderno e o estado de guerra.

Sabe-se que o direito natural abordado na modernidade por Grotius, Pufendorf, Locke Hobbes e tantos outros tem importante papel na constituição da doutrina do contrato social. A busca das origens da sociedade e do cidadão descrevem e servem de fundamento para tal escola. É dessa descrição que o direito público e diversos conceitos políticos modernos são extraídos, claro, com suas diversas dívidas para com os antigos. A proposta do presente artigo é, conforme apresenta Rousseau, o papel da razão na constituição de tais conceitos, além de evidenciar seu papel determinante para a constituição da filosofia política moderna.

Examina-se a constituição da ideia do direito natural a partir de Leo Strauss (2009), que na modernidade se evidencia pela sua matematização, como descrito por Cassirer (1992). Tal análise é debatida a partir do texto de Rousseau e pautado pelos comentários de Derathé (2009). A partir de tais análises aborda-se a descrição feita por Rousseau do ser humano no estado de natureza, cuja condição pré-racional indica a existência de uma nova base para o direito natural. Após evidenciar a forma com que Rousseau aborda o direito natural a partir da condição pré-racional do ser humano, aborda-se o conceito de guerra e seu fundamento na razão desenvolvida em sociedade. Encontra-se um contraste na definição do estado de guerra de todos contra todos, proposta por Hobbes, e a ideia de que a guerra é uma característica jurídica e encontra-se intrinsecamente relacionada à sociedade. Busca-se assim, evidenciar o papel da razão no debate do direito natural e o conceito de guerra para Rousseau, e conclui-se com a reflexão que evidencia a noção de uma razão comparativa. Dessa forma, Rousseau não apenas propõe que a razão é característica da sociedade, mas também apresenta uma nova definição de razão. Comparada com a definição de razão calculista de Hobbes, a razão comparativa de Rousseau, assim, mostra-se com importante papel para a definição e o fundamento dos conceitos políticos de Rousseau e da modernidade.

A ideia do direito natural: a modernidade e sua matematização

Leo Strauss (2009) apresenta a ideia do direito natural a partir do nascimento da filosofia. A filosofia, ao buscar a origem das coisas, contrapõe-se aos mitos e descobre a natureza². É necessário descobrir a natureza para descobrir o direito natural. A ideia de natureza nasce da busca de um princípio, tal como propôs Tales. De outro lado, a descoberta do que é natural pressupõe a descoberta do que é artificial, uma vez que a origem das coisas se torna a pedra de toque para investigação, bem como, o instrumento com que são descobertas - pela razão -. A natureza, dessa forma, é uma ideia de diferença, não uma ideia de totalidade.

Não se apreende o alcance da descoberta da natureza se entendermos por natureza ‘a totalidade dos fenómenos’. É que a descoberta da natureza consiste precisamente na divisão dessa totalidade em fenómenos que são naturais e em fenómenos que não são naturais.: a “natureza” é um termo de distinção (STRAUSS, 2009, p. 72).

A descoberta da natureza classifica o mundo. Os costumes e os modos não podem ser vistos como condições essenciais, pois são mutáveis, contingentes. Se “o ‘costume’ ou o ‘modo’ é o equivalente pré-filosófico da ‘natureza’” (STRAUSS, 2009, p. 72), depois de sua descoberta, o costume ou o modo, passam a ser vistos de formas diferentes. A contingência passa a ser vista de forma diferente. Sem a ideia de natureza, aquilo que é contingente se confunde com aquilo que é necessário³. Dessa forma, a ideia de natureza classifica as ações do ser humano a partir da noção de necessidade.

2 “A existência da filosofia por oposição ao mito é simultânea com a descoberta da natureza; o primeiro filósofo foi o primeiro homem a descobrir a natureza” (STRAUSS, 2009, p. 72).

3 O costume, antes do crivo da natureza, unificava tanto as ações contingentes do ser humano, quanto, por exemplo, a natureza dos animais. Ladrar e falar uma língua, por exemplo, estavam associados, ambos, aos modos, aos costumes. Consequentemente, o bom e o mau são caracterizados pela história do modo. Quanto mais antigo, melhor e mais reto é o modo (STRAUSS, 2009, p. 72-73). “A identificação do bem com o ancestral leva a pensar que o modo recto foi estabelecido pelos deuses ou pelos filhos dos deuses ou por pupilos dos deuses: o modo recto tem de ser uma lei divina” (STRAUSS, 2009, p. 73). O fundamento da investigação da busca pela causa, permite distinguir as ações pela origem: ou pela vontade do ser humano, ou pela natureza. Dessa forma, as ideias de contingência e necessidade se tornam substanciais para o conhecimento. Se antes o que é mais antigo é o melhor, agora, o que é mais natural é o melhor. O direito natural se fundamenta diante

O costume, no entanto, está associado à autoridade dos ancestrais: “o ‘nosso’ modo é o modo recto porque é simultaneamente antigo e ‘nosso’” (STRAUSS, 2009, p. 73). Assegurar o que é bom e o que é mau é assegurar se um modo é suficientemente antigo e suficientemente inserido nos costumes de uma cultura. A justificação desse juízo de valor se baseia no pressuposto de quanto mais antigo, mais próximo se está dos deuses. Não pode levantar questões contra isso. A lei garante. A autoridade garante.

As coisas primeiras e o modo recto não podem converter-se num problema, ou num objecto de uma procura, enquanto a autoridade não suscitar dúvidas, ou pelos menos enquanto se confiar em tudo que se diz, em termos gerais, sobre qualquer ser. O surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, que se duvida da autoridade (STRAUSS, 2009, p. 74).

O direito natural é fundamentalmente crítico diante das leis fundadas pela revelação divina, a qual é a autoridade que Leo Strauss indica. O que não significa que o direito natural não se possa relacionar com as revelações divinas. É necessário buscar nos princípios da natureza para estabelecer o que é bom, o que é justo. O que não impede de crer que o divino é aquilo que a busca do direito natural reconhece⁴.

O direito natural se fundamenta na busca, a partir de princípios naturais, que não se confundem com os modos convencionais de estabelecer aquilo que é bom e aquilo que é mau. Tal inquérito é crítico da autoridade divina, mas só enquanto ela é autoridade; desde que aquilo que é divino não perturbe o inquérito, a justificação divina é concebível nos pressupostos do direito natural. O direito

dessa premissa: só é possível fundamentar uma verdadeira justiça se ela não se relacionar com a vontade humana.

4 Nada disso nega que, assim que surgiu a ideia de direito natural e se tornou perfeitamente aceitável, ela pôde adaptar-se sem dificuldade à crença na existência de uma lei divinamente revelada. Apenas dizemos que predominância dessa crença impede o nascimento da ideia de direito natural, ou faz da sua investigação um propósito infinitamente secundário: se o homem a partir da revelação divina sabe qual é o bom caminho, então já não tem de o procurar pelos seus próprios meios (STRAUSS, 2009, p. 75).

natural, legado do nascimento da filosofia, busca, dessa forma, uma justiça fundamental, demonstrada pela razão, a partir da investigação da natureza⁵.

A filosofia moderna, como aponta Cassirer (1992, p. 315-316), restaura os ideais antigos: “Ela luta em todos os domínios contra o poder do costume, tradição e da autoridade” (CASSIRER, 1992, p. 315), tal qual os pressupostos do nascimento do direito natural na esteira do nascimento da filosofia. A preconização das matemáticas representa o ímpeto dessa restauração⁶. Buscar o direito em si e a justiça em si compreende que eles, independentemente da ação do ser humano, da própria existência do mundo, não poderiam abalar sua verdade. Neste pano de fundo, direito e aritmética são colocados lado a lado a partir da obra de Grotius⁷.

Se a teoria do direito natural relaciona assim o direito e a matemática, é porque essas duas disciplinas são para ela os símbolos de um só e mesmo poder espiritual; ela vê em ambas os mais importantes testemunhos da autonomia e espontaneidade do direito. Uma vez que o espírito é capaz, a partir de si mesmo, de gerar suas “ideias inatas”, de iniciar e concluir a construção do

5 Esta é uma definição introdutória que se baseia em pressupostos utilizados por Strauss para apresentar a origem da ideia do direito natural. O direito natural antigo possui suas especificidades. O direito natural proposto pela corrente socrático-platônico, por exemplo, se fundamenta a partir da virada antropológica, na qual a busca pelas causas primeiras é dirigida ao ser humano. Compreender neste caso, o direito natural clássico significa compreender a virada antropológica de Sócrates, a qual pode ser de certa forma resumida pelo interesse de Sócrates: “Sócrates afastou-se do estudo da natureza e limitou as suas investigações às coisas humanas” (STRAUSS, 2009, p. 105). É nítido que há, neste caso, uma correlação do que é natural e do que é convencional, pois, embora Sócrates se preocupe com as coisas humanas, “preferiu identificar a lei como a natureza. Pelo menos identificou o justo com o legal” (STRAUSS, 2009, p. 105-106). A lei social deve seguir a lei natural, e a legalidade deve ser respeitada a partir justiça natural. Esta é uma das perspectivas do direito natural na *República* de Platão, por exemplo, o que ilustra as sutilezas da pesquisa em direito natural antigo.

6 Para Cassirer, “as matemáticas constituem o meio e o instrumento intelectual da restauração das ‘idéias’ platônicas” (1992, p. 316).

7 Cassirer (1992, p. 318-319) apresenta este argumento a partir da retomada de Grotius aos antigos (sobretudo Aristóteles e Platão) com o objetivo de investigar o direito pela razão. Para Grotius os conceitos do direito não são apresentados para se aplicar a uma realidade específica. O direito deve ter a mesma estatura que as matemáticas, e por isso, ser capaz de analisar seus princípios independente da realidade. Dessa forma, “o direito compara-se nisso à aritmética: o que essa ciência nos ensina sobre a natureza dos números e suas relações contém uma verdade eterna e necessária, uma verdade que subsistiria inata mesmo que o mundo empírico desmoronasse inteiro e não houvesse mais ninguém para ser efetivamente contado, nem sobrasse objeto algum a contar” (CASSIRER, 1992, p. 318-319)

domínio das grandezas e dos números, não poderia possuir um menor poder de construção e elaboração criadora no domínio do direito (CASSIRER, 1992, p. 320).

É possível identificar os pressupostos que sustentam o direito natural. Esse pressuposto é a racionalidade. Mas não qualquer razão. Trata-se uma razão matematizada, uma razão cartesiana a qual sustenta que é possível conhecer o direito em si, a justiça em si, justamente pois, todos os seres humanos possuem a razão, e, dessa forma, é possível que todos conheçam o direito extraído, não da vontade humana, mas da verdade, da razão. Bobbio (1986, p. 18) compreende que, segundo a forma com que Grotius aborda o direito natural, ele se torna o fundador do direito natural moderno. Bobbio observa um fio condutor comum na maneira com que o Direito natural é pensado. O papel da razão é tão importante, que mais do que justificar o direito natural, ele se torna um ímpeto metodológico protagonizado pela razão matematizada⁸.

A descoberta da natureza assim como o embate com a autoridade divina, descrita por Strauss; o caráter da modernidade racionalizada pelo protagonismo cartesiano, abordada por Cassirer; e o papel da razão enquanto metodologia do direito natural, comentada por Bobbio, são o escopo na qual funda o direito natural, protagonista da formação do pensamento político de Rousseau como apresenta Derathé (2009). Além disso, os teóricos do direito natural possuem um importante papel para a corrente contratualista, uma vez que os jusnaturalistas se esforçaram para romper com o direito divino e separar a igreja do estado⁹, além de

8 [...] tantos os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar de “escola” enquanto essa constitui uma unidade não ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica. A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica histórica) de chamar direito natural moderno de “direito racional”: temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico (BOBBIO, 1986, p. 16). Neste sentido, Bobbio apresenta o protagonismo da razão que sustenta o direito natural moderno, que aqui se busca evidenciar.

9 Segundo Derathé, “sabe-se que os esforços de Grotius e de Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia. Além disso, quando eles abordaram o problema político, foram levados naturalmente a romper os laços tradicionais que uniam a este problema religioso. É uma verdadeira revolução o que eles realizaram no domínio da ciência política ao conduzirem vitoriosamente o combate à doutrina do direito divino:

apresentar a possibilidade de resistência aos monarcas. O direito divino apresenta que os governantes “[...] recebem de Deus mesmo sua autoridade.” (DERATHÉ, 2009, p. 67). Isso significa que não importa qual a forma de governo instaurada, o que confere a autoridade não é um acordo mútuo, ou o poder bélico, ou o poder econômico de uma pessoa: mas o aval de Deus. Embora a teoria do direito divino não seja um modelo específico de organização social, uma vez que é compatível, por exemplo, com a democracia ou com a monarquia, ela não permite a resistência. Isso pois, “resistir ao poder estabelecido é se insurgir contra a ordem de Deus” (DERATHÉ, 2009, p. 70). Tal condição não é aceita pela escola do direito natural. “É essa submissão sem reservas que os teóricos do direito natural, Jurieu, Locke, e os jurisconsultos, não quererão aceitar. Todos eles admitem sob certas condições, o direito de resistência.” (DERATHÉ, 2009, p. 70).

Os teóricos do direito natural e do contratualismo apresentam a necessidade de se legitimar a autoridade do governante pelo pacto¹⁰, pois “se a doutrina do direito divino tende essencialmente a negar o direito de resistência, ela se opõe, além disso, à teoria da soberania do povo.” (DERATHÉ, 2009, p. 71). É a convenção que o autoriza. Mas para sustentar a convenção, é necessário encontrar fundamentos seguros, nesse caso, naturais. O que compete aos teóricos do direito natural e dos contratualista a remontar a vida no estado de natureza:

Eles imaginam, para prová-lo [o fundamento da autoridade pelo estabelecimento humano], um estado de natureza hipotético, isto é, aquela na qual se encontram os homens antes de qualquer instituição humana. Ora, é claro que nesse estado os homens não constituem sociedades civis: eles não estão submetidos a nenhuma autoridade política e só obedecem à lei da reta razão ou a lei natural (DERATHÉ, 2009, p. 78).

Ao encontrar os princípios naturais do ser humano, seria possível encontrar uma lei natural, necessária a todos. Tal lei, como se vê, está fundada na razão

eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja” (DERATHÉ, 2009, p. 74).

¹⁰ Derathé salienta essa relação ao comentar o papel dos teóricos do direito natural, a respeito do direito de resistência, e a teoria do contrato social: “A questão do direito de resistência alumiu o fosso que separava os teólogos dos jurisconsultos entre a doutrina do direito divino e a teoria do contrato social” (DERATHÉ, 2009, p. 70).

humana. Basta recordar o célebre trecho de Descartes para compreender essa ideia comum: “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo” (1989, p. 5). A razão é um bem, naturalmente distribuído, dessa forma, um bem pelo qual todos podem, independentemente do tipo de organização social, consultar-se. A busca de uma lei que servisse para todos os povos, deve ser compreendida pela reta razão; além de ser a fonte do pacto, e dessa forma, da soberania.

Para comprovar essa tese, é necessário voltar-se a uma era pré-social, a fim de que reste, no ser humano, apenas características essenciais. É justamente na descrição do ser humano natural, a qual visa fundamentar não só o direito natural, mas também a soberania e a concepção de guerra que se pode compreender a cerne da crítica de Rousseau aos outros pensadores de seu tempo, sobretudo, Grotius, Locke e Hobbes. Ao tratar da origem da teoria do contrato social, Derathé comenta que “a teoria do contrato social estava primitivamente dirigida contra o poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas” (DERATHÉ, 2009, p. 82). Tal metodologia que narra a fundação da sociedade civil tem um propósito específico: defender o absolutismo¹¹.

No entanto, para Rousseau “a soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo” (DERATHÉ, 2009, p. 87). Desta forma, contra a escravidão, contra o despotismo e contra a lei da maioria, as críticas de Rousseau incidem na base que as sustenta: no direito natural, no direito divino e nas próprias teorias do contrato social predecessoras¹².

¹¹ Neste caso, Derathé tem em mente os escritos de Hobbes, Grotius e Pufendorf (DERATHÉ, 2009, p. 82).

¹² Pode-se destacar as palavras Monteagudo sobre este tema. “Na construção do direito político, há basicamente três perspectivas do direito natural que são retomadas por Rousseau para serem combatidas: Aristóteles e a escravidão natural; os argumentos dos “fautores do despotismo” Grotius e Hobbes; e a lei da maioria em Locke. A refutação (dialética em sentido aristotélico) destes três pilares permite a Rousseau situar a ordem natural em relação à ordem moral que se pretende estabelecer e em função da qual a ordem política se institui” (2011, p. 30). O objeto de estudo, no entanto, não é analisar tal refutação dialética, mas o papel do conceito de razão em Rousseau. Além disso, Derathé, sobre o contexto da obra de Berthier – *Observations sur le Contrat Social* – escreve: “[...] Rousseau não se opõe menos às teorias anteriores do contrato social do que à doutrina tradicional do direito divino” (2009, p. 89).

O Estado de natureza e o papel da razão: a lei natural em Rousseau

Rousseau escreve que “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou lá” (1973, p. 241). Descrever o ser humano natural é uma tarefa árdua, na qual significa retirar do ser humano todas as características sociais. Para Rousseau, os outros pensadores que examinaram o assunto não conseguiram *chegar lá* justamente porque, em sua descrição, não foram capazes de retirar todas as características sociais: “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1973, p. 242). Se se somar tais palavras com as de Derathé, percebe-se a maneira com a qual Rousseau enxerga seus predecessores. Derathé diz: “Vê-se que, para Locke, Hobbes e os juriconsultos do direito natural, o problema do fundamento do Estado se confunde com o de sua origem” (2009, p. 195). Ora, se se comete um erro a respeito da origem do estado, ergue-se os fundamentos do estado em uma falha. A descrição do estado de natureza é correlata aos resultados que o contratualismo propõe. A atenção que chama Rousseau é substancial: se se descreve o ser humano natural com certos aspectos ou faculdades sociais, isso indica que o fundamento da sociedade proposta por estes autores está, em seu cerne, corrompido.

É, portanto, incontestável que a teoria contratual é inseparável da hipótese do estado de natureza, e que esta conduzia necessariamente a ela. Isso não é tudo. Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio de igualdade natural, eles têm, contudo, concepções diferentes a respeito da condição natural do homem, e essas divergências explicam os diferentes modos como eles formularam os próprios termos do contrato. Em cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da ideia que eles tiveram do estado de natureza (DERATHÉ, 2009, p. 200).

O princípio de igualdade natural é um fator comum que possibilita crer no contrato. A partir deste princípio, é possível defender a autonomia de cada um, a qual deve ser garantida pelo direito natural da reta razão. Mas também permite que cada um aliene-se da sua liberdade natural a fim de atingir a liberdade social por meio de alguma autoridade. Derathé escreve que “o estado de natureza, como

vimos, é um estado de independência. Admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é a partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais” (2009, p. 197). Sem este princípio não se pode fundamentar o contratualismo, uma vez que, se há seres divinamente superiores, então esses seres têm o direito de governar seus inferiores. Isso não pode ser aceito, pois o contrato é fruto de um pacto comum consumado entre iguais.

Isso não significa que não haja diferenças entre os seres humanos, seja elas da força ou até mesmo morais; mas “[...] nem por isso lhe dá o direito de impor sua vontade aos outros ou de submetê-los à sua autoridade, pois cada um recebeu da natureza bastante razão para conduzir-se por si mesmo” (DERATHÉ, 2009, p. 197). A razão confere a autonomia e o direito de governar a si próprio. Todos têm o direito de governar a si próprio pois são igualmente capazes para tal. O fundamento do pacto social é elaborado então por essa disposição natural que confere o direito de estabelecer a ordem social por meio de um pacto que aliena esta liberdade natural.

Rousseau chama atenção para esse fundamento que justifica a autonomia pela razão:

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações como os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural (ROUSSEAU, 1973, p. 235).

Percebe-se que o fundamento dessa autonomia, para o direito natural, é a razão. No entanto, Rousseau não segue por essas vias. Rousseau busca *afastar todos os fatos*¹³, *afastar essa multidão de dificuldades*¹⁴, isto é, buscar as origens do ser

¹³ “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão” (ROUSSEAU, 1973, p. 242).

¹⁴ “Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar *para afastar essa multidão de dificuldades* que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os fundamentos do corpo político sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas (ROUSSEAU, 1973, p. 237, grifo nosso).

humano; o que significa conseguir ver através da história. Não é implícito, para Rousseau, que há uma grande diferença do ser humano que se conhece hoje, o ser humano histórico, para o ser humano natural. Dessa forma, deve-se providenciar uma investigação para encontrá-lo, mesmo que seja a partir de hipóteses¹⁵.

No *Segundo Discurso* que Rousseau oferece esta descrição do estado de natureza, a qual deve ser a base, mais tarde, do *Contrato*. Derathé resume o presente ponto de maneira exemplar:

Esta [descrição do estado de natureza] comanda, na realidade, toda a sua concepção do Estado. Como veremos, se Rousseau coloca no ativo do Estado o desenvolvimento da razão e o da moralidade, que é sua consequência, é precisamente porque tinha sustentado no *Discurso sobre a desigualdade* que o homem natural só possui razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes. Neste sentido, o *Discurso sobre a desigualdade* serve de introdução ao *Contrato social* (2009, p. 201).

O trecho acima resume a importância do estado de natureza para os princípios do direito político e coloca em evidência a ideia que, para Rousseau, a razão não está presente, senão em potência, no ser humano natural. Não são poucos os pontos que Rousseau apresenta que as luzes, a razão, não estão ativas no estado de natureza¹⁶. Rousseau, ao negar a atividade da razão no ser humano natural, nega também a atividade da lei natural descrita por seus antecessores. Rousseau percebe o fundamento dos princípios políticos dos pensadores de seu tempo: a razão; e, de certo modo, esta base ao direito natural moderno, conseqüentemente, justifica o despotismo, a escravidão, a lei da maioria, como também influencia o que se entende por guerra. Dessa forma, a descrição do estado de natureza, a partir do papel da razão neste estado, é substancial para

¹⁵ Como se viu, nas palavras de Rousseau acima, a descrição do ser humano natural é tida como hipótese. Derathé diz, “[...] desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornou-se um lugar-comum da filosofia política” (2009, p. 193). Não se trata de acreditar que de fato existiu tal época, mas sim, que ela fundamenta os princípios do direito político, sobretudo.

¹⁶ “O homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades” (ROUSSEAU, 1973, p. 250). Ou ainda: “Numa razão cultivada [o ser humano] só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade” (ROUSSEAU, 1973, p. 257).

compreender os frutos políticos que os pensadores modernos apresentam. Ir contra essa metodologia jusnaturalista significa ir contra as suas tendências políticas.

Para Rousseau, o ser humano em estado de natureza está isolado. Não tem motivos para se juntar a outro ser humano; não possui linguagem e só responde aos instintos e as paixões¹⁷. Rousseau busca retirar todas as características do ser humano que são artifícios da socialização. Resta apenas seus princípios naturais, os quais não podem mentir¹⁸. Nestas condições, nada distinguiria o ser humano dos outros animais se não fosse a perfectibilidade¹⁹. Suas ações são governadas pelas necessidades, pelas paixões que falam sem palavras: o princípio de conservação ou *amor de si*, a qual ele aceita de Hobbes, e outro, que “[...] Hobbes não percebeu [...]”, “Falo da piedade [...] virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão.” (ROUSSEAU, 1973, p. 258-259). São estes os princípios que Rousseau encontra e que são a base de sua filosofia política.

Isso não significa que Rousseau exclua totalmente a ideia de direito natural. O direito natural é a base do contratualismo²⁰. Rousseau, porém, não pode aceitar

17 Rousseau escreve na *Lettre à M. de Beaumont*: “La conscience est donc nulle dans l’homme qui n’a rien comparé et qui n’a point vu ses rapports. Dans cet état, l’homme ne connoît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne 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” (ROUSSEAU, 1831, p. 361).

18 Rousseau exclama: “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente” (ROUSSEAU, 1973, p. 243).

19 “Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de casar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação - é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, como o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p. 249).

20 Derathé escreve sobre aqueles que acreditam que Rousseau nega, exclui, a lei natural de sua filosofia: “[...] a teoria do contrato social não é compatível com as negações da idéia de lei natural, já que esta serve de fundamento às convenções de onde nascem as diversas sociedades” (DERATHÉ, 2009, p. 242). Nesta medida, Rousseau, ainda que critique o direito natural proposto na modernidade, deve submeter a própria doutrina a ele.

a doutrina de seus predecessores, a qual encontram o fundamento da sociedade civil na lei da reta razão: “De sua [de Rousseau] descrição do estado de natureza sobressai-se de modo claro que é preciso excluir precisamente o uso da reta razão” (DERATHÉ, 2009, p. 245). As bases do ser humano são seus instintos pré-rationais, são neles que se deve fundamentar as regras universais, pois, como já apresentado, as paixões, a natureza, não mentem. O que não significa que Rousseau ignora a lei natural. É isso que nos esclarece Derathé (2009, p. 248-249). Para ele, a lei natural não está posta racionalmente no estado de natureza, pois não há necessidade para o seu desenvolvimento. A razão, assim como outras capacidades do ser humano, permanecem virtuais, o que está ligado à sua natureza primeira. Isso serve para os direitos naturais: “Vê-se então que, bem longe de ter abandonado a idéia de lei natural, Rousseau só a afastou do estado de natureza para reintroduzi-la no estado civil” (DERATHÉ, 2009, p. 245).

Ora, mas o direito natural não era essencial para a existência do pacto? Como seria possível que ela só se atualizasse já em estado social? Para Derathé, este problema pode ser diluído na ideia de que, segundo Rousseau, o direito da reta razão subsiste em um direito natural primitivo, a qual tem direto vínculo com as paixões naturais do amor de si e da piedade natural²¹. O que se revela promissor, uma vez que Rousseau indica a existência de sociedades intermediárias: “[...] esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura” (ROUSSEAU, 1973, p. 270). Este estado intermediário explica a fase intermediária das atualizações, as quais permitem ilustrar a maneira pela qual a base do direito natural primitivo está sustentada no amor de si e o princípio de conservação da

²¹ Há de se destacar as palavras de Rousseau: “Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém se sentir tentado a desobedecer à sua doce voz (ROUSSEAU, 1973, p. 260). A piedade natural é assim um marco pois apresenta a todos, de forma natural, inclinações comuns que visam proteger a espécie, justamente aquilo que os teóricos do direito natural buscavam: algo que fosse comum a todos, independente da vontade humano, a fim de erguer uma concepção de justiça universal.

espécie - piedade natural -; como também ilustra a atualização, perfectível das paixões em meio ao contato, isto é, ilustra o desenvolver das primitivas socializações, pois, mais a frente ele acrescenta:

Mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1973, p. 271).

As constantes atualizações movidas pelo contato, pela reflexão, depravam o ser humano a tal ponto que a lei natural primitiva já não basta. É necessário assegurar a igualdade por meio da lei civil, a qual se baseia na razão, que subsiste na lei natural. É dessa forma que Derathé lê Rousseau: “Rousseau não renunciou, portanto, ao direito natural. Ao contrário, todos os seus esforços tendem a mostrar que o direito natural *existe* no estado de natureza e *subsiste* na sociedade civil” (DERATHÉ, 2009, p. 252, grifo do autor). Tal como o ser humano, o direito natural é transformado: “ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual ele se aplica. No estado de natureza, ele era apenas instinto e bondade, no estado civil ele torna-se justiça e razão” (DERATHÉ, 2009, p. 253). O contrato social, dessa forma, deve se embasar nos direitos naturais, os quais se vinculam com a antiga liberdade natural. O que compete ao pacto sustentar o modelo republicano, no qual o povo é o corpo soberano, e as leis, ou qualquer legislador que se coloque tiranicamente, devem ser derrubados por infringir a lei natural.

Nem tudo, todavia, são flores. O mundo que Rousseau encontra não é aquele que ele promove no *Contrato*. Aqueles que o precederam justificam a escravidão e o despotismo, além da forma com que cometem crimes em nome daquilo que seria uma guerra justa. A guerra é uma realidade. As teorias do direito natural que deveriam promover a segurança contra a barbárie não são válidas contra o jugo da espada. Rousseau aborda tal condição vacilante em seu texto *Princípios do Direito*

de Guerra, a qual promove uma reflexão sobre o conceito de guerra, bem como denuncia sua barbárie.

A barbárie da guerra: uma investigação a partir da razão em Rousseau

Como aborda Evaldo Becker em sua introdução, o texto *Princípios do Direito de Guerra* na verdade estava destinado a pertencer a uma obra maior: *Instituições Políticas*, projeto abandonado por Rousseau. O presente texto analisado consta, na realidade com a união de dois textos unidos posteriormente a partir das obras completas de Rousseau²² que são *Que o Estado de Guerra Nasce do Estado Social*, e *Guerra e Estado de Guerra*. Já no início de seu texto, Rousseau apresenta sua criticidade diante do contraste dos textos jusnaturalistas e do mundo a sua volta:

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

É interessante notar que um texto que vise tratar sobre a guerra comece com a descrição da barbárie promovida pela lei. De um lado, a teoria, os livros dos que defendem a justiça e bem estar, de outro lado, no entanto, na prática, encontra-se o posto: o sofrimento. A desigualdade é escancarada e a justiça ignorada. O que aconteceu com a lei da reta razão? Ora, está em guerra.

O sofrimento humano não pode ser ignorado. Esta é a necessidade de se tratar a guerra. É necessário compreendê-la, e por isso é necessário compreender a condição humana. Assim, a primeiro momento, Rousseau aborda a condição vacilante que o gênero humano se encontra, isto é, em sofrimento, com dor e em meio à injustiça. No entanto, ao término do trecho é possível perceber que a

²² Volume III.

manutenção do mal, da injustiça, se mantém pelas próprias leis. Ora, não deveriam ser as leis as responsáveis por proteger o gênero humano? Por essa contradição, é possível indicar uma pista da qual parte a natureza deste sofrimento: as instituições.

Ele continua, exclamativo, provoca a filosofia e o filósofo: “Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha” (ROUSSEAU, 2011, p. 154), escreve. É desta forma que Rousseau chama a atenção para um ponto crucial, do qual tanto os filósofos quanto a filosofia se vêm à deriva: a guerra. Há um mal que assola a humanidade e, a fim de proteger o gênero humano, Rousseau se utiliza dela própria, aquela que não pode ser lida em campos de batalha, a filosofia.

As dificuldades que enfrenta o filósofo não são poucas, afinal, como ele escreve: “não é mais permitido [...] pleitear a causa da humanidade. A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra” (ROUSSEAU, 2011, p. 154). O estabelecimento humano se fundou a fim de proteger aquele que já tinha poder, vide o pacto dos ricos²³, por exemplo. O que resta são as convenções institucionais, as leis. Mas, sobre essa dificuldade e em face aos males da guerra, Rousseau insiste em buscar os princípios dos *estabelecimentos humanos*, a fim de “corrigir, se possível, as falsas ideias que nos dão os autores interesseiros; e a fazer ao menos com que a injustiça e a violência não tomem sem pudor o nome de direito e de equidade” (ROUSSEAU, 2011, p. 154). Talvez esse seja um dos

23 Ao descrever as sociedades nascentes, o início da sociabilização do ser humano, com as transformações do amor-próprio, bem como o engenho da propriedade e da agricultura; na qual, sem regras a força do mais forte era a lei, Rousseau escreve: “A sociedade nascente [que] foi colocada no mais tremendo estado de guerra” (ROUSSEAU, 1973, p. 274). Contra tal estado escatológico, buscam estipular a criação de leis, da justiça. Mas quem as estipula são aqueles que têm a perder: os proprietários de terras, os ricos. Assim, “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para lhe prever os perigos [...]. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco, e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276). Tal é preço que se paga quando as leis civis não seguem as leis naturais; quando se acredita nas razões que vão de encontro com a natureza. Esta é a ideia de Rousseau sobre o pacto dos ricos.

objetivos de Rousseau, e é a maneira que aqui se busca investigar o conceito de guerra.

Para o pensador genebrino, a fonte do mal está circunscrita em uma contradição dos estabelecimentos humanos: de um lado o ser humano se encontra em uma condição social, particularmente em relação ao Outro, enquanto que o Estado se encontra, em relação aos outros Estados, em condição natural²⁴. De acordo com Rousseau:

A primeira coisa que observo, ao considerar a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta em sua constituição, que a torna sempre vacilante. De homem a homem, nós vivemos no estado civil e submissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural, o que no fundo torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Pois, vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos submetidos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum dos dois” (ROUSSEAU, 2011, p. 154-155).

Ou seja, a princípio, o ser humano gozava de uma liberdade natural, suas únicas limitações proviam de seu corpo e ambiente; ao passo que, em estado social, suas limitações estão vinculadas diretamente a força e a lei do Estado sobre o indivíduo. Contudo, os estados, inversamente proporcionais, encontram-se em uma liberdade natural, pois suas únicas limitações partem dos limites de sua própria constituição, a produzir as regras que desejarem, conforme lhes convém. Os Estados, uns em relação aos outros não possuem mediação que possa fornecer um estado de direito, tal qual encontra em suas individuais organizações. Essa contradição, para Rousseau é “a origem das calamidades públicas” (ROUSSEAU, 2011, p. 155).

54

24 O ser humano se encontra socializado: em particular o Eu e o Outro seguem as leis civis. No entanto, os estados entre si seguem em um pretense estado de natureza. Argumento que se observa também no *Segundo Discurso*: “Os corpos políticos, deste modo permanecendo, entre si, em estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e tal estado tornou-se mais funesto entre esses grandes corpos do que fora, antes, entre os indivíduos dos quais compunha” (ROUSSEAU, 1973, p. 276).

No *Segundo Discurso*, Rousseau escreve que é justamente dessa relação entre o estado de sociabilidade individual e estado de natureza política que surge a guerra:

Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; [...] Tais são os primeiros efeitos que se discernem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades (ROUSSEAU, 1973, p. 276).

É implícito a necessidade da razão para a guerra neste trecho, mas não é implícito que a guerra é fruto do estado de natureza em que se encontram as diferentes sociedades; como também não é implícito que ela é tratada como um dever da honra. Dessa forma, a guerra é tanto justificada nas paixões quanto pela lei.

Esta contradição permite investigar as diferentes veredas pelas quais se pode compreender as condições de guerra para Rousseau, tal como apresenta Derathé (2009). Ressalta-se dois lados: de um lado, a condição de guerra entre particulares, isto é, psicológica; de outro lado, aquela que diz respeito à guerra entre dois estados soberanos.

Para Hobbes, a guerra parte do cálculo de interesses, pois, segundo ele, “[...] na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia: Primeiro, a competição, segundo, a desconfiança; Terceiro, a glória” (HOBBS, 1983, p. 75). É graças tal tríade na natureza do ser humano que surge a necessidade do *Leviatã*. Ele escreve:

Com isso se torna manifesto que, durante o tempo que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois, a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida (HOBBS, 1983, p. 75).

Para Hobbes, a guerra é relacionada não apenas aos embates entre particulares, mas também a transfere à possibilidade manifesta do próprio embate. Enquanto há possibilidade de se fazer guerra, não há paz, e, portanto, se está em guerra²⁵. Em outras palavras, é necessária uma autoridade que coíba qualquer atitude promovida por tal tríade, de modo que sem uma sanção de um terceiro, a paz não é possível. Foucault comenta: “A guerra de todos contra todos só cessa a partir do momento em que o soberano é efetivamente constituído por essa transferência de poder” (FOUCAULT, 2015, p. 27). Além disso, é interessante notar que ao longo da análise, Foucault chega a uma conclusão oposta à de Hobbes e que fornece um pano de fundo para a presente reflexão. Ele escreve:

O importante para uma análise da penalidade é ver que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade. E, se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil. Por conseguinte, é preciso recusar a imagem [proposta por] Hobbes, que, com o aparecimento do exercício do [poder] soberano, expulsa a guerra do espaço de[ste] (FOUCAULT, 2015, p. 31).

56

Para Hobbes, a guerra existe por uma condição natural do ser humano, a qual só pode ser suprimida pela autoridade. Foucault, em sua análise sobre a penalidade, compreende que política é extensão e efeito da guerra. A autoridade apenas lhe confere instituição à guerra. De certo modo, como se viu, a relação com que Rousseau vê as sociedades, entre si, em estado de natureza, é o que configura a guerra. Mas, curiosamente, é necessário sair do estado de natureza para que ela exista²⁶. Para Rousseau, a guerra é uma característica do estado social, a qual está atrelada a propriedade e o contato contínuo do ser humano. Se outros pensadores acreditavam que a guerra está presente no estado de natureza é porque

25 Hobbes enfatiza: “Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário” (HOBBS, 1983, p. 76).

26 Derathé comenta: “Ora, no estado de natureza, onde tudo é comum a todos, não há injúria, porque não há propriedade. O estado de guerra não pode, portanto, ter lugar entre os particulares antes do estabelecimento da propriedade e antes da constituição das sociedades civis” (2009, p. 207).

jusnaturalizavam a propriedade e, sobretudo, a razão. É do estado social que surge a guerra, pois, “[...] a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável” (ROUSSEAU, 2011, p. 156). Ou seja, vê que a proposta de assegurar a paz é uma proposta social, uma proposta política. Embora distantes, o argumento de Foucault se coaduna em parte com a visão de Rousseau, uma vez que a partir do momento que a política existe, subsiste a possibilidade da guerra.

No *Contrato*, Rousseau escreve:

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores (ROUSSEAU, 1973b, p. 34).

A guerra é algo político, institucional e bastante delimitado. E ao delimitar tais necessidades para constituir o estado de guerra, Rousseau delimita seus direitos. Isto é, não pode um soberano ao bel prazer roubar e massacrar quem queira e, para se destituir da culpa, apresentar um estado de guerra: “O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido” (ROUSSEAU, 1973b, p. 35). Dessa forma, Rousseau aborda a guerra, como aponta Derathé (2009, p. 206-210), a partir de uma profundidade jurídica. Ela não pode ser algo pessoal.

Rousseau, ao delimitar o estado de guerra, defende os direitos dos cidadãos, pois, se de fato, um Estado declarar guerra a outro, a disputa deve ser estipulada de forma estritamente jurídica. Isto é, Rousseau busca delimitar os conflitos para proteger o gênero humano dos horrores do campo de batalha:

Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. estando o fim da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar, no seu curso, os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos, ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida (ROUSSEAU, 1973b, p. 35).

Tal proposta só pode ser defendida se apoiada na ideia da lei natural, pois, a guerra está no âmbito da sociedade, da razão desenvolvida, tão logo, deve seguir os preceitos da lei natural primitiva e da reta razão. Isto é, tanto um Estado quanto o outro, fundamentam-se diante da subsistência do direito natural. Independente da guerra, os direitos naturais subsistem e devem ser respeitados. Assim, a condição psicológica²⁷, a qual indica a razão atualizada, é preponderante para compreender a possibilidade do estado de guerra no âmbito individual. De modo que, embora os Estados, enquanto entidades jurídicas entrem em guerra, ainda quem está no campo de batalha são os indivíduos.

Ao explorar tal fator psicológico, pode-se encontrar a natureza daquilo que seria o liame para justificar uma guerra justa. Tal fator deve ser justificado no indivíduo, cuja a razão ativa, não encontra outra saída senão lutar pela vida:

Enfim, quando as coisas se encontram no ponto em que um ser dotado de razão é convencido de que o cuidado com sua preservação é incompatível não somente com o bem-estar de um outro, mas com sua existência; então arma-se contra a vida dele e procura destruí-lo com o mesmo ardor com o qual procura conservar-se a si mesmo e pela mesmo razão. Agredido, sentido a segurança de sua existência é incompatível com a existência do agressor, ataca, por sua vez, com todas as suas forças, a vida daquele que também quer atacar a sua; essa vontade manifesta de se destruir mutuamente, e todos os atos que dependem dela, produzem entre os dois inimigos uma relação que chamamos guerra (ROUSSEAU, 2011, p. 156).

Rousseau é explícito quanto à atividade da razão: “[...] *quando as coisas se encontram no ponto em que um ser dotado de razão [...]*”. Não antes, apenas depois da razão que o estado de guerra é possível. Cabe ressaltar, não só a guerra, como o mal na vida do gênero humano é possível pelo advento da razão. E como ela mesma só pode vir pelo advento das necessidades naturais, a guerra que decorrente dela, não poderia ser diferente. A guerra só é guerra quando necessária. Quando a existência de outro não é mais compatível com a sua, a necessidade instaura um estado de guerra: um soldado contra outro, um Estado contra outro.

27 Derathé explicita tal vocabulário: “Uma das idéias da psicologia rousseauísta é que a maior parte das paixões é de origem social e deve seu desenvolvimento a luzes ou conhecimento que o homem só pode adquirir por um comércio constante com seus semelhantes” (Derathé, 2009, p. 211).

O mesmo serve para o direito de resistência. A resistência é algo que deve existir se o soberano não respeitar o direito natural; se o estado for fundado por princípios desonestos. Tal é profundidade do estado de guerra. Não é à toa que a ideia do direito de resistência é citada no começo de seu texto. E mesmo nesse ato de resistência a qual clama pela sobrevivência de particulares, trata-se de um ato jurídico. Se a desigualdade é diretamente vinculada pela lei, significa:

[...] que o déspota só é senhor enquanto é mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos (ROUSSEAU, 1973, p. 286).

A desigualdade instaurada deve ser combatida com tanta vitalidade quanto se algum estado busca subjugar outro. Assim, tanto interna quanto externamente, a política e a guerra estão relacionadas pois são filhas de um mesmo fruto: a razão.

Rousseau, dessa forma contribui e refina o conceito de guerra na modernidade, sobretudo se comparado à Hobbes²⁸. Deve-se à razão, a qual se atrela indispensavelmente a sociabilidade e o advento da atualização de outras faculdades e às paixões em potência, um dos maiores desafios para a filosofia, pois, se ela mesma causa, o discurso pouco faz diferença nos campos de batalha. Sua chance se concentra em modificar as leis civis, com base no direito natural antes que as batalhas aconteçam. Para tal, deve-se ter um conhecimento apurado do desenvolvimento da sociedade - suas origens -, a fim de legitimar a república em busca dos direitos do ser humano, os quais não podem aceitar a barbárie instaurada e a qual Rousseau não só aponta como investiga. Tal inquérito, por sua vez, mostra o papel da razão enquanto peça fundamental, a qual deve ser explorada desde sua

²⁸ No *Princípios do Direito de Guerra* Rousseau escreve: “Chamo então guerra de potência à potência o efeito de uma disposição mútua constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou ao menos de enfraquecê-lo por todos os meios possíveis. Essa disposição reduzida a atos é a guerra propriamente dita; enquanto ela restar sem efeito, não é senão o estado de guerra (2011, p. 165). Tal trecho informa o porquê dos comentários de Derathé sobre a originalidade de Rousseau: “Quando Hobbes fala de uma guerra geral de homem a homem, ele emprega portanto o termo guerra no sentido popular” (DERATHÉ, 2009, p. 206), o que, de fato, não ocorre em Rousseau, que descreve, pontua e refina o conceito de guerra.

gênese se quer combater os males contemporâneos. Compreender o desenvolvimento da razão é, dessa forma, em Rousseau, defender o gênero humano de si mesmo e fundamental para compreender o desenvolvimento da política de Rousseau.

Uma conclusão a partir da razão: a razão comparativa em Rousseau

Vê-se que a ideia de propor um ser humano em estado de natural que não possui atividade da razão implica em certas conclusões na abordagem política de Rousseau, tal como se espera ter mostrado pela ideia do direito natural e pelo estado de guerra. Uma das formas de evidenciar o conceito de razão em seu cerne é analisar a proposta de Rousseau de uma razão comparativa, a qual engendra os males a partir da reflexão. Rousseau descreve um processo do florescer psicológico do ser humano, o qual ninguém pode ter toda certeza como ocorreu, mas que foi iniciado pelas necessidades naturais; a partir do contato aleatório entre outros seres humanos; por transformações naturais que impõe ao ser humano natural a sobrevivência senão com a ajuda mútua:

Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho (STAROBINSKI, 2011, p. 43).

Tal afirmação se mostra bastante válida se relacionada com as palavras de Rousseau. Ao comentar sobre o nascimento da moral, Rousseau escreve que “este sentimento, baseando-se em certas noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser quase nulo para ele” (ROUSSEAU, 1973, p. 261). Dessa forma, compreende-se que as comparações são, se fundamentais para a moralidade, seu prelúdio, que necessitam para reconhecer o outro como diferente de si, o que não é possível para o ser humano natural. Pelo menos até certo ponto, pois o contato constante vem a ocorrer. Assim, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e o aflige”

(ROUSSEAU, 1973, p. 260). Instaure-se a racionalidade e a reflexão: a sociedade e seus males estão a um passo de distância.

“Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p. 267). A formação da razão parte da percepção de si, do contraste com outro. A comparação é capital para instaurar a degeneração no gênero humano. Os posteriores movimentos de associação intensificam tal mal. A criação da propriedade e o antigo gregarismo se deturpam: são necessárias as leis, a guerra é possível.

Vê-se que a base do conceito de razão contém diferenças ainda mais sutis quanto outros pensadores de seu tempo. Basta olhar Hobbes, pois, não só apresenta a racionalidade como natural e ativa no ser humano natural, como também a descreve de forma matematizada:

A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou provamos nossos cálculos para os outros homens (HOBBS, 1983, p. 27, grifo do autor).

61

Em cerne, a razão de Hobbes é a razão moderna, aquela que é reta e fruto do cálculo. É a razão dos interesses²⁹, a qual está inteiramente ligada ao estado de guerra que o próprio Hobbes propõe. A própria socialização é fruto deste cálculo: é da relação entre a morte violenta e os possíveis ganhos do indivíduo da organização em sociedade. A razão moderna é evidenciada neste trecho de Hobbes. A razão é exata, pois se comprova que o cálculo é exato. O suprássumo, a própria definição da razão deve ser também baseada no cálculo. E mesmo manuais

29 Yara Frateschi ((2014) analisa os argumentos de Hobbes em relação aos argumentos de Aristóteles. O ponto que toque Yara é justamente na ideia de que o ser humano no estado de natureza para Hobbes não é naturalmente sociável, embora possua racionalidade. A socialização é fruto do interesse privado, de um cálculo de cada indivíduo sobre os possíveis ganhos de uma organização social.

contemporâneos sobre a história da razão, como o de Silvio Vietta (2015), *Racionalidade: uma história universal*, define a razão como um cálculo de interesse, a partir de uma lógica causal, a fim de atingir determinado fim³⁰.

Rousseau, no entanto, apresenta as consequências dessa crença na política a partir da definição de ser humano natural. O cálculo do ser humano não é exato, é antes egoísta. Curiosamente, Rousseau mostra na própria gênese da razão aquilo que Hobbes denuncia. A razão deve evidenciar as verdades justamente através da filosofia, pois, se a razão só corresponder ao egoísmo e nunca pode encontrar a verdade, Rousseau nunca poderia o *Contrato*. Dessa forma, a razão deve encontrar a cura para si própria³¹.

Seja na constituição do direito ou ao conceitualizar a guerra, a razão instrumental da modernidade é posta à prova por Rousseau. Ele clama pela causa da humanidade e enfrenta o desafio de encontrar o remédio no próprio mal, ao buscar no próprio desequilíbrio humano a verdade natural, cuja inquirição apresenta uma razão cujo princípio é a comparação, ainda não o cálculo.

Referências

- BOBBIO, N. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad: Natalia Maruyama, São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad: M. Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. Trad. Ivone C. Benedetti. SP: Martins Fontes, 2015.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2008.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção os pensadores, Vol. I - 4. ed -. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

³⁰ Nos termos de Silvio Vietta: “Racionalidade é um tipo específico de pensamento humano na forma de uma relação “fim meio” de cunho lógico-causal que leva ao objetivo do modo mais linear possível, relação na qual um objeto é processado em termos cognitivos e/ou práticos com meios da calculação, visando torná-lo útil (VIETTA, 2015, p. 16).

³¹ Tese evidenciada por Starobinski (2001).

- MONTEAGUDO, R. “Direito natural e política em Rousseau”. In: *Ethic@* (UFSC) Florianópolis v. 10, n. 1, un. 2011. p. 27 - 41.
- RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- ROUSSEAU, J-J. «Lettre à M. de Beaumont». In: *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, avec les notes historiques et critiques*, Tomo IV. 1831, p. 351-436.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dos homens*. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-328.
- _____. *Do contrato social*. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 28-151.
- _____. “Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra”. Tradução Evaldo Becker. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Tradução: Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.
- VIETTA, S. *Racionalidade: uma história universal*. Trad. Nélio Schneider. SP: Editora da Unicamp, 2015.