

# Estado de guerra e sociabilidade em Rousseau: a interpretação de Derathé

Natalia Maruyama<sup>1</sup>

**Resumo:** Para Rousseau a guerra é gerada no interior mesmo da associação. Podemos tomar como referência aquelas primeiras sociedades, mais rústicas, da Época de Ouro, ou as sociedades políticas que já supõem o estabelecimento do direito e das leis mediante o pacto social. A sociabilidade não exclui a guerra latente, condicionada pelos conflitos entre interesses divergentes. Como isso é possível? Do ponto de vista da associação, os laços entre guerra e sociabilidade se formam junto às desigualdades instauradas pelo pacto social. Desse modo, podemos dizer que a associação não elimina, mas prolonga o estado generalizado de guerra. No presente estudo consagramo-nos à interpretação de Derathé, a partir da caracterização de *duas oposições* – entre Rousseau e Hobbes e entre estado de natureza e estado de guerra – e um *assentamento*, a tese da sociabilidade natural.

**Palavras-chave:** filosofia política – guerra – pacto político – Rousseau – sociabilidade.

A interpretação da teoria contratual moderna de Robert Derathé, em seu livro *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, suscita uma investigação acerca dos princípios condutores do pensamento político do filósofo genebrino. Os comentários que encontramos nessa obra importante para a história das interpretações da filosofia de Rousseau, no que concerne à problemática da relação entre guerra e sociabilidade, levam-nos à discussão acerca de duas oposições conceituais. Por um lado, temos as oposições conceituais entre dois autores, alicerces da teoria contratual, Rousseau e Hobbes. Por outro lado, uma oposição que se encontra no cerne da teoria contratual de Rousseau, aquela entre o conceito de estado de natureza e o de estado de guerra.

A partir do exame dessas oposições podemos compreender melhor a problemática da guerra de todos contra todos, que é central na teoria contratual moderna, marcando-a do início ao fim, ao menos nas obras de Hobbes e de Rousseau. É curiosa a interpretação de Derathé, na medida em que trata dessas oposições e, ao mesmo tempo, busca assentar seu caráter conflituoso,

---

<sup>1</sup> Professora da PUC-Campinas. E-mail: maruinat@yahoo.com.

tenso. No que diz respeito mais particularmente às teses de Rousseau, o intérprete parece considerar que as oposições conceituais estão sustentadas sobre um firme e sólido princípio: o princípio natural da sociabilidade.

A associação entre os homens, para Derathé, não poderia ser totalmente casual, resultado de acontecimentos contingentes ou sem qualquer base na natureza humana. Não se trata de supor uma necessidade histórica. Antes, trata-se de investigar a origem e o desenvolvimento das faculdades virtuais na natureza humana. Essas faculdades – razão, imaginação, moralidade – não existindo na condição primitiva, isto é, no *puro estado de natureza*, para seguirmos as expressões do *Discurso sobre a desigualdade*, são consideradas como faculdades virtuais. Entretanto, dessas faculdades depende, segundo o intérprete, a realização da natureza humana.

Buscamos neste estudo trazer à discussão esse tema tão importante, o da sociabilidade, para as interpretações atuais da ética e da filosofia política moderna. Nosso intuito não é o de esgotar tudo o que se pode dizer acerca do assunto para o aprimoramento de uma história das idéias. Pretendemos examinar a problemática de sua relação com a tese da guerra de todos contra todos à luz da obra de Derathé. A análise crítica de seu livro nos permite abrir caminhos para a pesquisa futura no que diz respeito tanto às questões intrínsecas à teoria contratual como aos rumos da filosofia jurídica.

### Notas sobre a importância da interpretação de Derathé

O estudo empreendido por R. Derathé em seu *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* é gigantesco: não se trata apenas de examinar a estrutura do *Contrato social* nem de fazer uma simples comparação entre diferentes autores modernos; não se trata tampouco de um simples estudo da gênese do pensamento de Rousseau ou da leitura das entrelinhas de sua obra. Seus comentários acerca da filosofia política de Rousseau têm relevância indiscutível, e não apenas do ponto de vista historiográfico, ao tratar da recepção de diversos autores que influenciaram esse autor, com ênfase nos modernos – Hobbes, Locke, os jusnaturalistas.

Estamos diante de uma análise conceitual rigorosa. No capítulo 3, intitulado *O estado de natureza e a lei natural*, por exemplo, Derathé dedica-se

ao exame deste conceito filosófico, o de estado de natureza, distinguindo dois planos: o plano jurídico e o plano psicológico. Essas distinções são importantes para a compreensão da teoria da sociabilidade natural.

A relevância de sua interpretação reflete-se nos estudos do pensamento de Rousseau, de seu pensamento moral, político e jurídico. Essa relevância não decorre apenas de seus aspectos introdutórios, pela contextualização histórica e intelectual que faz da obra de Rousseau. Sua análise conceitual volta-se para questões centrais, relevantes tanto para a compreensão da filosofia moderna como para a formulação dos problemas teóricos que concernem à pesquisa atual. Podemos conferir atualidade à interpretação de Derathé, sem risco de exageros.

No debate com C. E. Vaughan, Derathé assume uma posição inequívoca: ênfase no individualismo implicado na teoria contratual de Rousseau contra o *comunitarismo* examinado por Vaughan. Esse debate tem repercussões na discussão sobre as relações entre democracia e totalitarismo, assim como no estudo das concepções do direito natural, das leis e da vontade geral. Enquanto Vaughan chamava atenção para os aspectos históricos da elaboração das leis a partir da hipótese de que as concepções do estado de natureza e do contrato social seriam apenas elementos acessórios na filosofia política de Rousseau, Derathé defende com insistência seus aspectos individualistas ao enfatizar a primazia dos direitos individuais, a manutenção da liberdade a partir do princípio da vontade geral. Com isso, ele nos revela como pressuposto de sua interpretação, no lugar do viés histórico, a consideração do plano dos princípios jurídicos como esfera autônoma e, podemos dizer também, irreduzível ao plano histórico.

Ao examinar a influência de Hobbes sobre Rousseau, e também no capítulo dedicado à teoria da soberania, o intérprete admite que a concepção do poder soberano na teoria contratual do filósofo genebrino é a de um poder absoluto. Trata-se de um poder absoluto, inatacável e que, por definição, supõe que aquele que o detém sempre quer o bem da comunidade política. Sua vontade é a vontade do corpo político. Rousseau ficaria, no entender de Derathé, a meio caminho entre o individualismo de Locke e o absolutismo de Hobbes.

Assim, não é possível nem seria justo examinarmos a interpretação que Derathé nos lega da filosofia política e jurídica de Rousseau como sendo a de um comentador parcial, sem rigor em suas apreciações críticas. Essa inter-

pretação não decorre simplesmente de uma posição liberal acerca da política e do direito, mas envolve a análise rigorosa que faz dos conceitos filosóficos.

Nossa questão consiste em saber como conciliar a crítica de Rousseau aos teóricos do direito natural com a afirmação do princípio de sociabilidade. O problema da assimilação entre estado de natureza e estado de guerra, tema que envolve a crítica de Rousseau a Hobbes, será examinado a seguir, levando-se sem consideração a coerência da interpretação de Derathé quando admite que há, na filosofia de Rousseau, o pressuposto da existência de um princípio de sociabilidade.

### **A problemática da guerra de todos contra todos e a tese da sociabilidade natural**

O que Rousseau abomina na doutrina política de Hobbes: a apologia do despotismo e a concepção do estado de natureza. Nessa oposição entre os dois autores entram em cena, junto à questão política acerca do sujeito que detém o poder, sérias divergências na elaboração das concepções filosóficas que lhe servem de fundamento. Assim, temos entre os dois autores uma caracterização muito distinta, até mesmo oposta, da natureza humana e do estado de natureza. Essa é nossa primeira oposição. A segunda oposição diz respeito à polaridade entre a concepção do estado de natureza e a concepção do estado de guerra. Rousseau nega o diagnóstico de Hobbes e dedica toda a Primeira Parte do *Discurso sobre a desigualdade* para apresentar sua concepção do estado puro de natureza, onde não há guerra mas isolamento, onde não há conflito mas harmonia.

Conflito e harmonia compõem o par de oposições que se refletem ao longo de toda a obra de Rousseau, não se restringindo ao *Discurso sobre a desigualdade*. A complexidade dessa oposição entre estado de natureza e estado de sociedade, e entre conflito e harmonia, remete-nos à investigação da origem e do desenvolvimento das paixões. Já tratamos desse tema anteriormente.<sup>2</sup> É curioso notarmos aqui, particularmente em relação à oposição que nos interessa, entre estado de natureza e estado de guerra, que um momento

<sup>2</sup> MARUYAMA, A *moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*.

importante da argumentação do autor implica na caracterização do estado de natureza como condição de vida em que há isolamento, condição que impossibilita a guerra. Na ótica de Rousseau, a guerra não pode existir no estado de natureza porque supõe um conflito, não entre indivíduos, mas entre povos. No *estado puro de natureza*, não havendo associações, não pode tampouco haver guerras. Mas será que isso é suficiente para falarmos em oposição entre estado de natureza e estado de guerra?

Derathé faz questão de salientar que a filosofia de Rousseau não é o inverso da filosofia de Hobbes: o primeiro lhe deve a concepção do amor próprio e a concepção do poder soberano absoluto. Não nos cabe aqui discutir o alcance da crítica de Rousseau a Hobbes e como essa crítica determinou no *Contrato social* todos os capítulos iniciais, embora essa crítica seja fundamental para compreendermos os princípios do direito político proposto pelo filósofo genebrino. Interessa examinar os vários aspectos dessa oposição entre os dois autores para formularmos o problema da sociabilidade na teoria contratual de Rousseau à luz da caracterização do estado de natureza e da natureza humana.

Se é possível compreendermos a aproximação de Rousseau do pensamento de Hobbes como um reforço de sua negação das teorias do direito natural, não é absurda a tentativa de examinar sua crítica a Hobbes como uma condescendência em relação às teses jusnaturalistas. Quando Derathé assume os aspectos morais da teoria contratual na composição dos argumentos relevantes à defesa dos direitos individuais, ele atinge um ponto importante para nossas investigações. Nosso percurso inicia-se nas oposições conceituais entre os dois autores, passa pela investigação acerca da relação entre estado de natureza e estado de guerra e chega ao ponto extremo da constatação acerca da brutalidade existente no *puro estado de natureza*.

Paradoxalmente, alcançamos esse limiar do estado de natureza, estado bruto da vida humana, vida puramente animal em que o homem age apenas pelos instintos ou, se preferirmos, baseado no princípio de autoconservação. Trata-se de uma condição originária, ou primitiva, em que não há leis nem sentimentos morais. É de se notar que chegamos a essa hipótese teórica do puro estado de natureza através de um exame do tema da sociabilidade. O paradoxo aqui reside no fato de que o estado de natureza é caracterizado como estado de isolamento, dispersão, onde não há tampouco

o reconhecimento do outro como um ser semelhante a nós mesmos. Como é que podemos compreender melhor a concepção de Rousseau do puro estado de natureza a partir de uma investigação sobre o estatuto da sociabilidade? A sociabilidade é ou não é natural?

A interpretação de Derathé é sofisticada. Sua tese, entretanto, é simples, consistindo em afirmar que a sociabilidade natural é negada por Rousseau, mas reconhecida como algo que existe apenas em potência, um princípio cuja existência é virtual. Mas como isso é compreensível?

O conflito, a hostilidade, as paixões tardias, como inveja, sede de vingança, orgulho ou desejo de se distinguir, não podem existir no *puro estado de natureza* porque supõem relações entre indivíduos. Assim também, para Rousseau o estado de guerra não pode existir entre indivíduos independentes, sem relações sociais e afetivas, não podendo constituir-se como condição natural para a humanidade.

No fragmento de Rousseau sobre o estado de guerra, citado pelo próprio Derathé, encontramos formuladas claramente as críticas dirigidas a Hobbes quanto a esse assunto: “*Muito longe do estado de guerra ser natural ao homem, a guerra nasceu da paz ou, ao menos, das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável.*”<sup>3</sup> Essa passagem nos ajuda também a perceber outro aspecto do mesmo problema, o qual podemos expressar pelas seguintes questões: a problemática da oposição entre estado de natureza e estado de guerra pode ser formulada de modo análogo à da oposição entre estado de natureza e estado de sociedade? Há simetria entre esses dois pares conceituais?

A psicologia de Hobbes se extravia. Não é possível aos olhos de Rousseau atribuir ao homem que vive naquele momento de dispersão e isolamento, que é o *puro estado de natureza*, as paixões causadoras do conflito entre os homens. Se os teóricos do direito natural falseavam a natureza humana ao atribuir-lhe erroneamente sentimentos de amizade e benevolência fundados na identidade de natureza entre seres semelhantes, o defensor da tese da guerra de todos contra todos erra ao conferir-lhe uma agressividade natural, fonte das rivalidades. Ambos tomam os efeitos pelas causas, e atribuem ao homem natural sentimentos que só poderiam existir na vida em sociedade.

3 ROUSSEAU, “Estado de guerra”. In: *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, v. 1, p. 305.

Mas, se o estado de guerra opõe-se ao estado de natureza, seria por isso tão facilmente assimilável ao estado de sociedade? Que relação há entre estado de sociedade e estado de guerra? Essas questões não podem ser respondidas sem, antes, examinarmos de que modo o tema da sociabilidade aparece nos textos de Rousseau, e de que modo Derathé interpreta as passagens sobre a sociabilidade natural.

Uma coisa é afirmarmos que as paixões que contribuem para pacificar as relações humanas – como, por exemplo, o sentimento de sociabilidade – só podem decorrer de uma série de acontecimentos, de tal modo a nos fazer supor, seja o desenvolvimento material, seja a evolução da natureza humana. Derathé considera a sociabilidade nos textos de Rousseau como uma paixão de instituição humana. É importante realçarmos o fato de que, para o intérprete, não há em definitivo o reconhecimento por parte do filósofo genebrino acerca da existência de uma *sociedade geral do gênero humano* nem tampouco a presunção de uma sociabilidade pensada como *inclinação natural*.

Pela própria natureza, os homens tendem a se separar, e não a se unir em sociedade. Derathé nota que, mesmo se considerarmos a forma de sociabilidade de cunho mais utilitário, aquela que se baseia em cálculos de interesses, não haveria como atribuímos a Rousseau a tese de que há uma sociabilidade natural. Os interesses e as necessidades físicas distanciam, não aproximam, os homens. Toda a crítica dirigida aos teóricos do direito natural na primeira versão do *Contrato social*, o chamado *Manuscrito de Genebra*, é levada em consideração pelo intérprete, assim como a concepção, que temos no *Discurso sobre a desigualdade*, do puro estado de natureza à qual fazíamos referência anteriormente. Nesse sentido, parece categórica sua afirmação de que a sociabilidade em Rousseau não é natural.

Na perspectiva da crítica à escola do direito natural, para Rousseau os sentimentos de humanidade são adquiridos. Tais sentimentos são formados na natureza humana a partir da experiência ou da história. Como notamos no *Manuscrito de Genebra*, esses sentimentos vinculam-se a uma idéia geral, à idéia de sociedade geral do gênero humano que, por sua vez, só pode decorrer da idéia de uma sociedade particular, a sociedade na qual vivemos. Não há, pois, consideração acerca da humanidade em geral antes da experiência em comunidade; não há tampouco, para o autor, um sentimento originário de identidade de natureza, pelo qual os indivíduos humanos se reconheceriam

naturalmente uns aos outros como seres semelhantes.

A negação de que os sentimentos de humanidade sejam originários tem sua explicitação mais clara no *Manuscrito de Genebra*, mas está também implicada na caracterização do puro estado de natureza que encontramos no *Discurso sobre a desigualdade*. Trata-se, antes de tudo, e é isso que salienta Derathé, de negar que a sociabilidade possa ser caracterizada como uma *inclinação natural*. Se os homens fossem abandonados a eles mesmos, sua tendência seria a de separar-se, a isolar-se, e não buscar o convívio com os outros. No entender de nosso filósofo, aqueles sentimentos apontados pelos teóricos do direito natural, como a amizade ou a benevolência, ou ainda o amor à humanidade, são decorrências do convívio social; eles não podem, pois, ser pressupostos como base da vida social ou, muito menos, como origem das associações entre os homens. Em outras palavras, os sentimentos de humanidade não podem ser considerados como fundamentos da tendência humana a viver em sociedade.

O problema na interpretação de Derathé reside em buscar afirmar a importância da sociabilidade natural na obra de Rousseau, não obstante encontremos em sua interpretação essas constatações acerca da negação dos sentimentos de humanidade ou da própria sociabilidade compreendida como inclinação natural. Nesse sentido, consideramos que a tese da sociabilidade natural serve a esse intérprete como um modo de assentar, diminuir ou anular as tensões provocadas pelas contrariedades que envolvem esses temas implicados na oposição de Rousseau a Hobbes e na oposição entre estado de natureza e estado de guerra.

Podemos colocar esse problema de outro modo. Se, como vimos, a guerra generalizada opõe-se ao estado de natureza segundo as concepções de Rousseau, podemos ser levados a constatar que há congruência entre o estado de guerra e o estado de sociedade. Mas como isso é possível? Como pode a guerra decorrer das associações humanas? Essas questões estão presentes no *Discurso sobre a desigualdade* no momento em que se pensa a precariedade das instituições humanas a partir da constatação de que chegamos ao despotismo, o terceiro grau da desigualdade, momento derradeiro da história hipotética da humanidade.

Derathé busca nuançar essa gravidade com que nosso filósofo trata da história humana. Com o *Discurso sobre a desigualdade*, estamos diante de um

texto grandiloquente, é verdade, mas não edificante. Não se busca tampouco alicerçar as associações humanas sobre as bases de um contrato social. O pacto social aparece, ao contrário, como um embuste, coisa enganadora, discurso ludibriador dos ricos que buscam preservar suas posses. Ao propor o pacto social, aqueles que tomaram posse das coisas da natureza visavam legitimar essas posses e com as leis instaurar a propriedade. Quanto sangue humano não teria evitado, nota Rousseau no início da Segunda Parte dessa obra, aquele que tentasse impedir essa impostura que fora o pacto social.

Se a sociabilidade natural pode ser uma qualidade presente no estado de natureza, só tem como base na psicologia humana a piedade natural, ou seja, um sentimento de comiseração que envolve o reconhecimento do outro e o colocar-se no lugar do ser sofredor, homem ou animal. Não há, entretanto, nenhum conteúdo que possamos atribuir à piedade natural que nos permite aproximá-la do sentimento de humanidade. A piedade no puro estado de natureza é um princípio biológico, aplica-se a todos os seres sensíveis da natureza. Não é, portanto, sem bons argumentos que Derathé exclui qualquer possibilidade de afirmarmos a sociabilidade natural a partir da leitura do *Discurso sobre a desigualdade*, onde o autor afirma claramente: só há dois princípios anteriores à razão, o amor de si e a piedade natural. A idéia de que a piedade natural atua na gênese dos sentimentos morais e que serve também como motivação para a formação das idéias morais, aparece muito mais claramente na obra *Emílio* do que no segundo *Discurso*. Aqui a piedade pode ser compreendida como um princípio biológico, uma sensação que afeta o corpo todo, que nos traz constrangimento, sofrimento.

A piedade natural não se confunde de modo algum com um sentimento de caráter moral: não há moralidade no estado puro de natureza, não há sentimentos de humanidade. O amor à humanidade envolveria um requinte a mais, trata-se de um sentimento que envolve certa sofisticação. Aquele ser que vive disperso nas florestas não pode desenvolver no espírito a noção de humanidade ou alguma idéia geral de humanidade. Como poderia ele, então, amar a humanidade? Não há dúvida a este respeito: Rousseau nega que a sociabilidade seja natural. No estado puro de natureza os homens vivem isolados e só têm como sentimento natural a piedade e o amor de si, que são, por assim dizer, instintivos, assumindo um sentido biológico. O ser que padece desse *sofrimento* é um ser vivo, sensível, e, por conseguinte, tende a se preservar e a sofrer

com a mera noção acerca de uma possibilidade de sofrimento. O estatuto do sentimento de piedade, a rigor, não o difere tanto assim do princípio do prazer e da dor, os quais servem, ambos, para a nossa conservação.

Mas, no entanto, Rousseau afirma, segundo Derathé, a sociabilidade natural. A sutileza aqui reside na substituição do termo “*inclinação*” pelo termo “*princípio*”. Vejamos as palavras do intérprete: “*Embora natural no seu princípio, a sociabilidade só se manifesta tardiamente no curso da evolução humana, ela só aparece em sua forma acabada no final de um longo progresso.*”<sup>4</sup> Mesmo negando que a sociabilidade em Rousseau possa ser compreendida como inclinação natural, nosso intérprete termina por enfatizar sua importância enquanto princípio ou faculdade virtual. E mais: além de ser um princípio, e embora não se confunda com uma inclinação natural, a sociabilidade pode ser caracterizada como um sentimento. Tais são suas palavras: “*A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato.*”<sup>5</sup>

Portanto, após considerar o caráter histórico da sociabilidade, o intérprete salienta seu estatuto enquanto princípio natural. Não há aqui, segundo ele, contrariedade, já que podemos recorrer às noções de perfectibilidade e de faculdade virtual. A sociabilidade não seria inclinação ou tendência natural, mas pode ser considerada como um princípio, ou ainda, como um sentimento inato. Como podemos compreender essa interpretação? A associação entre os homens, para Derathé, não poderia ser totalmente casual, resultado de acontecimentos contingentes ou sem amparo algum na natureza humana. A associação entre os homens não se dá, pois, por acaso. Os homens foram levados à associação. Trata-se de um aspecto bastante forte ao longo de todo o livro *J.-J. Rousseau e a ciência política de seu tempo*: da associação civil, resultado de um longo progresso ou evolução, depende a realização da natureza humana. Daí seu caráter edificante. Somente depois do pacto político há o desenvolvimento da moralidade, a atuação das faculdades virtuais, como a razão e a imaginação. A moralidade começa com a sociedade. É somente a associação civil, bem estabelecida sobre os princípios oriundos de um contrato social justificável, que permite a realização da natureza humana.

Retornamos, então, a nossa questão inicial: como pode a guerra começar com a sociedade? A oposição conceitual entre *estado de natureza* e *estado*

*de guerra* pode ser compreendida de modo análogo à oposição entre as concepções do *estado de natureza* e do *estado de sociedade*? Podemos examinar essas questões dividindo as dificuldades. O estado de sociedade apresenta-se em dois sentidos. No primeiro sentido, o estado de sociedade é considerado como referência às condições de vida existentes depois do pacto político. No segundo sentido, usamos o termo *estado de sociedade* de modo mais amplo, para nos referirmos também às primeiras associações, mesmo antes do pacto político, como, por exemplo, as famílias.

Qual a relação entre estado de sociedade e estado de guerra? Consideremos o estado de sociedade no segundo sentido. Podemos dizer que pode haver contenda na falta de sofisticação no modo de organização das relações sociais. Ainda que estejamos diante de relações mais simples, familiares, de pequena vizinhança, com poucas obrigações, na ausência de normas e convenções que estipulem o que pertence a quem, haverá contenda. Claro, do ponto de vista jurídico não é possível falarmos aqui propriamente em guerra, já que só há guerra entre Estados, jamais entre indivíduos, entre os *particulares*.<sup>6</sup> Ainda assim, podemos dizer que a *guerra* gerada por essas condições na organização da vida social seria como aquela que aparece no próprio momento que antecede o contrato social no *Discurso sobre a desigualdade*. Os conflitos que antecedem o momento do contrato social caracterizam um estado de guerra, o qual podemos dizer que constitui uma situação de *guerra latente*. Sem envolvimento de Estado, portanto, sem ser uma guerra no sentido jurídico, aqui pressupomos condições de divergência de interesses particulares.

É o limiar do estado de guerra, condição conflituosa da guerra de todos contra todos que, como nota o próprio Hobbes, pode ser caracterizada pelo medo latente que todos temos uns dos outros. Estado de guerra, portanto, que assume de certo modo um sentido psicológico. Do ponto de vista da história hipotética do *Discurso sobre a desigualdade*, estamos nesse momento entre a relação aprazível, harmônica e feliz da Idade de Ouro, época das primeiras associações, onde tudo parece ser festa e felicidade, e a relação conflituosa do homem na disputa pela terra, pelas posses e pelo poder. Assim que as primeiras associações se iniciam, estamos diante de um conflito latente (porque não virtual?), e já temos também um início de moralidade: afeições, deveres simples, compromissos recíprocos. Com efeito, junto à sociabilidade e à mora-

4 DERATHÉ, J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 149.

5 DERATHÉ, J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 148.

6 Cf. DERATHÉ, J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 135.

lidade nascem também as disputas, as rivalidades e as guerras.

Podemos pensar que nas primeiras associações já temos os germes das guerras sangrentas que marcam o fim do *Discurso sobre a desigualdade*? Nas passagens finais dessa obra assistimos a caracterização de um momento da história hipotética de extrema desigualdade, ódios mútuos, agitações e calamidades, violência e extrema corrupção. Na concórdia aparente das associações fundadas no contrato proposto pelos ricos escondem-se os germes da divisão real, da guerra generalizada de todos contra todos. Como notamos frequentemente em nossas leituras, no segundo *Discurso* tratava-se de mostrar a má fundação das sociedades políticas. A desigualdade extrema que marca na história da humanidade a época do despotismo provoca um retorno à barbárie, um mergulho no estado de guerra. Mas será que o estado de guerra provocado pelo déspota pode ser equiparado ao estado de guerra das primeiras associações que levaram a todos à necessidade de um pacto social?

É possível a Rousseau admitir um estado de guerra no interior do estado de natureza, momentos antes do pacto social.<sup>7</sup> No *Manuscrito de Genebra* fica claro que, nesse ponto, ele concorda com Hobbes. “O erro de Hobbes, diz ele, não foi ter estabelecido o estado de guerra entre homens independentes que se tornaram sociáveis, mas ter suposto que esse estado é natural.”<sup>8</sup> O estado de guerra se inicia com as primeiras associações, mesmo antes do pacto político, portanto, ainda no estado de natureza; o estado de guerra existe enquanto condição de vida envolvendo conflitos e rivalidades entre indivíduos com interesses divergentes. Entretanto, essas constatações não são suficientes para nos permitir afirmar a guerra como uma condição natural ou originária da vida ou da psicologia humana. É nesse sentido que, como vimos, não logra êxito a concepção hobbesiana da natureza humana segundo o filósofo genebrino.

Assim, cabe-nos indagar se há compatibilidade entre estado de guerra e estado de sociedade, tomando o outro sentido do estado de sociedade concernente às condições de vida existentes depois do pacto social. Sociedade aqui

7 Podemos pensar aqui nos comentários de G. Agamben, no capítulo 2 de seu livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Na modernidade as fronteiras entre estado de natureza e estado de direito não são nítidas, o que já caracteriza o estado de exceção. A guerra de todos contra todos, no interior do estado de natureza, é aparente e ao mesmo tempo encobre e anuncia o estado de exceção.

8 ROUSSEAU, *Manuscrito de Genebra*, Livro I, Capítulo 2. In: *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, v. 3, p. 288.

implica a existência da comunidade política instaurada pelo acordo entre os indivíduos. Colocamo-nos imediatamente diante de um problema complicado, já tratado em outro de nossos estudos: o pacto social põe fim ao estado de guerra?

Para Hobbes, sim. Ao menos, essa é a própria finalidade do pacto social. No lugar da guerra, passamos à existência de uma vida regrada e dirigida pelo poder soberano absoluto. O poder soberano detém a força e o direito. Com o pacto social temos a transferência ao poder soberano de toda nossa autoridade. Na impossibilidade prática de se apelar para as consciências individuais ou para as boas intenções dos indivíduos membros da comunidade política, no que tange ao respeito às regras estabelecidas, o poder soberano pode legitimamente fazer uso da força. Para Hobbes, aliás, não parece haver verdadeira contrariedade entre força e direito, sabemos que é admissível de seu ponto de vista um pacto social obtido pela força, é aceitável para ele a idéia da formação de uma comunidade política legítima como consequência de uma guerra. Com a aparelhagem do Estado, passamos a ter outros instrumentos que estão para além do apelo às consciências individuais, e às meras palavras, temos o uso legítimo da força, da espada, como recurso ou prerrogativa do poder soberano. A fundamentação pelo pacto social, que admite o uso da força, condição teórica do estado coercitivo, na obra de Hobbes, torna o poder político muito mais forte e eficaz.

Para Rousseau, o estado de guerra nem sempre cessa com o pacto político. Se houver imposição, poder abusivo ou despotismo, que para ele são também, em grande parte, decorrências de um pacto mal formulado, mantemos a guerra latente entre os particulares. Nosso autor se opõe à representação pressuposta na teoria contratual de Hobbes, pela qual com o pacto transferimos autoridade ao poder soberano, transferimos a autoria de nossas próprias ações, tornando o soberano nesse sentido nosso representante, já que todas as suas ações serão feitas em nosso nome.<sup>9</sup> Não precisamos retornar aqui toda a crítica que Rousseau dirigiu a Hobbes, a quem ele considerava como um *teórico do despotismo*.<sup>10</sup>

Dessas considerações decorre a caracterização da barbárie que fecha o ciclo da história da humanidade, tal como descrito no *Discurso sobre a desigualdade*. Estado de direito contaminado desde suas origens, resultado de um

9 HOBBS, *Leviatã*, capítulo 16.

10 DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 105.

discurso enganador em que já se anunciam os primeiros graus da desigualdade. Podemos dizer que a guerra é gerada no interior mesmo da associação, seja quando tomamos como referências aquelas primeiras sociedades, mais rústicas, da Época de Ouro, seja quando nos referimos às sociedades políticas que já supõem um Estado de direito, isto é, a formulação do pacto social. A sociabilidade não exclui a guerra latente, condicionada pelos conflitos entre interesses divergentes. Como isso é possível? Do ponto de vista da associação, os laços entre guerra e sociabilidade se formam junto às desigualdades instauradas pelo pacto social. Desse modo, podemos dizer que a associação não elimina, mas prolonga o estado generalizado de guerra.

Não precisamos retomar aqui toda a interpretação de Derathé a respeito do *Contrato social* de Rousseau, em que encontramos os aspectos por assim dizer *positivos* da teoria contratual fundada na vontade geral, na tese da alienação total, na concepção da soberania do povo e nas liberdades individuais. Essa é a defesa de Derathé, que considera o pacto político como uma salvação do indivíduo, realização das aspirações humanas mais nobres, quando fundado sobre os princípios da liberdade individual. Basta-nos notar que, de acordo com sua interpretação, cuja ênfase não recai na barbárie do segundo *Discurso*, o pacto social coloca fim ao estado de guerra. Nesse sentido, seus comentários são coerentes. Tanto Rousseau quanto Hobbes propõem a teoria contratual como modo de resolver as contendas e os conflitos existentes entre os homens no hipotético estado de natureza.

Mas restam-nos algumas dúvidas: de que modo entra aqui a sociabilidade natural? Ela é um princípio, um sentimento inato, mas cuja existência é apenas virtual. Seu desenvolvimento depende das condições externas que lhe assegurem uma vida regrada pelos princípios da vontade geral. Do ponto de vista antropológico, a sociabilidade natural é um desdobramento da natureza humana tal como esta se caracterizava no estado puro de natureza, isto é, como natureza humana “*originária*”. A questão consistiria em saber se ela se desdobra a partir do amor de si ou a partir da piedade natural.<sup>11</sup> Derathé assume uma posição ambígua em relação ao estatuto da sociabilidade natural na obra

11 A possibilidade da sociabilidade natural decorrer do princípio do amor de si foi levantada pelos professores Maria das Graças de Souza e José Oscar de Almeida Marques, na discussão propiciada pela I Jornada de Estudos Jean-Jacques Rousseau. Não nos cabe aqui resolver tão difícil questão, mas consideramos que se trata de um tema importante para nossa compreensão da filosofia moderna.

de Rousseau. Ele tem o cuidado de mostrar que a sociabilidade não se opõe ao amor próprio<sup>12</sup> e que Rousseau a vincula ao interesse pessoal. É assim que acaba citando o Prefácio do *Narciso ou o amante de si mesmo*: “*Para Rousseau, diz Derathé, há apenas uma única forma de sociabilidade, aquela que ‘aperta os laços da sociedade pelo interesse pessoal.’*”<sup>13</sup> Notemos que o intérprete faz uso livre dessa passagem da obra de Rousseau, já que nela nosso autor está comentando, não sua concepção de sociabilidade, mas a posição dos *sábios* de sua época, que depositavam demasiada confiança nas artes, nas ciências, no luxo, no comércio e nas leis. Tais comentários por parte do filósofo genebrino não se confundem, portanto, com sua posição acerca da sociabilidade natural.

Seja como for, a ambigüidade reside também nisto. Para Derathé, tal como vemos no início de seus comentários sobre a sociabilidade natural, Rousseau vincula a sociabilidade com o interesse pessoal, adotando-a como única forma de sociabilidade. O que nos permite, por extensão, pensar a sociabilidade como desdobramento do amor de si. Entretanto, mais adiante, no mesmo capítulo, Derathé volta atrás! A sociabilidade natural em Rousseau aparece vinculada ao *sentimento de piedade* e, mais do que isso, ela supõe a identidade de natureza entre os homens. Depois de ter mostrado toda a crítica que Rousseau faz aos teóricos do direito natural, e sua conseqüente aliança com a filosofia hobbesiana, nosso intérprete parece mudar de opinião. As contradições na obra de Rousseau são aparentes, para ele a sociabilidade natural é um sentimento inato, associa-se ao sentimento de piedade, que seria sua forma primitiva, e apóia-se na identidade de natureza entre os homens enquanto seres sensíveis. Identidade que passa a ser, paradoxalmente, a *única forma de sociabilidade que Rousseau admite*.<sup>14</sup>

Temos então, nessa investigação, *duas oposições* – Rousseau e Hobbes, estado de natureza e estado de guerra – e um *assentamento*, a tese da sociabilidade natural agindo positivamente na filosofia de Rousseau. A ambigüidade, entretanto, permanece. Embora o intérprete mostre uma tendência a amenizar as contrariedades que encontramos na obra de Rousseau, ele não consegue desfazer esse nó deixado no tratamento do tema da sociabilidade natural. A

12 Sua análise apóia-se em La Rochefoucauld e nas duas formas de sociabilidade em Pufendorf. Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 143.

13 *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*, v. 2, p. 968 *apud* DERATHÉ, *op. cit.*, p. 145.

14 DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 149-150.

perspectiva que ele nos oferece é, ainda assim, importante para compreendermos melhor questões que, na obra do filósofo genebrino, são tão centrais: a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, as fronteiras entre natureza e sociedade, a adequação da vida social à natureza humana.

### Considerações conclusivas: estado de guerra, linguagem e sociabilidade

A ênfase no aspecto edificante do contrato social aparece na interpretação de Derathé em oposição às considerações de Vaughan, que problematizam a idéia de um pacto político tomado no sentido lógico e fora da história. Essa é a perspectiva adotada efetivamente por Rousseau no capítulo 5 do *Contrato social*, intitulado *É sempre preciso remontar a uma convenção anterior*, perspectiva segundo a qual o pacto político funda-se a si mesmo e se faz origem do direito, das leis, da vontade geral, enfim, da própria comunidade política. O contrato social, essa *convenção anterior, ato pelo qual o povo é povo*, pressuposto essencial à filosofia política, é tomado em seu sentido lógico, contrato social que é anterior à história.

O aspecto idealista da teoria contratual em Rousseau é ressaltado por Derathé, que considera que o pacto político não pode constituir-se como mero acessório, tal como queria Vaughan. Ao contrário, fica claro no livro *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* que o pacto político é o dispositivo que permite instaurar a moralidade. Da investigação acerca da oposição entre estado de natureza e estado de sociedade, assistimos a um *assentamento*, pelo qual o intérprete aproveita para enfatizar como um dos temas mais centrais na obra de Rousseau, a saber, a instauração da sociabilidade e da moralidade, possibilitadas ambas pelo pacto político.

A sociabilidade natural em Rousseau aparece, de acordo com essa interpretação, em dois sentidos diferentes, embora não necessariamente excluídos. O primeiro sentido é o de uma sociabilidade cujo fundamento seria a identidade de natureza entre os homens enquanto seres sensíveis. Forma mais nobre de sociabilidade, segundo o intérprete, e, notemos, não muito distante do sentido dado à sociabilidade pelos teóricos do direito natural. No outro sentido, a sociabilidade aparece como aquilo que estreita os laços sociais através do interesse pessoal. Em ambos os casos, seja quando se vincula ao interes-

se seja quando se funda sobre o sentimento de identidade entre os homens, a sociabilidade decorre da associação entre os homens, não é jamais sua causa.

Sendo assim, embora enfatize o aspecto lógico e idealista da teoria contratual de Rousseau em oposição a Vaughan, a interpretação de Derathé nos leva a admitir uma estreita relação entre sociabilidade e história. Se a sociabilidade pertence ao âmbito daquilo que é condicionado ou produzido pelos acontecimentos inerentes ao percurso das diversas fases de associação entre os homens, resultando paralelamente de uma evolução da natureza humana, ela pode ser dita também histórica? A sociabilidade depende da evolução humana e das circunstâncias externas para se desenvolver. Quanto a isso, notemos que tal constatação – acerca de sua dependência em relação ao modo como a vida humana é conduzida – vale mesmo quando se refere à forma mais nobre da sociabilidade, ou seja, aquela que se funda na identidade de natureza ou nos sentimentos de comiseração e de humanidade.

Curiosamente, mesmo admitindo certa historicidade para a sociabilidade natural e enfatizando sua ligação com o interesse pessoal, não é possível passarmos ao largo de sua caracterização da sociabilidade como sentimento inato e, enquanto tal, como um princípio que, de certo modo, está fora da história. Aqui consideramos o dinamismo da natureza humana, o princípio da perfectibilidade. Esse sentimento inato que é a sociabilidade aos olhos de Derathé se desenvolve apenas com nossas luzes. Para se desenvolver, a sociabilidade depende também de certa sofisticação no aparato mental e na linguagem. O que nos levaria a um deslocamento da oposição entre natureza e sociedade para examinarmos um fato da linguagem.

Se o pacto político para os filósofos modernos pode ser tácito, ele supõe intenção, vontade. Quando faço uma promessa, nela está implicada minha intenção de cumpri-la. Mesmo Hobbes admite isso. Estamos, assim, diante de um fato da linguagem: um ato de comunicação com intencionalidade, um compromisso assumido e expresso, ainda que sua expressão possa se dar por gestos ou ações, e não necessariamente pelas palavras. Derathé não chega a explorar esse tema, embora seja importante para compreendermos melhor os princípios do direito político ou as considerações sobre a origem das associações humanas. Faz parte da filosofia política uma discussão sobre os princípios da vida política e o exame dos diversos discursos implicados na condução coletiva da vida. Rousseau dedica-se a essa tarefa; mas não sem, antes, tratar das

questões acerca da origem das línguas e da história da linguagem.

Essas questões são inúmeras, e seu exame não nos cabe aqui. Referimo-nos freqüentemente à oposição entre uma concepção da linguagem como expressão das paixões e outra concepção, segundo a qual a linguagem seria mero somatório, cálculo ou ordenação de proposições. Este último é o sentido lógico da linguagem, em contraposição ao primeiro, que é retórico.<sup>15</sup> O que importa mais para a discussão acerca da sociabilidade é o tema da importância da linguagem no desenvolvimento das paixões e dos desejos.

A sociabilidade, em certo sentido, é natural, porque recebe um fundamento decorrente da própria natureza humana, que é, segundo Derathé, o princípio da piedade natural, do qual decorre, aliás, toda a moralidade. Entretanto, em outro sentido, a sociabilidade é resultado da associação entre os homens, resultado do pacto político, e supõe convenção e linguagem. Podemos dizer, então, que pacto político, atos de linguagem e fatos da associação civil presidem o desenvolvimento do princípio da sociabilidade. É no plano da linguagem e dos discursos que podemos pensar as fronteiras entre o estado de guerra e a sociabilidade. Embora sem explorar em seus detalhes, Derathé percebeu isso e foi por essa razão que ele nos mostrou ser importante introduzir a discussão sobre a sociabilidade na ótica da teoria contratual.

### War and sociability on Rousseau's works: the interpretation of Derathé

**Abstract:** For Rousseau, war is generated within association. We take as reference the first societies, the most rustics of the Golden Era, or the political societies which have assumed the right and the laws by the social contract. Sociability does not exclude the latent war, conditioned by conflicts between different interests. How is this possible? From the viewpoint of the association, the links between war and sociability are formed along the inequalities established by the social contract. Thus, we can say that the association does not eliminate, but prolongs the general state of war. In this study we examine Derathé's interpretation, from the characterization of two *oppositions* – between Rousseau and Hobbes and between state of nature and state of war – and a *settlement*, the theory of natural sociability.

**Key-words:** political philosophy – political pact – Rousseau – sociability – war.

<sup>15</sup> Essa é uma discussão que encontramos no texto de M. Dascal, “Linguagem e pensamento segundo Rousseau”. A referência principal para o estudo da concepção da linguagem em sua perspectiva retórica, são os textos de Bento Prado Jr.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. H. Burigo. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2004.
- DASCAL, M. “Linguagem e pensamento segundo Rousseau”. *Manuscrito: Revista de Filosofia*, Campinas, Unicamp, v. 3, n. 2, p. 51-70, abr. 1980.
- DÉRATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaire de France, 1950 [*Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009].
- HOBBS, T. *The Collected Works of Thomas Hobbes*. Ed. Molesworth. London: 1843 [cotejada com a edição de 1651].
- MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1964-1995. 5 v. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”).
- \_\_\_\_\_. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Introd. e notas C. E. Vaughan. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 2 v.
- VAUGHAN, C. E. *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. New York: Russell & Russell, 1960 [1925].
- \_\_\_\_\_. “Introduction: Rousseau as political philosopher”. In: ROUSSEAU, J.-J., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, v. 1. Oxford: Basil Blackwell, 1962.