

O PROBLEMA DA GUERRA NA POLÍTICA DE ROUSSEAU

*Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd**

RESUMO

O artigo estabelece a trama conceitual implicada no binômio guerra e paz segundo a polêmica empreendida por Jean-Jacques Rousseau contra três pensadores: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e abade de Saint-Pierre.

Palavras-chave: J.-J. Rousseau, Guerra e paz, Humanismo.

ABSTRACT

The article establishes the conceptual plot implicated in the binomial war and peace according to the polemic set up by Jean-Jacques Rousseau against three other thinkers: Hugo Grotius, Thomas Hobbes and the abbé of Saint-Pierre.

Key-words: J.-J. Rousseau, War and peace, Humanism.

De difícil abordagem, Rousseau confessa que o tema da guerra muito cedo o preocupou. Em suas **Confissões**, nós encontramos algumas pistas que testemunham esse cuidado: ainda jovem, encontra o abade de Saint-Pierre no salão de Madame Dupin, em 1742. A figura do velho abade, morto dois anos depois, marcou profundamente Jean-Jacques. As lembranças dessa época o acompanharam e fazem parte de uma das passagens mais significativas de suas **Confissões**. Mais tarde, por volta de 1754, a pedido da própria madame Dupin, Rousseau organizou os numerosos manuscritos do abade tendo em vista uma publicação crítica e póstuma de sua obra. Desse trabalho,

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia - FAFCS/UFU.

de sua meditação, ele preparou uma obra que nunca veio a público e de que nós temos alguns fragmentos contidos no **Extrato**, no **Julgamento** e nos **Fragmentos Políticos**. Outra referência importante é aquela sobre o esboço de uma outra obra não publicada, iniciado em 1743, e de que nos restou muito pouco, uma ínfima parte se aceitamos as informações contidas nas **Confissões**. Desse texto perdido, intitulado **Instituições Políticas**, parte foi destruída pelo próprio autor, parte por um amigo a quem confiou sua guarda. O tema principal do segundo livro era uma reflexão sobre a guerra e o comércio entre as nações. Por outro lado, como o autor genebrino não deixou um tratado específico sobre o tema, acreditamos que a “garimpagem” de textos esparsos em sua obra permite ressaltar sua importância e sugere que a interrogação desse assunto sempre esteve presente em seu pensamento político. Basta recordar as linhas sugestivas do capítulo IV do livro I do **Contrato Social** e do livro V do **Emílio**. Com esse material em mãos, é possível estabelecer a trama conceitual implicada no binômio guerra e paz segundo a polêmica empreendida por Rousseau contra três pensadores: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e abade de Saint-Pierre.

a) *Rousseau crítico de Hugo Grotius*¹

Reconhecendo a importância e o renome de Grotius, Rousseau não deixa de fazer uma severa crítica ao seu sistema. No **Emílio**

¹ No **Contrato Social**, livro I, capítulo IV, encontra-se a argumentação mais complexa e importante de Rousseau contra Grotius. Além da crítica da noção de escravidão de Grotius, Rousseau também ataca a noção de *pacto de submissão*, onde o povo renuncia a sua liberdade e constitui um senhor como soberano. Negando que ele faça parte do pacto social, o genebrino rejeita “l’opinion de ceux qui prétendent que la Puissance Souveraine appartient toujours et sans exception au Peuple” (“Du contrat social”, in **Œuvres Complètes**, tomo III, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964, p. 355. Daqui por diante, as citações de Rousseau terão sempre como referência os volumes já publicados pela Pléiade, da seguinte maneira: **OC**, número do tomo e número da página). A liberdade é um direito inalienável. Nesse sentido, conclui Rousseau, não é permitido nem ao povo alienar a sua soberania, nem ao homem alienar a sua liberdade; pois, do contrário, o pacto seria apenas um simulacro do contrato social que admitiria uma renúncia unilateral sem qualquer compensação ou promessa recíproca dos envolvidos.

encontramos uma denúncia de sua “puerilidade e má fé”: quando o elevamos às nuvens cometemos uma aberração e escondemos a sua verdadeira condição, a de ser apenas “um sofista pago” (Emile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 836). O método do jurisconsulto, continua Rousseau, está corrompido em todos os seus aspectos, quando trata da guerra, do direito privado ou do direito político. A constatação desse vício servirá de ponto de partida para o ataque do genebrino a Grotius, pois colocando-se sobre o terreno de seu método, ou seja, do seu erro fundamental, ele terá o essencial de sua denúncia. No **Contrato Social**, a censura ao método é explícita: Grotius sempre raciocina de modo a estabelecer o direito pelo fato (“Du contrat social”, OC, III, p. 353). Para Rousseau, isso não só constitui uma inversão deplorável do raciocínio em matéria jurídica, como não permite alcançar nenhuma certeza sobre o mesmo. Jamais estamos seguros sobre os fatos da história, e os julgamentos dos historiadores estão sempre sujeitos à discussão (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, pp. 527-528). Assim sendo, os exemplos históricos acumulados por Grotius, como provas *a posteriori* do valor das regras e das leis, e que servem de base para a sua argumentação sobre a guerra e a paz, devem ser postos em suspeição. Aliás, a própria temática da guerra e da paz deve ser questionada nos moldes propostos pelo jurisconsulto. Aceitando essa ressalva do genebrino com uma certa cautela, pois não estamos seguros sobre a sua interpretação de Grotius, nós encontramos uma crítica reveladora do ponto de vista que ele adota para pensar as noções correlativas da guerra e da paz. Essa revelação sugere um breve desvio através das principais noções contidas no tratado de Grotius, pois representam para Rousseau o fundamento de sua teoria e de seu método de investigação jurídica.

O Direito da Guerra e da Paz é precedido por um extenso Prolegômeno sobre as linhas mestras do método simultaneamente heurístico e reflexivo do pensamento político de Grotius. Ainda que tenha sido redigido após o corpo da obra, encontramos a intenção mais importante da mesma, a de estabelecer as normas do direito da guerra e da paz recorrendo ao mesmo tempo ao método racional, onde a idéia do direito natural é o princípio, e ao exame das autoridades, tendo como origem a idéia do direito das gentes. No

caso específico do princípio do método, há no direito natural duas ordens de prova. Uma *a priori*, fundada na natureza racional e social do homem, e outra *a posteriori*, determinada sobre o *consensus gentium*. O primeiro modo da argumentação é o mais abstrato: "On prouve *a priori*, en démontrant la convenance ou la disconvenance nécessaire d'une chose avec la nature raisonnable et sociale". O segundo, o mais popular: "*a posteriori*, en concluant, sinon avec une certitude infaillible, du moins avec beaucoup de probabilité, qu'une chose est de droit naturel, parce qu'elle est crue comme telle chez toutes les nations, ou parmi celles qui sont le plus civilisées".² Desses dois modos argumentativos surge o rigor analítico e sistemático da lógica dedutiva de Grotius, um método semelhante ao de Descartes: fundar seus raciocínios sobre definições rigorosas e com bases sólidas, dispor as matérias segundo uma ordem segura, desconfiar das similitudes e operar todas as verificações necessárias.³ Além disso, em conformidade com sua postulação metodológica e seus paradigmas operacionais, o autor também faz uma defesa da independência racional do direito.

Assim, ao contrário do que sustenta Rousseau, Grotius não descreve o direito ou relata a história, mas sim "como os matemáticos, examinando as figuras, fazem abstrações dos corpos que eles modificam, eu também separei, exemplificando o direito, meus pensamentos da consideração de todo fato particular".⁴ O primeiro capítulo do tratado, que é consagrado à guerra e ao direito, reforça a posição acima descrita - *Quid bellum; quid jus.* -, e põe a perspectiva de Grotius no âmbito estritamente jurídico e não no ponto de vista do fato. Essa constatação, porém, requer um breve esclarecimento.

² Hugo Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, Prolegômeno, LVIII, tradução do latim de P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, I, I, XII, 1, pp. 41-42.

³ Cf. a respeito, Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris-Genève, PUF / Institut Universitaire de Hautes Études Internationales-Genève, 1983, pp. 448-457.

⁴ Hugo Grotius, *op.cit.*, p. 28.

A definição da guerra oferecida por Grotius tem um alcance muito geral:⁵ ela engloba “as diversas espécies de guerra”, todos os tipos de conflitos armados, sejam eles públicos ou mesmo privados. Ele distingue três tipos de guerra: a guerra privada, travada apenas pelos particulares; a guerra pública, lugar dos conflitos entre os Estados; e a guerra mista, onde se enfrentam uma pessoa pública e um ou vários particulares, por exemplo um Estado contra piratas.⁶ Os particulares recorrem, às vezes, à violência nas guerras privadas, quando a via da justiça está fechada. Os Estados recorrem freqüentemente às guerras públicas porque não reconhecem um mediador (um juiz) entre as partes, ou quando o exercício da justiça está suspenso.

Os estudiosos do autor travam há tempos uma longa discussão se convém conceder uma importância específica, em razão dessa definição, ao termo *status*, por um lado, e se seria preciso distinguir o estado de guerra do ato (*actio*) da guerra, por outro.⁷ Para o nosso propósito, ela tem pouca serventia, embora reforce alguns aspectos da visão muito ampla da guerra defendida por Grotius. A meu ver, a união do tema da guerra com a questão do direito, a união do *bellum et jus*, e a compreensão do *jus* como *justum*, na suas três acepções (ela pode designar ou o justo, ou uma qualidade moral, ou uma regra

⁵ É “l’état d’individus qui vident leurs différends par la force” (Hugo Grotius, *id.*, *ibid.*, I, I, II, 1, p. 34). É interessante notar que essa definição é tomada de Cícero: “A guerra é uma maneira de esvaziar as diferenças pelas vias da força” (Cicéron, *Les devoirs*, Livro I, texto estabelecido e traduzido para o francês por Maurice Testard, Paris, “Les Belles Lettres”, 1974, XI, 34). Cf. Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l’âge classique*, Paris, PUF, 1998, p. 169. Por outro lado, Grotius responde com o seu tratado alguns problemas colocados pela tradição, em particular pela escolástica espanhola: 1) é lícito aos cristãos fazer a guerra; 2) quem tem autoridade para declarar e fazer a guerra; 3) quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa; e, 4) o que se pode fazer numa guerra justa e até onde é lícito chegar na guerra contra os inimigos (cf. Francisco de Vitoria, *Sobre el derecho de la guerra*, tradução do latim de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1998, p. 160).

⁶ *Droit de la guerre et de la paix.*, I, III, IV, 1, p. 93; e, I, IV, I, 1, p. 131.

⁷ Cf. a respeito Simone Goyard-Fabre, *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994, pp. 40-49.

objetiva, a lei), é mais proveitosa. Ela ressalta as teses principais de Grotius que serão alvo da crítica contundente de Rousseau. Dessa forma, o tema da guerra exige uma única resposta, a saber, em que condições um conflito bélico é justo. A resposta encontra-se no reexame proposto por Grotius da velha doutrina da guerra justa e seu novo objetivo, o estabelecimento da paz pelo direito, e não mais no caráter sagrado da própria guerra. Mais exatamente, são os compromissos recíprocos dos homens e dos Estados, pela obrigação ou promessa mais ou menos solene de respeito da palavra empenhada, que se encontram sacralizados, transformando uma vez por todas as regras do jogo que determinam as diferenças entre os Estados. Como diz Grotius: "si la nature permet la guerre, ce n'est qu'à condition que celui qui l'entreprend se propose d'en venir par ce moyen à la paix".⁸

No início de sua obra, Grotius define a guerra como "l'état d'individus qui vident leurs différends par la force".⁹ Embora exista uma diferença que separa as querelas entre os particulares e as guerras entre os Estados, o motivo do conflito é similar em ambos os casos; os combatentes desejam preservar as condições básicas de suas vidas: a defesa e conservação de seus corpos, a aquisição e proteção das coisas úteis. Nesse sentido, do ponto de vista do direito natural, o emprego da força na defesa da vida é perfeitamente legítimo.¹⁰ No entanto, Grotius vai mais longe, ele opera uma inversão das perspectivas metódicas, e o faz a partir de concepções completamente diversas das que eram até então vigentes.¹¹ A doutrina da guerra justa se encaminha com esse novo método racional para a juridicidade dos conflitos, propondo como fim das hostilidades o estabelecimento da paz pelo direito. Para se alcançar este objetivo, importa no *jus belli* distinguir o *jus ad bellum* e o

⁸ Hugo Grotius, *op.cit.*, I, II, 1.

⁹ Hugo Grotius, *op.cit.*, I, I, II, 1, p. 34.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, Prolegômeno, XVI, pp.13-14.

¹¹ Simone Goyard-Fabre, *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, *op.cit.*, pp. 48-49. Idem, Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, *op.cit.*, pp. 615-616.

jus in bello. Grotius, seguindo a tradição, insistiu sobre as condições que determinam a permissão e a justiça de uma guerra. Contudo, a sua originalidade está no estudo metódico dos meios legais a que os beligerantes devem recorrer na guerra, em vista da paz.

Desde então, a questão da guerra só faz sentido para Grotius se a tomamos na sua relação com o direito natural enquanto *dictatum rectae rationis*.¹² É através de seus pressupostos que a norma que submete a guerra aos preceitos do direito se revela. Ou seja, o jusnaturalista ressalta a importância dessa normatividade racional que transfere sentido e validade jurídica ao fenômeno da beligerância, pois, “mesmo se Deus não existisse ou não cuidasse dos negócios humanos”, ela sairia do *acaso*.¹³ No entanto, deve-se ter cautela com esta aparente independência da normatividade jurídica em relação à vontade divina. Grotius, no parágrafo seguinte, diz: “Mais ce droit naturel lui-même dont nous avons traité, tant celui qui se rapporte à la sociabilité de l’homme, que celui ainsi appelé dans un sens plus étendu, bien qu’il découle de principes inhérents à l’être humain, peut cependant avec raison être attribué à Dieu, parce que c’est la divinité qui a voulu que de tels principes existent en nous”.¹⁴

Para Grotius, o conceito de guerra não é independente da norma jurídica do *justum*. É por isso que a norma racional assume, no **De jure belli ac pacis**, uma condição fundamental: a do direito em sua aceção mais ampla. Aliás, esse não é um privilégio de Grotius; nós encontramos uma situação semelhante nos escolásticos, em particular, em Suarez.¹⁵ Em suma, vale ressaltar que o modelo

¹² Hugo Grotius, *op.cit.*, I, I, X, 1, p. 38.

¹³ *Id.*, *ibid.*, Prolegômeno, XI, p. 12. Cf. a respeito o trabalho de Franco Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 79-115.

¹⁴ Hugo Grotius, *op.cit.*, Prolegômeno, XII. Sobre a hipótese do *etiamsi daremus*, por um lado, e as conseqüências da existência de Deus sobre o direito, por outro, cf. Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, *op.cit.*, p. 504; e, René Sève, *Leibniz et l’école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989, pp. 36-39.

¹⁵ Tese de Simone Goyard-Fabre, *op.cit.*, p. 151.

operatório oferecido por Grotius aos juristas da Escola do Direito da Natureza e das Gentes apresenta como pano de fundo uma interrogação sobre a *justitia belli*, o *ius ad bellum* e o *ius in bello*, e a indissociabilidade da guerra e do direito.

Sendo assim, a crítica de Rousseau parece errar o alvo quando reprova a Grotius ter permanecido nos fatos históricos, mas se olhamos com mais atenção, percebemos que a sua posição é sutil e contém as suas reticências a respeito das teorias jusnaturalistas, mesmo que não inteiramente explícitas. O que Rousseau rejeita é, sob um erro de método, um erro de fundo. Grotius não tem nenhuma razão em procurar no direito natural as condições do lícito da guerra e acreditar ter encontrado as provas seja *a priori*, na “natureza racional e social” do homem, seja *a posteriori*, num *consensus gentium*¹⁶. Em ambos os casos, defende Rousseau, o método hipotético-dedutivo se inscreve no modo de pensamento dogmático em que a racionalidade da doutrina jusnaturalista é condenada à paralisia total. Buscar o fundamento do direito da guerra no direito natural é ocultar, numa falsa problemática, a verdadeira questão: como é possível saber se uma guerra é legítima ou ilegítima? A questão de fato é deficiente, ela necessita um exame a mais para se saber o que na guerra é de direito (*de jure*). Segundo Rousseau, é isso exatamente o que não faz Grotius, e por essa razão ele ficou aquém da normatividade do caráter propriamente jurídico da guerra.

b) Rousseau leitor de Hobbes

Não sabemos com certeza quais foram as leituras feitas por Rousseau das obras de Hobbes; vários comentadores tentaram determinar sem sucesso quais foram os textos a que o autor genebrino teve acesso, se no original ou nas traduções da época. O estudo mais conhecido é o de Robert Derathé sobre a ciência política do tempo de Rousseau. O comentador escreve: “Infelizmente nenhum indício nos permite determinar com certeza quais são as obras de Hobbes que

¹⁶ Hugo Grotius, *op.cit.*, I, I, XII, 1, pp. 41-42.

Rousseau leu, nem em quais edições”.¹⁷ Para ele, fora a alusão ao Prefácio do **De Cive** no **Emílio**, “não encontramos em Rousseau nenhuma citação de Hobbes” (**id.**, **ibid.**, nota 1). Um outro estudo, recente, faz uma comparação entre várias passagens de ambos autores e constata aproximações não só de caráter teórico, como também de natureza lingüística, muitos trechos dos escritos políticos de Rousseau reproduziriam quase que literalmente fragmentos tanto do **De Cive** como do **Leviathan**.¹⁸ No entanto, as influências e rupturas do pensamento político de Rousseau frente às teses de Hobbes são evidentes. Independente das incertezas dos comentadores sobre os textos que Rousseau leu ou não, em quais edições, do filósofo inglês, uma coisa é inegável e os estudiosos concordam: Rousseau mantém um diálogo estreito com a teoria de Hobbes.

No fragmento **Que l'état de guerre naît de l'état social**, que encontramos nos **Escritos sobre o Abade de Saint-Pierre**, está o essencial da crítica de Rousseau a Hobbes. Com uma retórica comparável à sua obra política maior, **O Contrato Social**, o fragmento é dividido em duas partes que se articulam com precisão: primeiro, Rousseau denuncia os sofismas da antropologia hobbesiana e, em seguida, ele procura as normas jurídicas principais da guerra. Esse texto, cujo manuscrito de Neuchâtel comporta numerosas correções que testemunham o cuidado do autor com a sua redação, é de uma densidade e de uma ironia quase socrática¹⁹. Não há compatibilidade entre o desejo natural e desenfreado do indivíduo por todas as coisas e a guerra que destrói os homens. Ironiza Rousseau, o que serviria a posse do universo ao último vencedor? Como único habitante desse planeta, o que ele faria de suas conquistas? A quem mostrar o seu

¹⁷ *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1970, p. 103.

¹⁸ Cf. Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 235-243. Sobre a polêmica da guerra em Hobbes, cf. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 127- 145; em particular, sobre o modelo do estado de guerra e as três espécies de guerra possíveis: dos indivíduos entre si, dos estados uns contra os outros e dos governantes contra os seus súditos rebeldes.

¹⁹ Cf. Sven Stelling-Michaud, “Introductions”, **OC**, III, op.cit., p. CXLVI.

poder? De ponta a ponta, a antropologia de Hobbes é desmentida pelos fatos; pois, esse homem que conduz a sua paixão em possuir “ao lugar de tudo massacrar, põe tudo nos ferros para ter ao menos escravos” (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 601). E para alcançar esse intento, ele não faz uma guerra contra os outros, mas um jogo de conquista e submissão. Assim sendo, a questão muda de figura, e o problema toma um contorno diverso daquele que prevalece no estado de guerra: “não é mais questão de destruição”, mas tão-somente de submissão pura e simples. Nesse caso, diz Rousseau, o estado de guerra “está aniquilado” (Id., *ibid.*). Seguindo Pufendorf, para quem Hobbes se enganou, o genebrino conclui que as premissas do autor inglês são falsas; são mesmo, do ponto de vista antropológico, duplamente falsas - psicológica e filosoficamente, para ser preciso.²⁰

Rousseau vê no homem um ser naturalmente receoso e tímido,²¹ sem as paixões conquistadoras que lhe atribui Hobbes; ao contrário, ele combate a tese segundo a qual o homem é “naturalmente intrépido e procura atacar e combater” (“Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, OC, III, p. 136).²² O homem não é determinado pela natureza a atacar os outros, e menos ainda inclinado a fazer a guerra a todos os seus semelhantes. Essa concepção guerreira da natureza humana, além de ser revoltante, é absurda aos olhos de Rousseau. O autor inglês está redondamente enganado quando atribui aos cuidados da conservação do homem selvagem “a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da

²⁰ Esse tema é amplamente abordado por Robert Derathé, cf. *op.cit.*, pp. 131-141.

²¹ “Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 601, e o Segundo Discurso, primeira parte, OC, III, à p. 136. Aliás, essa posição é semelhante à de Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, I, I, e II, § 2, tradução de Jean Barbeyrac, Caen, Presses universitaires de Caen, 1986; e a de Montesquieu, “De l’esprit des lois”, in *Œuvres Complètes*, tomo II, Paris, Pléiade, Gallimard, 1951, p. 235.

²² Cf. Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Paris, Sirey, 1971, pp. 15-23; e Stephen Ellenburg, *Rousseau’s Political Philosophy. An Interpretation from Within*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1976, pp 74-75.

sociedade" ("Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", OC, III, p. 153). O homem só se transforma num soldado após ter exercido o seu papel de cidadão, e não antes disso ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, pp. 601-602). Como se não bastasse essa crítica, um outro argumento é apresentado por Rousseau: a espécie humana não foi criada para se autodestruir,²³ tornando impossível a existência de uma guerra total entre os homens ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 602). Aqui, onde se chocam os dois pontos de vista do filósofo sobre o homem, o ponto de vista da espécie e o ponto de vista do indivíduo, Rousseau acusa a concepção hobbesiana do estado de natureza. Mais exatamente, sendo os indivíduos para Hobbes naturalmente independentes e iguais, a condição essencial deles é a da relação de força bruta, normalmente conhecida como "a guerra de todos contra todos".²⁴ Ora, contesta Rousseau, essa perspectiva implica o choque inevitável de cada um com todos os outros, uma relação de dominação contrária à condição do homem "naturalmente bom"; mais ainda, não somente "esse método analítico oferece apenas abismos e mistérios, em que o mais sábio nada compreende" ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 612), mas, dividindo até o indivisível (até o indivíduo), ele não tem razão de abandonar o ponto de vista da espécie, da humanidade como totalidade. Dessa forma, o erro psicológico que vicia a antropologia hobbesiana é também um erro filosófico. Nesse sentido, Pufendorf, Locke e outros, viram com mais clareza o problema quando sustentaram a tese, em virtude da lei natural que Deus colocou no mundo, do homem sociável por natureza. Isso, porém, não quer dizer que Rousseau aceita e incorpore as idéias desses autores, ao tratar da guerra e da paz, nem mesmo que ele está de acordo sobre a

²³ Contudo, lemos no Prefácio do "Narcisse ou l'amant de lui-même", OC, II, p. 968: "C'est une chose merveilleuse que d'avoir mis les hommes dans l'impossibilité de vivre entre eux sans se prévenir, se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement".

²⁴ Cf. Hobbes, *Leviathan*, Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996 capítulo XIII, pp. 86-90, e capítulo XIV, pp. 91-100. Idem, *De Cive*, tradução para o francês de Samuel Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 82: "La volonté de nuire en l'état de nature est aussi en tous les hommes...".

sociabilidade natural do homem,²⁵ mas aos seus olhos é um erro filosófico imperdoável pensar que o homem natural é um ser solitário. Nesse estágio, ele apenas descreve um homem que não depende psicológica e fisicamente do outro enquanto as suas paixões estão equilibradas e satisfeitas, pois esse indivíduo encontra-se num estado de plena harmonia com o meio ambiente.²⁶ Uma vez fora dessa condição, a necessidade do socorro de outrem é vital para a sua própria sobrevivência, e a relação que estava restrita aos seus semelhantes mais próximos é expandida a um número cada vez maior de indivíduos da mesma espécie. O homem põe em prática assim uma das suas características básicas, a de ser um ser naturalmente sociável. Dessa premissa falsa, o homem é um ser solitário, emana “o absurdo” da teoria de Hobbes, pois ela sustenta que a sobrevivência do indivíduo implica a luta até a morte contra a espécie: “sistema insensato”, diz Rousseau, onde “o horroroso ódio da humanidade mina o coração do homem” (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 611). Posto desta forma, ele tem razão ao se perguntar sobre esse estranho animal que une o seu bem à destruição de sua própria espécie, “e como conceber que essa espécie, tão monstruosa e detestável, pudesse durar somente duas gerações?” (Id., *ibid.*) Em suma, o erro antropológico de Hobbes que evidencia a sua

²⁵ Raymond Polin ressalta as dificuldades dessa interpretação. Se, por um lado, encontramos em Hobbes uma negação da sociabilidade natural e em Locke uma afirmação de sua existência, em Rousseau, por outro lado, “a doutrina da sociabilidade é, ao contrário, obscura e complexa: o homem não é naturalmente nem social, nem insocial; se pode vir a ser, em sua vida e na história, social e político, ele nasce solitário” (*La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, op.cit., pp. 1-2).

²⁶ É o “grau zero” na história do homem. Segundo Jean Starobinski, “no horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo, nem a ele próprio. (...) O homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no imediato” (*Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1971, pp. 39-40). “O mal, salienta Bento Prado Jr., desenhou-se quando algo escapou à publicidade dos olhares, quando o homem voltou-se sobre si mesmo, cavando um espaço privado e secreto: o mal está do lado das trevas e do invisível” (“Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Levi-Strauss”, in *Revista Tempo Brasileiro* 15/16, Rio de Janeiro, p. 78).

falsa psicologia das paixões e os falsos princípios filosóficos de seu individualismo, tem origem em seu método. Esse supõe o estado de guerra como um estado natural da espécie, sem compreender sua funesta inversão: tomar por causa o que é apenas o efeito.²⁷ Essa inversão do pensamento, aliás, já havia sido condenada por Pufendorf,²⁸ uma vez que provoca graves conseqüências no âmbito jurídico. A guerra, conclui Rousseau, não acontece entre os indivíduos, mas sim entre os Estados.²⁹

Grotius distinguiu três tipos de guerra: as privadas, as públicas e as mistas.³⁰ Rousseau tem consciência das querelas efetivas “entre dois ou vários indivíduos”, de modo “acidental e particular” (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 602). Contudo, salienta o autor, essas disputas entre dois homens irritados, mesmo quando chegam às vias de fato, não representam de modo algum uma guerra. Para que ela se concretize, diversas condições devem ser reunidas e levadas em conta. São elas: primeiro, as condições de *duração*, pois a guerra não é um combate ou um assassinato que se acaba

²⁷ “Manuscrit de Genève”, OC, III, p. 288; idem, “Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 611. Cf. sobre o tema, Robert Derathé, *op.cit.*, pp. 135-137.

²⁸ Cf. Pierre Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982, pp. 100-101 e pp. 137-145; e, Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1993, pp. 39-44.

²⁹ “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, OC, III, p. 176; idem, “Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 602 e p. 607. Cf., por fim, “Du contrat social”, OC, III, p. 357. Para Peter Haggemacher, esta fórmula de Rousseau é antiga, trata-se de uma distante repercussão da lei *Hostes*, da qual o autor certamente ignorava o seu conteúdo. Contudo, lembra o comentador, com diversas nuances ela se encontrava realizada na antigüidade grega e romana, “assim como no direito internacional europeu tal como se desenvolveu sob o antigo regime e o século XIX” (*Grotius et la doctrine de la guerre juste*, *op.cit.*, p. 181, nota 725. Sobre o sentido da palavra *hostis*, cf. Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, tomo I, Paris, PUF, 1955, pp. 227-228: “Tout ce qui est hors de la ville est *hostis*. Ce même mot désigne l’ennemi et l’étranger. Un étranger venant à Rome n’y a aucun droit, n’est protégé par rien: il est dans une complète insécurité. Il faut qu’il y ait un acte particulier pour que cesse cet état d’hostilité”).

³⁰ Hugo Grotius, *op.cit.*, I, III, 1.

rapidamente, mesmo marcado pela violência, mas um “estado permanente” que supõe relações constantes. Segundo, as condições das *peçoas*: para falarmos de guerra, é preciso que haja combatentes que se reconheçam como inimigos mútuos, e não ladrões ou valentões com interesses divergentes em um determinado momento (**Id. ibid.**; em particular o fragmento segundo). E, por último, as condições de *objeto* que o **Contrato Social** exprime com força e concisão: “é a relação das coisas e não dos homens que constitui a guerra” (“Du contrat social”, **OC**, III, p. 357). Ela tem origem em relações *reais*, ou como mostrou o autor no **Segundo Discurso**, na propriedade.³¹ Ao se tornar um símbolo de justiça, reconhecido até pela “força bruta”, a propriedade substitui as “primeiras regras de justiça” e passa a ocupar um lugar central na luta pelo direito. Segundo Victor Goldschmidt, esse ponto é capital, pois ele coloca “uma distinção entre ‘o mais horrível estado de guerra’ e o *bellum omnium contra omnes*. A guerra, não somente não é um dado primitivo (por onde a tese de Hobbes está situada, e deduzida de uma pré-história), mas ela procede de reivindicações jurídicas”.³² Essa fenomenologia da guerra conduz ao âmago do problema da paz. No estado de natureza, defende Rousseau, não há propriedade; para que ela exista, há necessidade das leis estabelecidas em sociedade. O direito da guerra, por sua vez, é inconcebível fora de sua relação com a justiça, pois o seu fim é a reparação do dano ou do prejuízo provocado por uma injúria. Esse, porém, não é um negócio que se efetua entre os indivíduos, mas entre sociedades estabelecidas com regras e leis próprias. Assim sendo, só pode existir guerra, ao contrário do que pensa Hobbes, num Estado onde a sociedade civil impõe as normas que determinam a propriedade dos bens. Do mesmo modo, os duelos, os desafios, os cartéis, os combates privados (“Du contract social”, **OC**, III, p. 357. *Idem*, “Lettre à d’Alembert”, **OC**, V, onde Rousseau condena todas as formas de “guerras privadas”) não são guerras que, com o fim das hostilidades,

³¹ “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, **OC**, III, p. 171. Cf. as análises sugestivas de Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1983, pp. 554-565.

³² **Id.**, *ibid.*, p. 557.

a paz pode se projetar. Esses “negócios particulares” surgem no máximo “de um abuso ilegítimo e bárbaro de uma constituição inteiramente militar” (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 602), e, na maior parte dos casos, não passam de sórdidas querelas. É importante, por isso, não confundir as rivalidades entre os indivíduos e “a baixa avidez” de suas vontades com a guerra propriamente dita. As rivalidades são situações de fato, ao passo que a guerra só toma forma e sentido em relação às normas do direito positivo (Id., *ibid.*, p. 607). Desde então, parece que essa condição jurídica fundamental levanta o problema da *legitimidade* e da *publicidade* da guerra: há guerra unicamente pela declaração da abertura das hostilidades. Uma guerrilha, por exemplo, não seria para Rousseau uma guerra. A competência exigida para se fazer a guerra, *jus ad bellum*, é um poder discricionário que pertence à própria essência da soberania (“Du contrat social”, OC, III, p. 357).

O erro de Hobbes, a esse respeito, é enorme. A expressão “guerra natural de todos contra todos” revela uma contradição intransponível entre os termos *guerra* e *natureza*. Para Rousseau, a causa do conflito generalizado entre os Estados não reside na natureza do homem, mas na sociedade que pressupõe a sua desnaturação. Por esse ângulo, medimos o quanto é restrito o pensamento de Hobbes sobre a guerra. Ele credita à mesma apenas a eliminação de um concorrente, a aniquilação de um adversário. Contudo, lembra o genebrino, a finalidade da guerra não é a morte do inimigo, a sua destruição pura e simples, como é aceita sem hesitação por muitos, ao contrário a guerra justa, na visão jurídica que lhe é devida, tem por objetivo a reparação de um prejuízo compreendido como uma *in-juria*. Essa reparação, sobretudo quando alcança uma *restitutio ad integrum*, é um ato de justiça e a sua finalidade é promover a própria paz. Pois, se é verdade que os soldados matam para vencer, “não há homem tão feroz que busque vencer para matar”, diz Rousseau (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 613). Dessa crítica sem concessão a Hobbes, emana a idéia chave da concepção da guerra em Rousseau. Na perspectiva do direito político que exige o estado social, não basta sustentar a impossibilidade da guerra entre os particulares; é preciso levar em consideração um outro fator: é somente “quando os homens são unidos por uma concórdia artificial”, o pacto

social, que eles se matam. “Todos os horrores da guerra nascem dos cuidados que tomamos em preveni-la” (Id., *ibid.*, p. 603). Nesse sentido, só as “pessoas públicas” ou os “corpos artificiais” dos Estados podem fazer a guerra. Mesmo Pufendorf e Locke - que aceitam a idéia segundo a qual o direito natural de defender sua vida e seus bens próprios justifica, no estado de natureza, a guerra entre os particulares - estimam, cada um a sua maneira, que na sociedade é o magistrado civil que deve acabar com as diferenças. Para justificar essa tese, Rousseau se apóia sobre “a natureza das coisas” (Id., *ibid.*, p. 604), sobre os pontos de vista genealógico e normativo.

Na perspectiva genealógica, Rousseau sublinha a diferença irreduzível do homem como indivíduo e do corpo político: “De qualquer modo que um homem se veja, ele encontra todas as suas faculdades limitadas...; ele permanece sempre pequeno” (Id., *ibid.*, pp. 604-605) e a sua natureza o leva ao repouso. Ao contrário, o Estado como corpo artificial só se sente fraco “quando é mais forte que ele”, e sua grandeza sendo relativa “ele é forçado a se comparar incessantemente para se conhecer”. Um Estado sem movimento não passa de um corpo morto. Convém fazer a retomada do tema tratado no artigo **Economia Política** sobre a diferença de natureza entre o poder político e o poder paterno. Essa distinção serve para ressaltar que só o caráter *natural* da origem do poder político interessa a Rousseau. Como ponto de partida, a natureza é encarada em dois sentidos, na acepção física de *força* ou de instinto, e na acepção filosófica de *essência*. No sentido físico de força, Rousseau compara a autoridade do pai com a autoridade do magistrado, sob a medida da natureza, e verifica que só a do primeiro representa o verdadeiro significado do poder natural. Somente o homem é capaz de vigiar e dirigir um domínio familiar, pois ele tem um corpo e um espírito capaz dessa façanha (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 241).

Em outras palavras, dois olhos e uma inteligência mediana são suficientes ao cumprimento da tarefa que não vai além dos domínios da casa, quando muito de algumas propriedades. Além disso, não se trata de uma façanha, mas de um desempenho em plena conformação com o corpo humano. A situação, de fato, muda de figura quando pensamos em um vasto território e em uma “família” mil vezes maior. Quantos olhos e que imenso gênio seriam necessários para se ter um

bom desempenho das funções de vigilância? As faculdades do pai deveriam aumentar “em razão da grandeza da família” (id., *ibid.*), ou seja, aumentar proporcionalmente à extensão de seus territórios, algo que para Rousseau é naturalmente impraticável, demonstrando que há uma ruptura entre a dimensão física do domínio do território e a configuração física do corpo humano. É humanamente impossível que um único homem governe por si mesmo - não importando qual seja a origem do poder -, pois ele depende dos olhos de outros homens, por ver muito pouco com os seus próprios (“o chefe não vê quase nada a não ser pelos olhos de outrem”, in id., *ibid.*). Infere-se daí que o poder político, ao contrário do poder paterno, é difuso e disperso, e que a autoridade paterna não serve como princípio de unificação do povo, como uma medida de unidade. Ele é pura dispersão.

Em suma, como ressalta Patrick Hochart, há uma “heterogeneidade” marcante entre as estruturas da família, por um lado, e a do corpo social, por outro. A primeira é física e determinada pelo *instinto, inclinação natural e hábito*.³³ A segunda, não sendo fundada por uma sociabilidade natural ou por um instinto social que lhe desse uma materialidade física, é *artificial*. Ele é um *ser moral*, e, por isso, o resultado da união de seres físicos individuais. Contudo, a sua realidade própria, efetiva, é irredutível à realidade física dos seus membros componentes. Há uma ruptura no ato de sua formação que o torna irredutível aos agentes fundadores, ou como diz Patrick Hochart, o faz “irredutivelmente outro”.³⁴

Dessa forma, o problema normativo de imediato se projeta: pertence ao Estado, consciente da fragilidade de seu poder político, afirmar na prática uma disposição “constante e manifesta” que busca enfraquecer e mesmo destruir, “por todos os meios que ele pode” (“Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC, III, p. 607), o seu oponente, sempre visto como um obstáculo ao seu poder e interesses

³³ “Droit naturel et simulacre”, in *Cahiers pour l’analyse 8*, Paris, Le Graphe, 1967, p. 66.

³⁴ Cf. Robert Derathé sobre as várias concepções que o termo “ser moral” recebe e assume na obra de Rousseau, e como ele é recuperado de Pufendorf (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, op.cit., pp. 397-398).

econômicos. Se essa disposição não é posta em prática, temos o *estado de guerra*, e se ela se transforma em ato, estamos diante da *guerra* propriamente dita. Isso significa, seja em potência seja em ato, a guerra está inscrita na natureza da coisa política. Logo, o único problema filosófico que se coloca aqui é saber como tornar uma guerra lícita ou legítima.

A resposta a essa questão divide-se em duas partes. A primeira, há na constituição do gênero humano “uma contradição manifesta” que a “torna sempre vacilante” (Id. *ibid.*, p. 610). Mais exatamente, no estado civil criado com o contrato, os homens estão submissos às leis. O mesmo não acontece entre os diversos Estados, ainda no pleno gozo da liberdade natural, cujas leis comuns próprias à regulamentação das relações interestatais são inexistentes. Desse modo, os povos vivem em conjunto, na ordem interna, sob um aparelho de regras e de leis prescritivas com força suficiente para garantir a sua execução, e, na ordem externa, em uma anomia semelhante à do estado de natureza.³⁵ “Vivendo, diz Rousseau, ao mesmo tempo na

³⁵ Situemos, em linhas gerais, o desenlace final da segunda parte do Segundo Discurso. Ele permite a compreensão dessa situação-limite do processo civilizatório. De início, Rousseau, alerta para os vários séculos que separam os dois estados e a existência de duas etapas intermediárias: a “sociedade nascente” ou a idade de ouro e o “estado de guerra” (em certo sentido, é uma retomada do argumento hobbesiano da violência, como já foi dito. Cf. Robert Derathé, *op.cit.*, p. 176, e Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduzido do alemão por Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987, pp. 88-89). A primeira etapa não constitui uma sociedade política, não há uma submissão às leis, isto é, os homens “selvagens” que não estão mais dispersos e vivem em “bandos”, conhecem apenas algumas idéias grosseiras sobre compromissos mútuos e “deveres da civilização”. Essa idade de ouro, segundo Rousseau, foi a fase mais feliz da humanidade (“Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, *OC*, III, pp. 170-171. *Idem*, comparar com as teses do “Essai sur l’origine des langues”, *OC*, V, pp. 395-407. Cf. as análises de Jacques Derrida sobre o “limite inatingível do *quase*. Nem natureza nem sociedade. Sociedade no momento de nascer”, in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 358. Por outro lado, Pierre Burgelin tem razão quando define o estado de natureza como sendo, na teoria de Rousseau, “explicativo”, o estado civilizado sendo “descritivo” e o estado selvagem assumindo um caráter “normativo”: ele “ultrapassa o puro fisiológico, implica o hábito de viver em conjunto e a convenção organizadora, mas se apóia sobre o desenvolvimento natural”, in *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*, *op.cit.*,

ordem social e no estado de natureza, nós somos submetidos aos inconvenientes de ambos, sem encontrar a segurança em nenhum dos dois" ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 610; idem, "Extrait du projet de paix perpétuelle", OC, III, p. 564; e, "Émile", OC, IV, pp. 595-596). Essa contradição, o que não poderia ser diferente, está repleta de conseqüências dilacerantes, pois na vida interior de um Estado o concurso necessário da lei e da força é tal que a lei dirige a força, e os conflitos entre os homens são ou evitados ou liquidados pelo direito. Não há lugar para as guerras privadas. Já nas relações exteriores dos Estados, independentes uns dos outros, não há leis, mas a expressão pura e simples, em detrimento da idéia do direito, da força e da "razão de Estado" ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 610). Prevalece o dito: "o vão nome de

p. 275). A segunda etapa, após o desenvolvimento das paixões e o progresso das desigualdades, é marcada pelo "estado de guerra". Sem delongas, o autor conclui, há *necessidade* do político (cf. Jean Starobinski, 1789. *Les emblèmes de la raison*, Paris, Champs-Flammarion, 1979, nota 15, pp. 176-177), senão a humanidade sucumbiria nessa guerra, e, sob a iniciativa dos ricos, os homens decidiram pela união através das convenções e da obediência de todos à uma autoridade comum ("Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", OC, III, pp. 176-177). É bom lembrar que esse pacto do mais forte é para Victor Goldschmidt um pacto legítimo, pois "ele produz, no que diz respeito às desigualdades das riquezas, o mesmo efeito jurídico que o **Contrato Social**: 'mudar a usurpação em um verdadeiro direito', e estabelecer assim as leis que 'de uma astuta usurpação fizeram um direito irrevogável'" (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, op.cit., p.579). Aliás, esta semelhança entre os dois pactos, entre o pacto do rico e o pacto que deve assegurar a união de todos associados, não é um privilégio de Goldschmidt, uma leitura simétrica já está presente em Louis Althusser: no seu estudo sobre o **Contrato Social**, a suspeita de impostura que recai tradicionalmente sobre o pacto do rico é estendida também para o pacto considerado bom e legítimo, ambos não resistem a dissolução do despotismo que devora "tout ce qu'il aurait aperçu de bon et sain dans toutes les parties de l'Etat". Na intemporalidade das essências, esta dissolução pelo despotismo, perfeitamente conforme aos princípios desenvolvidos pelo **Contrato Social**, é análoga à decisão voluntária que um povo pode sempre por fim ao contrato, nem mesmo o pacto social. As duas vias reconduzem, assim, ao estado de natureza, posterior ao desenvolvimento completo das forças sociais, que descreve Althusser: a usurpação do despotismo e a decisão legítima do povo ("Sur le Contrat Social", in *Cahiers pour l'Analyse* 8, op.cit.).

justiça só serve para salvaguardar a violência". A antinomia entre a vida civil e as relações interestatais acaba por caracterizar a existência de um "estado misto" cujos efeitos são funestos ("Émile", OC, IV, p. 848. Idem, "Extrait du projet de paix perpétuelle", OC, III, p. 564). Em suma, quando os homens se unem para formar uma sociedade de cidadãos, os povos tornam-se inimigos uns dos outros.

Na segunda resposta, Rousseau ressalta a ineficiência do "direito das gentes", repleto de preceitos "quiméricos" e inoperantes - "na falta de sanção" - para acabar com as calamidades públicas e conduzir à paz. Nesse ponto, o autor pensa provavelmente na teoria do "interesse dos Estados" defendida por Pufendorf em diversos opúsculos do *Eris Scandica*.³⁶ "O direito das gentes, escreve Rousseau, não tem outra garantia do que a utilidade daquele que se submete, e as suas decisões só são respeitadas quando o interesse as confirma" ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 610). É interessante notar, porém, a convergência dos dois argumentos para mostrar a origem única das guerras: ela está nas próprias preocupações e decisões que os homens tomam para garantir uma paz durável. Em todo caso, a guerra não é, como pensa Hobbes, uma competição de forças individuais ou o choque de cada amor-próprio entre si. Ao contrário, ela se explica pela realização da sociabilidade e pela antítese que há entre a ordem civil e a anomia interestatal.

Essa crítica a Hobbes parece inclinar Rousseau às idéias do abade de Saint-Pierre, cujos esforços diplomáticos para estabelecer a paz na Europa (esforços práticos em Utrecht e esforços teóricos em seu **Projeto de Paz Perpétua**) têm por base a consciência clara da natureza jurídica das guerras. Não obstante, Rousseau descobre no desígnio pacifista do "bom abade" ambigüidades e insuficiências. Vamos a elas.

³⁶ Cf. Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, op.cit., pp. 207-238; idem, Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992, pp. 33-36, sobre a "solução moral" de Pufendorf que se opõe à "solução política" de Hobbes, isto é, sobre a divergência existente entre o conceito de razão nos dois autores, e como ele determina as duas teorias de modo essencial: "Pufendorf recusa assim a equivalência entre a racionalidade moral e a racionalidade política que põe Hobbes: para este, a lei positiva é 'a medida do justo e do injusto'" (p. 35).

c) *Um “diálogo póstumo e apaixonado”*³⁷

O “diálogo póstumo” que mantém Rousseau com o abade de Saint-Pierre visando à publicação de um **Extrato do Projeto de Paz Perpétua** comporta dois momentos: um esclarece o modo como Rousseau concebe o direito *na guerra - jus in bello* e não *jus belli* -, o outro trata das suas considerações sobre o direito internacional colocando ao mesmo tempo o problema da paz e a imensa dificuldade na elaboração jurídica de seus meios. Por ora, só trataremos, em razão de sua íntima relação com a paz, do direito *na guerra*. Se, por um lado, a análise de Rousseau é clássica na forma, por outro, ela tem em seu conteúdo acentos inovadores em sua época.

Posto isso, iniciemos a análise com uma passagem das **Confissões**, que tem o mérito de situar o contato do autor com o abade e a sua grande admiração pelo mesmo, motivo da escrita do **Extrato** e do **Julgamento**. Nas **Confissões**, Rousseau exalta “as idéias grandes e belas” do abade sobre a guerra e a paz, tornando-o “um homem raro, a honra de seu século e de sua espécie” (“Les confessions”, **OC**, I, p. 422). Na sexta das **Cartas da Montanha**, ele faz novos elogios, e refere-se ao abade como um dos raros pensadores com alguma coragem na filosofia política (“Lettres écrites de la montagne”, **OC**, III, p. 812). Mas o que demonstra a importância dada por Rousseau ao pensamento do abade de Saint-Pierre é o seu tratamento filosófico, isto é, quando Rousseau concede, ao menos parcialmente, ao desejo de Mably e às súplicas de Madame Dupin, e trabalha no **Extrato** e no **Julgamento** sobre o **Projeto de Paz Perpétua** (em meados de 1754-1758), ele o faz a partir de uma reflexão séria e profunda, não como uma tarefa de escoliasta. Assim sendo, a leitura dessas páginas deve descartar dois erros comuns: o primeiro, o de Voltaire e Grimm quando tornam irrisórios os trabalhos de Rousseau sobre o “bonze Saint-Pierre”; o segundo, o de considerar a investida de Rousseau como sendo um abraço generoso às idéias do abade. Ambas as posturas são simplistas; embora o **Extrato** seja fiel às “visões” expostas no **Projeto**, o **Julgamento** é deliberadamente crítico,

³⁷ Expressão cunhada por Sven Stelling-Michaud, “Introductions”, **OC**, III, p. CXX.

condenando "o falso princípio da razão perfeccionista"³⁸ que funda o seu intento.

Afastados os erros, Rousseau faz, como dissemos, uma leitura ao mesmo tempo elogiosa e crítica.³⁹ Para ele, o abade de Saint-Pierre escreveu "um livro sólido e pensativo, muito importante que ele viesse à luz" ("Jugement sur le projet de paix perpétuelle", *OC*, III, p. 591). Mesmo que o autor do **Projeto** tenha insistido mais sobre o problema da paz e pouco sobre o problema da guerra, ele percebeu o par conceitual e a sua necessária reflexão: a paz implica obrigatoriamente a formulação de uma concepção da guerra e de seu direito. É preciso, por isso, levar a sério as idéias que ele adiantou. Sobre muitos pontos, elas vão ao encontro das idéias que o próprio Rousseau defendeu no fragmento sobre o **Estado de Guerra**, em particular àquela segundo a qual a semente principal da guerra está na ausência de um "direito público da Europa" ("Extrait du projet de paix perpétuelle", *OC*, III, p. 568) com vocação para fixar os "princípios gerais" e as máximas comuns da coexistência dos Estados. Na ausência desse direito, os Estados obedecem unicamente às "regras contraditórias" conciliadas pelo direito do mais forte. Isso explica um fenômeno comum em todas as guerras - os efeitos são mais temíveis do que as causas - e explica porque Rousseau dá razão ao abade contra Hobbes (*Id.*, *ibid.*, pp. 568-569). Em resumo, a obra do abade de Saint-Pierre demonstra, no Primeiro Discurso, que os tratados firmados e o equilíbrio de forças entre as nações européias são ineficazes, são "insuficientes para garantir a Europa das infelicidades da guerra".⁴⁰ Há, na verdade, uma situação de "guerra perpétua" interrompida por duas espécies de acontecimentos: "L'un, par des Traitez de Paix, où plûtôt par des Trêves assez courtes, et qui n'auront jamais aucune sûreté suffisante

³⁸ A expressão é de Sven Stelling-Michaud, "Introductions", *OC*, III, p. CXXIX.

³⁹ Cf. Guy Lafrance, "L'abbe de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau", in *L'Année 1796: sur la paix perpétuelle*, Jean Ferrari e Simone Goyard-Fabre (orgs.), Paris, Vrin, 1998, p. 56.

⁴⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986, p. 95.

de leur observation. L'autre, par quelque bouleversement de quelque Maison Souveraine, qui tombera de tems en tems, et qui dans sa ruïne, ne fera que précéder de quelques siècles toutes celles qui regnent aujourd'hui". Só o estabelecimento de uma *Sociedade permanente*, com regras gerais - eis o tema do Segundo Discurso -, pode dar a garantia eficaz contra à guerra. Essa prevenção duradora, porém, deve surgir dos modelos existentes.⁴¹

A guerra não resulta de uma "disposição averiguada" da natureza humana, mas do horror homicida das hostilidades em curso (em ato). Outro mérito do abade, segundo Rousseau, foi distinguir a guerra e o estado de guerra, e com isso perceber o conflito bélico como uma manifestação expressa de violência ("Que l'état de guerre naît de l'état social", OC, III, p. 607) que demonstra, no choque dos interesses próprios ao sistema político dos diversos poderes, que a ferocidade dos Estados vai além das propensões egoístas dos indivíduos. O abade de Saint-Pierre acerta quando diz que o fenômeno da guerra e, de modo concomitante, o problema da paz, devem ser pensados em termos de direito, e quando ele se filia a Grotius e sustenta que a juridicidade dos conflitos, cuja finalidade é a paz, se opera antes, durante e após a ocorrência das hostilidades.

Por outro lado, o ponto fraco do **Projeto de Paz Perpétua** reside, segundo o nosso autor, na fragilidade das bases filosóficas que sustentam as estruturas jurídicas do "bom abade". Se ele tem razão em apontar os meios para humanizar os conflitos armados ao sublinhar que a razão e a sensibilidade - ele pensa no *jus in bello* - devem se unir no reconhecimento das exigências normativas impostas à dignidade do homem; ele tem mais razão ainda quando afirma que a "moral da lei", que deve reger as relações de beligerância, exige uma declaração formal do ato de guerra; definição dos beligerantes e dos soldados; proteção dos cidadãos desarmados; determinação dos direitos do vencedor e do vencido; fixação do *status* dos prisioneiros; exclusão dos reféns e dos procedimentos bárbaros de extermínio; e assim por diante. Embora tendo razão nisso tudo, o erro do abade é duplo: é ingenuidade sua acreditar que a vontade dos Estados tende

⁴¹ Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 51-95.

à paz; ocorre o contrário com o corpo artificial ao se comparar aos outros: “torna-se pequeno ou grande, fraco ou forte, conforme o seu vizinho se amplia ou se contém e se reforça ou se enfraquece” (Id., *ibid.*, p. 605). O erro mais grave, porém, está na confiança incondicional depositada pelo abade de Saint-Pierre nas virtudes do racionalismo político e jurídico. A guerra não é apenas “o primeiro obstáculo ao progresso da sabedoria humana”, ela é um embaraço igual ao provocado pelo insensato domínio das paixões e dos interesses sobre a razão, de um lado, e o império da fortuna sobre a lei, de outro. Quando os Estados fazem a guerra, cada soberano envolvido transforma-se em um “piloto insensato que, para mostrar um tolo saber e comandar aos seus marujos, adora flutuar entre os rochedos durante a tempestade e não deter o seu barco com a âncora” (“Jugement sur le projet de paix perpétuelle”, *OC*, III, p. 592). Quando sopra esse vento de loucura homicida, de insensatez explícita, há uma admiração absurda pelo motivo - a força - que impulsiona os Estados a essa luta inexplicável.

Por fim, Rousseau reprova a abordagem muito rápida do abade sobre o direito da guerra, embora reconheça a sua condenação da força bruta e o seu tratamento no terreno jurídico. O abade não dá a devida atenção, por exemplo, à questão dos prisioneiros de guerra. Do mesmo modo, ele permanece mudo sobre os problemas levantados pela conquista e pela escravidão, não condenando nenhum dos dois. Sabemos a opinião de Rousseau a este respeito, a conquista é fruto do “direito do mais forte”, e por isso contraditória em si mesma. Além disso, a guerra não permite ao vencedor massacrar o inimigo derrotado e muito menos subjugar-lo: “é uma troca iníqua fazê-lo comprar ao preço de sua liberdade sua vida sobre a qual não temos nenhum direito” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 358). O abade também não precisou o *status* do soldado em relação ao homem e ao cidadão, pois não está escrito na sua obra uma linha sequer sobre a proibição de matar os defensores do país inimigo, salvo “quando eles tenham as armas às mãos”. A deposição das mesmas e a imediata rendição, segundo Rousseau, é a prova cabal do fim das hostilidades, os vencidos, assim, deixam de ser inimigos ou instrumentos do inimigo e tornam-se apenas homens, sem que ninguém tenha o direito sobre as suas vidas. Essas omissões são graves, pois indicam que o abade de

Saint-Pierre não soube dar ao direito da guerra os seus "verdadeiros princípios" ("Emile ou de l'éducation", OC, IV, p. 849), acabando por ocultar o sentido profundo do problema da paz. Aliás, esse é o problema de "Grotius e dos outros", vaticina Rousseau.

Bibliografia

Althusser, Louis, "Sur le Contrat Social", in *Cahiers pour l'Analyse* 8, Paris, Le Graphe, 1967.

Burgelin, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952.

Cassirer, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduzido do alemão por Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987.

Cicéron, *Les devoirs*, Livro I, texto estabelecido e traduzido para o francês por Maurice Testard, Paris, "Les Belles Lettres", 1974.

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1970.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Ellenburg, Stephen, *Rousseau's Political Philosophy. An Interpretation from Within*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1976.

Ellul, Jacques, *Histoire des institutions*, tomo I, Paris, PUF, 1955.

Glaziou, Yves, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1995.

Goldschmidt, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1983.

Goyard-Fabre, Simone, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1993.

_____, *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994.

_____, "L'optimisme juridique de l'abbé de Saint-Pierre", in *L'année 1796: sur la paix perpétuelle*, Jean Ferrari e Simone Goyard-Fabre (orgs.), Paris, Vrin / Société Kantiennes de Langue Française, 1998.

Grotius, Hugo, *Droit de la guerre et de la paix*, traduzido do latim por P. Pradier-Fodéré, D. Alland e S. Goyard-Fabre (orgs.), Paris, PUF, 1999.

Haggenmacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris-Genève, PUF/Institut Universitaire de Hautes Études Internationales-Genève, 1983.

Hobbes, Thomas, *De Cive ou les fondements de la politique*, tradução de Samuel Sorbière, Paris, Sirey, 1981.

_____, *Leviathan*, editado por Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Hochart, Patrick, "Droit naturel et simulacre", in *Cahiers pour l'Analyse* 8, op.cit., 1967.

Lafrance, Guy, "L'abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau", in *L'année 1796: sur la paix perpétuelle*, op. cit., 1998.

Larrère, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.

Laurent, Pierre, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982.

Montesquieu, "De l'esprit des lois", in *Œuvres Complètes*, tomo II, Paris, Pléiade, Gallimard, 1951.

Polin, Raymond, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Paris, Sirey, 1971.

Prado Jr., Bento, "Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Levi-Strauss", in *Revista Tempo Brasileiro 15/16*, Rio de Janeiro, s.d.

Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, traduzido do latim por Jean Barbeyrac, editado por S. Goyard-Fabre, Caen, Presses universitaires de Caen, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (orgs.), Paris, Pléiade, Gallimard, 5 volumes, 1959-1995.

Saint-Pierre, Abbé de, *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, editado por S. Goyard-Fabre, Paris, Fayard-CNL, 1986.

Sève, René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1971.

_____, 1789. *Les emblèmes de la raison*, Paris, Champs-Flammarion, 1979.

Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, traduzido do inglês por Monique Nathan e Éric de Dampierre, Paris, Champs-Flammarion, 1986.

Todescan, Franco, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983.

Vitoria, Francisco de, *Sobre el derecho de la guerra*, tradução do latim de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1998.

Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

_____, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1998.