

Rousseau e o cosmopolitismo

Lucas Mello Carvalho Ribeiro¹



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e261>

Recebido: 29-08-2023 | **Aprovado:** 24-11-2023 | **Publicado:** 29-12-2023

Resumo: Pretende-se apresentar a visão de Jean-Jacques Rousseau sobre o cosmopolitismo, desde o inicial elogio do sentimento cosmopolita à minuciosa crítica desenvolvida em suas principais obras políticas. Se em alguns escritos menores de sua juventude, seguindo a posição hegemônica sobre o tema no século dezoito, Rousseau considerava o amor à humanidade a mais nobre virtude que se poderia possuir, ao menos desde o *Discurso sobre a economia política* (1755) este posicionamento é amplamente revisto. Desde então, o cosmopolitismo é visto com desconfiança pelo pensador genebrino, tido como uma “virtude de papel”, uma vez que a humanidade seria um construto por demais abstrato para incitar qualquer tipo de apego verdadeiro. O cosmopolitismo serviria, via de regra, tão somente como subterfúgio para o não cumprimento dos deveres públicos. A crítica rousseauiana do cosmopolitismo é, de fato, indissociável de seu republicanismo, caminhando lado a lado com a exaltação da virtude cívica e do patriotismo, categorias que irão atravessar toda a *démarche* argumentativa aqui construída. Por fim, propõe-se demonstrar que a crítica de Rousseau ao cosmopolitismo é um corolário necessário de sua recusa do direito natural e de seu conceito de vontade geral.

Palavras-Chave: Rousseau; cosmopolitismo; patriotismo; vontade geral

Abstract: One intends to present Jean-Jacques Rousseau’s view on cosmopolitanism, from the early praise of the cosmopolitan feeling to the thorough critique of the latter developed in his major political works. If in some minor writings of his youth, following the hegemonic position on the matter in the eighteenth century, Rousseau deemed love of humanity to be the noblest virtue one could possess, at least since the *Discourse on political economy* (1755) this stance is profoundly revised. From then on, cosmopolitanism is regarded with suspicion if not disdain by the Genevan thinker, reputed as a “chimera”, a “paper virtue”, insofar as humanity would be too abstract of a construct to incite any kind of real attachment. More often than not, cosmopolitanism serves but as a subterfuge for those who wish to excuse themselves from their civic obligations. Rousseau’s critical appraisal of cosmopolitanism is indeed inextricable from his republicanism and goes hand in hand with the championing of civic virtue and patriotism, two central categories of his political philosophy, which will, therefore, merit some consideration. Furthermore, one proposes to demonstrate that said criticism is a necessary corollary of his refusal of natural right as well as of his particular concept of general will.

Keywords: Rousseau; cosmopolitanism; patriotism; general will

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pela UFMG. Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII.

O jovem Rousseau e o elogio ao cosmopolitismo

De início, cabe ressaltar que Rousseau tem um posicionamento francamente favorável ao cosmopolitismo em diferentes textos de juventude. Por exemplo, em um fragmento pouco conhecido de 1737, intitulado *Chronologie universelle*, lê-se:

Somos todos irmãos, nosso próximo nos deve ser tão caro quanto nós mesmos. Amo o gênero humano mais do que minha pátria, dizia o ilustre Sr. Fénelon, minha pátria mais do que minha família e minha família mais do que a mim mesmo. Sentimentos tão plenos de humanidade deveriam ser comuns a todos os homens. [...] O Universo é uma grande família da qual somos todos membros (ROUSSEAU, 1995, p. 488)².

Esse elogio é mesmo uma voga filosófica no XVIII, difundido praticamente por toda a “República das Letras”, como atesta a leitura, dentre outras, das *Considérations sur le moeurs de ce siècle*, de Charles Duclos (2000, p. 22-23): “Os homens de mérito, de qualquer nação que seja, formam apenas uma entre eles. Eles são isentos de uma vaidade nacional e pueril, deixam-na ao vulgo, àqueles que, não tendo glória pessoal, estão reduzidos a se valerem daquela de seus compatriotas”.

A crítica ao cosmopolitismo

Mas a adesão de Rousseau à moda cosmopolita tem vida curta. Já nos seus primeiros textos políticos de maior fôlego ele passa a denunciar sistematicamente a artificialidade das reivindicações cosmopolitas. O cerne das críticas rousseauianas será, com efeito, o fato de que o cosmopolitismo se revela, no mais das vezes, apenas um subterfúgio para a suplantação dos deveres e virtudes cívicos. O amor ao gênero humano, em detrimento do amor à pátria, esconde um desinteresse pela utilidade público-estatal. O cosmopolitismo, essa “virtude de papel” (ROUSSEAU, 1964f, p. 706), acaba por mostrar-se “pura máscara do egoísmo que exclui toda ideia de obrigação ou de moralidade” (HOCHART, 1967, p. 72). O que nos permite compreender uma alegação, aparentemente insólita, feita pelo genebrino na *Carta a d’Alembert*, durante sua análise do *Misanthropo*, de Molière: “no fundo, não conheço maior inimigo dos homens do que o amigo de todo o mundo” (ROUSSEAU, 1969a, p. 35).

² Todas as traduções são de nossa responsabilidade.

Recolhamos alguns excertos que ilustram e sustentam essa posição. Tanto no *Manuscrito de Genebra* quanto em *Economia política*, Rousseau sublinha o caráter intangível de um pretenso apego à humanidade, condicionando a viabilidade e a eficácia das moções afetivas virtuosas, caso do amor à coisa pública, a seu caráter minimamente restrito. No primeiro é dito: “esses pretensos cosmopolitas, que provam seu amor à pátria pelo seu amor ao gênero humano, vangloriam-se de amar todo mundo para terem o direito de não amar ninguém” (ROUSSEAU, 1964d, p. 287). Já no segundo: “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao se estender sobre toda a terra, e que não conseguiríamos ser afetados pelas calamidades da Tartária ou do Japão como por aquelas de um povo europeu” (ROUSSEAU, 1964b, p. 254).

Toda uma teoria das paixões subjaz a essas afirmações. Mais especificamente, está implícita a ideia de que o amor experimentado pelo homem civilizado é atrelado a uma preferência, é um sentimento excludente. Mobilizemos alguns comentários que Géraldine Lèpan tece a respeito do amor à pátria, sublinhando esse caráter necessariamente circunscrito das paixões humanas:

A virtude cívica não pode obedecer senão a uma lógica de limitação e concentração dos sentimentos. [...] é preciso oferecer novas direções às paixões, concentrando-as sobre essa comunidade sensível que é a pátria, e que não poderia ser, em sua abstração, o mundo. O patriotismo não é desfiguração do homem, nem perversão de seus sentimentos naturais, mas orientação destes últimos. Esse sentimento patriótico não poderia se desenvolver em todas as circunstâncias. Ele implica uma relação de pertencimento do indivíduo à comunidade, tecida por relações sociais particulares que só o reino da lei e, portanto, só condições políticas podem instituir. O patriotismo não pode ser incondicional (LEPAN, 2002, p. 142-145).

Voltemos ao *corpus* rousseauiano. A referência irônica à Tartária reaparece no início do *Emílio*. Ali, numa passagem bastante densa, a incompatibilidade entre o apego à humanidade e o patriotismo é posta em primeiro plano:

Toda sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, separa-se da grande. *Todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos*³. Este inconveniente é inevitável, mas é pequeno. O

³ Essa sentença, de forte impacto retórico, reforça a hipótese de leitura segundo a qual Rousseau rechaça a existência de um direito natural. Os homens, enquanto tais (ou seja, fora dos laços de concidadania), não entretêm qualquer vínculo moral. Quando nas *Considerações sobre o governo da Polônia* Rousseau descreve o desalento do cidadão alijado de sua pátria, o mesmo princípio está implícito. É só no âmbito do Estado que ele constrói sua identidade, é na medida de sua pertença a ele que adquire direitos e deveres: “Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor à pátria, quer dizer, às leis e à liberdade. Esse amor perfaz

essencial é ser bom com aqueles com quem se vive. Fora de seus domínios, o esparciata é ambicioso, avaro, iníquo; mas o desapego, a equidade, a concórdia reinam dentro de seus muros. *Desconfiai-vos desses cosmopolitas que vão buscar longe em seus livros deveres que desdenham cumprir em seu entorno.* Tal filósofo ama os Tártaros para dispensar-se de amar seus vizinhos (ROUSSEAU, 1964b, p. 248-249; nós grifamos).⁴

Em tom menos grandiloquente, a exclusão mútua entre amor à pátria e amor à humanidade é retomada nas *Cartas escritas da montanha*: o patriotismo e a humanidade são virtudes incompatíveis, diz o genebrino, “o legislador que quiser ambas não obterá nem uma nem outra. Esse acordo jamais foi visto e jamais será, porque ele é contrário à natureza: não se pode dar dois objetos à mesma paixão” (ROUSSEAU, 1964f, p. 706, nota 2). Também nas *Cartas da montanha*, Rousseau reforça, em polêmica direta contra Jean-Robert Tronchin, uma tese que ele já havia exposto em outros textos, quase sempre em tom crítico, a saber, o caráter cosmopolita do cristianismo e seus efeitos deletérios sobre a esfera política:

O cristianismo [...] é, por seu princípio, uma religião universal, que não tem nada de exclusiva, nada de local, nada de mais próprio a tal país do que a outro. Seu divino Autor, abraçando igualmente todos os homens em sua caridade sem fronteiras, veio levantar a barreira que separava as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos [...]. Tal é o verdadeiro espírito do evangelho. Portanto, aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva no sistema da legislação, cometeram com isso dois erros, prejudiciais tanto à religião quanto ao Estado. Eles se afastaram do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é desse mundo, e, misturando aos interesses terrestres aqueles da religião, macularam sua pureza celeste, fizeram dele a arma dos tiranos e o instrumento dos perseguidores (ROUSSEAU, 1964f, p. 704).

Voltemos, agora, à equivalência entre cosmopolita e filósofo insinuada ao final da passagem do *Emílio* que mobilizamos há pouco. Ela certamente não é gratuita. Enquanto o herói, cujo paradigma para Rousseau seria Catão, inspira o apego ao corpo político, o filósofo, cujo modelo seria Sócrates, é incapaz de produzir uma ação verdadeiramente política, posto depender demasiadamente de preceitos racionais-universais, incapazes de comover cidadãos comuns. Ao dirigir-se para sábios, o discurso do filósofo ignora fronteiras e particularidades nacionais: “a pátria de Sócrates se estende por todo o mundo” (LEPAN, 1964, p. 1263). Poucos anos antes da publicação do *Emílio*, essa associação entre

toda sua existência: ele não vê senão a pátria, ele não vive senão por ela. *Tão logo ele está sozinho, ele não é nada; tão logo ele não tem mais pátria, ele deixa de existir*” (ROUSSEAU, 1964g, p. 966; nós grifamos).

⁴ Maria Ludassy (2001, p. 45) irá observar, com muita correção a nosso ver, que essa crítica à religião cristã, para a qual a ideia de um povo eleito era uma blasfêmia, figura-se como “uma aplicação da refutação do jusnaturalismo dos filósofos, da rejeição de uma concepção de direito natural cosmopolita, cuja base é a tese da uniformidade da natureza humana e, por conseguinte, a invariabilidade dos direitos e deveres do homem, a existência de uma moral universal *semper et ab omnibus ubique*”.

cosmopolitismo e filosofia, diga-se, já havia sido consagrada pela comédia de Charles Palissot, *Les Philosophes*. A censura do dramaturgo à figura do filósofo-cosmopolita é bastante contígua às elaborações rousseauianas acerca do pretensão “amor à humanidade”:

CYDALISE

Enfin mes sentiments ont pris un autre essor.
Mon esprit épuré par la philosophie
Vit l’Univers en grand, l’adopta pour Patrie,
Et mettant à profit ma sensibilité,
Je ne m’attendris plus que sur l’humanité.

DAMIS

Je ne sais, mais enfin dussé-je vous déplaire,
Ce mot d’*humanité* ne m’en impose guère,
Et par tant de fripons je l’entends répéter,
Que je le crois d’accord pour le faire adopter.
Ils ont quelque intérêt à le mettre à la mode.
C’est un voile à la fois honorable et commode,
Qui de leurs sentiments masque la nullité,
Et prête un beau dehors à leur aridité.
J’ai peu vû de ces gens qui les prônent sans cesse,
Pour les infortunés avoir plus de tendresse,
Se montrer, au besoin des amis, plus fervents,
Être plus généreux, plus compatissants,
Attacher aux bienfaits plus d’importance,
Pour les defaults d’autrui marquer plus d’indulgence,
Consoler le mérite, en chercher les moyens,
Devenir, en un mot, des meilleurs citoyens;
Et pour en parler vrai, ma foi, je les soupçonne
D’aimer le genre humain, mais pour n’aimer personne.

CYDALISE

Vous en voulez beaucoup à cette humanité.

DAMIS

On en abuse trop, et j’en suis révolté.
C’est pour le coeur de l’homme un sentiment trop vaste,
Et j’ai vû quelques fois, par un plaisant contraste,
De ce système outré les plus chauds partisans,
Chérir tout l’Univers, excepté leurs enfants (PALISSOT, 1760, p. 52-54).

Enfim, retornando ao tratado de educação, desta vez à parte final da obra, vemos o preceptor contestar longamente as reivindicações cosmopolitas de seu pupilo. Depois de cumprido o itinerário de suas viagens pedagógicas e de ter verificado que os verdadeiros

princípios do direito político não eram observados em nenhuma parte da Europa, Emílio desdenha quaisquer vínculos locais – de cunho político, civil – em prol de uma suposta pertença difusa à humanidade como um todo: “Que me importa minha condição sobre a terra? Que me importa onde estou? Onde há homens, estou entre os meus irmãos [...]” (ROUSSEAU, 1969b, p. 857). A resposta do preceptor é sóbria, porém enfática. Já é tempo de o “homem abstrato” arraigar-se: “O cosmopolitismo não é viável, é preciso escolher, é preciso fixar-se” (ROUSSEAU, 1969b, p. 857). Mesmo que não seja cidadão de uma verdadeira pátria, ou seja, mesmo que não viva sob leis que garantam a liberdade, Emílio, desde a mais tenra infância até suas viagens, foi parte de uma comunidade, com a qual partilhou costumes, direitos e obrigações. A vida comunitária deve, portanto, concernir-lhe. Ele deve zelar pelo bem público, oferecendo-se aos seus conterrâneos como modelo de virtude, ainda que as leis vigentes não sirvam como parâmetro para tanto. Donde a exortação que conclui a réplica:

Não digas, portanto: que me importa onde esteja? Importa que estejas onde possa cumprir todos os teus deveres, e um desses deveres é o apego pelo lugar de teu nascimento. Teus compatriotas protegeram-te quando criança, debes amá-los sendo homem. Deves viver em meio a eles, ou pelo menos em um lugar onde possas lhes ser útil tanto quanto possas sê-lo, e onde possam te encontrar caso precisem de ti. Há tais circunstâncias em que um homem pode ser mais útil a seus concidadãos fora de sua pátria do que se ele vivesse em seu seio. Então, ele deve escutar somente seu zelo e suportar seu exílio sem lágrimas; o próprio exílio é um de seus deveres. Mas tu, bom Emílio, a quem nada impõe esses dolorosos sacrifícios, tu que não tomaste o triste ofício de dizer a verdade aos homens [tarefa do filósofo, do escritor político], vai viver no meio deles, cultiva sua amizade num doce comércio, sê seu benfeitor, seu modelo. Teu exemplo ser-lhes-á mais útil do que todos os nossos livros, e o bem que verão fazeres tocá-los-á mais do que todos os nossos vãos discursos (ROUSSEAU, 1969b, p. 858-859).

Não é preciso grande esforço hermenêutico para identificar um traço comum nas considerações críticas de Rousseau ao cosmopolitismo recém-mobilizadas e analisadas. Trata-se, como adiantamos, da oposição entre reivindicações de teor cosmopolita e interesse público. O cosmopolitismo, por trás da máscara enganosa de uma benevolência universal e indistinta, quase invariavelmente esconde um desprezo pela coisa pública, pelos deveres cívicos. Desse modo, acreditamos não ser possível dissociar o antic cosmopolitismo de Rousseau de seu republicanismo, e, mais especificamente, de sua noção de vontade geral. Com efeito, a primeira ocorrência mais clara e veemente da crítica ao cosmopolitismo coincide com a primeira aparição do referido conceito, que viria a ser considerado como

verdadeira pedra angular de sua filosofia política. Em virtude disso, faz-se imperativo, na sequência, reconstruir o percurso que levou Rousseau à sua formulação.

Vontade geral, do cosmopolitismo ao patriotismo:

Diderot vs. Rousseau

A expressão *volonté générale* é sugerida a Rousseau por Denis Diderot. No verbete enciclopédico “Droit naturel”, o filósofo francês fundamenta seu jusnaturalismo em uma vontade geral que deveria “fixar os limites de todos os deveres [e direitos]” (DIDEROT, 1986, p. 117), diante da qual deveria se apresentar todo aquele que inquirir sobre o justo e o injusto. Trata-se, pois, de uma normatividade universal, inerente à natureza racional de cada ser humano.

A apropriação rousseauiana do termo não se dá sem uma profunda reconfiguração de seu sentido e escopo. Essa reformulação anuncia-se desde a primeira aparição da vontade geral em um escrito de Rousseau, que se dá no mesmo tomo da *Encyclopédia* em que é publicado “Droit naturel”, o que obviamente não é fortuito. O texto em questão é o artigo sobre economia política, no qual lemos:

O corpo político é também, portanto, um ser moral que possui uma vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado – em relação a eles e ao próprio Estado –, a regra do justo e do injusto [...] (ROUSSEAU, 1964b, 245; ênfases nossas).

À primeira vista, a vontade geral rousseauiana não dista daquela de seu amigo enciclopedista: ambas delimitam o justo e o injusto, ambas têm o bem comum como horizonte, ambas determinam, ou pelo menos deveriam determinar, as leis positivas. Assim, parece-nos algo despropositada a alegação de Jacques Proust (1995, p. 388), de acordo com a qual “o que Diderot entende por vontade geral não tem nada em comum com aquilo que Rousseau atrela a essas duas palavras no artigo *Economia política*”⁵. O descabido do posicionamento proustiano torna-se ainda mais patente quando identificamos, no *Contrato social*, uma clara inspiração diderotiana no que concerne à afirmação da indefectibilidade da vontade geral: se o genebrino assevera que “a vontade geral é sempre reta” (ROUSSEAU,

⁵ Bruno Bernardi (2002, p. 117), que declara textualmente ser Proust uma de suas maiores referências no que tange ao diálogo Diderot-Rousseau, secunda esse veredito ao afirmar que o enciclopedista não teria fornecido ao genebrino senão uma formulação teórica a ser repelida. Entre o conceito de vontade geral de Rousseau e aquele de Diderot haveria tão somente distanciamento e inversão.

1964e, p. 371), é porque havia lido alhures que “a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará” (DIDEROT, 1986, p. 116), ou que “a vontade geral não erra jamais” (DIDEROT, 1986, p. 116)⁶.

Se, por um lado, o cotejo entre as caracterizações da vontade geral em Diderot e Rousseau não indica a disparidade completa invocada por Proust e Bernardi, tampouco ele permite endossar a tese oposta. Há diferenças importantes entre aquilo que os dois pensadores entendem por vontade geral. A vontade geral diderotiana corresponde a um ato de entendimento realizado pelo *indivíduo*. Por sua vez, a vontade geral em Rousseau reflete a decisão de uma *comunidade político-jurídica* que se forma. É o corpo político que possui essa vontade que responde pelo justo e pelo injusto. Nas palavras de Wokler (1987, p. 65-66):

[a vontade geral rousseauiana] aplica-se aos homens em suas associações políticas; construída como voz de uma soberania popular, ela só pode emergir em um estado civil propriamente estabelecido. Ela só pode ser efetivada como consequência do pacto social [...], ela reporta-se a cidadãos constituídos como membros de um soberano, e certamente nunca a habitantes de alguma sociedade natural da humanidade.⁷

O fato de a vontade geral ser discernida, em um caso, pelo indivíduo isolado e, noutro, por indivíduos associados “em corpo” – ou, simplesmente, pelo povo – traz uma consequência fundamental referente à sua extensão. Se todo aquele que “raciocina no silêncio das paixões” (DIDEROT, 1986, p. 115) encontra-se apto a apreender a vontade geral, ela há de se estender a toda criatura racional. Está em jogo, portanto, uma *vontade geral da espécie* que dita um *direito natural* vigente para toda a humanidade: “Diderot vê os corpos políticos integrarem-se em conjuntos maiores, em um movimento aparentemente ascendente cujo termo seria a extensão da sociedade civil aos limites da sociedade humana” (PROUST, 1995, p. 388). Por outro lado, em sendo a vontade geral um fato político, seu alcance não

⁶ A similitude nos atributos conferidos à vontade geral pelos *frères ennemis* é corroborada, *a fortiori*, por um trecho do verbete “Grecs (philosophie des)”, que poderia muito bem figurar no *Contrato social*, embora seja da lavra de Diderot. Citemos: “As leis, as leis; eis a única barreira que se pode elevar contra as paixões dos homens. É a vontade geral que é preciso opor às vontades particulares; e, sem um gládio que se mova equilibradamente sobre a superfície de um povo e que corte ou faça abaixar as cabeças audaciosas que se erguem, o fraco permanece exposto à injúria do mais forte [...]” (DIDEROT, 1986, p. 908). Curiosamente, em artigo publicado na mesma coletânea em que Bernardi advoga a incompatibilidade radical entre os dois conceitos, Gabrielle Radica (2002, p. 129) percebe bem a convergência entre ambos no que diz respeito à afirmação da indefectibilidade da vontade geral, sem nunca deixar de ressaltar os pontos de divórcio entre os pensadores, atinentes sobretudo, veremos, ao âmbito de atuação da vontade geral.

⁷ Gabrielle Radica (2002, p. 131-133) pronuncia-se exatamente no mesmo sentido: “Diderot busca na universalidade a marca de uma vontade justa, independentemente de toda condição política, ao passo que Rousseau generaliza as vontades particulares e reporta o resultado dessa generalização – a vontade geral – ao corpo político. [...] Não se pode ser justo e querer sê-lo senão coletivamente, politicamente. As leis, órgãos da vontade geral, realizam uma justiça concreta. A generalidade visada não é aquela da espécie, mas somente aquela das pessoas com quem partilhamos ações e interesses: nossos concidadãos. Ela não é natural; ela supõe a concidadania e a existência de um interesse público criado pela lei”.

ultrapassará as fronteiras da comunidade que a definiu; ela se torna um parâmetro estatal e dita um direito civil: “a justiça é um negócio de Estado, ela não transcende o corpo político, e cada povo (quer dizer, cada vontade geral) decide sua própria justiça” (VARGAS, 2008, p. 30-31).

Obviamente, a compreensão do cosmopolitismo será profundamente impactada por essa diferença de âmbitos de cada vontade geral. Distribuída entre todos os seres racionais, a vontade geral diderotiana acaba por forjar espontaneamente – *i. e.*, de forma extrapolítica, não contratual – uma *sociedade geral do gênero humano*, que transcende eventuais fronteiras artificiais, promovendo uma união universal: a “vontade geral da espécie [...] é a regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade entre si, de um particular em relação à sociedade da qual ele é membro e da sociedade da qual ele é membro em relação a outras sociedades” (DIDEROT, 1986, p. 116). Afirmação que motiva o seguinte comentário de Simone Goyard-Fabre (1984, p. 105), consoante a nossas considerações de momento:

Tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade, assim como as decisões e as ações de diversas instâncias políticas – da legislação às sentenças judiciais e aos negócios internacionais – encontrassem seu fundamento no direito natural imanente à vontade geral da espécie, anterior e superior a todas as vontades particulares.

Desde essa perspectiva, teria lugar uma grande cidade do mundo forjada espontaneamente. Há, afinal, uma implicação mútua entre vontade geral, direito natural e cosmopolitismo em Diderot.

Por seu turno, Rousseau denuncia o caráter quimérico desse vínculo entre todos os seres racionais em uma grande sociedade geral. Por detrás dessa ideia, não se verifica qualquer união real de indivíduos: “o gênero humano unificado não existe, [...] é apenas um produto da imaginação forjado a partir do modelo dos Estados positivos, ele não é uma realidade” (VARGAS, 2008, p. 34). E, se a sociedade geral do gênero humano é uma mistificação aos olhos do genebrino, é porque não há uma regra comum (uma vontade geral da espécie/lei natural) capaz de prescrever a indivíduos sem laços de concidadania normas recíprocas de justiça que os unam, que façam convergir seus interesses. Em suma, “não há um móvel universal que faça agir cada parte para um fim geral e relativo ao todo” (ROUSSEAU, 1964d, p. 284). O “móvel universal” ausente a que Rousseau se refere é justamente a vontade geral da espécie, por ele substituída por uma vontade geral civil, que, portanto, esbarra nos limites do corpo político: “Se a lei do Estado é a última palavra da justiça, isso anula a ideia de uma justiça universal, a justiça se detém nas fronteiras do Estado e pode mudar segundo as

escolhas do povo vizinho” (VARGAS, 2008, p. 30). A vontade geral rousseauiana refere-se, sim, a um todo, mas a um todo bem menos abrangente do que conjunto dos seres humanos, cuja fração é o cidadão, e não o indivíduo. À *universalidade cosmopolita* preconizada por Diderot, Rousseau opõe uma *generalidade estritamente estatal*⁸: “a generalidade deverá experimentar-se no nível do corpo político; ela deverá fundar-se sobre a constituição de um verdadeiro eu comum” (SPECTOR, 2012, p. 153). Com efeito, nosso filósofo faz questão de ressaltar, logo após definir sua vontade geral no artigo sobre economia política, que ela não se estende para além da concidadania, que ela não oferece qualquer parâmetro para a regulação das relações entre Estados. Recuperemos, pois, essa passagem de crucial importância:

É importante notar que essa regra de justiça, infalível relativamente a todos os cidadãos, pode ser falha para com os estrangeiros; e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral em relação a seus membros, não o é em relação aos outros Estados e aos membros destes, mas torna-se para eles uma vontade particular e individual (ROUSSEAU, 1964b, p. 245).

Ao passo que as teses diderotianas implicam um direito das gentes (extensão do direito natural à relação entre Estados), visto preconizar um critério de justiça supranacional apriorístico, Rousseau, com as modificações que impõe ao conceito de vontade geral, alinhava um direito estritamente nacional. Vale ressaltar que, em um escrito todo ele dedicado a problemas atinentes à questão das relações interestatais – os *Princípios do direito de guerra* –, o próprio genebrino qualifica o *droit des gens* propalado pela tradição com o adjetivo que em outras ocasiões ele usara para predicar o direito natural e o cosmopolitismo – todas essas categorias ostentam um caráter *quimérico*: “Quanto a isso que comumente denomina-se direito das gentes, é certo que, na ausência de sanção [quer dizer, na ausência de um acordo comum dos Estados concernidos e de garantias do cumprimento do mesmo], suas leis não são senão quimeras” (ROUSSEAU, 2008, p. 70).

É bem verdade que em “Economia política”, no excerto imediatamente seguinte àquele que citamos há pouco, Rousseau vislumbra o estabelecimento de uma “grande cidade do mundo”, uma espécie de “ser moral de segundo grau” (HOCHART, 1967, p. 71), que encamparia todos os corpos políticos particulares e teria uma vontade geral cosmopolita equacionada à lei natural. Mas, ainda que ignoremos a possibilidade de esse excerto ser apenas

⁸ Malgrado tantas evidências textuais, não foram poucos os intérpretes de Rousseau a atribuírem um alcance universal à vontade geral. Bruno Bernardi (2006, p. 309-312) faz um apanhado destas leituras e identifica um traço comum a elas: uma certa inspiração kantiana.

uma concessão ao pensamento do editor do texto em questão, apenas “mais uma homenagem formal a Diderot” (BERNARDI, 2006, p. 347), é certo que em outros trabalhos, notadamente no *Manuscrito de Genebra*, Rousseau desautoriza esse processo de universalização da norma de justiça de um Estado que leva à concepção de uma “República mundial”. Um tal procedimento contém em si, invariavelmente, um grau de violência, de imposição de parâmetros juspolíticos próprios a determinado povo a indivíduos que não consentiram a eles. As regras de juridicidade de cada corpo político são incomensuráveis.

É preciso destacar, ademais, que a “vontade geral maximal” (VARGAS, 2008, p. 31) tem como correlato necessário a implementação de um novo Estado, um Estado global. Fato que acarreta importantes consequências. A mais significativa delas talvez seja que a pertença a uma suposta sociedade geral atenuaria, ou mesmo aniquilaria, a pertença à sociedade civil (cf. HOCHART, 1967, p. 72). Não há como obedecer igualmente a dois conjuntos de regras que não se subsumem ou a dois soberanos distintos. O dever civil e o respeito às leis do Estado sobrepõem-se a quaisquer outras obrigações, e, certamente, a obrigações artificiais para com uma humanidade hipotética e para com um igualmente hipotético *jus cosmopolitanum*. O que justifica o apontamento de P. Hochart (1967, p. 72): “Se, portanto, o laço civil reduz a nada o laço de humanidade, a sociedade geral só poderia se instituir pela abolição de toda sociedade civil [...]”. Rousseau, de sua parte, não irá deixar de se insurgir contra o risco inerente à substituição de uma norma de justiça comumente acordada por um liame abstrato e lasso, experimentado relativamente a uma entidade hipotética.

O cosmopolitismo no *segundo discurso*

Por fim, faz-se mister oferecer uma interpretação consoante ao nosso viés de leitura para uma passagem do segundo *Discurso*, ainda relativa ao cosmopolitismo e ao direito das gentes, que parece contradizer toda a argumentação desenvolvida acima. Antes de mais nada, explicitemos a referida passagem:

O direito civil tendo se tornado, assim, a regra comum dos cidadãos, a lei de natureza não teve mais lugar senão entre as diversas sociedades, nas quais, sob o nome de direito das gentes, foi temperada por algumas convenções tácitas para tornar possível o convívio e suprir à comisseração natural, que, perdendo de sociedade para sociedade quase toda força que tinha de homem para homem, ainda reside somente em algumas grandes almas cosmopolitas que franqueiam as barreiras imaginárias que separam os povos e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abarcam todo o gênero humano em sua benevolência (ROUSSEAU, 1964c, p. 178).

É possível, diante de tais afirmações, manter o entendimento de que “Rousseau é um dos filósofos mais críticos à perspectiva cosmopolita do direito das gentes” (BÉLISSA, 1998, p. 33)? Terá sido somente após o texto de 1755 que se efetivou o abandono do cosmopolitismo pelo seu contrário, a saber, “uma clara afirmação de apego ao patriotismo” (VARGAS, 2001, p. 55)? Será preciso admitir, com Géraldine Lepan (2007, p. 285), que o *Discurso sobre a desigualdade* confere ao cosmopolitismo atrelado ao *jus gentium* um valor positivo? Com os elementos que ora possuímos, talvez possamos matizar o elogio ali outorgado à postura cosmopolita sem precisar recorrer à hipótese de uma concessão ao ideário dominante entre os *philosophes*.

No parágrafo em análise, o direito das gentes aparece, inicialmente, como *Ersatz* da lei de natureza. Uma lei de natureza que não pode ser assimilada à sua definição clássica, sob o preço de termos de ignorar ou reverter um dos principais eixos argumentativos da teorização do segundo *Discurso*, qual seja, a crítica ao jusnaturalismo moderno. Desde seu prefácio, Rousseau (1964c, p. 122-127) põe em xeque a possibilidade de o homem natural discernir e submeter sua conduta a preceitos abstratos e universais de justiça arrazoada. Questionamento desenvolvido e aprofundado ao longo de toda a primeira parte da obra, que desaloja inclusive a pedra angular do edifício jusnaturalista – a sociabilidade natural. Dessa maneira, ao referir-se, já em um momento avançado do texto, a uma “lei de natureza”, ele não tem em mente uma lei de razão, mas, antes, seu “direito natural sensitivo”. A menção imediatamente ulterior à “comiseração natural” – outro nome para a piedade – só reforça essa constatação. O direito das gentes seria, pois, um sucedâneo, no plano interestatal, da regulação sensitiva espontânea que operava primitivamente entre indivíduos. De acordo com essa lógica, os Estados, ainda que em estado de natureza entre si, perseguiriam sua autopreservação com o mínimo possível de prejuízo a outrem.

Mas Rousseau externa, de pronto, a inocuidade desse direito das gentes natural, sua flagrante insuficiência. A “comiseração natural”, sufocada ao limite no decorrer do processo de desnaturação, não é mais do que uma voz etérea ao cabo do estado de natureza interindividual. De sociedade para sociedade seu peso não é maior. Tendo perdido quase toda sua força, ela é completamente anódina no que tange ao comportamento das nações. Dada sua absoluta debilidade, esse direito das gentes natural teria de ser suprido – ou “temperado”, como coloca Rousseau – por *convenções* tácitas. A esse respeito, percebe-se que, embora suas ressalvas não sejam tão explícitas ou enfáticas quanto em escritos subsequentes, o genebrino não indica estar convicto de que essas convenções possam regular as relações interestatais com o vigor e a eficácia faltantes na comiseração natural. Pelo contrário. Prova

disso é que na alínea seguinte ele irá afirmar que as potências se encontram em um estado de natureza que é estado de guerra (ROUSSEAU, 1964c, p. 156). No fim das contas, parece que o excerto supracitado não representa uma verdadeira ruptura em relação ao posicionamento posterior do filósofo.

Podemos manter esse parecer mesmo levando em conta a exaltação das benevolentes “almas cosmopolitas”? Acreditamos que sim, desde que ela seja devidamente contextualizada. Vimos que a investida de Rousseau contra o cosmopolitismo gira em torno do fato que, quase inevitavelmente, ele se mostra um mero simulacro, uma virtude de papel arvorada por quem quer se dispensar de seus deveres cívicos: “O puro cosmopolita é insensível aos infortúnios dos homens que o cercam, pois, em todas as latitudes, se preocupa apenas com sua fruição pessoal” (BÉLISSA, 1998, p. 52). Assim, a crítica tem um teor essencialmente político. O amor à humanidade não é um mal absoluto. Ele deve ser rechaçado ao se impor como obstáculo à cidadania, não por si.

É sob esse ângulo, aliás, que, na *Carta a d’Alembert* e em textos afins, Rousseau aborda o teatro e as belas-letas em geral. Numa república bem ordenada, o espetáculo teatral, encerrado em um espaço fechado e restrito, afrouxa os laços sociais e afasta os cidadãos das discussões e obrigações públicas. Numa sociedade de costumes dissolutos, na qual, há muito, os súditos deixaram de ser cidadãos, o teatro apresenta-se como uma distração salutar, que desvia os indivíduos das más ações (ROUSSEAU, 1964a, p. 974). Daí a célebre resposta a seus detratores: o fato de um “inimigo declarado das artes” ter sido um escritor prolífico depõe menos contra este do que contra o século em que ele escreve e a sociedade à qual se dirige (ROUSSEAU, 1964a, p. 974).

De posse desses esclarecimentos, voltemos ao segundo *Discurso* e às almas cosmopolitas, que “abarcam todo o gênero humano em sua benevolência” (ROUSSEAU, 1964c, p. 178). Temos de ressaltar que esse enaltecimento é feito logo após a descrição do pacto do rico e do tipo de sociedade que ele instaura. É a partir desse dado que devemos interpretá-lo. Num *socius* marcado pela extrema desigualdade e pelas relações de dependência, não há lugar para a virtude cívica, não há cidadania possível. Nesse cenário, o amor à humanidade – a “máscara da virtude” ou seu “simulacro público” (ROUSSEAU, 1964a, p. 972) – revela-se um esforço de distanciamento da corrupção social, um zelo certamente preferível à aquiescência aos costumes viciosos que corroem uma sociedade desigual. Uma passagem da *Carta a d’Alembert* corrobora essa interpretação: “[...] digo que há países onde os costumes são tão maus que seríamos muito afortunados de aí poder ascender ao amor; outros onde os costumes são suficientemente bons para que seja lamentável descer até ele”

(ROUSSEAU, 1969a, p. 107). O “amor” em questão refere-se essencialmente à esfera privada da intimidade, mas não vemos motivo para que ele não possa ser substituído pelo amor à humanidade. Acossadas, onde vivem, pelo vício generalizado, as almas cosmopolitas que, ainda assim, preservam a capacidade natural de comiseração e logram apiedar-se das dores do mundo devem mesmo ser exaltadas.

Referências

- BÉLISSA, M. **Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795)**. Les cosmopolitiques du droit des gens. Paris: Kimé, 1998.
- BERNARDI, B. **L'invention de la volonté générale**. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002, p. 103-120.
- BERNARDI, B. **La fabrique des concepts**: Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006.
- DIDEROT, D. & d'ALEMBERT, J. le R. (Orgs.). **Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Paris: Flammarion, 1986.
- DUCLOS, C. P. **Considérations sur les mœurs de ce siècle**. Paris: Honoré Champion, 2000.
- GOYARD-FABRE, S. **Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie**. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 148-149 (“Diderot et l'Encyclopédie”), Bruxelles, 1984, p. 103-115.
- HOCHART, P. **Droit naturel et simulacre**. In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 (“L'impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967.
- LEPAN, G. **Les conditions de la vertu**: 1. Le patriotisme. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.
- LEPAN, G. **Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme**. Paris: Honoré Champion, 2007.
- LUSSADY, M. **Deux idées de Nation**. In: POMEAU, R.; L'AMINOT, T.; STROEV, A.; THIÉRY, R. (Orgs.). *Jean-Jacques Rousseau, politiques et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- PALISSOT DE MONTENOY, Ch. **Les philosophes**. Paris: Duchesne, 1760.
- PROUST, J. **Diderot et l'Encyclopédie**. Paris: Albin Michel, 1995.
- RADICA, G. **La volonté générale**: entre peuple et gouvernement. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002, p. 121-136.
- ROUSSEAU, J.-J. **Préface de Narcisse**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard, 1964a.

- ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur l'économie politique**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1964b.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes**. In: *Oeuvres Complètes*, v. III. Paris: Gallimard, 1964c.
- ROUSSEAU, J.-J. **Du contract social ou Essai sur la forme de la République**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1964d.
- ROUSSEAU, J.-J. **Du contract social ou principes du droit politique**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1964e.
- ROUSSEAU, J.-J. **Lettres écrites de la montagne**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1964f.
- ROUSSEAU, J.-J. **Considérations sur le gouvernement de Pologne**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1964g.
- ROUSSEAU, J.-J. **Lettre à M. d'Alembert**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1969a.
- ROUSSEAU, J.-J. **Emile ou de l'éducation**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1969b.
- ROUSSEAU, J.-J. **Chronologie universelle**. In: *Oeuvres Complètes*, vol. V. Paris: Gallimard, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J. **Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle**. Paris: Vrin, 2008.
- SPECTOR, C. **De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne**. In: BACHOFEN, B. ; BERNARDI, B. ; OLIVO, G. (Orgs.). *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012, p. 141-154.
- VARGAS, Yves. **Rousseau: peuple et frontières**. In: POMEAU, R.; L'AMINOT, T.; STROEV, A.; THIÉRY, R. (Orgs.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- VARGAS, Y. **Rousseau et le droit naturel**. *Revista Trans/formação*, n. 31, São Paulo, 2008, p. 25-52.
- WOKLER, R. **The contribution of Diderot's political thought: an influence in two forms**. In: *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, p. 42-100.