

**A humanidade até ontem: poder e estado de natureza em Thomas Hobbes, Jean-Jacques
Rousseau e Pierre Clastres**

The humankind until yesterday: power and state of nature in Thomas Hobbes, Jean-Jacques
Rousseau and Pierre Clastres

Marcio Henrique Bertazi

Doutorando em Ciências da Engenharia Ambiental na Universidade de São Paulo (USP)

[*marciobertazi@gmail.com*](mailto:marciobertazi@gmail.com)

[*http://lattes.cnpq.br/5763146280137658*](http://lattes.cnpq.br/5763146280137658)

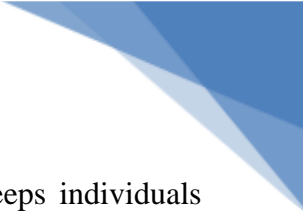
Resumo

Este artigo objetiva apresentar parte do debate antropológico e filosófico do estado de natureza a partir de três autores que se atentaram à temática. Discute-se o estado de natureza em Thomas Hobbes e sua visão de que não há lei sem um poder comum; a inexistência do direito natural em Jean-Jacques Rousseau, cujo conceito não vem da natureza, mas das convenções enquanto atitudes voluntárias; e a possibilidade do poder coercitivo como um caso particular em Pierre Clastres, para quem a contingência da palavra é o oposto da violência, que é a essência do poder. Aponta-se que enquanto em Hobbes a instituição do Estado caracteriza a vida política e em Rousseau o estado de natureza mantém os indivíduos isolados, em Clastres o Estado não é um destino intrínseco, mas demarcado por atitudes racionais que pretendem manter o poder centralizado afastado a todo o momento.

Palavras-chave: Estado de Natureza; Thomas Hobbes; Jean-Jacques Rousseau; Pierre Clastres.

Abstract

This paper aims to present the anthropologic and philosophic debate of the state of nature according to three authors that followed the theme. We discuss: the state of nature in Thomas Hobbes and how, in his vision, law cannot exist without a common power; the inexistence of natural right in Jean-Jacques Rousseau, according to whom the concept of law cannot come from nature, but from conventions, as voluntary attitudes; and the possibility to think the coercive power in the society as a particular case in Pierre Clastres, for whom the “word” is the opposite of violence (the power essence). We suggest that while in Hobbes the institutions of



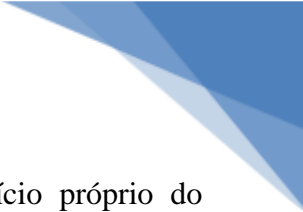
the State characterizes political life and the state of Nature in Rousseau keeps individuals isolated, in Clastres the State is not an intrinsic destination, but demarcated by rational attitudes that intend to keep centralized power always away.

Keywords: State of Nature; Thomas Hobbes; Jean-Jacques Rousseau; Pierre Clastres.

1. Introdução

O título que encabeça estas breves linhas faz referência à obra do biólogo estadunidense Jared M. Diamond, *The World Until Yesterday*, publicação de 2012. Nela, o autor questiona-se do motivo pelo qual achamos tão fascinante conhecer as sociedades “tradicionais” do passado e é muito provável que esta fascinação decorra de sabermos se tratarem de seres muitos a nós semelhantes, fáceis de compreender, portanto, em alguns aspectos, mas completamente enigmáticos em outras abordagens. A revolução agrícola, que possibilitou a passagem da caça e coleta para a agricultura (Mazoyer e Roudart, 2010), iniciou-se há cerca de onze mil anos; as primeiras ferramentas de metal foram desenvolvidas há apenas sete mil anos; o primeiro governo estatal e a primeira escrita surgiram ainda mais recentemente, há cerca de 5.400 anos. Faz muito pouco tempo que a modernidade tal como hoje conhecemos, passou a prevalecer; um triunfo contumaz centralizado e localizado, embora demasiado dependente de conquistas recentes catalisadas pelo desenvolvimento da técnica. Sociedades tradicionais, não obstante, continuam a possuir práticas culturais mais multiformes do que as modernas sociedades industriais, ainda que não sejam mais elas as que predominam na contemporaneidade ou que rejam a ordem do mundo (Diamond, 2014).

Evidentemente, não é apenas o ramo da Biologia que está interessado nestas questões: outras áreas têm sido relevantes para mais ampla compreensão da formação e organização das sociedades atuais e aquelas que existiam no passado, como a Antropologia, a Etnologia, a Psicanálise, a Sociologia, a Geografia, a História e, claro, a Filosofia. Parte destes e outros campos do conhecimento estão preocupados com os modos pelos quais o poder aparece em uma sociedade e como se tornam múltiplas suas manifestações. Michel Foucault (1926-1984) diria que o poder está sempre *em relação* e frequentemente sob o viés de uma relação desigual (Foucault, 1990). Interessa-nos discutir, ainda que breve e esquematicamente, como essas questões se apresentaram a Thomas Hobbes (1588-1679), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Pierre Clastres (1934-1977).



O animal político de Aristóteles deu lugar ao princípio do benefício próprio do matemático e filósofo inglês Thomas Hobbes. É assim que entende Yara Frateschi (2008) a respeito do posicionamento de Hobbes quando da publicação do *Leviatã*, em 1651: vive-se em comunidades, mas por um posicionamento absolutamente “egoísta”. De fato, Hobbes parece não admitir a possibilidade da dimensão teleológica da Natureza – como em Aristóteles – e propõe uma nova cosmologia, advinda da mecânica e da negação das causas finais. Enquanto em Aristóteles existe um impulso natural do homem em viver em sociedade (*zoom politikon*) e a política não é um meio para a realização do bem do homem, mas o seu próprio fim, em Hobbes a aptidão para a vida social é uma característica adquirida e não natural. Assim, a sociedade não seria uma obra da natureza, mas uma escolha na qual é demarcada a anterioridade do indivíduo em relação à sociedade. A natureza não associa os homens porque todo o consenso só pode ser obtido artificialmente, uma vez que todos os seus desejos não são determinados pela razão.


A publicação de *O Contrato Social* (ou *Princípios de Direito político*) em 1762 do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau lançou as bases e defesas de que o poder político presente em uma sociedade estava no povo e só dele era possível emanar. O povo era compreendido em sua natureza soberana e a questão da igualdade e desigualdade dos homens era colocada em evidência. O estado de natureza proposto pelo filósofo é repleto de características positivas e o mais completo isolamento dos indivíduos.

A tese central do antropólogo e etnógrafo francês Pierre Clastres, por outro lado, é a de que a ausência de Estado nas “sociedades primitivas” não era uma consequência de seu baixo nível de desenvolvimento ou de algum tipo de incompletude, mas, ao contrário, de uma atitude de recusa premente do Estado, enquanto poder coercitivo apartado da sociedade.

Nas próximas linhas gostaríamos de entender um pouco mais como se dá a relação de poder nos autores supracitados e, além disso, como compreendem o estado de natureza que permite ou não a formação dos Estados. Partiremos de uma perspectiva antropológico-filosófica (Cassirer, 1972) para apresentar a ideia de poder para, em seguida, apontarmos breves comentários sobre os autores e, finalmente, realizar sucinta discussão que integre suas propostas.

2. Poder, potência, violência

Discutir o poder implica discutir a potência, que é a capacidade de efetuar um desempenho qualquer, ainda que o ator que o efetue nunca chegue a passar, de fato, ao ato.




Estamos aqui diante da antiga distinção entre poder e ato, de Aristóteles. A potência indica, concomitantemente, uma virtualidade e uma capacidade determinada, que está em plenas condições de exercer-se a qualquer momento. É nesse sentido que o filósofo francês Gérard Lebrun (1930-1999) discute a possibilidade de uma definição de política como uma atividade social que garante pela força – um poder coercitivo, portanto – fundada geralmente no direito, a segurança externa por um lado e a concórdia interna de uma unidade política particular por outro. A noção de força é importante neste caso não pelo uso exclusivo da coerção – ainda que a ela se recorra com frequência – mas enquanto meio plenamente possível que permite influir no comportamento de outras pessoas (Lebrun, 1984).

A força não é apenas a canalização da potência, mas a sua própria determinação. Max Weber (1864-1920) sugere que potência signifique toda a oportunidade de impor a sua própria vontade, no interior de uma relação social, ainda que em casos de resistência. Assim, define poder como “a oportunidade existente dentro de uma relação social que permite a alguém impor a sua própria vontade mesmo contra a resistência e independentemente da base na qual esta oportunidade se fundamenta” (Weber, 2002, p. 97). A dominação apresenta-se como a oportunidade de se ter um comando de um dado conteúdo específico, obedecido por um dado grupo de pessoas. Além disso, o “fato é que a dominação depende apenas da presença real de uma pessoa emitindo com sucesso comandos a outra; *não implica necessariamente a existência de um quadro administrativo, quer a existência de uma associação*” (Weber, 2002, p. 97, grifos nossos).

O poder inclui, portanto, um elemento “suplementar” que está ausente da definição de potência, que é a dominação, ou seja, “a probabilidade de que uma ordem com um determinado conteúdo específico seja seguida por um dado grupo de pessoas” (Lebrun, 1984, p. 13). Lebrun evidencia duas frases bem conhecidas na história do desenvolvimento do pensamento ocidental sobre a questão do poder como potência. Embora a primeira nos interesse menos, mencionamo-la para elucidar a posterior, que nos parece imprescindível. A frase em questão vem do francês Jean Bodin (1530-1596), da obra *Os Seis Livros da República*, publicação de 1576: “A primeira marca do príncipe soberano é o poder de dar lei a todos em geral, e a cada um em particular. Mas isso não basta e é necessário acrescentar: sem o consentimento de maior nem igual nem menor que ele” (Lebrun, 1984, p. 28). A segunda frase vem de Thomas Hobbes, no *Leviatã*:

O soberano de uma república, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Como tem o poder de fazer e revogar as leis, pode, quando lhe aprouver, libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas: por consequência, já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser (Hobbes, 2003, p. 227).



Lebrun sinaliza que em ambos os casos ao príncipe legítimo é concedida uma potência “qual que o exercício do seu poder acha-se, como se vê, liberto de toda norma ou regra” (Lebrun, 1984, p. 28). Temos, pois, o estabelecimento de uma teoria da soberania que libera, por assim dizer, o poder do príncipe de qualquer limitação. Mais que isso: “Diz respeito a um poder de Estado que não existe mais *ao lado* de outros poderes, porém infinitamente *acima* deles” (Lebrun, 1984, p. 29, grifos do autor). Cabe lembrar que no contexto político da Europa, particularmente entre 1550 e 1650, a monarquia tornava-se absoluta e legisladora. Alexis de Tocqueville (1805-1859) mostrava que a administração do Estado se expandia a todas as partes, inclusive sobre os resquícios dos poderes locais. Aliás, desde o final da Idade Média, o desenvolvimento da tecnologia comercial e das mais distintas espécies de transações foi se tornando, cada vez mais, incompatível com o fracionamento constante dos poderes locais. Perry Anderson diria que o absolutismo foi um produto evidente da ascensão do capitalismo (Lebrun, 1984).

No caso do Leviatã, não pode haver uma comunidade sem a unificação, ou seja, a unificação é impensável na ausência da soberania. Mas não pode existir soberania sem um poder absoluto, ou seja, que não esteja submetido a nenhum outro poder. Além disso, a soberania está atrelada a um poder perpétuo, sem solução de continuidade. A lei visa à justiça, mas no Estado soberano o *atendimento* à lei se dá apenas enquanto ela é a vontade do príncipe. O soberano, lembra-se Lebrun, é a única *anti-desordem* eficaz e possível: “Não é a troca de nada que os homens aceitam ser confiados ao soberano: é em troca da sua segurança – e também (a partir de Rousseau) contra a certeza de que, graças a ele, terão condições de portar-se como sujeitos racionais” (Lebrun, 1984, p. 36). Hobbes, dessa forma, recusa a concepção de direito como distribuição ou repartição de uma dada ordem. Para Lebrun:

O utilitarismo de Hobbes leva-o forçosamente a admitir como necessário um poder, capaz de decidir e legislar, que tenha o seu princípio apenas em si próprio, e que não se refira a nenhuma legislação (divina ou humana) externa a ele. A única razão que pode me “convencer” a obedecer à lei é que ela é a lei – é saber que serei castigado se a infringir (Lebrun, 1984, p. 39).

Uma vez que “a Soberania é o único cimento do corpo político porque os homens nunca foram animais racionais, se por isso entendemos animais que se inclinam perante a razão pura”, então a razão “é sempre a *razão do mais forte*” (Lebrun, 1984, p. 42, grifos nossos). A essência do Estado é ser ele soberano.

3. Thomas Hobbes: sem poder não há lei

Concentramos nossa atenção no capítulo XIII do *Leviatã*, *Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria*. Hobbes discute que ainda que homens possam ser diferentes enquanto força ou espírito, quando tudo isso é pensado ao mesmo tempo, não existem diferenças consideravelmente suficientes que permitam estabelecer qualquer benefício a um homem e não a outro. Um homem mais fraco, por exemplo, pode matar um homem mais forte que lhe aflige aliando-se a outros homens que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo.¹

Com relação ao espírito, Hobbes vê igualdade ainda maior e mais forte. A prudência é, antes de qualquer coisa, pura experiência. O único problema, ao que parece, deve-se ao fato dos homens se julgarem, pela prudência, mais sábios do que todos os outros. Dirá Hobbes:


Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância (Hobbes, 2003, p. 107).

Ainda que isso aconteça, e é essa uma defesa de Hobbes, isso não prova que os homens sejam desiguais, mas iguais. Ou seja, nada prova de modo mais contundente o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes cabe (ou seja, o fato de acharem-se mais sábios que os demais). Os homens são iguais, portanto, no que diz respeito à prudência.²

Essa igualdade que advém da capacidade é análoga à igualdade enquanto esperança de se atingir finalidades. Ora, se dois homens objetivam a mesma coisa e essa coisa não possa ser contemplada ao mesmo tempo por ambos, imediatamente esses homens tornam-se inimigos. Na jornada em busca deste fim esses homens irão se destruir ou subjugar um ao outro. A desconfiança é uma marca evidente em relação aos outros: nenhum modo de garantia é tão prudente quanto a antecipação. Através de sua força e de sua astúcia o homem seria capaz de subjugar todos os homens que o ameaçassem até um momento em que nenhum outro poder fosse suficientemente grande para colocá-lo em risco. Nesse jogo da antecipação, alguns se abismam diante do poder adquirido nos atos de conquista e os levam mais longe do que a sua

1 Pode-se pensar, analogamente, que é a partir dessa ideia que Freud, em *Totem e Tabu*, publicação de 1913, pensa a horda primordial. Aos filhos só foi possível matar o pai, dono de poder incomensurável e motivo de grande temor, após se amotinarem e, juntos, colocar um fim à horda primordial. Ver: Freud (2013).

2 René Descartes, curiosamente, atribuiu ao bom-senso a igualdade dos homens. Na obra *Discurso do Método*, publicação de 1637, Descartes argumenta que o bom senso é a coisa mais “bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm” (Descartes, 1996, p. 5).



segurança exige enquanto outros, pelo contrário, não acham necessário tal ímpeto e contentam-se no interior de limites já estabelecidos.

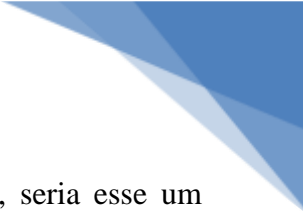
Para Hobbes, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (Hobbes, 2003, p. 108). Cada homem espera que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele mesmo se atribui. Caso note qualquer resíduo de desprezo, tudo fará para arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, “causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo” (Hobbes, 2003, p. 108).

Existem, para Hobbes, três causas principais de discórdia na natureza do homem. Em primeiro lugar a competição, que leva os homens a atacar aos outros visando o lucro. Trata-se da utilização da violência para se tornar senhor das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens. Em segundo lugar, a desconfiança que visa diretamente à segurança, como um dispositivo de defesa própria. Finalmente, em terceiro lugar, a glória, que visa à reputação. Quando os homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito, temos a condição de guerra. Neste caso, uma guerra de todos os homens contra todos os homens. Isso porque “a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida” (Hobbes, 2003, p. 109).³

À natureza da guerra deve ser conectada a noção de tempo. Tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra – isto é, uma situação na qual todo homem é inimigo de todos os outros – também vale para o tempo no qual os homens vivem sem outra segurança senão aquela que lhes pode ser ofertada por sua própria força e inventividade. Não há espaço à indústria nessa situação, tampouco cultivo da terra ou a possibilidade de investimento em técnicas e produtos que tragam conforto pessoal. Não há letras ou artes. Em suma, não há sociedade. Tudo o que existe é “um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Hobbes, 2003, p. 109).

Seria essa uma forma peculiar de se pensar a natureza humana? Hobbes, atento a esta interpretação, reflete que ainda que a humanidade (ou parte dela) encontra-se em uma sociedade regida por leis, com aparelhos e funcionários públicos armados – cujo exercício da coerção é legalmente autorizado e frequentemente utilizado – atos cotidianos e metódicos como trancar a

³ Trata-se de um estado de tensão permanente, portanto.



porta das casas ou erguer portões e muros são comumente realizados. Ora, seria esse um problema insolúvel de insegurança? Dirá Hobbes:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e *nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la* (Hobbes, 2003, p. 110, grifos nossos).


Hobbes vai mais longe ao dizer que nos “povos selvagens de muitos lugares da América” vive-se de maneira semelhante ao estado de guerra de todos contra todos⁴. Mas parece existir também uma guerra permanente, embora disfarçada, realizada com frequência entre reis e soberanos rivais que tem o objetivo de garantir sua independência. Esse embate perdurável entre as fronteiras do poder esconde algo mais grave: “como desse modo protegem o trabalho dos seus súditos, disso não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados” (Hobbes, 2003, p. 111).

Em um estado de guerra de todos os homens contra todos os outros *nada pode ser injusto*. Não existe lugar para as noções de bem e de mal, justiça ou injustiça: onde “não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (Hobbes, 2003, p. 111). Força e fraude seriam os verdadeiros baluartes da guerra. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito porque, se assim fosse, um homem que estivesse sozinho no mundo as teria, e também as teria os seus sentidos e as suas paixões. A justiça e a injustiça são qualidades que pertencem aos homens vivendo em sociedade e não na mais completa solidude.

A inexistência de propriedade e de domínio é outra consequência deste estado de guerra: “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo” (Hobbes, 2003, p. 111). Uma miserável condição humana essa a que a obra da simples natureza proporciona. Mas há uma saída hobbesiana: parte nas paixões, parte na razão. As paixões que fazem com que os homens procurem a paz residem no medo da morte, no desejo de todas as coisas que são necessárias para uma mais confortável vida e a esperança de alcançar essas coisas através do trabalho⁵. A razão, por sua vez, apresenta as normas da paz, a partir das

4 Muito da crítica de Pierre Clastres a Hobbes advém, ao que parece, deste tipo de opinião. O próprio Clastres reconhece, entretanto, que tanto o estado de natureza de Hobbes como o de Rousseau não correspondem a um momento histórico da evolução humana, embora exista grande abundância de episódios guerreiros investigados pela Antropologia que ora confirmem ora coloquem em contradição a opinião dos filósofos.

5 Clastres, como pretendemos mostrar, irá tomar a ideia do trabalho e da formação do Estado enquanto construção ideológica do próprio desenvolvimento do pensamento europeu, incapaz de compreender a realidade de regiões como a América Latina, região por ele estudada.



quais os homens podem chegar a um dado acordo. São essas normas denominadas por Hobbes de leis de natureza.

4. Rousseau e a liberdade como definidora do homem


É muito conhecida a frase de Rousseau que inaugura o primeiro capítulo de *O Contrato Social*: “O homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros” (Rousseau, 2016, p. 23). Para o filósofo, aquele que se crê senhor dos demais na verdade não deixa de ser mais escravo do que todos eles. Embora à primeira vista o fato de ser senhor de alguém lhe implique maior liberdade não é o que ocorre de fato: o ponto fundamental de Rousseau é que não há liberdade na relação senhor-escravo, uma vez que não existe o direito natural. Entretanto, a ordem social é um direito sagrado que a todos os demais serve de base: um direito que “não vem da natureza, ele está fundado em convenções” (Rousseau, 2016, p. 24).

O filósofo brasileiro Luis Roberto Salinas Fortes (1937-1987) aponta que, para Rousseau, “a ordem social é descontínua em relação à ordem natural (...) [e] o filósofo tenta justificar essas proposições iniciais, mostrando como a sociedade não provem da natureza e quais as convenções sobre as quais se funda (Fortes, 1989, p. 81). No segundo capítulo de seu *Contrato*, Rousseau argumenta que se os indivíduos em uma sociedade permanecem unidos, a isso não se deve uma prerrogativa natural mas a uma atitude voluntária na qual a própria família se mantém por convenção. Não há laços de dependência entre os homens: o natural existe apenas quando necessário. Nesse sentido, a necessidade está para o natural assim como a atitude voluntária⁶ está para a convenção. Essa liberdade que é comum consiste em uma consequência da natureza mesma do homem.

No estado de natureza de Rousseau os homens são plenamente independentes (liberdade comum). Todo homem é senhor de si e não se faz escravo de ninguém. Assim como Hobbes, parece distanciado de Aristóteles na perspectiva do homem como um animal político: a associação é, antes de tudo, a *condição de direitos*. Rousseau dirá, inclusive, que:

a família é, se quiserem, o primeiro modelo das sociedades políticas; o chefe é a imagem do pai, o povo, a imagem dos filhos, e todos, tendo nascido iguais e livres, *só alienam sua liberdade em proveito próprio*. A diferença é que, na família, o amor dos pais pelos filhos vale pelos cuidados que dispensa a eles, enquanto, no Estado, o prazer de comandar substitui esse amor, que o chefe não tem por seu povo (Rousseau, 2016, p. 24, grifos nossos).

⁶ Uma condição específica ausente na condição natural.



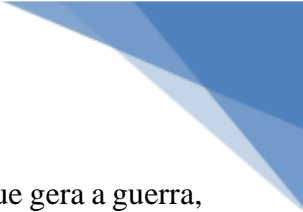
Vem daí a sua crítica a Grotius (1583-1645), sobre a maneira mais comum do raciocínio pairar sobre o estabelecimento do direito pelo fato. Seria, pois, um equívoco partir do fato para se chegar ao direito, uma vez que a desigualdade factual é reforçada em detrimento dos tiranos: “O raciocínio de Calígula equivale ao de Hobbes e de Grotius. Antes de todos eles, Aristóteles dissera que os homens não são naturalmente iguais, mas que uns nascem para a escravidão e outros, para a dominação” (Rousseau, 2016, p. 25). Para Rousseau, se existem escravos pela natureza é porque existiram escravos contra a natureza: à força coube a feitura dos primeiros escravos e a ela se deve a perpetuação do fenômeno. Indicação relevante do poder em Rousseau: é a força que institui a *relação* de escravidão.

Mas aquele que é mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor⁷, a não ser transformando a sua força em direito e a obediência em dever. O conceito de força em Rousseau é desenvolvido enquanto poder físico. O ato de ceder à força constitui puro ato de necessidade – ou, muito recorrentemente, ato de prudência –, mas não de vontade. O que pode existir de vontade em uma relação de força? Toda a vez que a força faz o direito, o efeito toma o lugar da causa; o vínculo entre a força e o direito necessita ser rompido para que a noção de direito faça sentido. Mas, questiona-se Rousseau, que direito seria este que vacilaria sempre que cessasse a força? Segundo o filósofo “é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever; e, se não somos mais forçados a obedecer, não estamos mais obrigados a isso” (Rousseau, 2016, p. 27). A força, portanto, não faz o direito e só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos.

Uma vez que a homem algum é facultada a autoridade natural sobre os seus semelhantes e que a força não é suficiente para produzir qualquer direito, a base de toda a autoridade legítima que pode existir entre os homens está fundada nas convenções. Recusa, dessa forma, as teses aristotélica e hobbesiana. Toda a legitimidade é resultado de algum tipo de convenção. Mas Rousseau também é muito categórico ao enunciar que a renúncia à liberdade é a imediata renúncia à qualidade de homem, aos direitos mesmos da humanidade e, de alguma forma, aos seus próprios deveres. Isso porque não existe recompensa para aquele que a tudo renúncia. A liberdade é aquilo que define a humanidade: toda convenção que prega uma autoridade absoluta por um lado e uma obediência sem limites por outro é inútil e contraditória.

Os homens quando vivem em sua independência primitiva não estabelecem entre si uma relação suficiente para constituir nem o estado de paz nem o estado de guerra porque *os homens*

⁷ Um paralelo evidente com o pensamento de Hobbes, portanto.



em absoluto não são naturalmente inimigos. Não é a relação entre os homens que gera a guerra, mas a relação entre as coisas; e

não podendo o estado de guerra nascer de simples relações pessoais, mas somente de relações reais, a guerra privada ou de homem a homem não pode existir nem no estado de natureza, onde não há propriedade constante, nem no estado social, onde tudo está sob a autoridade das leis (Rousseau, 2016, p. 29).

É evidente a mais completa oposição do estado de natureza de Rousseau em relação ao de Hobbes. Só podem existir guerras contra o Estado porque o estado de natureza precede o estado de guerra.

A guerra, portanto, não é uma relação de homem a homem, mas de Estado a Estado, na qual os indivíduos só são inimigos acidentalmente, não como homens nem mesmo como cidadãos, mas como soldados; não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados e não homens, visto que entre coisas de naturezas diversas não se pode fixar nenhuma relação verdadeira (Rousseau, 2016, p. 29-30).

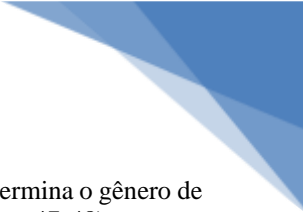
Salinas aponta que em Rousseau assiste-se à formulação do problema em torno de uma conjugação e centralização de esforços que não são prejudiciais à liberdade. Ao entregar-se a si mesmo e seus bens – uma total submissão – o homem não o está fazendo em favor de outro indivíduo, mas em favor da própria comunidade como um todo:

Quando concordamos em nos submeter, todos os outros pactuantes concordam também em se colocar sob a direção, suprema, não de uma vontade alheia, mas da vontade coletiva da própria comunidade, daquela vontade que visa acima de tudo ao interesse coletivo (Fortes, 1989, p. 82-83).

A suprema direção dessa vontade geral é a própria autoridade soberana, que Rousseau toma de empréstimo de Hobbes conferindo-lhe um novo estatuto. A soberania é o exercício da vontade geral. A comunidade é considerada autêntica sempre que a vontade geral prevalecer soberana diante dos interesses individuais conflitantes. Ora, o “soberano deixa de ser identificado com a figura do monarca: passa a ser a própria comunidade, surgida em função do pacto” (Fortes, 1989, p. 83).

O contrato situa-se no começo da vida social imediatamente à saída do estado de natureza. No entanto, lembra-se Jean Starobinski, não se trata de destruir uma sociedade imperfeita e erigir uma liberdade igualitária; Rousseau, ao contrário,

nos faz ter acesso à decisão que funda o reino da vontade geral e da lei racional. Essa decisão tem um caráter inaugural, mas não revolucionário. Embora coloque nitidamente o problema do legislador, Rousseau não situa sua hipótese jurídica em



uma fase determinada da história concreta da humanidade: não determina o gênero de ação que poderá tornar possível sua realização (Starobinski, 2011, p. 47-48).


Em Rousseau, portanto, a submissão não pode acontecer a partir de uma relação de dependência. É pelo compromisso com a vontade geral que aos homens é facultada a possibilidade de atingir a liberdade. A autonomia do indivíduo legitima o contrato. Se a liberdade civil não é respeitada, o homem está sob o mando de senhores, o que seria um sintoma evidente da desigualdade entre os homens.

5. Clastres e a recusa do poder soberano

A questão do poder político é evidente na obra do antropólogo e etnógrafo francês. O poder político responde a uma necessidade humana vital? Trata-se de um poder que se desenvolve a partir de um enraizamento biológico? O poder encontraria seu lugar de nascimento e a sua razão de ser na natureza e não na cultura? Entre Max Weber e Nietzsche, parece ser uma só a verdade e o ser do poder: a violência. É impossível pensar o poder sem antes pensar o *seu predicado*, a violência.

Para Clastres (2003), especificamente na obra *A sociedade contra o Estado*, não é evidente que a coerção e a subordinação constituam a essência primeira do poder político sempre e em qualquer lugar. É nesse sentido que o autor critica veementemente o conceito de economia de subsistência – uma criação conceitual europeia. Ora, subsistir é viver em uma fragilidade permanente, oscilando entre as necessidades alimentares prementes e a capacidade de satisfazê-las. É falso, portanto, para Clastres, a defesa de que as sociedades primitivas seriam incapazes de produzir excedentes. Parte dessa visão deriva de um tipo de pensamento ocidental que mede tais sociedades com lentes *a priori*, a partir de sua própria experiência de desenvolvimento e formação do poder político. A cultura ocidental teria, dessa forma, uma tendência de pensar o poder político em termos de relações mais hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência.

Ao mesmo tempo em que evidencia os limites do pensamento político ocidental, Clastres defende integralmente que não existe sociedade apolítica. Se existisse, uma sociedade assim não teria o seu lugar na cultura (seria mera sociedade animal regida pelas relações naturais de dominação e de submissão). É impossível, aliás, pensar o apolítico sem o uso do político. Essa defesa se dá a partir de três argumentos centrais. Em primeiro lugar, não se pode repartir as sociedades em dois grupos: aquelas com poder e aquelas sem poder. O poder político é



universal, imanente ao social. Trata-se de um poder que se realiza a partir de duas modalidades principais: o poder coercitivo e o poder não-coercitivo. Em segundo lugar, o poder político como coerção não é “o” modelo do poder verdadeiro, mas um caso particular de poder. Em terceiro lugar, argumenta Clastres, se

o poder político não é uma necessidade inerente à natureza humana, isto é, o homem como ser natural (...), em troca ele é uma necessidade inerente à vida social. Podemos pensar o político sem a violência, mas não podemos pensar o social sem o político; em outros termos, não há sociedade sem poder (Clastres, 2003, p. 38).

É curiosa a particularidade do poder coercitivo. Clastres sugere, por exemplo, que a propriedade mais notável do chefe indígena seja a ausência quase completa de autoridade. Deve-se considerar a falta de estratificação social e de autoridade do poder da maioria das sociedades indígenas:

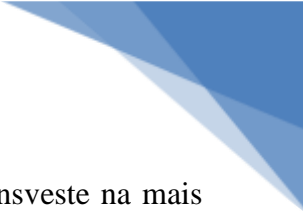
Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, às vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, com a volta da paz, o chefe de guerra perde toda a sua potência. O modelo do poder coercitivo não é então aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa desde que o grupo esteja em relação somente consigo mesmo (Clastres, 2003, p. 47-48).

Clastres mostra, também, que o número de guerreiros que um chefe era capaz de reunir era o melhor índice da extensão de sua autoridade. Além disso, outro traço relevante da chefia indígena consistia em sua generosidade. Sua posição é mais que um dever, trata-se mesmo de uma “servidão”. Uma vez que para Clastres avareza e poder sejam incompatíveis, é necessária ao chefe a qualidade de generosidade. Assim como o talento na arte da oratória, uma condição necessária para o efetivo exercício do poder político. A palavra é não apenas um privilégio, mas um dever do chefe: “pode-se dizer, não que o chefe é um homem que fala, mas que aquele que fala é um chefe” (Clastres, 2003, p. 58).⁸

O poder do chefe depende, por assim dizer, da *boa vontade* do grupo:

o poder mantém uma relação privilegiada com os elementos cujo movimento recíproco funda a própria estrutura da sociedade; mas essa relação, negando-lhes um valor que é de troca ao nível do grupo, instaura a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: *o poder é contra o grupo* e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade (Clastres, 2003, p. 58-59, grifos nossos).

⁸ É interessante que o discurso de um chefe seja completamente vazio porque não se trata de um discurso do poder: é antes disso um ato ritualizado. O chefe separa-se da palavra porque está separado do poder.



É a própria cultura, enquanto diferença maior da natureza, que se transveste na mais veemente recusa desse poder. Essa identidade na recusa permite identificar o poder e a natureza:

a cultura é a negação de ambos, não no sentido em que poder e natureza seriam dois perigos diferentes, cuja identidade só seria aquela – negativa – de uma relação idêntica ao terceiro termo, mas no sentido em que a cultura apreende o poder como a ressurgência mesmo da natureza (Clastres, 2003, p. 61).

Clastres acredita que essas sociedades pressentiram relativamente cedo que a transcendência do poder encerraria um risco mortal ao grupo. Nesse sentido, o princípio de uma dada autoridade que vem de fora⁹ e cria a sua própria legalidade é uma contestação evidente da própria cultura. É por isso que essas sociedades escolheram serem elas mesmas as fundadoras, mas de modo a nunca deixarem aparecer o poder senão enquanto simples negatividade, sempre na iminência de ser controlado.¹⁰

A sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado porque ela é o lugar mesmo real do poder e não o chefe. Sabe, por isso, que a violência é a essência do poder. É nesse saber que se baseia a recorrente preocupação de manter afastados poder e instituição, comando e chefe¹¹. É por isso também que o chefe está vinculado à palavra porque é a palavra que demarca e traça esse limite. Quando o chefe é forçado a deslizar-se apenas no eixo da palavra – que é justamente o oposto da violência – a tribo garante que todas as coisas permanecem nos seus devidos lugares, assegurando, pois, a ordem.

6. Considerações finais


Enquanto em Aristóteles o homem possui um impulso natural para viver em comunidade – embora a plena realização de sua natureza dependa do próprio homem e de suas escolhas – em Hobbes a aptidão em viver em sociedade vem da disciplina e não da natureza. A sociedade é puro fruto da vontade¹² humana. O único traço distintivo da sociedade é a obrigação, estabelecida pelo poder comum, e existe uma relação “instrumental” entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade. Curioso que em Hobbes a sociedade seja uma

9 Talvez seja possível identificar essa autoridade que “vem de fora” com a figura do próprio poder do soberano.

10 Para Clastres, se o desejo de guerrear do chefe coincidir com o desejo da sociedade, ela continua a segui-lo sem maiores percalços. No entanto, se os interesses já não mais coincidem, a relação entre o chefe e a tribo modifica-se completamente. O destino deste chefe guerreiro é a própria morte, uma vez que a sociedade primitiva não permite que a vontade de poder substitua o desejo de prestígio.

11 Tome-se a exposição anterior de Max Weber de que a dominação não implica necessariamente a existência de um quadro administrativo, menos ainda algum tipo de associação.

12 Diferente da vontade geral de Rousseau, entretanto.



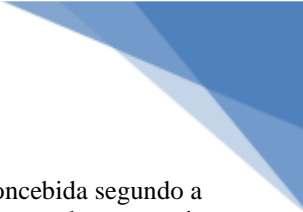
opção, assim como também são a dominação ou a guerra. O diferencial da cidade é o fato de ser um estabelecimento seguro. Yara Frateschi (2008) lembra-se de que os homens, ao contrário de Cícero, não se amam por natureza em Hobbes. Ora, não se ama a todos por igual, mas a quem traz benefícios. Ambos os fatos representam o acaso contra a Natureza.

Para Hobbes – ainda na visão de Yara Frateschi (2008) – a prova dos benefícios próprios se dá pela experiência. A reunião dos homens é mera necessidade recíproca ou, ainda, desejo de glória. Trata-se do produto do amor por si mesmo, não do amor pelos amigos. O mesmo poderia ser observado na sociedade civil: a origem das sociedades não está na benevolência mútua, mas no medo mútuo. É nesse sentido que o estado de natureza apresenta-se como um permanente estado de guerra. Os homens têm propensão natural a se ferirem e o direito natural¹³ nada mais é do que um direito ilimitado de todos a todas as coisas. Aquilo que caracteriza a vida política é a instituição do Estado, que faz surgir uma única vontade capaz de guiar nas questões de defesa, conforto e paz. A vida política, nesse sentido, requer, para a alteração da ordem natural das coisas a criação de uma pessoa civil e a existência de uma vontade única.

No estado de Natureza de Hobbes os homens encontram-se no limite da humanidade. A razão do homem no estado de natureza está voltada para a sua conservação, o que explicaria, por exemplo, o seu comportamento agressivo (Leopoldi, 2001). Trata-se justamente do oposto do “bom selvagem” apresentado por Rousseau. Em Hobbes, quando diante “do interesse e da ignorância, a razão e a ciência têm pouca chance de ser ouvidas” (Skinner, 1999, p. 576). Renato Janine Ribeiro lembra-se que a “continuidade do estado natural ao político dá-se por ser o mesmo homem: (...) o importante em Hobbes não são as instituições que ele propõe, porém sua concepção do ser humano, sempre em conflito com os demais” (Ribeiro, 1999, p. 24). Existe, portanto, uma ruptura que preside o estado de natureza ao Estado político: “pela reforma da vontade se garante a obediência ao soberano” (Ribeiro, 1999, p. 40).

O Contrato Social de Rousseau, por outro lado, é um postulado sem ponto de referência histórico, colocando a necessidade de uma liberdade civil que resulta da alienação, consentida por todos os homens, da independência natural (Starobinski, 2011). É interessante que Rousseau não se dedica apenas ao problema da teoria da justiça, mas está profundamente preocupado com relação aos modos através dos quais a justiça e a utilidade podem ser conciliadas. Nesse sentido, Salinas diria que

¹³ Nesse sentido, o direito natural não se funde em um valor, mas em um fato natural: a tendência natural do homem em garantir a si mesmo a liberdade (Frateschi, 2008).



Não se trata de ver em termos ideais como seria uma sociedade concebida segundo a justiça, mas de conciliá-la com o plano do interesse, sabendo-se que os homens, tais como são, governam-se pelo princípio da utilidade ou do amor de si. Não se trata de conceber uma sociedade apenas segundo os imperativos do “dever ser” ou da moral pura, mas uma sociedade humanamente viável que sintetize de maneira harmoniosa as exigências da justiça com as exigências materiais de bem viver (Fortes, 1989, p. 79-80).

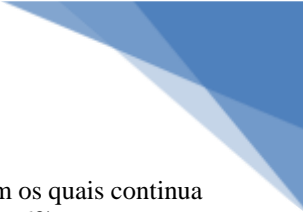
Convém lembrar que liberdade, na visão de Hobbes, se refere à ação e não à vontade. O mecanismo de deliberação se dá – e aqui a concepção física de Hobbes torna-se mais evidente – dos objetos externos para os sentidos; dos sentidos para a memória; da memória para a deliberação, cujo último apetite é, então, a vontade. A vontade está sempre sujeita aos objetos que lhes são externos, que são, aliás, a sua causa. Ora, a natureza então não associa os homens, mas, ao contrário, os desassocia. A razão de homem algum constitui a certeza porque a razão não é infalível e também não é impositiva. O pacto social surge do desejo dos homens se perpetuarem. Assim, “controlam a natureza obedecendo à natureza e saem do estado de natureza *imitando* a natureza” (Frateschi, 2008, p. 148, grifos da autora).

O estado de natureza de Rousseau está repleto de características positivas¹⁴: um ambiente natural abundante e acolhedor e uma relação entre homem e natureza permeada por ingredientes idílicos a partir de uma absoluta complementaridade entre os elementos naturais. O equilíbrio parece manter-se até o início da civilização a partir da qual se desvelam as suas consequências negativas. Nesse estado de natureza nota-se a virtual ausência dos grupamentos humanos, o isolamento dos indivíduos é quase completo. É revelador que todas as motivações que Hobbes aponta para a guerra (desejo de riqueza, segurança e reputação) sejam dissolvidas ou completamente ausentes na concepção de estado de natureza em Rousseau. Aos homens primitivos cabem as características de bondade (repulsa natural ao sofrimento de outro ser humano) e amor de si mesmo, via instinto de sobrevivência (Leopoldi, 2002). Uma possível crítica ao princípio do benefício próprio de Hobbes.

Entretanto, as sociedades indígenas não pertencem ao estado de natureza de Rousseau. A Antropologia tem demonstrado que o homem nunca nasce livre, uma vez que já nasce como ser social. Mas se muitos dos grilhões que o aprisionam são obra da sociedade (estruturada pela cultura), parte deste aprisionamento também é interior. Cabe, ainda, esclarecer que:

Muito provavelmente o estado de natureza rousseauiano nunca existiu, mas isso não diminui a possibilidade do homem tentar construir um mundo inspirado nele, particularmente em termos das qualidades humanas que lá teriam vigorado, ideias

14 Ideia do “bom selvagem”.



com que Rousseau revolucionou o pensamento do seu tempo e com os quais continua a marcar vigorosa presença no mundo moderno (Leopoldi, 2002, p. 69).


O pensamento de Clastres vai de encontro a quem afirme que não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, como se o Estado fosse o destino intrínseco de toda a sociedade¹⁵. Dois axiomas básicos da marcha da civilização ocidental sobre o novo mundo “moldaram” o pensamento europeu: o de que a verdadeira sociedade se estabelece sob a sombra de um Estado protetor e o de que é necessário trabalhar. Não é de se estranhar a completa inadequação deste pensamento às sociedades primitivas das Américas, nas quais a recusa aos dois axiomas era evidente. O tempo de trabalho diário dessas sociedades – dizia o antropólogo – pairava em torno de quatro horas, completamente suficientes para o desenvolvimento da tribo. Clastres dirá que é pela força – sempre – que os homens se vêm obrigados a trabalhar além de suas necessidades. Essa força não existe no mundo primitivo. Lizot diria, inclusive, que as sociedades primitivas são sociedades da recusa do trabalho. Marshall Sahlins concorda e vai além: seriam essas as primeiras sociedades do lazer, as primeiras sociedades da abundância.

O aparecimento do Estado parece ter realizado a divisão tipológica entre selvagens e civilizados. Só foi possível aparecer quando da divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração: “A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (Clastres, 2003, p. 234).

A guerra, entretanto, está inscrita no ser mesmo das sociedades primitivas. Ao que parece, essas sociedades não são passíveis de pleno funcionamento sem a guerra: trata-se de uma questão permanente e talvez, nesse sentido, exista uma correspondência, ainda que relativa, com a ideia do estado de natureza de Hobbes¹⁶. O que é importante mencionar, entretanto, é que os efeitos estratégicos das guerras nessas sociedades são os de manter a separação entre as comunidades e, dessa forma, diminuir a possibilidade de ascensão do poder centralizado e a provável emergência do Estado. Trata-se de criar, a todo o momento, o múltiplo porque existe uma identificação direta do Um com o Mal: não existe sequer a possibilidade do contrário do múltiplo.

¹⁵ Trata-se de um ponto possível de crítica a Hobbes. Da mesma forma que Aristóteles foi por ele criticado no que diz respeito à natural disposição para vivermos em cidades, Hobbes não faria algo similar com relação ao destino final da sociedade ser o Estado?

¹⁶ Clastres, em obra póstuma, publicada em 1980, argumentaria que Thomas Hobbes “opõe ao estado de Sociedade, que é para ele a sociedade do Estado, a figura não real mas lógica do homem em sua *condição natural*, um estado dos homens antes de viverem em sociedade, isto é, ‘sob um poder comum que mantém a todos em respeito’” (Clastres, 2004, p. 233, grifos do autor).




A contribuição de Clastres na denúncia da expansão europeia e o aniquilamento das culturas primitivas não pode ser esquecida. Evidenciou os aspectos negativos de um humanismo aliado à intolerância: nesse sentido, frequentemente a violência e a razão caminham lado a lado (a razão, aliás, se exercendo sobre tudo o que escapa do campo da violência). Talvez a própria Etnologia porte contradição semelhante, com o seu discurso sobre o “outro” que ela pode silenciar. Uma perspectiva importante é que a crítica de Clastres visa denunciar o “preconceito de se encarar como deficiência o que na realidade é uma outra forma do político” (Carvalho, 1989, p. 192).

Acima se mencionou que as sociedades sem Estado não são sociedades sem política. Vem daí a relevância de pensar a questão do poder nessas sociedades, porque é possível refletir imediatamente na distinção entre natureza e poder. A natureza, assim como o poder, é instituída também pela cultura, como uma ameaça à entropia, que “para preservar o princípio da identidade da cultura, precisa ser mantida sempre externa a esta” (Carvalho, 1989, p. 194). O poder, embora participe dessas qualidades “ameaçadoras” da natureza é um simulacro da natureza: a sociedade a mantém numa quase exterioridade com relação à cultura.

A recusa do Estado não seria uma recusa imediata ao Estado (Estado que muitas dessas sociedades nunca chegaram a conhecer), mas à concepção de poder como natureza. O chefe seria, nesse sentido, um simulacro da Natureza. É a ele que cabe o papel de representante da natureza dentro da própria cultura, para que se possa ter a “ilusão” de controle sobre a natureza, mantendo-a do lado de fora da sociedade. Evidentemente, não parece que é a incapacidade de dominar a natureza que configura essa espécie de antagonismo. Silvia M. S. Carvalho (1989) se questiona se não seria a percepção de que essa sociedade tem de que não se deve domesticar a natureza; ou seja, não seria uma consequência lógica dominá-la? Uma única forma apenas possibilita a passagem do mundo humano para o mundo da natureza: a morte. A sociedade sem Estado recusa a acumulação nas mãos de poucos porque isso seria um desequilíbrio entre o mundo humano e o mundo da natureza. Em certa medida, é a garantia da ausência da super exploração; uma preocupação, portanto, puramente existencial.

Miguel Abensour (2011) mostra que o estado de natureza (na perspectiva de Marshall Sahlins) pode ser tanto mais qualificado de *politie* primitiva na medida em que há um direito de batalha, mas não uma batalha efetiva. Sahlins parece se inclinar mostrando que a guerra tende para a troca, enquanto a dádiva seria uma espécie de empreendimento guerreiro sublimado. No caso de Clastres, o estado de natureza é *politie* não pelo fato de tender para a paz, mas ao contrário, na medida em que a guerra é uma dimensão permanente da sociedade



primitiva. Clastres critica Lévi-Strauss por ver que a sociedade primitiva é a troca de todos com todos. Ora, Hobbes não vê a troca, mas Strauss também não veria a guerra¹⁷. Clastres, por sua vez, vê uma subordinação da troca à guerra:

não é a guerra que é efeito da fragmentação, é a fragmentação que é efeito da guerra. Ela não é somente o efeito, mas o objetivo: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim visados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser a sociedade primitiva quer a dispersão, este querer a fragmentação pertence ao ser social primitivo que se institui como tal através e na realização desta vontade sociológica (Carvalho, 1989, p. 207).

Vem daí a aproximação de Abensour (2011) a Clastres, Montesquieu e Spinoza: entende, pois, que Clastres compreende a sociedade primitiva a partir de duas estruturas diferentes: guerra e troca. Elas podem ser pensadas em relação de descontinuidade, pois cada uma dessas estruturas exerce uma dada função sobre um plano distinto. Na troca existem modelos internos (reciprocidade positiva da comunidade) ao passo que na guerra, enquanto relações entre homens e natureza, paira a negativa reciprocidade.

Referências

ABENSOUR, M. 2011. *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Tradução de Max Blechman; Martin Breugh. Malden, MA: Polity Press.

CARVALHO, S. M. S. 1989. A obra de Pierre Clastres: acertos e enganos de uma antropologia política. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, 12:191-227.


CASSIRER, E. 1972. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Vicente Felix De Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou.

CLASTRES, P. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, P. 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.

DESCARTES, R. 1996. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

¹⁷ Clastres evidencia que para Hobbes a sociedade primitiva era a guerra de todos contra todos. Lévi-Strauss faz uma simétrica inversa a Hobbes: a sociedade primitiva era a troca de todos com todos.



DIAMOND, J. M. 2014. *O mundo até ontem: o que podemos aprender com as sociedades tradicionais?* Tradução de Maria Lúcia Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Record.

FORTES, L. R. S. 1989. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD.

FOUCAULT, M. 1999. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 20ª ed. Petrópolis: Vozes.

FRATESCHI, Y. 2008. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

FREUD, S. 2013. *Totem e tabu*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM.

HOBBS, T. 2003. *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

LEBRUN, G. 1984. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro; Sílvia Lara Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense.

LEOPOLDI, J. S. 2001. Aspectos antropológicos da filosofia de Hobbes. *Alceu*, 1(2):108-128.

LEOPOLDI, J. S. 2002. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. *Alceu*, 2(4):158-172.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. 2010. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo; Brasília, DF: Editora UNESP; NEAD.

RIBEIRO, R. J. 1999. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ROUSSEAU, J.-J. 2016. *O contrato social*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.

SKINNER, Q. 1999. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU).

STAROBINSKI, J. 2011. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

WEBER, M. 2002. *Conceitos básicos de sociologia*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias; Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro.

Recebido: 11-07-2019

Aceito: 10-01-2020