

J.-J. Rousseau: o pacto social e a voz do malandro*

Do Discurso sobre origem da desigualdade ao Contrato social: dois pactos opostos ou um só?

Jean-Marie Beyssade

Difícil compreender a enigmática coerência entre dois textos ilustres de Jean-Jacques Rousseau: o *Segundo Discurso*, sobre a origem e o fundamento da desigualdade (1755), e o *Contrato social* (1762). Por muito tempo viu-se aí dois pactos opostos: o mau pacto, do qual se diz de bom grado ser ilegítimo, posto que filho da mentira e princípio de desigualdade, e o bom pacto, único legítimo e única fonte do verdadeiro direito. O primeiro situa-se no interior de uma história hipotética, marcada pelo nascimento da propriedade e pelos conflitos que ela suscita em seu desenvolvimento. Ele menos resolveu do que deslocou o “terível estado de guerra” entre os ricos e os pobres: pois o rico, pressionado pela necessidade, teria concebido o funesto projeto de usar a seu favor a força de seus adversários, ele os teria seduzido por um discurso mentiroso e os teria conduzido a formar com ele uma sociedade política que consagrou a desigualdade. Este mau pacto, no fundo, nada resolveu, apenas substituiu à guerra aberta uma falsa paz, comparável à tranquilidade reinante em um antro de ciclopes. Nascido de uma impostura, ele foi o começo ilegítimo de uma longa história catastrófica, a de nossas misérias e crimes. Outro é o pacto cujo conceito Rousseau expõe em 1762, no *Contrato social*. Ao substituir a desigualdade física pela igualdade de direitos garantida pela força comum, ele assegura por princípio a união entre todos os associados e instaura a paz civil. Ele não responde à história alguma, seja efetiva ou mesmo hipotética: ele enuncia o direito, em seu valor universal e necessário. E porque para sua infelicidade a espécie humana engajou-se na outra via, ele permite que a cada momento se meça a distância entre o fato e o direito, assinalando a nova via em que uma humanidade regenerada poderia e deveria buscar sua verdadeira realização.

Vários trabalhos contribuíram para enfraquecer essa cômoda dicotomia. Menciono aqui apenas dois que, com vieses opostos, puseram em evidência a muito estranha e perturbadora semelhança entre os dois pactos. Louis Althusser, em seu estudo sobre o *Contrato*

* Texto publicado em *Les Cahiers de Fontenay*, 67-68, p. 31-47, 1992. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

social, estendeu ao bom contrato a suspeita de impostura tradicionalmente suscitada pelo outro contrato: ele mostrou como, da presença de bens no ato originário à invenção da religião civil para superar o conflito de interesses, o modelo político de Rousseau continuava a funcionar a favor dos que possuem contra os que nada têm. Victor Goldschmidt, por sua vez, em seu magistral comentário do *Segundo Discurso*, demonstrou a perfeita legitimidade reconhecida por Rousseau ao pacto feito pela iniciativa dos ricos. Ele mostrou que, longe de ser rejeitado em função da impostura e do dolo enquanto falsas noções do vínculo social, ele era a verdadeira origem de um edifício cujos fundamentos deve-se respeitar. Assim, não obstante a oposição de suas apreciações, o filósofo marxista e o historiador da filosofia sugerem uma identidade entre os dois pactos os quais se costuma opor. Eles os veem situados no mesmo momento do tempo, ao termo de uma primeira socialização de que são testemunhas a instituição da propriedade e a existência de bens. Nos dois casos, diante de uma situação de miséria, de um terrível estado de guerra que ameaça a humanidade de morte, a fundação do Estado instaura a paz ao garantir a propriedade, pois “o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e mais importante em certos aspectos que a própria liberdade”.

De minha parte, gostaria de defender esta tese dos meus dois mestres, a despeito do seu caráter paradoxal: parece-me que o pacto feito por iniciativa dos ricos do *Segundo Discurso* é fundamentalmente idêntico àquele cujo conceito o *Contrato social* desenvolve, e que ele é, por essa razão, fonte legítima de direito político. Mas é por uma reflexão sobre o método de Jean-Jacques Rousseau em seus dois discursos que eu procurarei compreender esta identidade ao mesmo tempo em que as evidentes diferenças entre os dois pactos, o do *Segundo Discurso* e o do *Contrato social*, obra que não é mais um discurso, mas um tratado. Pois, os discursos se organizam como um jogo regrado de diferentes vozes, e a voz do autor não deve ser confundida com a de seus personagens, aos quais ele imputa teses que nem por isso são suas. É assim que, no primeiro *Discurso*, a voz de Fabrício não é a voz de Rousseau. O autor necessita do personagem para expor um aspecto da verdade que ele quer tornar sensível a seus leitores. Mas a célebre prosopopeia de Fabrício associa um diagnóstico que Rousseau aprova a uma terapêutica que ele reprova. Rousseau precisa de Fabrício a fim de sensibilizar seus contemporâneos com relação a uma verdade para qual eles não são mais sensíveis: que em Roma, como em toda parte, o desenvolvimento das ciências e das artes corrompeu os velhos costumes republicanos. Mas o remédio proposto por Fabrício, de reverter as obras da civilização para reencontrar a inocência das origens, personifica Fabrício, esta grande alma do passado que ressuscitou por ficção literária sem ter sido alterada pelas mudanças que ela mesmo não sofreu, e de modo algum Rousseau e os homens semelhantes a ele, “cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original”. Por não ter percebido a diferença entre as vozes de Fabrício e a de Rousseau, os contemporâneos – e muitos críticos depois deles – se enredaram com autor numa querela que a bem da verdade só concerne ao personagem.

Gostaria de sugerir que uma confusão semelhante entre a voz do autor e as dos personagens que ele faz falar no *Segundo Discurso* levou a uma má compreensão do pacto feito por iniciativa dos ricos, do seu fundamental parentesco com aquele que é exposto no *Contrato social* e das incontestáveis diferenças que subsistem entre os dois uma vez reconstituída a verdadeira posição de Rousseau.

A mudança que faz com que os homens saiam do estado de natureza para ingressar na sociedade civil é fixada pelo segundo *Discurso* em duas cenas, cuja aproximação sistemática se impõe. A primeira delas abre, como uma vinheta de abertura, todo o desenvolvimento histórico da espécie humana. Na sua primeira alínea, trata-se ainda apenas da instituição

da propriedade privada e, no entanto, o seu inventor é denominado o “grande fundador da sociedade civil”. Com efeito, ainda que o pacto social só vá se concluir bem mais tarde, ao termo de uma longuíssima história que culmina no “mais terrível estado de guerra”, resta que a “propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil”, e que, pelos conflitos que suscita, ela torna o Estado indispensável a fim de garanti-la. Eis porque, na grande cena que culmina na constituição do corpo político por um pacto de união em torno do rico, nós reencontramos as mesmas posições e as mesmas vozes. É preciso aproximar os dois nascimentos, o quadro inaugural da sociedade nascente e a grande cena dramática do Estado nascente. Que as leiamos prospectivamente ou retrospectivamente, o primeiro quadro (com suas estacas e seu fosso) e a segunda cena (entre os ricos e seus vizinhos) se sobrepõem exatamente, os mesmos personagens aí se encontram e trocam seus papéis.

I

Procuremos seguir o jogo das vozes alternadas nestas duas passagens.

No quadro inicial, dois papéis são efetivamente assumidos pelos atores, os únicos personagens desenhados na vinheta; mas algumas vozes se acrescentam, nós veremos, a fim de fazer aparecer a posição ou o partido do autor. A cena propriamente dita reúne dois quase-parceiros. Diríamos com Henri Gouhier: “o encontro de um escroque com alguns imbecis”? A ver. Um dos parceiros é um protagonista individualizado, singular, ele cercou um pedaço de terra com uma fossa ou uma barricada de estacas, e se atreveu a dizer *isto é meu*. Em sua brevidade, este discurso em itálico, efetivamente enunciado (em uma história hipotética, por certo), é uma proclamação. Ele funciona para Rousseau no início da história propriamente humana assim como o primeiro performativo no início da metafísica cartesiana, ele também em itálico, *eu sou, eu existo*. Mas ela enuncia a pertença denominada propriedade, o meu, e não uma existência em busca de sua natureza, o que é o eu? Aqui, na solidariedade entre um ato (o ato de cercar) e um dizer, exprime-se um projeto com valor prospectivo e universal. Isto é meu e de mais ninguém, todo o resto é dos outros e não é meu, e se eventualmente algumas coisas não são ainda de ninguém, nada é de todos. O verbo *atrever-se* marca perfeitamente um projeto refletido, ainda que a arte oratória estivesse até então em estado latente num discurso de quatro palavras. A invenção adapta-se à situação que a necessita e que, no entanto, é nova, não dedutível, se não imprevisível. Mas de que situação se trata e, portanto, de qual invenção? Posto que “da cultura das terras seguiu-se necessariamente sua partilha”, segue-se que esta primeira partição (pelo primeiro que se atreveu a cercar o que não era ainda seu terreno) é naturalmente a consequência do trabalho e da cultura. “É o trabalho apenas que, dando ao trabalhador o direito ao produto da terra que lavrou, dá-lhe, conseqüentemente, o direito sobre o solo, pelo menos até a colheita, e assim, de ano em ano, o que vinha a ser uma posse contínua se transforma facilmente em propriedade”. Nada sugere uma escroqueria. A ideia de cercar um terreno sobre o qual não se trabalhou é tola demais para vir a cabeça de alguém num tempo em que a propriedade ainda não nasceu. Em contrapartida, para aquele que trabalha a terra, passar do trabalho repetido ao trabalho contínuo, à posse contínua e à propriedade é inteiramente natural; a transição é fácil, para falar como Hume. Ainda assim, é preciso se atrever a cercar e proclamar a apropriação.

Mas essa iniciativa, tão natural quanto revolucionária, não faz ainda nascer a propriedade. Com sua declaração, o protagonista não fez mais do que o equivalente de uma proposição.

É-lhe necessário o acordo dos outros, o acordo expresso ou explícito dos parceiros: de onde essa pluralidade indiferenciada e sem voz, as “pessoas simples o suficiente para acreditar nele”. Esses parceiros mudos não são por isso imbecis. Não esqueçamos que “os homens retos e simples dificilmente são enganados por conta de sua simplicidade, os logros, os pretextos refinados não se impõem a eles; não são suficientemente finos para serem parvos”. Bastante esclarecidos para ver o vínculo entre o terreno cercado e o trabalhador que dele se apropria, os parceiros mudos são provavelmente muito bem servidos pela natureza para que não tenham qualquer interesse na parte cercada, para que procurem eles mesmos a terra de que necessitam. Sua simplicidade consiste em ver apenas o presente, e a inocuidade presente da iniciativa tomada, sem prever os perigos. Assim, na origem da propriedade já se encontra uma convenção ou contrato: o acordo unânime entre uns e muitos, entre um protagonista bastante atrevido para tomar uma iniciativa ousada e outros bastante simples que a ratificam na verdade unilateral do presente.

É exatamente aqui que Rousseau introduz uma outra voz, a voz profética que denuncia a mutação que está para ocorrer, a voz que será a primeira a falar de impostura e de um contrato de parvos. Sejamos atentos, e duas vezes atentos. Atentos, primeiramente, à voz ela mesma, que não corresponde a nenhum personagem efetivamente figurado no quadro, na história (hipotética, vale frisar) da propriedade nascente. E atentos em seguida à relação entre o autor e esta voz por ele suscitada, à distância que Rousseau toma em relação a esse discurso que denuncia a “grande revolução” que está para acontecer.

Esta outra voz, que não corresponde a nenhum personagem efetivamente figurado na historieta, é introduzida, como a de Fabrício, por um condicional, um passado condicionado. Quantos crimes não *teria poupado* ao gênero humano aquele que *houvesse gritado* aos seus semelhantes que desconfiassem. Rousseau ressuscitara Fabrício para que uma grande alma do passado tornasse sensíveis as mudanças já ocorridas. Ele suscita agora um locutor fictício que prevê os efeitos longínquos das mudanças em curso, que sente vivamente os valores que irão se perder, e que une o gesto à palavra. Como o protagonista atrevido do qual é a exata antítese, o locutor fictício associa um discurso a um ato. Ele desfaz a cerca nascente, arranca as estacas ou preenche o fosso; e denuncia como uma impostura o performativo do proprietário nascente, sua proposição em forma de declaração. Às pessoas demasiadamente simples para *crer* no primeiro candidato à propriedade privada, para *escutar* sua proposição, ele aconselha uma cautela admiravelmente lúcida. Este homem clarividente não é propriamente, como Fabrício, um homem do retorno ao passado, um reacionário: as estacas que ele arranca e o fosso que ele preenche ainda não são, com efeito, limites sagrados que ele procura desfazer nem obras culturais jurídicas, mas simples proposições à espera de ratificação, canais ou pedaços de madeira, assim como os tratados antes de assinados não passam na verdade de pedaços de papel. Ele é conservador: gostaria de manter as coisas como estão. No momento da mudança, caracteriza-se como a voz de um passado que gostaria de permanecer presente. Diante do círculo silencioso de gente simples para quem o presente se fará tal *ou* tal, dois locutores se afrontam. O primeiro, efetivo, com seu enunciado lapidar de quatro palavras em *itálico*, é a voz do futuro, e dispõe da potência eficaz de uma palavra de ação. O segundo, condicional, não se exprimiu, e seu discurso não está em *itálico*. Rousseau lhe empresta a voz, assim como a de Fabrício, e, como na prosopopeia, ele a adorna com encantos retóricos. Ao qualificar de impostor o homem por meio do qual a mudança ocorre, o orador condicional se especifica duplamente. Como profeta, certamente, porque lê os efeitos futuros ainda ocultos à simplicidade dos vizinhos mudos que consentem crédulos, e talvez mesmo à habilidade do proponente, pois prevê o que apenas Rousseau já sabe, a dualidade dos ricos e dos pobres e, em cada um, a dualidade do ser e do parecer. Mas também como

homem do passado, pois ele recusa essa mudança, nega sua necessidade, ignora os valores que talvez ela porte. O candidato a proprietário não quis enganar ninguém. Não é um escroque. Não é nem mesmo um impostor, ainda que deva aparecer assim, malgrado ele mesmo, após consumado o fato por ele imposto. Ele terá sido um impostor retrospectivamente, para um espectador ideal impossível no momento, que teria pressentido profeticamente o abuso e que, longe de querer lhe tirar proveito, recusa e rejeita nostálgicamente a sua origem. No momento da mudança, ele só pode existir na medida em que Rousseau lhe empresta uma voz, a sua voz, contra o homem novo que ele denuncia de antemão como impostor.

Mas, ao emprestar a voz ao partido adverso, o autor não deu ainda seu veredicto. Para medir a distância entre Rousseau e o locutor fictício cujo discurso ele coloca no passado condicional, temos duas passagens a comparar, onde iremos enfim escutar a voz mesma do autor, o partido que ele toma.

A primeira é o comentário sedutor, e, arrisquemos a palavra, especioso, pelo qual se introduz o discurso da denúncia. “De quantos crimes, guerras, mortes, de quantas misérias e horrores, não teria poupado o gênero humano” o profeta passadista que não existiu. Aqui é propriamente Rousseau quem fala, e em certo sentido ele toma partido. Ele retifica por conta própria a previsão calamitosa, o encadeamento inelutável dos males sofridos e dos males causados, desde os conflitos privados entre indivíduos até as guerras entre Estados. Esta apreciação inicial não será jamais desmentida nos escritos ulteriores, o autor a toma por verdadeira e, com isso, arrisca-se conscientemente a ser confundido com seu personagem. O século das Luzes deverá promover o amálgama, tão mais arduamente quanto mais tomar a apreciação calamitosa por falsa. Voltaire esclarecerá esse ponto com a luz impiedosa do gênio e da malevolência. “Vós pintais com *cores bem verdadeiras* os horrores da sociedade humana, da qual a ignorância e fraqueza esperam tantos consolos”, escreve ele em sua grande e acintosa carta. A ironia é sublinhada por uma anotação marginal do punho de Voltaire em seu exemplar pessoal: “como colocas tudo *sobre uma falsa luz*”. De onde a importância e o interesse da célebre explosão, quando Voltaire-leitor interrompe com grande barulho Rousseau ou melhor (mas justamente ele os confunde) o testemunho impossível e fictício que Rousseau faz comparecer no nascimento da propriedade, contra o seu protagonista: “O quê? Aquele que plantou, semeou e cercou não tem direito ao fruto de suas penas?”: Voltaire-proprietário compreende aqui, bem melhor que muitos comentaristas modernos, a sequência de operações que conduz ao cercado. “Então esse homem injusto, este ladrão teria sido o benfeitor do gênero humano! Eis a filosofia de um malandro que gostaria que os ricos tivessem sido roubados pelos pobres”. Aqui, Voltaire qualifica-se a si mesmo como o porta-voz do século esclarecido, do progresso das luzes e da razão proprietária. Ao opor retórica à retórica, exclamação à exclamação, ele cai no jogo. Em relação ao interlocutor fictício que arranca as estacas para conservar a indivisão do passado, ele comete um erro simétrico e inverso ao cometido pelos modernos em relação ao primeiro candidato à propriedade. Se este não é um escroque, aquele tampouco é um ladrão ou um homem injusto. Recusar-se a assinar um tratado, difamar o projeto, denunciando os perigos previstos, não é de forma alguma violar um tratado. Não se pode ser um ladrão antes do nascimento da propriedade. Mas Voltaire também comete um erro em relação ao autor, o mesmo erro em que se incorre sem cessar desde a prosopopeia de Fabrício. Ele identifica, na eloquente formulação do *filósofo malandro*, Rousseau com seu personagem. Certo, Rousseau julgou necessário fazer ouvir em filosofia a voz do malandro. A reação espalhafatosa de Voltaire mostra a que ponto essa voz era insuportável à razão instituída, ao insuflar nos corações um sentimento arcaico, a nostalgia dos frutos comuns a todos, sem a apropriação da terra que não é de ninguém. Através de toda uma linhagem de leitores ulteriores, a adesão

apaixonada a essa voz, a recusa em deixar à razão proprietária o direito de lhe responder confirmam seu poder de emoção e sua eficácia retórica. Mas o discurso do malandro talvez não seja ainda filosófico e, de todo modo, certamente não enuncia a filosofia de Rousseau. Enquanto anuncia Voltaire, o filósofo proprietário, com uma brutal precipitação, Rousseau, o filósofo da balança, não chegou ainda ao seu veredicto. Em particular, ao enumerar os males que teria poupado aos seus semelhantes a eventual vitória do malandro, ele não o qualificou justamente como o *benfeitor* do gênero humano. As misérias poupadas constituem um dos lados da balança, um dos termos da escolha. No que diz respeito a esse lado, o que o malandro diz é verdadeiro. Essa verdade, que o autor confirma tomando-a como sua, é já excessiva e intolerável para Voltaire, que vê aí uma cumplicidade. Mas Rousseau bem sabe que é preciso primeiro formular essa verdade em sua unilateralidade para, depois, com a balança na mão, chegar ao justo peso. Somente então, com o resultado da comparação, se saberá quem é e quem não é o benfeitor do gênero humano.

O segundo lado da balança, o outro termo da escolha, é apresentado ao fim da passagem; e ele abre acesso ao ponto de vista de onde a história deverá ser descrita: “porém, ao que tudo indica, as coisas haviam então chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram”. A recusa à inovação modernista e a denúncia da primeira candidatura à propriedade são assim, por seu turno, colocadas em questão. A intervenção do malandro, profética de um ponto de vista, revela também um filósofo utópico e irrealista. Seu prognóstico é justo: estareis perdidos. A terapêutica preventiva que ele propõe – preste-se atenção à voz do futuro – é inaceitável. Homem de um tempo que já não era mais e que não era mais possível, ele seria irrealista se sua intervenção não fosse de fato um passado condicional, uma ficção. Jamais houve a intervenção do filósofo malandro, pois a maneira de ser que ele quisera perpetuar estava irremediavelmente transformada. Ninguém esteve lá para arrancar as estacas. Este fato importa e retém a atenção de Rousseau, que não é o filósofo malandro, mas o filósofo da opção inevitável. O juízo rousseauísta, no ponto em que estamos, não é ainda o de contrabalançar os valores, o de apreciar as conquistas morais do novo estado a fim de determinar quem é o benfeitor do gênero humano. Mas ele já contrabalança a nostalgia dos bens em via de se perder, a inquietude das misérias que se anunciam, a angústia dos horrores a se evitar com a impossibilidade de retroceder e mesmo de permanecer no mesmo lugar. “O gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser”.

Vários movimentos reflexivos emolduram assim o quadro inicial em que o profundador atrevido instaura a propriedade privada e antecipa o Estado, enquanto os simples ratificam sua iniciativa no silêncio da credulidade. A cena não é ainda filosofia. Ela reúne os atores. A filosofia começa com a reflexão sobre essa cena originária – a filosofia, ou melhor, as filosofias ou os filósofos. Deparamo-nos primeiramente com o movimento retórico e condicional do filósofo malandro: ele profetiza os desastres e gostaria de ter interrompido a mudança. Em seguida, ao mostrar sua inelutável necessidade, o movimento conceitual do pensamento sistemático conduz Rousseau a um ponto alto, sinóptico: “retomemos então as coisas de um ponto mais alto e procuremos reunir sob um único ponto de vista esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos, em sua ordem a mais natural”. A voz de Voltaire ajuda a marcar as posições, quando se desmascara o amálgama que ela produz. Rousseau não é o filósofo malandro assim como não era Fabrício, embora tenha muito a ganhar ao emprestar suas vozes e ao utilizá-los como porta-vozes de certas verdades mal conhecidas que ele quer tornar compreensíveis a seus contemporâneos.

O sistema coloca assim em relação muitas vozes que é preciso identificar e, com elas, diversas filosofias. (a) A voz modernista do primeiro inovador que se desdobra e se reflete na filosofia do progresso e das Luzes, já que o interesse do proprietário, do poderoso e mais

tarde o do Príncipe sempre encontra filósofos como Voltaire para lhe servirem; (b) as vozes do silêncio que se tornam as vozes do passado (e se dissociam com isso do consentimento silencioso dos simples) graças à mediação fictícia de um porta-voz insólito, Fabrício ressuscitado, o Caraíba ou os filósofos malandros, aqueles que fazem sentir a alteração insensível e a fazem sentir como desastrosa, insensata; (c) a voz do sábio, enfim, que pesa os discursos precedentes (e se dissocia com isso da ruidosa denúncia passadista), coloca em seus lugares as diferentes verdades e as hierarquiza.

II

A segunda cena refaz essa pluralidade coerente de vozes contraditórias quando o fio da narrativa chega, por uma sorte de contrato social, pelo mau contrato, dizem alguns, à fundação da sociedade civil. Ao retomar talvez de um comentador de Pufendorf o jogo entre “o rico pressionado pela necessidade” e os vizinhos grosseiros e fáceis de seduzir, Rousseau distribui os papéis com perfeita clareza. Três parceiros são expressamente designados.

O rico, no singular, protagonista individualizado da mutação política decisiva que vai ocorrer, repete e amplia o gesto do primeiro proprietário, aquele que “cercando um terreno, atreve-se a dizer: isto é meu”. A retórica fez progressos, assim como a razão e a reflexão, a capacidade de antecipação e a astúcia. Dessa vez, é ao rico que Rousseau emprestará os artifícios de sua eloquência. Pois, duas verdades diferentes, ambas incontestáveis para o autor, misturam-se na operação em curso. De uma parte, a instituição do corpo político por fim ao horrível estado de guerra, ao conflito de todos contra todos. Daí porque as vantagens do pacto proposto sejam incontestáveis, ele responde a uma necessidade vital ao mesmo tempo em que o discurso do rico introduz, com as noções de justiça, deveres mútuos e, se não ainda a vontade geral, ao menos as sábias leis que fazem a união e a concórdia eterna, os mesmos valores que o *Contrato social* fará mais tarde os princípios do direito político. Mas, de outra parte, a instituição do Estado assegurará inevitavelmente a primazia daquele que possui, o rico, sobre aquele que nada tem. Esta verdade é ela também incontestável. Abuso em relação à norma igualitária, este abuso é inseparável da sociedade política, que pode freá-lo, mas não eliminá-lo. “O espírito universal das leis de todos os países é o de sempre favorecer o forte contra o fraco, e aquele que tem contra o que nada tem; este inconveniente é inevitável e sem exceção”. O rico prevê ou pressente essa consequência. Ela é evidentemente para ele um atrativo e não um obstáculo. Torná-lo engenhoso, de modo a conceber “o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano”. Torná-lo ansioso para executá-lo: “os mais capazes de prever os abusos eram precisamente aqueles que contavam com tirar proveito deles”. Mas esse interesse particular e dissimulado, que autorizaria agora qualificar o rico de impostor (o que não era ainda o primeiro candidato a proprietário, apesar do que diz o filósofo malandro) não deve por seu turno dissimular a verdade geral do interesse comum. Se as razões que o rico inventa para conduzir seus vizinhos ao seu objetivo são *especiosas*, é porque ele mascara sua vantagem particular *sub speciei veri*, sob a face verdadeira do verdadeiro bem comum.

O segundo grupo é constituído pelos vizinhos, que se denominam pobres apenas na medida em que se força e se explicita sua oposição ao rico. Grosseiros, fáceis de seduzir, eles têm já muitos negócios entre eles, muita avareza e ambição para permanecerem no estado de natureza. Suficientemente simples para acreditarem nas belas aparências da paz social proposta, que não é ilusória, não são suficientemente simples para sobreviver na independência inicial, não mais realmente possível de ser vivida. “Com razão suficiente para sentir as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para

prever-lhe os perigos.” Mesmo no condicional, nenhuma voz os colocará em guarda contra o jogo de sedução. Ora, como no quadro inicial, um direito nasce aqui com a unanimidade da convenção: um direito, ou melhor, o direito. “Do que se trata então nesse discurso? De marcar o progresso das coisas no momento em que, o direito sucedendo a violência, a natureza foi submetida à lei”. Este momento em que as pequenas diferenças naturais vão se inverter em proveito das grandes desigualdades sociais, é preciso discernir o exato sentido do acordo unânime obtido. “*Todos* correram ao encontro de seus grilhões acreditando assegurar sua liberdade”. O jogo da astúcia, interessada nos abusos futuros, e da simplicidade, cega aos perigos inevitáveis, esclarece a sequência funesta da história, o encadeamento de calamidades. Este não faz desaparecer a necessidade da instituição, nem sua legitimidade. O homem nasceu livre, e em toda parte encontra-se sob grilhões. Sabemos agora como essa mudança ocorre, como e por que todos, ricos e pobres, correm igualmente em direção aos seus grilhões, acreditando assegurar sua liberdade. Mas o que pode tornar essa mudança legítima? Pode ela ser legítima? Aqui, uma terceira voz começa a se fazer ouvir.

A terceira voz é a dos sábios, e Rousseau lhe confia a enunciação de seu veredicto. Os sábios veem os perigos que os simples não conseguem prever; os sábios são também bons profetas, como os filósofos malandros. Os sábios veem as vantagens que os ricos exibem; eles as compreendem tão bem quanto o filósofo proprietário. Mas eles sabem diagnosticar os abusos dos quais não têm nenhuma intenção de tirar proveito. Pois, seu veredicto, sem se confundir com o do filósofo proprietário, que nega descaradamente o valor dos valores perdidos, opõe-se ainda mais fortemente às indignações e às recusas do filósofo malandro. “Os sábios viram que era preciso resignar-se a sacrificar uma parte da liberdade para a conservação da outra, como um ferido permite que lhe cortem o braço a fim de salvar o resto do corpo”. A fórmula definitiva do *Contrato social* está longe ainda: “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda comunidade”. A ideia de substituir uma liberdade natural inteiramente abandonada por uma liberdade bastante diversa, moral ou política, ainda não está presente. A proposta permanece presa à unilateralidade da liberdade natural e prevê um sacrifício simplesmente parcial. A justificativa recorre apenas à necessidade, através do modelo cirúrgico da sobrevivência. Não recorre ainda à dignidade, “a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade”. Resta o essencial. A voz dos sábios ratifica a convenção, eles são parte do acordo unânime. Aquele que restava fora da vinheta na cena inicial da propriedade nascente torna-se agora a voz de um personagem que intervém no nascimento do Estado. Se eles não correm como cegos, também caminham, com plena consciência de causa, ao encontro de seus grilhões. O ato realizado pelos contratantes não é, ou não é somente, um contrato de parvos, uma impostura; não é uma escroqueria anulando um motivo de dolo. Certo, ele abre uma história desastrosa e, dessa vez, é a voz do filósofo que, sucedendo à voz dos sábios, vai precisar o que o malandro havia se encarregado de profetizar no nascimento da propriedade: este ato vai sujeitar “doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”. Mas, ao contrário da conquista, é um ato legítimo. Ele funda, na verdade, o Estado, o direito e a propriedade. O autor confirma aqui o veredicto dos sábios: quando o rico *se atreve* a propor a instituição política e o sábio *se decide* a aceitá-lo, Rousseau está falando propriamente de um “direito irrevogável”.

Os pontos de vista filosóficos colocam-se assim em ordem.

Considerando a sociedade humana com um olhar tranquilo e desinteressado, ela não parece primeiramente mostrar senão a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos. O espírito se revolta contra a dureza de alguns; somos levados a deplorar a cegueira de outros.

Contra o “filósofo bárbaro” que ousa negar essa verdade, Rousseau lhe empresta sua voz. Mas Voltaire se engana ao confundir o filósofo malandro com Rousseau.

Os estabelecimentos humanos parecem ao primeiro olhar estar fundados sobre montes de areia movediça: é apenas quando se os examina de perto, apenas quando se afasta a poeira e a areia que envolvem o edifício, que se percebe a base inabalável sobre a qual está construído e aprendemos a respeitar seus fundamentos.

Sobre essa base inabalável repousam todos os governos, daí porque Rousseau possa escrever: “assim, longe de destruir todos os governos, eu fundei todos eles”. Entre estes fundamentos figuram, além da vontade unânime dos contratantes, e sem falar ainda da vocação sobrenatural, da mão benevolente do Criador e da moralidade que vai surgir, o direito de propriedade: daí porque Rousseau pode denominar o primeiro a inaugurá-lo o verdadeiro fundador da sociedade civil.

A terceira voz, a voz da sabedoria rousseauísta, está enfim claramente dissociada de todas as outras. Sem ser parvo em relação à impostura do rico, ela afirma que o contrato firmado por sua iniciativa não é um contrato de parvos, não é uma impostura. O contrato do *Segundo Discurso* é um contrato legítimo.

III

Podemos agora concluir acerca da relação entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato social*. Dado que o pacto firmado pela iniciativa dos ricos é legítimo, não se pode mais, uma vez dissociadas as vozes do autor e do malandro, opor os dois pactos enquanto o mau pacto que mergulhou a sociedade na miséria e o bom pacto que é preciso instituir em seu lugar.

Nem por isso trata-se de negar as diferenças evidentes entre eles, que não são apenas diferenças de ênfase. Destaquemos algumas entre as mais importantes:

1. abandono da liberdade natural é parcial no DOD, ele é total no CS, de modo que
2. os direitos particulares que cada indivíduo possui enquanto pessoa privada no corpo instituído são no DOD os direitos que ele conservou de sua liberdade natural, no CS os direitos que o Estado lhe restitui porque ele os alienou integralmente;
3. o pacto social não menciona nenhuma posição particular diferenciada no CS onde tudo é universal, ele especifica três no DOD (o rico, os simples, os sábios), de modo que
4. a intenção que dita o pacto não é igualitária no DOD (o rico visa consolidar sua vantagem particular), como não são igualitários os efeitos do pacto (o Estado garantiu a desigualdade de bens), a intenção no CS é igualitária (o filósofo busca a fórmula política que assegurará a liberdade de cada um), como são igualitários os efeitos do pacto (“ele substitui por uma igualdade moral e legítima o que a natureza pode colocar de desigualdade física entre os homens”);
5. o inventor refletido do pacto é no DOD um dos contratantes (o rico) que se dirige aos outros, ele é no CS o filósofo político que considera todos os contratantes como os elementos do problema e não como interlocutores, de modo que
6. o filósofo do CS pode se referir a valores morais supranaturais ainda desconhecidos

pelos contratantes (vontade geral, liberdade como obediência à lei que se prescreve a si mesmo), enquanto os atores do DOD se referem apenas a valores biológicos de sobrevivência, e que

7. o pacto do CS é um pacto de cada um consigo mesmo, enquanto o pacto proposto pelo rico no DOD é um pacto de cada um com todos os outros.

Eis uma série de diferenças, às quais se poderia certamente acrescentar outras, que subsistem entre os dois textos e entre os dois pactos que neles se apresentam.

Elas podem ser todas reduzidas à diferença entre um *tratado*, onde o autor expõe como filósofo político a essência atemporal ou sempiterno de todos os Estados, e um *discurso*, onde o autor narra a história hipotética dos governos e a sua formação mais plausível, onde sua voz se mistura à voz dos atores por ele imaginados.

Evita-se qualquer oposição entre as duas obras quando se compreende que, no pensamento sistemático de Rousseau, duas teses são igualmente verdadeiras e igualmente sustentadas nas duas obras. De um lado (tese n. 1), a instituição política conduz o indivíduo para além dele mesmo, ela corresponde a uma retirada total e não parcial de todo o seu ser da sua naturalidade, ela só pode justificar suas perdas se conduzir pela vontade geral à liberdade política e, por fim, à liberdade moral. De outro (tese n. 2), todo Estado como Estado de proprietários favorece o rico. “de fato, as leis são sempre úteis a quem possui e nocivas a quem nada tem”: a formulação não vem do *Segundo Discurso*, ... mas do *Contrato social*, que acrescenta “de onde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos têm alguma coisa e ninguém tem demais”. Pois, o filósofo do *Contrato social* sabe tão bem quanto o filósofo malandro, o que ele já o fez dizer no *Segundo Discurso*, que os abusos de sua nova condição podem frequentemente degradar o homem “abaixo daquela de que saiu”.

No *Segundo Discurso*, relato hipotético de uma primeira instituição política, nenhum dos personagens é ainda inteiramente consciente do que se passa, cada um será ultrapassado pelo resultado. Mesmo o rico, que previu que o Estado não poderia deixar de ter os efeitos não igualitários que o favorecerão, mas que talvez não tenha previsto que ele passaria a depender, o corpo e os bens, de uma vontade geral que tudo pode, como por exemplo, se quiser, abolir a propriedade privada. Mesmo os sábios, que consentiram com uma alienação parcial de sua liberdade natural, sem ver que a lógica do corpo político comporta uma alienação total cuja necessidade só se tornará efetiva e manifesta no decorrer do desenvolvimento ulterior. Por isso, a voz do filósofo não pode ser reduzida à voz de seus personagens, ela as ultrapassa, acrescenta-lhes outras, fictícias, faz-se ouvir no entrelaçamento de todas essas vozes e na medida em que as hierarquiza. É somente no *Contrato social* que o autor do tratado vem a dispensar o circuito da pluralidade de vozes para nos dizer em seu próprio nome a verdade definitiva sobre a política.

A verdade definitiva ou a impossibilidade de permanecer definitivamente na política e a necessidade de passar adiante? Esta é uma outra história, que eu não acrescentarei hoje a uma exposição já bastante longa.

TEXTOS UTILIZADOS ^{NT}

I. DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES (PROSOPOPEIA DE FABRÍCIO, III, 14-15)

Oh, Fabrício! Que pensaria vossa grande alma, se, para vossa infelicidade de volta à vida, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vossos braços e que vosso nome respeitável ilustrara mais do que todas as suas conquistas? “Deuses!”, diríeis, “em que se transformaram aquelas choupanas e aqueles lares rústicos em que outrora moravam a moderação e a virtude? Que funesto esplendor sucedeu à simplicidade romana? Que linguagem estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? O que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, o que fizestes? Vós, os senhores das nações, vós vos tornastes os escravos dos homens frívolos que vencestes? São os retores que vos governam? Foi para enriquecer arquitetos, pintores, escultores e histriões, que regastes com vosso sangue a Grécia e a Ásia? Os despojos de Cartago são a presa de um tocador de flauta? Romanos, apressai-vos em derrubar esses anfiteatros; quebrai esses mármore; queimai esses quadros; expulsai esses escravos que vos subjugam e cujas funestas artes vos corrompem. Que outras mãos se ilustrem com vãos talentos; o único talento digno de Roma é o de conquistar o mundo e de nele fazer reinar a virtude...

II. DISCURSO SOBRE A ORIGEM DA DESIGUALDADE (SEGUNDA PARTE, III, 164)

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para a creditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “Evitai ouvir este impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” Porém, ao que tudo indica, então as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependente de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano. Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe e tratemos de reunir, num único ponto de vista, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem mais natural.

Anotação marginal de Voltaire (III, 1339, sobre a p. 164)

O quê? Aquele que plantou, semeou e cercou não tem direito ao fruto de suas penas? Então esse homem injusto, este ladrão teria sido o benfeitor do gênero humano! Eis a filosofia de um malandro que gostaria que os ricos fossem roubados pelos pobres.

NT Trechos extraídos de *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III. Paris: Gallimard, 1964, Col. Bibliothèque de la Pléiade. Nas passagens reproduzidas, o autor indica “III” seguido nos números das páginas.

III. DISCURSO SOBRE A ORIGEM DA DESIGUALDADE (SEGUNDA PARTE, III, 177-178)

... o rico, premido pela necessidade, acabou por conceber o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano: empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, transformar em defensores seus adversários, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.

Com esse intuito, depois de expor aos vizinhos o horror de uma situação que os arjava todos uns contra os outros, que lhes deixava as posses tão onerosas quanto as necessidades deles e na qual ninguém encontrava segurança, nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo. “Unamo-nos”, disse-lhes, “para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna.”

Foi preciso muito menos do que o equivalente a esse discurso para empolgar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham muitas questões para resolver entre si para poderem viver sem árbitros e muita avareza e ambição para poderem viver por muito tempo sem senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a liberdade, pois, com razão suficiente para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves para o fraco e novas forças para o rico, destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para frente todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

Tradução de Maria Isabel Limongi

UFPR/CNPq

Revisão de Thomaz Kawauche

UFSCar

Referências bibliográficas

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RESUMO

Trata-se neste artigo de comparar o pacto no Discurso sobre a origem da desigualdade e aquele no Contrato social examinando diferenças e semelhanças nas duas formulações teóricas. O autor sustenta a tese do jogo regrado da pluralidade de vozes, dentre as quais, a voz do filósofo malandro e a voz de Rousseau.

Palavras-chave: contratualismo, moral, política, retórica.

ABSTRACT

This article aims to compare the pact in the Discourse on the Origin of Inequality and that one in the Social Contract examining differences and similarities in these two theoretical formulations. The author supports the thesis on the regulated game concerning the plurality of voices, among which, the pauper philosopher's voice and Rousseau's voice.

Keywords: contractualism, moral, politics, rethoric.