

*Estado de guerra e pacto social segundo J. J. Rousseau**

Jean-Marie Beyssade

O pacto social torna, ao mesmo tempo, o estado de guerra impossível e possível. Ele torna o estado de guerra impossível entre os indivíduos e o torna possível entre as nações. Nós procuraremos esclarecer conjuntamente aqui duas dificuldades, dentre as quais uma concerne à relação do pacto social com o estado de guerra entre indivíduos e, a outra, à relação do pacto social com o estado de guerra entre Estados e com o amor à humanidade.

A primeira dificuldade emerge da enigmática coerência entre dois textos ilustres, o *Segundo Discurso*, sobre a origem da desigualdade (1755) e o *Contrato social* (1762). Leu-se, nesses textos, durante muito tempo, dois pactos opostos, o mau pacto dito naturalmente mistificador ou ilegítimo e o bom pacto, o único legítimo. O primeiro pacto teria antes deslocado do que resolvido o conflito entre ricos e pobres, exacerbado no horrível estado de guerra: consagrando a desigualdade, ele substituiu a um estado de guerra aberta por uma falsa paz, comparável à tranquilidade que reina no antro do ciclope. O segundo deveria, por princípio, garantir a união entre todos os associados: substituindo a desigualdade física por uma igualdade de direito garantida pela força comum, ele instauraria a verdadeira paz civil. Dois trabalhos recentes abalaram essa cômoda dicotomia. A embaraçosa semelhança entre os dois pactos suscitou notoriamente duas leituras simétricas. Louis Althusser, no estudo sobre o *Contrato social* (*Cahiers pour l'analyse*, nº 8) estendeu ao bom contrato a suspeita de ilegitimidade que o outro contrato tradicionalmente suscitava. Victor Goldschmidt, em seu comentário ao *Segundo Discurso* (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*), demonstrou magistralmente a perfeita legitimidade que Rousseau reconhecia no pacto firmado por iniciativa do rico. Ora, através da oposição entre essas duas interpretações, o filósofo marxista e o historiador da filosofia concordam em localizar os dois pactos no mesmo momento de um itinerário histórico, no final de uma primeira socialização, diante da mesma situação de miséria com a mesma ambição de pôr fim, através da arte e da reflexão, ao mesmo estado de guerra, derradeira fase do estado de natureza. Malgrado a autoridade dos dois intérpretes, é essa tese comum a ambos que nos parece suspeita.

O mesmo movimento, que une os compatriotas num Estado particular, os opõe aos outros homens excluídos do pacto sob a rubrica de estrangeiros ou de inimigos: a vontade

* Este artigo foi originalmente publicado na *Kant-Studien*, v. 70, n. 1-4, p. 162-178, 1979. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

geral concernente a um corpo político ou a uma sociedade específica é, sob a perspectiva da sociedade geral do gênero humano, particular e individual. A dificuldade do cosmopolitismo reside no tratamento que Rousseau confere (notoriamente no artigo *Economia política* (1755) e no início do *Manuscrito de Genebra*, primeira versão do *Contrato social*) ao grande e luminoso princípio que seu amigo Diderot havia apresentado no artigo *Direito natural*, no mesmo volume V da *Enciclopédia*. Tal princípio, parece-nos, teria sido apresentado de acordo com as considerações, senão em colaboração com o próprio Rousseau. O artigo *Direito natural* ainda não traçava uma distinção entre a regra de conduta no interior de uma mesma sociedade e a regra de conduta de uma sociedade frente a outra: a vontade geral seria aí sempre identificada ao desejo comum da espécie inteira, diante dela não haveria senão vontades particulares sempre suspeitas. O trabalho de Rousseau consistiu, a partir do estabelecimento desse princípio, em fazer destilar a multiplicidade dos corpos coletivos que se ajustam uns aos outros e, em seguida, a hierarquia das vontades, a mais geral sendo sempre a mais justa, ainda que a menos geral seja a mais ativa segundo a ordem natural. Donde deriva o conflito entre o patriotismo e a humanidade, pois é impossível conduzir o amor pela pátria ou pela pequena cidade (princípio positivo da paz entre os concidadãos) a sua plenitude sem tornar menos ativo o amor pela humanidade, ou melhor, pela grande cidade do mundo, pelo qual somente os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos enquanto irmãos. Victor Goldschmidt aprofundou a reflexão rousseauísta sobre o patriotismo a ponto de se perguntar se ele não implicaria uma verdadeira ruptura com o princípio estabelecido por Diderot: se toda a vontade geral é particular com relação a uma sociedade mais vasta, uma vontade geral própria à sociedade geral seria uma contradição em termos e Rousseau não poderia admitir uma sociedade geral, nem uma vontade geral propriamente cosmopolita. Parece-nos, pelo contrário, que o amor pela ordem, ao expressar-se através da voz da consciência, esse instinto divino, e ao postular a lei natural sob a forma do sentimento de piedade ou da lei da razão, é precisamente essa vontade geral própria à sociedade geral do gênero humano, ou melhor, à grande cidade do mundo.

I

Pode-se situar o pacto social, tal como o apresenta o capítulo VI do livro I, no mesmo momento da história humana em que o *Segundo Discurso* localiza “a origem da sociedade e das leis” (*Oeuvres complètes*, Col. Pléiade, t. III, 178)^{NT1}?

Para justificar essa interpretação, L. Althusser analisa os “obstáculos” que tornam impossível a manutenção do estado de natureza e as forças que cada indivíduo submete, através do pacto, à direção suprema da vontade geral. Em primeiro lugar, os obstáculos não vêm mais do exterior, dos outros agrupamentos humanos, dos cataclismas naturais seguidamente invocados por Rousseau para explicar a saída do primeiro estado de natureza. “Nós sabemos que a natureza foi apaziguada”, escreve L. Althusser (1967, p. 9) ao fazer alusão ao capítulo IX do *Discurso sobre a origem das línguas* (“desde que as sociedades são estabelecidas, esses grandes acidentes cessam, tornando-se mais raros ... os mesmos infortúnios que reuniram os homens esparsos, dispersaram aqueles que se reuniram”). Portanto, os obstáculos não podem vir senão do interior, “deste estado de guerra perpétua e universal” que, por uma livre convenção, L. Althusser (1967, p. 10) denomina (com uma expressão que Rousseau

NT1 Todas as citações de Rousseau nos remetem às *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). Doravante nesta tradução, as referências aos textos citados são indicadas pelo tomo das *Oeuvres*, seguido do título do texto (quando for necessário para o leitor) e da paginação. Não serão indicados os títulos do *Segundo Discurso* (III, 109-236), do *Manuscrito de Genebra* (III, 279-346) nem do *Contrato social* (III, 347-470).

não emprega, pelo menos não nesse sentido) “o estado de *alienação* humana”. Sobre a análise de tais “obstáculos”, V. Goldschmidt (1974, p. 579, § 127, nota 65), contra M. Halbwachs, está de pleno acordo com L. Althusser. Quanto às “forças” que cada indivíduo dispõe no momento do pacto, inventariá-las confirmaria que os contratantes não são mais os animais humanos, estúpidos e limitados descritos na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*: cada um, para além de seu corpo e de sua liberdade, tem sob seu domínio “bens” (III, 360), “posses” ou “terras” (III, 366) cujo conjunto constituirá o “domínio real” do Estado; posses antes e propriedades após o pacto. Essa intervenção dos “bens” não é de modo algum “anódina” (Althusser, 1967, p. 11): ela atesta um desenvolvimento das forças intelectuais e morais e uma transformação do amor de si em amor-próprio. Desse modo, o pacto resolveria o mesmo conflito mortal que desatou o contrato proposto aos pobres pelos ricos.

A interpretação é sedutora, mas uma razão de princípio nos impede de aceitá-la facilmente. O *Contrato social* enuncia o direito e não, o fato. “Na multidão de agregações que existem atualmente sob o nome” de sociedades políticas “talvez, não existam duas que tenham sido formadas do mesmo modo e não há uma sequer que tenha sido formada segundo aquela maneira que estabeleci” (III, 297). Ele não enuncia o fato e não deseja fazê-lo. “O homem nasceu livre e em toda parte está posto a (...) Como se produziu essa mudança? Ignoro.” (III, 351), “Nada se sabe” (III, 289). Uma vez que o *Segundo Discurso* dedicava-se a expor como essa mudança pôde ou deveu-se dar, a ignorância é simulada e a história hipotética voluntariamente deixada de lado porque ela não toca no problema próprio ao *Contrato social*. “O que pode torná-la legítima? Acredito que posso resolver essa questão”, “não é impossível dizer”: a questão de direito, tratada somente neste momento, desvenilha-se da história hipotética com a qual se emaranhava no *Segundo Discurso*. Eis porque julgamos difícil, em geral, situar o pacto social num ponto da história e, em particular, porque é inexato identificar esse ponto com aquele que o *Segundo Discurso* determinava como o “mais horrível estado de guerra” (III, 176).

Certamente, o termo ‘fato’ comporta ambiguidade e o próprio *Segundo Discurso* começa por “afastar todos os fatos, pois eles não dizem respeito à questão” (III, 132). Mas, ele não descarta o tempo, a “lenta sucessão das coisas” (III, 193), a virtude das mudanças progressivas, das alterações imperceptíveis. Formulamos “a questão” ou, mais precisamente, as questões apresentadas nesse *Discurso*. Em primeiro lugar, trata-se de determinar um ponto de partida, o puro estado de natureza, que não é um fato histórico, nem mesmo da ordem do fato histórico, mas que é conhecido com exatidão por meio da reflexão e da razão ao “meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana” (III, 125). Em seguida, trata-se de determinar “os caminhos esquecidos e perdidos” (III, 191) entre esse estágio inicial, metódica e idealmente (re)constituído, e o atual estado civil conhecido pela observação dos fatos e livros científicos que ensinam a “ver os homens tais como eles se fizeram” (III, 125). Entre essas duas extremidades claramente conhecidas, a obscuridade é povoada de inumeráveis possibilidades: os caminhos podem ter sido diferentes, os homens podem os ter percorrido mais rápida ou lentamente, é até mesmo possível que o primeiro homem tenha recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos que o colocavam fora do puro estado de natureza, em algum lugar do caminho que conduz ao atual estado civil (III, 132). Donde o trabalho do conhecimento:

... dois fatos sendo dados como reais devem ser ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou tomados como tais, cabe à história, se a temos, apresentar os fatos que os ligam; se não a temos, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los. (III, 162-163)

A filosofia do *Segundo Discurso* liga o puro estado de natureza ao atual estado civil através de um caminho plausível, “o mais natural” (III, 179) ou “razoável” (III, 180), de revoluções e de progresso: revoluções naturais, que acompanham os progressos imperceptíveis da sociedade nascente, e a era das cabanas; “grande revolução” técnica da metalurgia e da agricultura, que introduz a divisão das terras e da propriedade ou, pelo menos, da posse continuada, para resultar no horrível estado de guerra; estabelecimento político, enfim, que fixou a propriedade, inaugurou a era dos governos, da sociedade e das leis, e conduziu, através de imperceptíveis progressos, ao despotismo, limite extremo das desigualdades. Na falta de fatos históricos efetivos, “essa lenta sucessão de eventos” (III, 164) definiu a cronologia ideal de uma história hipotética.

Pode-se atribuir rigorosamente ao ato de associação do *Contrato social* um lugar determinado nessa cronologia? Em nossa opinião, os textos interditam tanto situá-lo após uma primeira socialização, por exemplo, após o horrível estado de guerra, donde surgiria a instituição política no *Segundo Discurso*, quanto situá-lo antes de toda socialização, ou seja, na saída do primeiro estado de natureza.

O capítulo VIII (III, 364-365) parece-nos proibir, em absoluto, a introdução, antes do contrato social, de um primeiro desenvolvimento social que já teria conduzido à guerra de todos contra todos e à atualização das faculdades intelectuais e morais. Ele atribui, pois, ao estado civil, resultante do contrato, toda forma de “moralidade” e não deixa senão a animalidade a quem do estado civil. A virtude da duração é, nesse capítulo, inteiramente sacrificada ao “instante feliz” que separa o animal estúpido e limitado do homem histórico, a quem essa brusca “passagem” abre duas possibilidades: os abusos dessa nova condição (que, muitas vezes, o degradam abaixo daquela condição da qual saiu) e o desenvolvimento de suas faculdades, de seus pensamentos (o enobrecimento de seus sentimentos, todos elementos que o tornam, de fato, um ser inteligente e um homem). O instante feliz coincide com o “instante” em que nasce, no pacto, “um corpo moral e coletivo” (III, 361), deixando para trás o instinto ou impulso físico, juntamente com a liberdade natural e um direito do indivíduo a tudo aquilo que tenta e pode alcançar. Juridicamente ilimitado, este direito de cada um é limitado como seus desejos e como suas forças. A humanidade ainda não nasceu, as faculdades intelectuais e morais são ainda inexistentes ou virtuais nesse animal estúpido e limitado: “ele é incapaz, ele é uma besta” como o homem do primeiro estado de natureza (IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, 936), na verdade, ele ainda não é o homem do estado de guerra que já desenvolveu o amor-próprio (III, 174), que descobriu com a vida familiar as primeiras emoções do coração e, com a linguagem, o primeiro alargamento das ideias.

Mas os textos também interditam identificar rigorosamente o instante do pacto social com a saída do primeiro estado de natureza. Rousseau, pois, não hesita em pressupor, como retomados ou reformulados pelo pacto, os elementos de socialização ausentes nesse primeiro estado. Dessa forma, no capítulo II, com a descrição da família, “a mais antiga de todas as sociedades e a única natural”, ensina-se que o pai, antes de toda convenção, cuida dos filhos durante seus primeiros anos (III, 352): no entanto, no estado puro de natureza, somente a mãe se ocuparia de sua prole (III, 147) e a sociedade do macho com a fêmea não sobreviveria a encontros fortuitos. Do mesmo modo, tal instabilidade é observada, especialmente, no caso das posses, modalidade de “bens” para a qual L. Althusser (1967, p. 10-11), judiciosamente, chamou a atenção. A partir do capítulo III, consagrado ao direito do mais forte, recorda-se que

... os termos *forte* e *fraco* são ambíguos, (...) que, no intervalo existente entre o estabelecimento do direito de propriedade, ou de primeiro ocupante, e aquele dos governos políticos, o sentido desses termos é melhor expresso por *pobre* e *rico*. (III, 179)

O pacto social transforma, explicitamente, em propriedade uma “posse que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante” (III, 365), um “gozo” que sem ele é simples “usurpação” (III, 367). Mas nada disso poderia existir no puro estado de natureza, pois a posse das terras já implica a grande revolução técnica. Na cronologia ideal da história hipotética, a família conjugal nos situaria, ao menos, na era das cabanas, e a posse das terras ou o direito do primeiro ocupante – a usurpação pela força – pelo menos, após a “grande revolução”.

O contrato social não pode estar situado nem depois da saída do puro estado de natureza (uma vez que tudo que está além da simples animalidade é tomado como posterior ao instante feliz), nem antes de uma primeira socialização (uma vez que a camada^{NT2} natural anterior ao pacto já contém elementos sociais). Na história da humanidade, real ou hipotética, ele sempre ocorre ou muito antes ou muito depois e, às vezes, mesmo muito antes e muito depois. Uma vez que é decididamente impossível atribuir-lhe um lugar fixo e determinado neste desenvolvimento, impõe-se a seguinte conclusão: ele situa-se, alhures, fora do tempo.

II

O pacto social define antes de mais nada uma essência, a essência do político, e, uma vez que tudo isto que é propriamente humano concerne radicalmente à política (I, *Confissões*, 404), a essência do homem moral. Ato que “de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem” (III, 364), o reportamos ao pretérito perfeito como um evento acabado. Ato “pelo qual um povo é um povo” (III, 359) e não somente como escreve L. Althusser (1967, p. 19) *torna-se* um povo, ele é algo mais que [um simples] evento e é necessário enunciá-lo no presente. Ele se faz durante o estado de natureza, “que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (III, 123). O pacto existe sempre, mesmo que ele nunca tenha acontecido, mesmo que jamais venha a acontecer. Da perspectiva do presente histórico, “não se formam mais povos”; da perspectiva do passado, “nós não temos mais do que conjecturas para explicar como eles se formaram” (III, 444); da perspectiva do futuro, o dia do grande juramento está mais para o sonho do que para a história da Córsega (III, 942-944). Mas as cláusulas do contrato “embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, elas são as mesmas em toda parte, em toda parte tacitamente aceitas e reconhecidas; tanto é assim que, se o pacto social for violado, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (III, 360). Aprofundemos esse estranho presente da essência.

Mais que eternamente presente, o pacto social é perpétua ou continuamente repetido enquanto durar uma sociedade política: ele dá e ele conserva o corpo político em “sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (III, 361). Essa permanência não é manutenção das leis, sempre revogáveis, mas a continuação do ato por meio do qual existe uma

NT2 No original, “*couche*”: a metáfora geológica diz respeito aos modos de existência que se sobrepõem sucessivamente ao longo do desenvolvimento histórico da ordem civil.

vontade geral, a potência^{NT3} legislativa que é o coração do Estado. “Não é pelas leis que o Estado subsiste, é pelo poder legislativo”. Um fragmento (III, 485) acentua o contraste: de uma parte “cada ato de soberania, assim como cada momento de sua duração, é absoluto, independe daquele que o precede, e jamais trata-se de um ato do soberano porque ele o desejou, mas porque ele o deseja”; de outra, a existência mesma do soberano, que se confunde com a subsistência do corpo político, “resulta de um só ato de vontade e toda a sua duração não é senão a continuação e o efeito de um engajamento anterior cuja força não cessa de agir senão quando o corpo é dissolvido”. Esse engajamento, que se diz *anterior* segundo a perspectiva cronológica de uma história, é também um consentimento *continuado* e a unanimidade inicial é idêntica e indefinidamente mantida pelos cidadãos que se submetem à soberania do Estado na medida em que nele continuam a residir (III, 440). Qualquer que seja a corrupção da instituição política, o pacto social subsiste, implícito, como uma vontade geral em silêncio: “ela é sempre constante, inalterável e pura, mas está subordinada a outras que prevalecem sobre ela” (III, 438).

Esse pacto social pressupõe, como um antecedente necessário, que o conflito entre as vontades particulares conformadas aos interesses particulares se exacerbem no mais horrível estado de guerra? “Se a oposição dos interesses particulares torna necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível” (III, 368). A afirmação da essência incide sobre a correlação, *no* ato constitutivo do estado civil, entre a oposição (dos interesses particulares) e o acordo (que define um interesse comum): as *variações* dessa relação no decorrer de sua duração podem vir a ser determinadas por meio de uma análise histórica. Ora, o *Contrato social*, no capítulo VI do livro I, restringe às dimensões de uma suposição (III, 360), de uma hipótese teórica que nós teremos de examinar o estatuto, a longa história hipotética dos conflitos que precederiam, no *Segundo Discurso*, o pacto para torná-lo necessário, indispensável e inelutável. Ele se desdobra, ao contrário, em três etapas que enumeram o capítulo I do livro IV, por exemplo, a história exemplar das instituições políticas como história de sua degeneração. Cada uma “começa a morrer a partir de seu nascimento” (III, 424): como se o conflito dos interesses particulares e notoriamente dos interesses de classe dessas sociedades parciais que preocupam tão fortemente a Rousseau e a L. Althusser, longe de ter seu apogeu *antes* do pacto social, crescem *a partir* dele.

Quando vários homens reunidos se consideram como um só corpo, eles não têm senão uma só vontade, relacionada à preservação comum e ao bem-estar geral (...) [N]ão há interesses confusos, contraditórios, o bem comum mostra-se em toda a parte com evidência e requer apenas bom senso para ser percebido. (III, 437)

A melhor de todas as sociedades é aquela que melhor desnatura o homem. O amor de si, que faz com que cada indivíduo volte-se sobre si mesmo como um todo perfeito e solitário, é aqui inteiramente destruído, ou melhor, desnaturado: cada um não tem senão uma só vontade, a vontade geral enquanto amor ao todo e à igualdade, amor de si, se assim quisermos dizer, mas de si enquanto uma parte do corpo político em igualdade com cada um de seus concidadãos. Nessa fase vigorosa do Estado, as pequenas diferenças (insignificantes) entre as vontades dos homens “corretos e simples” não impedem a fácil

NT3 O autor emprega neste parágrafo somente o termo *puissance* e imediatamente depois, no parágrafo subsequente, somente o termo *pouvoir*. Por esse motivo, optamos por manter a variação, ainda que chamando atenção para as traduções em língua portuguesa.

unanimidade dos votos. Pois, a vontade geral, “soma das diferenças” (eu retiro de cada vontade particular o que é devido à particularidade do seu interesse e adiciono os restos e diferenças), não é muito diferente da vontade de todos, “soma das vontades particulares” da qual eu nada retiro na medida em que os interesses particulares permanecerem insignificantes frente ao interesse comum. Ela não difere senão por um “grande número de pequenas diferenças” cuja soma (algébrica) anula os a-mais e os a-menos que “se destroem mutuamente” (III, 371-372).

Quando o Estado começa a se enfraquecer, nesse momento, somente os interesses particulares começam a se fazer sentir e o interesse comum se altera (III, 438). A vontade geral não é mais a vontade de todos, pois em alguns, indivíduos ou grupos, a “diferença” do interesse particular frente ao interesse comum deixa de ser uma “pequena diferença”. Para eles, a vontade particular fala mais alto que a vontade geral, aquela, por seu turno, se define, agora, como vontade de ser preferido, amor-próprio e amor-próprio interessado. “A vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral à igualdade” (III, 368). Dessa forma, a unidade de um grupo se afirma em torno de “diferença única” (III, 372) que reúne, por exemplo, numa parte *ultra* as pequenas diferenças que seriam, de outro modo, anuladas, segundo a lei dos grandes números, se uma adição algébrica tivesse associado uma distribuição fortuita o mais das *ultras* e o menos das *citras*^{NT4}.

Enfim, quando o Estado está próximo de sua ruína, o conflito dos grupos se exacerba e se aproxima da guerra de todos contra todos, do “estado de *alienação* humana”. O interesse comum e a vontade geral não desaparecem em razão disso, mas eles não são mais consultados.

O laço social se rompeu em todos os corações, o mais vil interesse se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público (...) Todos, guiados por motivos secretos, não opinam mais como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido. (III, 438)

O entrechoque das partes não faz mais triunfar senão uma diferença contra outra diferença, “não há mais vontade geral e a opinião que se assenhoreia não é senão uma opinião particular” (III, 372). Ou, para ser mais preciso, a vontade geral está, doravante, muda e “decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular fazem-se passar, fraudulentamente, sob o nome de leis” (III, 438).

O conflito entre os interesses particulares não pode, então, ser rejeitado antes do pacto social como seu preâmbulo necessário: o pacto se desenvolve a partir do conflito, como se o instante feliz do “contrato primitivo” (III, 440), longe de inaugurar uma alternativa entre a degradação (por meio do *mau* contrato dos ricos e dos pobres) e o enobrecimento (por meio do *bom* contrato entre cidadãos iguais), instaurasse a necessária solidariedade dos contrários. Degradação e humanização progridem num mesmo movimento.

III

Ao final da degradação política, reencontra-se “um novo estado de natureza (...) fruto de um excesso de corrupção” (III, 191), semelhante ao “estado de *alienação* humana” que L.

NT4 Referência aos *citra*-revolucionários que, no contexto da Revolução Francesa, distinguiam-se dos *ultra*-revolucionários pelas posições mais moderadas.

Althusser via na origem do pacto social. Porém, longe de considerar que o *bom* contrato pudesse suceder a esse estado, Rousseau tomava a decadência política como tão irreversível quanto a saída do primeiro estado de natureza. A humanidade não retroage jamais e, após a corrupção do despotismo, o futuro da humanidade não é mais propriamente político.

Para falar em termos de essência e de direito, cada um reencontra, num Estado despótico, seus primeiros direitos e sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional, pela qual ele renunciara àquela. Assim, no *Segundo Discurso*, o mesmo direito do mais forte, que reinava *antes* da instituição política no horrível estado de guerra, foi restaurado *ao seu termo*, quando o despotismo terminou de devorar “tudo que ele percebesse de bom e sadio em todas as partes do Estado” (III, 190-191). Em seguida, desaparece toda a obrigação política: “o contrato de governo é dissolvido de tal modo pelo despotismo que o déspota não é o senhor senão durante o tempo em que ele é o mais forte”. Na temporalidade das essências, essa dissolução pelo despotismo, perfeitamente conforme com os princípios desenvolvidos no *Contrato social*, é análoga à decisão voluntária pela qual um povo pode sempre colocar fim ao contrato, uma vez que nenhuma espécie de lei fundamental é obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o pacto social (III, 363 e 436). Portanto, duas vias, em princípio, reconduzem ao estado de natureza, posterior ao desenvolvimento completo das forças sociais que descreve L. Althusser: a usurpação do despotismo (“no instante em que o governo usurpa a soberania, o pacto social é rompido e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados, a obedecer”; III, 423) e a decisão legítima do povo inteiro (“Se todos os cidadãos se reunissem para romper o pacto em comum acordo, não se pode duvidar que ele seria muito legitimamente rompido”; III, 436). Portanto, não há quaisquer obstáculos, juridicamente, à assinatura de um novo contrato social: o bom.

Mas tudo se altera assim que se considera, historicamente, as paixões do coração humano. “Quando se esgota o vigor civil (...) as perturbações podem destruir um povo sem que as revoluções possam restabelecê-lo e, tão logo seus grilhões se quebram, ele desmorona e não mais existe” (III, 385). O legislador, para renovar o ato pelo qual um povo é um povo, não deve esperar que a debilidade do Estado tenha conduzido ao “estado de *alienação* humana”: ele deve aproveitar o momento de vigor em que o povo ainda é “bárbaro” (III, 385) e seu sucesso exigiria “a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade” (III, 391). Na medida em que o Estado se enfraquece, também se torna difícil progredir ou, para falar mais precisamente, torna-se mais difícil regressar até a liberdade política do que ao primeiro estado de natureza, “um milagre, ao mesmo tempo tão grande e tão danoso, que não caberia senão a Deus fazê-lo e apenas ao diabo desejá-lo” (III, 226). O milagre de uma sociedade “incendiada pelas guerras civis” e que “renasce, por assim dizer, das cinzas e retoma o vigor da juventude escapando dos braços da morte” (III, 385) não é possível senão uma vez e apenas a favor de uma crise que *apague* as lutas passadas. “O horror do passado toma o lugar do esquecimento”: ele restaura um tipo de inocência análoga à antiga barbárie, verdadeiro pré-requisito – bem mais que o “estado de *alienação* humana” – do pacto social.

Mas quando o Estado civil está plenamente desenvolvido, o crescimento dos interesses particulares corroeu o sistema civil por dentro, e as leis não são, na verdade, mais do que os decretos iníquos de uma vontade partidária, e se é decididamente impossível esperar que uma revolução possa restabelecer uma instituição melhor, também não é desejável cortar o que resta do laço social. Somente o diabo poderia querer tal coisa. Pois, jamais “o estado de *alienação* humana” corroeu por inteiro a vontade geral, mesmo se sempre, a partir do contrato primitivo, ele o tenha feito. Ou melhor, é então que a vontade geral, o amor

à pátria, torna-se amor à ordem. Quando os conflitos entre os interesses particulares ou partidários são exasperados, o preceptor pode dizer ao Emílio: “As leis? Onde elas existem e onde elas são respeitadas? Por toda a parte, tu não viste reinar sob esse nome senão o interesse particular e as paixões dos homens” (IV, *Emílio*, 857). Na verdade, em nossas sociedades atuais, “ao examinar bem as coisas, percebe-se que muito poucas nações possuem leis (III, 430). “Se eu te falasse dos deveres do cidadão, tu poderias perguntar-me onde está a pátria e pensarias ter-me confundido”. Mas, “quem não tem uma pátria, tem, ao menos, um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob as quais ele viveu tranquilo” (IV, *Emílio*, 858). Nunca é demais insistir, aqui, sobre o deslocamento operado da legitimidade política (perdida) a um valor (novo) que a superou. A tranquilidade assegurada (às vítimas do ciclope, do Estado despótico) por meio dos simulacros de lei, de um ponto de vista estritamente político, não funda nenhuma legitimidade: se não há mais a pátria, é bom que o contrato social deixe de ser observado. Como, então, o preceptor atreve-se a acrescentar: “Que o contrato social não tenha sido observado, o que importa?”. Eis que se passou do político ao moral e do cidadão ao sábio ou ao homem, o que, aqui, é o mesmo.

A menor aparência de ordem conduz a conhecê-la, a amá-la. O bem público, que serve apenas como pretexto aos outros, é, para ele, um motivo real. Ele aprende a combater a si mesmo, a vencer a si mesmo, a sacrificar seu interesse frente ao interesse comum. (IV, *Emílio*, 858)

Assim, a menor aparência de ordem, mesmo quando o despotismo devorou de tal modo a liberdade política que o pacto social é de direito dissolvido, terá feito surgir no coração do homem a possibilidade da liberdade moral. Intolerável aos cidadãos como Catão, pois ele nunca poderá ser uma pátria para alguém, o antro do ciclope é um país de eleição^{NT5} para os homens como Sócrates, como Jesus, como Emílio, como Rousseau. A voz da consciência, um instinto moral, um instinto divino, tomou conta, nas grandes almas cosmopolitas, da vontade geral tornada muda, da vontade geral própria a um corpo político particular. O capítulo sobre a Religião Civil, ao fim do *Contrato social*, esclarece uma observação que era somente alusiva e enigmática no momento do pacto: “Ao que precede, poder-se-ia acrescentar a aquisição, no estado civil, da liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si” (III, 365). A passagem da liberdade política à liberdade moral é, em certo sentido, tão notável quanto a passagem da liberdade natural à liberdade convencional e, em certo sentido, a vitória do cristianismo é tão irreversível quanto a saída do estado de natureza. “O espírito do cristianismo tudo dominou” (III, 462), “não há mais e não pode mais haver religião nacional exclusiva”. Um deslocamento da vontade geral se operou, por meio do qual a antiga pátria retrocede à categoria de país, não porque o (verdadeiro) cristão não teria pátria, mas porque “a pátria do cristão não é deste mundo” (III, 466). O dever do cidadão é obedecer às leis e não aos simulacros das leis; é característico do cristão obedecer *indiferentemente* às duas. “Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; eles o sabem e não se inquietam com isso” (III, 467).

Assim, o desenvolvimento das forças morais e intelectuais e o conflito exasperado dos interesses particulares, em suma “o estado de *alienação* humana”, sucede ao pacto social mais do que o precede. Ele jamais reconduz diretamente à liberdade natural, anterior ao pacto, ele conduz à liberdade moral, através da obediência às leis que não são mais do que

NT5 As divisões administrativas da França no Antigo Regime eram denominadas “*pays d’élection*” ou “*généralités*”. A “*élection*”, enquanto subdivisão de uma “*généralité*”, designava uma alçada fiscal sob responsabilidade de oficiais *eleitos*.

simulacro. Poder-se-ia dizer, rigorosamente, que ele serve de condição antecedente ao quase-pacto ético-religioso pelo qual o homem faz da vontade divina sua vontade constante.

IV

Voltemos ao pacto social e à hipótese teórica que o introduz nos primeiros parágrafos do capítulo VI (“eu *suponho* que os homens que chegaram ao ponto em que...”, III, 360, modificando III, 289-290).

A suposição bem retrata, convenhamos, uma história hipotética: um antes, “o estado primitivo”, e um depois, “novo ser” ou nova “maneira de ser”, articulando-se em torno de um “ponto” – o evento, o contrato primitivo pelo qual um povo torna-se um povo e uma soma de forças nasce do concurso de diversas forças. Mas, também é necessário convir que nada determina os dois termos entre os quais é suposto o mortal desequilíbrio (“o gênero humano pereceria”). Pelo menos, em princípio, os obstáculos mortais poderiam ser buscados no exterior: noutras sociedades para a generalização da instituição política (“o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o estabelecimento de todas as outras”; III, 178 e 603), ver num desafio natural lançado por algum cataclisma ou tão simplesmente por inclinação da eclíptica para o estabelecimento da primeira sociedade política. O texto de Rousseau nada diz sobre a natureza desses obstáculos. Quanto às “forças” dos futuros contratantes, a menção aos “bens” não é, certamente, anódina. Mais tarde, eles incluirão as “posses”, um “domínio real”, as “terras”: o pacto, numa etapa já avançada da socialização, é, então, isto que transforma uma camada^{NT6} pré-jurídica (a posse resultante da força ou do direito do primeiro ocupante) numa camada jurídica (a propriedade fundada sobre um título positivo). Mas essa aquisição não é, de forma alguma, necessária para que um conjunto de indivíduos *torne-se*, por meio do contrato primitivo, um povo:

... [p]ode acontecer também que os homens comecem a unir-se antes de possuir alguma coisa e que, apoderando-se a seguir de um terreno suficiente para todos, usufruam dele conjuntamente ou o dividam entre si, seja de maneira igual, seja segundo as proporções estabelecidas pelo soberano. (III, 367)

Necessários com relação ao contrato refletido proposto pelos ricos no *Segundo Discurso*, a divisão das terras, a desigualdade de riqueza, o excedente (III, 175) são incontestavelmente contingentes com relação ao pacto social enunciado no capítulo VI. Os homens que virão a unir-se são frequentemente apresentados como incapazes de visões gerais e de longo prazo, estando ainda parcialmente atrelados à nulidade animal. E, a mesma suposição que nos primeiros parágrafos permite afirmar a necessidade deste pacto, não faz menção explícita a essa socialização prévia.

É ambíguo esse uso do termo necessidade. Procurar quais características pertencem necessariamente à essência do contrato social não é procurar em que momento essa mudança de estado torna-se necessária. A *suposição* do conflito mortal constrange o filósofo político a pensar com todo o seu rigor nas cláusulas do contrato, *imaginando* uma situação em que, para sobreviver, torna-se indispensável aceitar uma “alienação total”. Mas é possível, posteriormente, recuperar esse contrato tacitamente presente, admitido e reconhecido

NT6 No original, “*couche*”: metáfora da geologia para descrever os sucessivos modos de existência humana no transcurso da história da sociedade.

em situações menos trágicas. Na verdade, malgrado as interdições de L. Althusser (1967, p. 11), é possível falar de interesses particulares, de bens, de disputas desde o primeiro estado de natureza. O amor de si já determina os bens que ainda não são posses: “seus desejos não vão além de suas necessidades físicas; os únicos *bens* que ele conhece no universo são o alimento, uma fêmea e o repouso” (III, 143). Certamente, as *disputas* possíveis não são “muito perigosas” (III, 157), elas se reduzem “a alguns sopapos” (III, 203), mas desde que os bens naturais sejam abundantes. “Se me expulsam de uma árvore, estou liberado para ir para outra” (III, 161); é necessário pressupor a abundância das árvores frutíferas, como é necessário estabelecer a abundância das fêmeas disponíveis com relação aos limites estreitos do temperamento masculino para evitar a guerra de todos os machos contra todos os machos (III, 157-159). No estado de simplicidade, a oposição dos interesses particulares é ao menos *possível*, pois as relações entre os indivíduos, sem que ainda sejam necessárias, não são impossíveis: a *possibilidade* do pacto social já é, então, em princípio, pensável, mesmo que não exista, no animal estúpido e limitado, motivo suficiente nem verdadeira capacidade para que a coisa política seja efetivamente “inventada” (III, 180). A hipótese dos primeiros parágrafos, que coloca como necessária e necessariamente mortal a oposição dos interesses particulares, permite estabelecer “a *necessidade* de instituições políticas” (III, 281), fazendo o pacto ser tomado como *necessário* (isto é, indispensável e inelutável). Mas ela não constitui um *antecedente necessário*.

Há uma primeira diferença entre o contrato do *Segundo Discurso* e o pacto social do livro I, mesmo se o tomamos no capítulo VI com o conflito mortal suposto nos primeiros parágrafos, do qual ele constitui a “solução” (III, 290 e 360). Quando as forças sociais, intelectuais e morais da humanidade foram *efetivamente* desenvolvidas, o pacto social foi o meio conscientemente inventado por alguns e aceito pelos outros para colocar fim ao horrível estado de guerra: o projeto do rico foi “o mais refletido até então pelo espírito humano” (III, 177). Mas o contrato não aparece, de modo nenhum, no capítulo VI, como o resultado de um raciocínio dos contratantes eles mesmos: a arte que vem ao socorro da natureza (III, 289: a fórmula desaparecera da versão definitiva publicada) não implica que o único “meio” de sobreviver seja cogitar um projeto consciente (mesmo se, claramente, a legitimidade da instituição política exija que o contrato *possa* ser racionalmente justificado como absolutamente deveria ser, para que a lei natural seja lei, que a vontade daquele que ela obriga *possa* submetê-lo com conhecimento; III, 125). O autor faz aquilo que o legislador deve evitar: só ele coloca, em sua linguagem própria (“eu suponho”, “essa dificuldade pode ser colocada nesses termos”) e não na linguagem dos indivíduos que contratam, “o problema fundamental” cuja instituição do Estado pelo contrato “dá a solução”. Esses indivíduos são, antes, os elementos do problema, os dados de seu enunciado, do que os agentes ou os sujeitos conscientes de sua resolução. É suficiente para a demonstração de Rousseau que eles possam se tornar e se submeter ao pacto “com conhecimento”. A solução do filósofo não tem de ser, desde o princípio, o projeto refletido dos contratantes.

Donde uma segunda diferença entre o pacto, no *Segundo Discurso*, que coloca fim a uma guerra efetiva e aquele, no *Contrato social*, que não cessa de conjurar, mesmo fora do conflito pontual suposto nos primeiros parágrafos do capítulo VI, um estado de guerra virtual. Na medida em que se desenvolvem as necessidades sociais no estado civil, observa-se melhor que a liberdade natural implicaria, na origem, a possibilidade do desequilíbrio mortal pelo crescimento indefinido das forças e, sobretudo, dos desejos antagônicos, assim, com a possibilidade desse ponto crítico, a necessidade de conjurar essa ameaça pelo contrato social. Continuamente repetido através de sua duração, esse contrato é acompanhado, como por sua sombra, de uma ameaça, da opinião sempre mais bem fundada que o estado

civil neutraliza continuamente o perigo de uma guerra universal de todos contra todos, que é seu *condicional*, às vezes, irreal presente e potencial terrificante. Quando os particulares expõem sua vida para a defesa do Estado,

... o que fazem senão devolver o que receberam dele? O que fazem, senão o que fariam, mais frequentemente e com mais perigo, no estado de natureza, quando, envolvidos em combates inevitáveis, defenderiam com o risco da própria vida o que lhes serve para conservá-la? (III, 308 e 375)

Defenderiam, não defenderam; fariam, não fizeram: não o indicativo passado, estado de natureza efetivo e guerra real, mas o condicional, estado de natureza que seria um estado de guerra caso a instituição política, mesmo que corrompida, não transformasse essa ameaça num presente irreal. Essa salvaguarda serve mesmo ao deslocamento da vontade geral, ao desaparecimento do verdadeiro patriotismo e da legitimidade propriamente política, quando a grande cidade do mundo torna-se a nova pátria: “que o contrato social não tenha sido observado, que importa, se o interesse particular lhe protegeu como lhe teria feito a vontade geral, se a violência pública lhe garante as violências particulares” (IV, *Emílio*, 858). O problema fundamental aos olhos do filósofo não desaparece com o fato da associação civil. Pelo contrário. A crise se agrava e se aprofunda ao ser transportada, sob o modo do condicional, em ameaça de crise.

Ao projetar na origem da instituição, sob a forma de suposição, uma verdade de essência que, historicamente, se manifesta em termo de evolução política, Rousseau supera os limites que são impostos pela história, mesmo a hipotética. Pois ela é muda sobre as forças e os obstáculos que colocam humanidade num mortal desequilíbrio, a suposição do capítulo VI pôde nos parecer menos trágica e como uma renúncia sobre o horrível estado de guerra: na verdade, sua indeterminação a coloca bem à frente. “A alienação total” de cada um, com todos seus direitos, em relação a toda a comunidade é, aqui, o correlato do caráter mortal pressuposto no desequilíbrio ao qual o estado de natureza teria gerado. Mais do que “a bolsa” ou a vida (III, 355), é tudo ou nada. Por contraste, o pacto do *Segundo Discurso* comportaria tão somente uma alienação parcial: “os sábios mesmo viram que era necessário decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação de outra, como um ferido que corta o braço para salvar o resto do corpo” (III, 178). Pode-se deduzir facilmente que o horrível estado de guerra, malgrado as aparências, ainda não seria tão trágico quanto o estado de alienação humana segundo L. Althusser. Toda a história, pois, real como aquela que conduziu a Europa ao projeto de sua unificação (III, *Projeto da paz perpétua*, 563-600), ou hipotética como aquela que teria conduzido ao projeto refletido dos ricos, é pega numa espécie de contradição: quanto mais ela dedica-se ao confronto dos amores-próprios, menos resta para a vontade geral e para o amor da totalidade. Para motivar a renúncia das individualidades em prol da sua liberdade natural, é necessário acentuar o conflito dos amores-próprios e, através deles, os obstáculos internos ao reconhecimento de um superior comum. Para tornar possível o surgimento de uma vontade geral, é necessário atenuar a oposição dos interesses particulares com a finalidade de que sua soma não prevaleça sobre o interesse comum (III, 595). Lá onde a história real é incontornável, pois a confederação real dos Estados europeus ainda está por ser feita, dir-se-á que o projeto não é certamente “quimérico” (III, 596), mas, “para o momento, bastante absurdo” (III, 600). Uma primeira socialização produziu com as potências da Europa “um tipo de sistema” (III, 565), “uma sociedade real” que é mais que uma “coleção ideal” simplesmente nominal (III, 567). Mas,

para sair do estado de guerra, tal como o é propriamente “o estado relativo das potências da Europa” (III, 568), é necessário que “a razão” leve a cabo o que “a fortuna” começou (III, 574). E Rousseau parece não nutrir esperanças de que “o acordo” possa, aqui, dispensar “a força” (III, 595 e 599-600). Lá onde a realidade presente, com o Estado político particular, a associação já feita, a história hipotética encontra a mesma dificuldade: determinar um ponto onde a reflexão interessada dos ricos se cruze com a grosseria fácil de seduzir dos pobres sob os olhos lúcidos dos sábios. O estudo da essência ignora essa dificuldade de determinar um ponto médio entre dois limites: ela pode remeter, solidariamente, à origem, como seus dois limites, o conflito (absolutamente) mortal e a alienação (total) em prol da vontade geral. Tal é a terceira diferença entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato social*. A suposição inicial do capítulo VI é mais radical que o horrível estado de guerra na exata medida em que a cláusula única do *Contrato social* é mais determinada que o sacrifício parcial consentido no *Segundo Discurso*. A parte conservada dos direitos naturais, pouco a pouco devorados segundo a história hipotética dos governantes pelo progresso da instituição política e do despotismo, é, do ponto de vista da essência, uma parte originariamente alienada de direito, restituída de fato: somente o soberano é juiz da partilha a ser feita entre os direitos, cujo uso lhe importa e que ele o detém, e entre aqueles [direitos] que ele deixa ou, mais precisamente, restitui ao individual natural (III, 373). Reciprocamente, o projeto refletido do rico é tão bem calculado e mesmo bem fundado nisso que, do ponto de vista da essência mesma, as leis são de fato sempre úteis àqueles que têm posses e prejudicial àqueles que nada têm (III, 367 nota e IV, *Emílio*, 524). A demonstração de V. Goldschmidt é, assim, incontestável: o pacto aprovado por iniciativa do rico é legítimo como as instituições que repousam sobre ele. É necessário “respeitar os fundamentos” (III, 127) que são os mesmos fundamentos que o *Contrato social* desenvolve. A hipótese do conflito mortal e do pacto social, no capítulo VI, não são variações falsamente inocentes porque dissimulariam suas implicações socioeconômicas para uma falsificação histórica. Pelo contrário, o horrível estado de guerra e o contrato sugerido pelos ricos devem ser compreendidos, retrospectivamente, como a versão historicamente mais plausível para a formação de um corpo político conforme à legitimidade, para a formação do corpo político. Não existe, pois, senão um só tipo [de pacto social] e não dois opostos, o bom e o mau.

V

Recapitulemos, para concluir, as quatro teses que tentamos estabelecer. Elas constituem um sistema, no sentido em que V. Goldschmidt ensinou-nos acerca do modo como os princípios do sistema de Rousseau conectam antropologia e política; e, enquanto sistema, elas podem ser confrontadas aos sistemas, homólogos ao menos em sua estrutura, senão quanto ao seu conteúdo, de Kant ou até mesmo de Hegel.

(1) A essência do político, tal como o contrato social a funda, não se confunde com nenhum fato empírico, ela é exterior a toda história efetiva:

... este contrato, chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale* (...) não é de modo nenhum necessário supô-lo como um fato e nem mesmo é possível supô-lo como tal (...) é, pelo contrário, uma simples ideia da razão.” (Kant, *Teoria e prática*, Ak VIII 297, trad. Guillermit, p. 39)

... o ato pelo qual um povo se constitui, ele mesmo, em Estado ou, para dizer de modo mais adequado, a ideia desse ato, a única que permite pensar a legalidade, é o contrato originário. (Kant, *Doutrina do direito*, § 47)

... pode-se, sem dúvida, colocar-se diversas questões a respeito do Estado: por exemplo, quais as origens históricas do Estado em geral ou de tal e tal Estado em particular (...), mas essas questões não dizem respeito à ideia do Estado ela mesma. Do ponto de vista do conhecimento científico, o único em questão nesse momento, essa não se trata de uma questão histórica e, portanto, sobre o aspecto puramente fenomênico (...) a pesquisa filosófica não trata senão disso que é intrínseco a todas essas manifestações fenomênicas: do conceito pensado. No que concerne a esse conceito e a sua elaboração, Rousseau teve esse mérito... (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 258, Observação, trad. Derathé, p. 259)

Distinguir-se-á, portanto, com Kant, a origem e o começo, *originaria* e *primaeva* (*Doutrina do direito*, § 6, Observação). O começo do poder político pode ser, para Kant senão para Rousseau (III, 179), uma primeira tomada de posse por meio da força: em todo caso, para um e outro, a origem histórica do Estado não se confunde com sua origem racional, com seu fundamento justificativo. O contrato tem a realidade ou a objetividade de uma norma, da razão e do direito, isso que Kant chamará a realidade prática indubitável de um imperativo categórico, mas não a realidade ou a existência efetiva de um fato empírico. Isso não é um evento numa história, ainda que hipotética, nem mesmo é possível supô-lo como tal.

(2) O conflito entre os interesses particulares, longe de preceder a instituição política que lhe colocará fim, aumenta com ela e, através da história, ele acompanha o estado civil como uma sombra sempre mais ameaçadora:

... o princípio dos Estados Modernos tem essa força e essa profundidade prodigiosas de permitir ao princípio da subjetividade de realizar-se de modo a tornar-se o extremo autônomo da particularidade pessoal e de conduzi-lo, ao mesmo tempo, à unidade substancial e, assim, de conservar, nele mesmo, essa unidade substancial. (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 260)

O estado de natureza como estado de guerra não é um fato primitivo nem para Rousseau e nem para Kant. Ele não é primitivo, nem factual, é um condicional presente, que Kant chama também de uma Ideia *a priori* da razão (*Doutrina do direito*, § 44). Na medida em que se desenvolvem as paixões sociais do homem, toda ruptura ou palingenesia^{NT7} (rebelião e revolução sendo tão indiscerníveis por contraste com a reforma ou metamorfose) tende a tornar-se um ruinoso retrocesso: retrocesso porque retorna ao estado de natureza, ruinoso porque o estado de natureza tornou-se o que nunca tinha sido antes. Como os abusos do déspota alteram o contrato sobre o qual se funda a obediência dos sujeitos, eles não cometem claramente nenhuma injustiça contra aqueles que se rebelam. Mas, esse novo estado de natureza, “fruto de um excesso de corrupção” (III, 191), é, nele mesmo, a suprema injustiça: o que se desejaria chamar a responsabilidade do déspota, não muda em nada a injustiça, nesse “caso odioso” (III, 435), do meio revolucionário. No mesmo sentido, o crime do assassino, caso ele seja impedido de reclamar quando se tenta linchá-lo, não torna menos injusta essa maneira de procurar seu direito. “É nesse momento que se situa o estado de anarquia com todos os seus horrores, que, no mínimo, torna tudo possível” (Kant, *Teoria e prática*, Ak VIII 302, trad. p. 45, nota). O perigo da anarquia cresce com o tempo, como o despotismo que ele consolida e que parece, quase, ao fim, justificar.

NT7 O mesmo que metempsicose. No texto, a palavra significa algo que se regenera ou renasce.

(3) Com o desenvolvimento histórico, uma outra forma de associação se constitui, mais elevada que a instituição política. Direito internacional, sociedade geral do gênero humano, religião do homem, aqui, se equivalem: essas formas superiores de universalidade efetivam o que começaria com o Estado. Nos termos de uma hierarquia atemporal, comparável à ordem malebranchista, segundo a qual a vontade mais geral é também sempre a mais justa e, segundo a qual, os deveres dos cidadãos vêm antes daqueles do senador e aquele do homem antes daqueles do cidadão (III, *Economia política*, 246), cada nível é posto em prática e consolidado pelos outros.

... se, dessas três formas, apenas uma carece do princípio de limitar a liberdade externa por lei, o edifício das outras duas ficaria arruinado e acabaria por desmoronar. (Kant, *Doutrina do direito*, § 43)

... mas se a religião - a religião sob sua forma autêntica - não adota essa atitude negativa e polêmica com relação ao Estado, se, ao contrário, ela o reconhece e o confirma, ela tem, então, uma situação que lhe é própria e uma organização externa. (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 270, Observação, trad. p. 274)

Em termos de evolução histórica, a humanidade nunca retrocede e a passagem das sociedades mais estreitas às sociedades mais gerais é irreversível. Se, malgrado algumas resistências residuais e fadadas à extinção, a era das nações e do patriotismo está, segundo Rousseau, em nosso passado, na Antiguidade, esse declínio é, também, a aurora do verdadeiro universalismo. “O espírito do cristianismo tudo dominou” (III, 462): esse fato histórico tem a dupla significação de um fim, para toda “religião nacional exclusiva” (III, 469) senão para o Estado, e de uma irrupção do universal ético e religioso, talvez, na forma do fanatismo (IV, *Emílio*, 632-633 nota).

(4) A filosofia tem um método para apreciar os eventos, reais ou míticos, os quais servem à história como viradas e como pontos de inflexão: ela elabora por reflexão ou meditação das suposições, a Ideia de estados nos quais é necessário ter “noções justas” (III, 123) mesmo se elas jamais tenham existido na história em sua forma pura.

O *Segundo Discurso*, em duas cenas míticas onde nascem sucessivamente a propriedade (III, 164: “o primeiro que cercou um terreno...”) e a instituição política (III, 177: “o rico pressionado pela necessidade...”), testemunha a ocorrência de novos níveis de ser: a balança entre os valores que se perdem e os valores que se constroem permite ligar dois discursos. Um discurso de denúncia (“cuidado ao escutar esse impostor”, “razões ilusórias para conduzi-los ao seu objetivo”) e o discurso dos sábios, que é um discurso, *exatamente*, de justificação (“mas há uma grande aparência que as coisas já tinham chegado num ponto em que não lhes seria mais possível permanecer como eram”, “os sábios mesmo viram”...). Como, por exemplo, a vinda de Jesus: o cristianismo nascente liga a finalidade dos cidadãos ao ambíguo nascimento de uma religião que é, ao mesmo tempo, a religião do homem e a religião do sacerdote (III, 462), o suicídio de Catão e o surgimento simultâneo dos cristãos, São Paulo, naturalmente perseguidor, e São Tiago, esse homem bom e piedoso (III, 702-703). Em toda a parte, Rousseau observa as perdas sem desejar um retorno impossível e aprova as mutações sem subestimar os custos (III, 207-208). A nostalgia é, aqui, sofrimento do exílio, mas não a aspiração de retroceder, arrependimento (pela pequena “tolice” que perdemos; III, 226), mas não o desejo (de reestabelecermos aquela animalidade perdida e de “andar em

quatro patas”; III, 1379). A Revolução Francesa receberá mais tarde esse mesmo estatuto filosófico de irreversível mutação racional, tanto por Kant (“pouco importa se a revolução... acumula miséria e atrocidade a ponto de um homem sensato que a referiria com a esperança de conduzi-la ao seu termo não se resolveria, no entanto, de tentar a experiência a esse preço, essa revolução encontrou nos espíritos de todos os espectadores, que não estão eles mesmos engajados neste jogo, uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”, *Conflito das faculdades*, II, 6, trad. Piobetta, p. 222-223)¹ quanto para Hegel (“uma vez elevadas ao poder, essas abstrações nos ofereceram o espetáculo mais prodigioso nunca antes dado à contemplação desde que a humanidade existe... Mas, ao mesmo tempo, porque se tratava tão somente de abstrações sem Ideia, essa tentativa ocasionou a situação mais aterrorizante e cruel”, *Princípios da filosofia do direito*, § 258, Observações, trad. p. 260; ver também, na *Fenomenologia do espírito*, a liberdade absoluta do Terror, cf. trad. J. Hyppolite, II, p. 130-141). Não-revolucionário, esse pensamento da Revolução não é jamais contrarrevolucionário.

Toda “grande revolução” (III, 171) deve ser observada por contraposição a um estado, um antigo regime do qual ela marca o fim. Rousseau elabora tantas suposições e tantos estados primitivos quantos forem necessários para dar conta dos princípios que ele observa na alma humana. Identificar-se-á três. Amor de si, único e anterior a toda razão ou comparação iguala-se ao “estado de natureza em sua pureza” (III, 191): a suposição é desenvolvida no *Segundo Discurso*, do qual ele ocupa a primeira parte “um romance muito ruim”, segundo a anotação de Voltaire (III, 1336 nota 3 na página 159), menos reconstituição conjectural de um efetivo original (esse estado, talvez, nunca tenha existido) do que rigoroso esclarecimento do originário (“distinguir isso que há de originário e de artificial na natureza atual do homem”; III, 123). A socialização, que a instituição política consagra, promove uma dupla mutação: o amor de si torna-se, ao se concentrar, amor-próprio interessado, sob o qual cada um não se compreende mais, senão por comparação e oposição a todos e a cada um dos outros; e ele torna-se, ao distender-se, vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada uma das partes. Amor-próprio, considerado somente na ausência de toda a vontade geral, iguala-se ao “estado de guerra”: esse que, no fio de uma história, constitui-se pouco a pouco com o progresso da desigualdade econômica (“horrrível estado de guerra”; III, 176) e do despotismo político (“fruto de um excesso de corrupção”; III, 191), tornando-se, em relação à essência política e à grande revolução do pacto social, a suposição inicial (“eu suponho os homens...”; III, 360). Em seguida ao “mau romance”, condenado por Voltaire, “o odioso quadro” de Hobbes (III, *Estado de guerra*, 601), coloca-se ao lado do amável “quadro” (III, 111) no qual Rousseau pensa pintar, “traço por traço”, a imagem da Genebra republicana, da pequena cidade perfeitamente unida (III, *Cartas da montanha*, 809). A vontade geral, pois, considerada única na ausência de todo o conflito com o interesse particular, iguala-se ao “estado civil” em sua perfeição: o patriotismo, manifesto na história pelos cidadãos de Esparta (IV, *Emílio*, 249) ou os velhos Romanos, dá, quando se o remete à origem dos Estados, a suposição de uma fácil unanimidade que é, ao mesmo tempo, simplicidade nos corações, “eles não têm senão uma só vontade” (III, 437-438), a vontade geral ela mesma. A instituição de um Estado particular no *Contrato social* não esgota a virtude dessa dupla Ideia, estado de guerra e estado civil; assim como a Ideia da paz

1 A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, e levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano.

perpétua conduz Kant para além do direito político interno (*Doutrina do direito*, § 61 e conclusão) e mesmo para além de todo o direito até aquilo que é propriamente ético, estado de natureza ético e instituição de uma comunidade ética como povo de Deus e Igreja (*A religião nos limites da simples razão*, 3ª parte, 1ª seção, § 1-4, trad. Gibelin, p. 131-137). O *Manuscrito de Genebra* é, aqui, um rascunho insubstituível. Mais que uma crítica ao artigo *Direito natural*, o célebre capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano é seu aprofundamento metódico. Ele se deixa decifrar como uma remissão, na origem de toda a socialização, a dois originários propriamente humanos^{NT8}. Os parágrafos apagados por Rousseau esboçam duas suposições segundo as quais, por ficção metódica, a filosofia as constitui em estados primitivos: o estado de crimes e de misérias no qual é duvidoso que, deixado unicamente a seu amor-próprio, o homem independente e tornado sociável possa sequer subsistir (III, 283); e, a posição da humanidade, enquanto uma verdadeira e real “pessoa moral”, mas enquanto “suposição”, desdobrada em todas as suas implicações, que vão pouco a pouco asfixiando os progressos dos egoísmos, nacionais ou individuais (III, 283-284). No princípio era o verbo, mas no condicional, o verbo da suposição impossível.

Tradução de Nikolay Steffens & Marina dos Santos
UFRGS & UFSC

Revisão de Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. “Sur le Contrat Social”. *Les Cahiers pour l'Analyse*, n. 8, 1967.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier Montaigne, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Derathé & J.-P. Frick. Paris: J. Vrin, 1975.
- KANT, I. *La philosophie de l'histoire*. Trad. S. Piobetta. Paris: Aubier, 1947.
- HEGEL, G. W. F. *La religion dans les limites de la simple raison*. Trad. J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1965.
- HEGEL, G. W. F. *Métaphysique des mœurs. Première partie: Doctrine du droit*. Trad. A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1971.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard, 1959 (t. I); 1964 (t. II); 1964 (t. III); 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.

NT8 A frase é pouco clara, mas Beyssade parece ter em mente as “camadas” dos modos de existência na história hipotética do *Segundo Discurso*. A metáfora da geologia ilustra bem o encobrimento da origem verificada na evolução do pensamento em torno à teoria do pacto: sabemos que, na versão final do *Contrato social*, Rousseau suprime o capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano que ocupava um lugar de “originário” no *Manuscrito de Genebra*.

RESUMO

Trata-se neste artigo de comparar o lugar do estado de guerra nas formulações do pacto social no Segundo Discurso e no Contrato social. O autor examina o deslocamento teórico operado por Rousseau no tocante ao estado de guerra e suas condições de possibilidade, começando com o quadro das relações entre indivíduos até chegar ao das relações entre corpos políticos.

Palavras-chave: contratualismo, direito internacional, guerra, teoria política moderna.

ABSTRACT

This article aims to compare the place of the state of war in two formulations of the social pact: that of the Second Discourse and that of the Social Contract. The author examines the theoretical shift operated by Rousseau concerning the state of war and its conditions of possibility, starting with the framework of relations between individuals until reaching the framework of relations between political bodies.

Keywords: contractarianism, international right, war, modern political theory.