

A NATUREZA DA GUERRA E AS RELAÇÕES
INTERNACIONAIS EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU
THE NATURE OF WAR AND INTERNATIONAL RELATIONS
IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Marcelo Lira Silva¹

RESUMO: Objetiva-se com este breve *Ensaio* recompor o fio epistemológico que existe na obra de Jean-Jacque Rousseau, de tal forma a articular o complexo categorial que é constituído a partir da totalidade de sua obra. Portanto, buscar-se-á expor o quadro-conceitual rousseauiano a partir de uma visão de totalidade, na qual as categorias são partejadas a partir da abertura de múltiplos processos sócio-culturais e político-econômicos que se relacionam em uma perspectiva de unidade de contrários. Desta forma, partir-se-á da concepção de guerra e de paz, que aparecem em sua obra *Princípios do Direito de Guerra*, como forma de se expor os fundamentos e a natureza das instituições públicas, que viriam a constituir o arranjo político-institucional do Estado Moderno. Destarte, a análise determina-se a partir de processos particulares da estrutura interna do Estado Moderno, todavia, articulada com as determinações, objetivas e subjetivas, que se determina de forma universal, no âmbito externo.

PALAVRAS-CHAVE: Contrato Social. Guerra & Paz. Instituições Políticas.

ABSTRACT: the objective of this brief *Essay* is to restore the epistemological thread present in the work of Jean-Jacques Rousseau, in order to articulate the categorical complex which is constructed from his complete work. So, the essay will expose the rousseauian conceptual framework from a totality vision, in which the categories are generated from the opening of multiple socio-cultural and political-economic processes that are related in a perspective of unit of contraries. Thus, the essay starts from the concept of war and peace, which appear in his work *Princípios do Direito de Guerra*, as a way to expose the basis and nature of public institutions, that would be the political-institutional arrangement of the Modern State. Therefore, the analysis is determined from particular processes of the internal structure of the Modern State, however, combined with the objective and subjective determinations, which is determined in a universal way, in the external ambit.

KEYWORDS: Social Contract. War & Peace. Political Institutions.

INTRODUÇÃO

A propositura de discutir o caráter e a natureza da guerra na modernidade impõe-se de forma imperiosa aos pensadores contemporâneos, tanto devido à compreensão dos Estados nacionais em sua estrutura institucional pública interna, quanto devido à relação estabelecida entre tais Estados na esfera das relações internacionais. Ou seja, implica em minimamente buscar desenvolver um tipo de análise capaz de expor a necessária e desejável relação entre as estruturas jurídico-políticas institucionais internas e externas. Neste sentido, retomar o pensamento de Jean-Jacque Rousseau (1712-1778) apresenta-se de forma imperiosa, na medida em que a partir de seus escritos pode-se observar o desenvolvimento de uma *teoria social e política* capaz de intuir as grandes mudanças em curso na sociedade de seu tempo, que viriam a se conformar e se determinar plenamente

¹ Cientista Social e Filósofo. Professor Substituto, nos cursos de Ciências Sociais e Relações Internacionais, da Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Filosofia e Ciências/Campus de Marília, desde 2010. Pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: marcelo_lira@marilia.unesp.br

no mundo contemporâneo. As características, o movimento e a dinâmica das guerras, bem como sua natureza, fazem parte deste conjunto de transformações que Rousseau conseguiu capturar com suas lentes e penas.

Partir-se-á, portanto, neste *Ensaio*, da premissa de que a *teoria social e política* de Rousseau se colocara de forma imperiosa para se compreender e analisar o mundo contemporâneo nas suas mais diversas esferas e nos seus múltiplos prismas. Todavia, a particularidade que nos interessa se encontra na esfera da dinâmica e do fenômeno das guerras modernas, tanto em sua determinação interna aos Estados nacionais, quanto em suas determinações externas, naquilo que se refere às relações internacionais. Portanto, a questão que norteará este *Ensaio* pode ser expressa da seguinte maneira: *qual seria a relação entre as Instituições Políticas e a Dominação, seja ela de natureza interna e/ou externa?* Ou se quisermos expressar a questão em outros termos: *qual seria o tipo particular de relação social que conduzira a sociedade contemporânea a um tipo particular de arranjo político institucional, tanto no nível interno, quanto externo, que ao se constituir e se consolidar forjara certo tipo de hegemonia civil em torno de dois princípios: o livre mercado e a democracia liberal?*

Para responder a tais questões, buscar-se-á expor um conjunto de categorias rousseauianas que se acredita serem fundamentais para se compreender tais fenômenos sociais de forma articulada, bem como a estrutura social que os forjaram.

De acordo com Becker (2011), a obra *Os Princípios do Direito de Guerra* de Rousseau, faria parte de um projeto maior e, portanto, estaria diretamente articulada a uma discussão mais complexa e ampla, a partir da qual se desenvolveria um conjunto de princípios relacionais, fundantes e constitutivos das *Instituições Políticas*², dentre os quais o direito das gentes, da guerra e das conquistas. Tratar-se-ia, portanto, de questões-chaves do processo constitutivo das instituições políticas públicas do Estado Moderno. Todavia, devido a questões de outras naturezas o projeto fora abandonado por Rousseau.

Os Princípios do Direito de Guerra é um texto relativamente novo e, portanto, pouco conhecido. Sua estrutura interna é composta por dois textos, trazidos ao público separadamente, sejam eles: *Que l'État de Guerre Naît de l'État Social*, e *Guerre et État de Guerre*, sendo que o primeiro fora descoberto e apresentado ao público somente em 1967, a partir das pesquisas do estudioso francês da obra de Rousseau, Bernard Gagnebin.

Ora, partir-se-á, portanto da obra acima citada de tal forma a compreendê-la como principal chave de leitura, a partir da qual se buscará percorrer o *fio de Ariadne* como instrumento necessário ao processo de desvelamento e exposição do caráter e dos princípios das *instituições públicas* que forjaram a *hegemonia civil* liberal-burguesa no mundo contemporâneo.

² O texto, ora discutido, faria parte do projeto constitutivo de tal obra.

1 A RELAÇÃO ENTRE OS *DISCURSOS* E O *CONTRATO SOCIAL* DE ROUSSEAU.

O filósofo francês Jean-Jacques Rousseau é conhecido no *Mundo das Letras* pela eloqüência e feitura de diversos *Discursos*. Todavia, tais *Discursos* não devem ser considerados de forma isolada, mas como partes fundamentais de uma *teoria social e política*. Portanto, um dos objetivos principais deste *Ensaio* será o de buscar encontrar o *fio de Ariadne* que comprove o caráter relacional entre os *Discursos* de Rousseau, a fim de compor certa concepção de totalidade.

Rousseau (1999a) abre o *Discurso sobre as ciências e as artes* expondo a contradição entre o *Mundo das Letras* e o *Mundo dos Homens*, mundos separados por um abismo intransponível, visto que no primeiro desenvolver-se-ia um elogio ao nascimento do Estado Moderno, bem como sua estrutura institucional, aparentemente pacífica e pacificadora, de tal forma a estender “[...] guirlanda de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p.190-1); já no segundo, observar-se-ia o processo pelo qual se erguera tais Estados e Instituições, no e pelo qual predominara a miséria material e espiritual, objetiva e subjetiva, a partir das quais se desenvolvera tipos de discursos que “[...] fazem com que (os povos) amem sua escravidão e formem assim o que se chama povos policiados [...]” (ROUSSEAU, 1999a, p.190-1).

Como bem nos esclarecera Rousseau:

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os troncos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhe deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (ROUSSEAU, 1999a, p.190-1).

O parágrafo acima apresentado coloca-nos a questão da degenerescência da ciência e das artes em um contexto de *emancipação política* (MARX, 2010), no qual se constituiu e se enraizou o poder e a estrutura social de uma nova forma de sociabilidade. Todavia, se por um lado, esta nova forma de sociabilidade conduzira à humanidade a *emancipação política*, por outro, a forma e o conteúdo da nova dominação expressara a miséria espiritual da humanidade. Questão recorrente na obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), pois sua postura política – que poderia ser caracterizada pela honestidade e rigor intelectual – o posicionara de forma a conduzi-lo a ser avesso a problemáticas de caracteres abstratos e insolúveis. Neste sentido, o pensador francês buscara levantar em

sua obra questões que pudessem intervir diretamente no curso da sociabilidade a qual estivera imerso. Ora, assim como em o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau em os *Princípios do Direito de Guerra* expõe a relação contraditória entre aparência e essência, entre as necessidades humanas e a abundância deleitosa. Expressara as contradições de um mundo nascente, posto a partir de um projeto civilizatório, todavia, ao determinar-se material e espiritualmente passara a caracterizar-se pelas mais variadas formas de miséria humana.

Um elemento importante a se destacar é que Rousseau, diferentemente da *intelectualidade tradicional* (GRAMSCI, 2004) de seu tempo, optara pela negativa. Assim, ao invés de desenvolver um discurso elogioso às instituições políticas públicas e ao Estado Moderno nascentes, optara por expor as misérias generalizadas nas e pelas quais tais instituições se erguiam. Assim, Rousseau buscara demonstrar o quanto o *processo civilizador* (ELIAS, 1993) em curso, eloqüentemente defendido pelas luzes, comprometia o próprio desenvolvimento do gênero humano, tanto material, quanto espiritualmente; tanto subjetiva, quanto objetivamente.

Ora, assim como o personagem shakespeariano de Hamlet, Rousseau reivindica outra concepção de sociabilidade, bem como de gênero humano, diferentemente daquela que estava a ser forjada no e pelo Mundo Moderno.

Que obra-prima, o homem! Quão nobre pela razão! Quão infinito pelas faculdades! Como é significativo e admirável na forma e nos movimentos! Nos atos, quão semelhantes aos anjos! Na apreensão, como se aproximam dos deuses, adorno do mundo, modelo das criaturas! No entanto, que é para mim essa quinta-essência de pó? [...] (SHAKESPEARE, 1954, p.67).

Observa-se nos *Discursos* de Rousseau um pêndulo que se movimenta ora em direção à razão objetiva ora em direção às experiências subjetivas, sendo este pêndulo responsável pelo nascimento dos principais embriões de sua obra teórico-prática, seja no âmbito da moral, seja no âmbito da política, seja no âmbito da ética e da estética.

Movimentando-se no mesmo ritmo e de maneira compassada ao pêndulo, Jean-Jacques defendera, pois acreditara que o *citoyen* deveria ocupar-se de questões úteis para a sociedade e não ocupar-se com meditações filosóficas infrutíferas, que visara única e exclusivamente o caráter especulativo. Há abertamente uma crítica ácida a Descartes e a todo cartesianismo das ciências e das artes do período. Para Rousseau, primeiro, o *citoyen* deveria ocupar-se de alguma atividade útil para a sociedade; segundo, esta atividade não poderia ser qualquer atividade, mas deveria ser aquela a qual o homem demonstrara algum tipo de inclinação. Neste sentido o filósofo deveria ocupar-se dos problemas concretos que acometessem o homem na cotidianidade vivida mundanamente.

Segundo Rousseau (1999b), o homem não recebera da natureza poderes que o permitissem encontrar a substancialidade e a essencialidade de todas as coisas, todavia, apesar desta insuficiência do espírito, o homem colocara-se nos mais variados empreendimentos. É deste ato de pôr-se necessidades e dar-lhes respostas objetivas e subjetivas, que Rousseau falara. Ora, para Rousseau o que o homem necessita e deve esforçar-se em buscar são as grandes verdades, que sejam essencialmente úteis ao gênero humano. *Eis, a questão!*

Rousseau demonstra um claro desprezo pelas luzes, mas não por toda e qualquer luz, mas somente aquela advinda da metafísica. Primeiro, argumentando que este tipo de conhecimento além de infrutífero escapa ao alcance dos homens; segundo, porque não tem utilidade social alguma. O que é questionável, na medida em que se pode observar a constituição de tipos de relações umbilicais entre o *conhecimento* e a *ideologia*. Como Rousseau estivera preocupado em compreender o real e os fios de unidades contraditórias que o constituiu, sua filosofia e teoria política não se conformaram às determinações sócio-metabólicas da *apologética burguesa* (LUKÁCS, 1968). Talvez por isso não conseguisse observar a *função social* do tipo de conhecimento constituído na e pela metafísica. Mas, de forma intuitiva observara e apontara seu caráter degenerescente. Apesar de não tê-lo feito de forma sistemática, pode-se observar em sua obra elementos intuitivos que caminham no sentido da compreensão do caráter degenerescente das ciências e das artes enquanto formas determinativas da ideologia nascente. Isso se partirmos da definição de ideologia gramsciana, ou seja, a constituição de certa “unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela”, ou seja, como uma representação do ser que está na base da proposta de um dever ser (COUTINHO, 2011, p. 45).

Segundo Rousseau (1999a) o êxito do ser adviria não das ciências e das artes, pois se encontravam corrompidas, mas do retorno do homem a sua natureza. Sendo assim, a liberdade e seu avanço – tema caro a Rousseau – não dependeriam das ciências e das artes, mas do movimento que conduzisse os homens para dentro de si. Há certo tipo de intuição que caminha na direção da afirmação das ciências e das artes como manifestações fenomênicas estranhadas. Ora, o tipo de conhecimento e verdades que interessara a Rousseau e que teria um caráter prático seria aquele relativo à moral. Este retorno a si, proposto por Rousseau, faria com que o homem neutralizasse as determinações do mundo externo, apreendendo desta maneira, as normas norteadoras da conduta humana. Eis os princípios que irão, mais tarde, nortear a concepção de moral de Rousseau.

Entretanto, apesar das firmes convicções defendidas no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau não pode ser encarado, como fora em seu tempo, nem como um inimigo da filosofia pura nem como um pragmatista, muito menos como um autor

primitivista. Apesar da ácida crítica à razão, às luzes, às ciências e às artes, Rousseau não se caracterizara pela defesa do retrocesso ao primitivismo, mas pela defesa de um tipo de vida umbilicalmente ligada a natureza do homem, ou seja, voltada ao interior do ser. Pode-se observar de forma intuitiva a tentativa de diferenciação entre a aparência e a essencialidade das coisas. Talvez esteja presente aqui uma compreensão moral que caminhe no sentido de uma defesa incontestada da individualidade e das subjetividades humanas. Todavia, não enquanto individualidade em-si-mesmada, mas enquanto determinação histórico-social do gênero humano. Não se pode observar em Rousseau a separação abismal entre indivíduos e sociedade/gênero humano, mas a constituição determinativa de uma relação umbilical entre estas duas formas de determinação sócio-metabólica. Tratar-se-ia, portanto, de uma reivindicação, do primado dos sentimentos sobre a racionalidade iluminista, todavia, em nenhum momento Rousseau abre mão da racionalidade como elemento norteador da vida cotidiana. A racionalidade aparece em Rousseau (1999b) como princípio fundamental, no e pelo qual, o homem abandonara seu *estado natural*, adentrara o *estado civil* e fundara uma *ordem da moralidade*³.

Apesar da crítica corrosiva às ciências e às artes, Rousseau não pode ser compreendido como um primitivista, pelo fato de afirmar ser somente mediante aquelas que o homem elevar-se-ia à *ordem moral*. O que Rousseau claramente criticara era o papel a que as artes, as letras e as ciências serviam naquele período. Ou seja, determinavam-se enquanto mero brinquedo nas mãos dos poderosos, um instrumento de manipulação e incompreensão da realidade, que em nada poderiam contribuir para a supressão das necessidades humanas. Assim, pode-se dizer que Rousseau caminha na direção de ruptura com um tipo particular de *intelectualidade tradicional* e passara a conformar aquilo que Gramsci (2004) denominara de *intelectual orgânico*.

A questão principal do terceiro parágrafo do *Discurso sobre as ciências e as artes* é a questão da instrumentalização do conhecimento, que ao invés de servir para emancipar os indivíduos e o gênero humano de suas múltiplas cadeias de ferro, antes serve para aprisioná-lo a relações sociais de subserviência e a concepções de mundo degenerescentes, completamente distintas da própria natureza humana. Eis a necessidade de voltar a ela, não enquanto retrocesso ao primitivismo, mas enquanto momento, indispensável, para a compreensão e apreensão de si, não apenas enquanto indivíduo, mas, e fundamentalmente, enquanto espécie. Ou seja, passar da manifestação fenomênica à apreensão da essencialidade das coisas. Esta relação entre indivíduo e espécie, ou seja, entre os indivíduos e o gênero humano expressam os fundamentos e os princípios da ética rousseauiana.

³ “[...] o *Contrato* deve ser lido como a proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Discurso* como fruto de uma análise que se situa no nível do *ser*. É porque discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão, por ele identificado com a *société civile* de seu tempo, que Rousseau propõe o *dever ser* de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente se completa com a proposição de uma utopia alternativa.” (COUTINHO, 2011, p.16)

Assim como no *Discurso*, Rousseau convoca o filósofo a ver o mundo tal qual ele se apresenta às retinas do homem comum – “Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. [...]” (2011, p.154) –, visto das trincheiras do cotidiano, e não de um escritório coberto pelas riquezas pilhadas pelas monarquias absolutistas do período.

Shakespeare (1954) nos chamava a atenção, há quase quatro séculos, acerca do dilema de vivermos imersos no sofrimento do espírito, com as “pedras e setas” que a sorte nos oferece, ou rebelar-nos “contra um mar de provações”. Nada mais apropriado que a figura do personagem de Hamlet para denunciar a emergência de um mundo sem princípios éticos, no qual a pomba irracional de Kant (1999) só poderia potencializar seu vôo em um espaço sem ar, sem espírito, sem eticidade. Todavia, adornado pela aparente existência de um espírito e de uma ética.

A pessoa racional igual e livre (RAWLS, 1971) proclamada por John Rawls na sua *justice as fairness* (RAWLS, 1999) é perfeitamente representada na alegoria desta pomba, que só se sente livre ao fender um espaço sem ar; ao cindir-se completamente consigo mesma e com a própria espécie humana; e não percebe que, ao eliminar a resistência que a empurra para o racionalismo, elimina-se a si própria.

Como diria Shakespeare: “Eis, a questão!”. Rebelar-nos contra o mar de provações, como forma de anunciar uma nova sociabilidade, na qual possamos viver em um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres ou nos resignarmos a um mundo degenerescente, no qual predomina a miséria material e espiritual, objetiva e subjetiva; e, no limite, o irracionalismo?

Este caráter conformador do conhecimento a realidade, também fora observado por Hegel. Um dos trechos célebres do filósofo alemão captara com invejável lucidez a tendência degenerescente das artes, das letras e das ciências:

Quando a filosofia chega com a luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva. (HEGEL, 1997, p. 39).

Ao convocar o filósofo a ler o seu livro no campo de batalha, Rousseau parece sofrer do mesmo dilema de Hamlet, pois não se conformara em viver em um mundo no qual “[...] não é mais permitido ser homem e pleitear a causa da humanidade.” (2011, p.154). Assim como Hamlet, opta por rebelar-se “contra o mar de provações”, Rousseau convocara o filósofo a fazê-lo. “Quem sofreria os relhos e a irrisão do mundo [...] o agravo do opressor [...] a insolência oficial, as dilações da lei [...] quem levaria fardos, gemendo e suando fatigante? Shakespeare, por meio de seu personagem, responde: o

receio de alguma coisa após a morte, da região desconhecida da qual nenhum viajante jamais atravessou de volta. O “pensamento assim nos acovarda [...] desvia-se do rumo e cessa até mesmo de se chamar ação”. (SHAKESPEARE, 1954).

É contra este acovardamento do pensamento e do espírito que Rousseau se rebelara, como forma de expor as injustiças e a violência generalizada sob a qual se erguera o Estado Moderno, assim desenvolveu sua obra de tal forma a fazer “[...] com que a injustiça e a violência não tomassem sem pudor o nome de direito e de equidade [...]”. (2011, p.154). Como se propusera a fazer a *intelectualidade tradicional* do período, em particular Hobbes e Grotius.

Como nos esclarece Rousseau:

A primeira coisa que eu observo, ao considerar a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta em sua constituição, que a torna sempre vacilante. De homem a homem, nós vivemos no estado civil e submissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural; o que no fundo torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Pois, vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos submetidos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum dos dois. A perfeição da ordem social consiste, é verdade, no concurso da força e da lei: mas é preciso, para isso, que a lei dirija a força, ao passo que nas idéias de independência absoluta dos príncipes somente a força sozinha, falando aos cidadãos sob o nome de lei e aos estrangeiros sob o nome de razão de Estado, tira destes o poder e dos outros a vontade de resistir, de sorte que o vão nome de justiça serve em toda a parte apenas de salvaguarda à violência. Quanto ao que se chama comumente de direito dos povos, é certo que, à falta de sanção suas leis, não são senão quimeras mais fracas ainda do que a lei da natureza, esta fala pelo menos ao coração dos particulares, ao passo que o direito dos povos, não tendo outra garantia senão a utilidade daquele que a ele se submete, suas decisões só são respeitadas enquanto o interesse as confirma. Na condição mista em que nos encontramos, a qualquer dos dois sistemas que dermos a preferência, fazendo muito ou muito pouco não fazemos nada e somos colocados no pior estado em que pudéssemos nos encontrar. Aí está, parece-me, a verdadeira origem das calamidades públicas. (ROUSSEAU, 2011, p.155).

Rousseau observa uma diferenciação essencial para caracterizar a relação entre guerra e paz. Ou seja, segundo Rousseau, a guerra no *estado de natureza* é estabelecida de forma natural, pois os indivíduos são considerados naturais. Todavia, a guerra no *estado civil* não se caracteriza por ser natural, na medida em que os *corpos políticos*⁴

⁴ “No fundo, o corpo político, não sendo senão uma pessoa moral, é apenas um ser de razão. Tire a convenção pública e, no mesmo instante, o ser é destruído sem a menor alteração em tudo o que o compõe; e jamais todas as convenções dos homens poderiam mudar nada na física das coisas. O que é, então, fazer guerra ao soberano; é atacar a convenção pública e tudo o que dela resulta; pois a essência do Estado consiste apenas nisso. Se o pacto social pudesse ser rompido com um só golpe, no mesmo instante não

são artifícios da sociedade. Conseqüentemente, a guerra no *estado civil* caracteriza-se por ser a imposição da razão de Estado sobre as leis, ou seja, trata-se do momento de usurpação da lei pelo governante. Ou seja, o momento que ascende a forma do *Estado de Exceção* como instrumento político necessário à manutenção do poder. O momento da usurpação das leis e, portanto, do *Contrato Social*, pelas *classes dominantes*, que ao ver as formas de dominação se diluírem em uma crise de sociabilidade, só lhes resta, para continuar dominando, o uso da razão da espada. Destarte, diferentemente do que afirmara Hobbes (1999), o *estado de guerra* não é natural, antes o contrário, é um elemento artificial ou, se quisermos, uma das precauções que os homens tomam para assegurar a paz, que ao fim e ao cabo, significa garantir o *status quo* de uma determinada ordem social.

Mesmo que estas duas palavras, guerra e paz, pareçam exatamente correlatas, a segunda comporta uma significação bem mais extensa, visto que se pode interromper e perturbar a paz de várias maneiras sem chegar à guerra. O repouso, a união, a concórdia, todas as idéias de benevolência e de afeição mútua parecem contidas nesta doce palavra paz. Ela leva à alma uma plenitude de sentimento que nos faz amar ao mesmo tempo nossa própria existência e a do próximo; representa o laço dos seres que os une no sistema universal, não possui toda sua extensão senão no espírito de Deus a quem nada daquilo que é pode prejudicar e que quer a conservação de todos os seres que criou. (ROUSSEAU, 2011, p.155-6).

Diferentemente da definição metafísica da guerra, que a julga ser uma decisão irracional e, portanto, tomada no calor do momento, no qual o governante está tomado por uma cólera irrefletida, Rousseau a define como “[...] vontade constante refletida e manifesta de destruir seu inimigo.” (ROUSSEAU, 2011, p.156). Portanto, só se pode tomar a decisão de ir à guerra em momentos de paz, que serve como preparação para aquela. Nestes termos, o julgamento de ir ou não à guerra, implica em refletir de forma ponderada acerca da ameaça que um possível inimigo exerce sobre o bem-estar de determinados povos e/ou por outro lado, de expandir a dominação de um *corpo político* sobre outros *corpos políticos* considerados inferiores em força e/ou em moral. Trata-se de avaliar a “sangue frio” e de forma “racional” o grau de ameaça que o inimigo representa a determinado *corpo político*, constituído em um particular cenário das relações internacionais.

Como afirmara Rousseau:

Quando se está reciprocamente em exercício por contínuas hostilidades, é propriamente o que se chama fazer a guerra. Ao contrário, quando dois inimigos declarados permanecem tranqüilos e não realizam um contra o outro nenhum ato ofensivo, sua relação não muda por isso, mas, enquanto não tiver nenhum efeito atual, chama-se

haveria mais guerra, e com esse único golpe o Estado seria morto, sem que tivesse de morrer um só homem.” (ROUSSEAU, 2011, p.166).

somente estado de guerra. Longas guerras nas quais nos metemos e que não podemos terminar produzem ordinariamente esse estado. Às vezes, longe de adormecer na inação, a animosidade não faz senão esperar um momento favorável para surpreender o inimigo e, seguidamente, o estado de guerra que produz o relaxamento é mais perigoso que a própria guerra. (ROUSSEAU, 2011, p.156).

Torna-se importante observar que Rousseau não se propusera a falar sobre a guerra a partir de categorias abstratas, universais e universalizantes, como Kant o fizera em seu livro metafísico *A paz perpétua e outros opúsculos* (2008). A propositura de Rousseau (2011) constitui-se e desenvolve-se no sentido de observar a particularidade do fenômeno da guerra em determinado *tempo e espaço*, concebendo-a enquanto relação social entre *corpos políticos* que se opõem. Ora, seu objetivo é o de captar a dinâmica e o movimento que o fenômeno da guerra adquire em seu tempo. Nesta particularidade, a declaração de paz não significa de forma alguma o término da guerra, mas apenas um interregno no e a partir do qual os contendores preparar-se-ão para um enfrentamento direto caso seja necessário, ou vantajoso para uma das partes. Portanto, o estado de paz pode significar um estado de guerra permanente no qual permanece a animosidade e a hostilidade entre as partes, todavia, de forma não declarada. Neste sentido, preparar-se para a guerra torna-se uma necessidade imperiosa, pois do contrário corre-se o risco de ver a ordem estabelecida ser derrocada pelo inimigo que se oculta nas vestes da paz.

Como nos esclarecera Gramsci:

Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição; e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz. A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo similar as trincheiras e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas parcial o elemento do movimento que antes constituía toda a guerra [...] (GRAMSCI, 2002, p.24).

Portanto, a guerra não tem nenhuma relação com a natureza humana, antes é produto da sociabilidade humana, é resultado dos interesses e relações estabelecidas pelos homens em *estado civil*, particularmente no momento em que os *grupos sociais* que compõem as *classes dominantes* passam a hegemonizar os interesses dos Estados nacionais, tanto no nível interno, quanto no externo. São os interesses e as relações de poder estabelecidas entre os *corpos políticos*, tanto interna quanto externamente, que levam os homens ao estado de guerra, seja ele direto ou indireto.

Segundo Rousseau:

[...] o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro. [...] Um filósofo superficial observa as almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade e crê ter observado o homem. Mas, para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano. (ROUSSEAU, 2011, p.158).

Rousseau critica o procedimento metodológico adotado por Hobbes (1999), de universalizar e absolutizar um elemento particular, e torná-lo um universal abstrato válido, independentemente do *tempo* e *espaço*. Este procedimento conduz Hobbes a compreender o homem de seu tempo como o homem universal, natural e imutável, sem tomar em conta as particularidades que o conduz a determinadas formas de sociabilidade.

Como afirmara Shakespeare, é “[...] preciso tomar nota que o homem pode sorrir e ser infame [...]” (SHAKESPEARE, 1954, p.49), pois “[...] as coisas, em si mesmas, não são boas nem más; é o pensamento que as torna desse ou daquele jeito.” (SHAKESPEARE, 1954, p.65). O pensamento de Hobbes (1999) caminha no sentido de compreender a natureza do homem como má, pois ao invés de observar as particularidades do novo homem que nascera com o modo de produção capitalista, dirigido pela constante necessidade de lucro, compreendera este homem como o homem natural e imutável.

Segundo Rousseau:

[...] mesmo que fosse verdade que essa cobiça ilimitada e indomável fosse desenvolvida em todos os homens, na medida em que supõe nosso sofista, ainda assim ela não produziria esse estado de guerra universal de cada um contra todos, do qual Hobbes ousa traçar o odioso quadro. Esse desejo desenfreado de se apropriar de todas as coisas é incompatível com aquele de destruir todos os seus semelhantes; e o vencedor que, tendo matado a todos, teria a infelicidade de restar sozinho no mundo, não gozaria de nada pelo fato mesmo de tudo possuir. As riquezas em si mesmas são boas para quê, senão para serem comunicadas? De que lhe serviria a posse de todo o universo, se ele fosse o único habitante? O quê? Seu estômago devorará todos os frutos da terra? Quem lhe juntará as produções de todos os climas; quem levará o testemunho de seu império para as vastas solidões que ele não habitará de modo algum? Que fará ele com seus tesouros, quem consumirá suas mercadorias, para quais olhos ostentará seu poder? Compreendo. Em lugar de todos massacrar, ele colocará todos a ferros para ao menos ter escravos. Isso muda no mesmo instante todo o estado da questão e, já que não se trata mais de destruir, o estado de guerra desaparece. (ROUSSEAU, 2011, p.159).

Ora, são os hábitos e as vivências produzidos por determinada forma de sociabilidade que levam o homem à guerra, do contrário, o seu instinto o encaminharia

à preservação, visto que não é de seu interesse fenecer, algo que inevitavelmente ocorreria caso a guerra fosse parte de sua natureza. Como bem esclarecera Montesquieu em *L'Esprit des Loix* (1973), os signos da honra e da destreza, bem como a concepção de virtude, só fazem sentido se forem significados por determinada forma de sociabilidade, não nascem impressos no espírito humano, são lá postos pelos hábitos e costumes estabelecidos pelos povos. A guerra, portanto, aparece como um elemento de hierarquização e estratificação dos diversos *grupos sociais* que compõem determinada forma de sociabilidade, que no mundo contemporâneo se universaliza e tende a homogeneizar os povos, de tal modo a usurpar o seu direito à diversidade e a sua autodeterminação. Dentro do paradigma da modernidade, os Estados Nacionais passam a constituir-se, de acordo com o seu poderio político-econômico, sócio-cultural e militar, como elemento de hierarquização e estratificação social dos povos. Assim, o *direito dos povos* (RALWS, 2001) pode ser caracterizado como um universal abstrato, na medida em que a efetividade do direito dentro dos contornos da sociabilidade moderna e contemporânea dependerá do poder político-econômico, sócio-cultural e militar do/s Estado/s Nacional/is predominantes. Ora, quando se fala em *direitos dos povos* na modernidade e na própria contemporaneidade, fala-se de forma abstrata e metafísica, na medida em que a cultura social moderna e contemporânea inaugura uma sociabilidade fundamentada na hierarquização e estratificação da cultura e dos povos, de tal forma a hegemonizar um tipo de cultura que tende à homogeneização da diversidade cultural. O filósofo político italiano Antonio Gramsci (2002), capturara com suas retinas tal determinidade a partir da concepção de *americanismo-fordismo*. Ora, a guerra no Mundo Moderno carrega consigo o fundamento do *processo civilizador* (ELIAS, 1993), fundamentado nos pressupostos do livre-mercado e da dominação liberal-burguesa, que, dependendo do nível de consenso social, pode se apresentar sob a forma da democracia ou sob a forma da autocracia. Neste sentido, não se pode estabelecer uma relação direta e mecânica entre modernidade e democracia, na medida em que a modernidade por si só não é capaz de conduzir de forma universal os Estados nacionais à democracia. A democracia, portanto, dependerá da correlação de forças existente em determinado território entre as *classe dominantes* e as *classes subalternas*, bem como do grau de organização e autonomia destas, frente àquelas. O jogo político acima desenhado será o fundamento do avanço e/ou retrocesso da democratização da vida social. Dentro destes contornos, como se poderia falar em *direitos dos povos* neste tipo de sociabilidade?

Como se pôde observar, Rousseau refutara completamente a concepção de homem e de *direito natural* hobbesiano, que influenciara decididamente o pensamento *jusnaturalista moderno*.

2 OS LIMITES DO JUSNATURALISMO CONTRATUALISTA E A NECESSIDADE DA SUPERAÇÃO ÉTICA DA POLITICIDADE LIBERAL-BURGUESA.

Tanto Hobbes (1999) quanto Locke (2001) construíram suas teorias sobre o *direito natural* pautando-se pelo seguinte paradoxo: ou os indivíduos permaneciam livres e iguais no *estado natural*, todavia, submetidos ao infortúnio da anarquia e, portanto, à invasão mútua, ou, submeter-se-iam às leis do *estado civil*. Ou, se quisermos, em termos hobbesianos, os indivíduos deveriam escolher entre a *liberdade* e a *segurança pública*. Cada autor construiu uma saída para este paradoxo. Enquanto Hobbes admitira e incorporara em sua *teoria social* o caráter absolutista do Estado, Locke tentara conciliar o *estado natural* com o *estado civil* de tal forma a garantir as liberdades individuais do *estado natural* com a segurança do *estado civil*.

Observar-se-ia tanto em Hobbes quanto em Locke, ou ainda em Montesquieu (1973), que o Estado fora concebido enquanto forma constitutiva de um tipo particular de poder superior, negativo por natureza. Ou seja, um mal menor necessário à autopreservação dos indivíduos. Portanto, a forma de liberdade que poderia emergir de tal poder só poderia ser de caráter negativo, pois seu fundamento e natureza caracterizar-se-iam por serem restritos e limitados por aquele poder negativo advindo do Estado.

Diferentemente dos pensadores jusnaturalistas acima citados, Rousseau nos esclarecera que:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o desagradassem freqüentemente a ma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, 1999b, p.77).

E continua:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 1999b, p.77-8).

É com esse paradoxo posto pelos seus antecessores que Rousseau se defrontara e elaborara uma teoria *jusnaturalista* tão sofisticada quanto original, inovando a teoria do *direito natural* tanto naquilo que se referia à compreensão do Estado quanto ao que se referia à questão da liberdade. Tratara-se, não de um processo de acomodação e compromisso entre *estado de natureza* e *estado civil*, como se pode observar em Locke, mas de uma tentativa de síntese entre os estados, natural e civil.

A tentativa de síntese acima enunciada se fez mediante a adoção da tese do *contrato social*. Se em Hobbes o *contrato social* representava um contrato ao mesmo tempo de renúncia e transferência de todos os *direitos naturais* em favor de um poder soberano; em Locke o *contrato social* representara a renúncia de um único *direito natural* – direito de julgar – em nome da conservação dos demais direitos naturais – vida, liberdade e propriedade. Já em Rousseau, a saída contratual, assim como em Hobbes, também implicara na renúncia de todos os direitos naturais, todavia, não em nome de um soberano, mas como o próprio Rousseau afirmara: *cada um alienara seus direitos naturais em nome de todos* (1999b). Eis a originalidade de Rousseau!

Enquanto o contrato hobbesiano se apresentava como um *pactum subiectionis* o contrato rousseauiano se apresentava como um *pactum societatis*, pois a renúncia e a alienação dos *direitos naturais* de cada indivíduo se dera em favor do *corpo político*, que, ao expressar a vontade individual autônoma, converter-se-ia em *vontade geral*. Assim, o contrato proposto por Rousseau não era meramente político, mas e fundamentalmente, moral⁵.

A esse respeito e, ao mesmo tempo, observando os desdobramentos da Revolução Francesa, Hegel tracejou as seguintes linhas:

[...] teve Rousseau o mérito de estabelecer como fundamento do Estado, um princípio que não só na sua forma, mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até o pensamento, pois é à vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as conseqüências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e

⁵ “Essa proposta de leitura unitária encontra fundamento, como tentarei mostrar em seguida, nos próprios textos rousseauianos. Antecipando minhas conclusões, diria que o principal ponto de apoio dessa leitura reside no fato de que as referidas obras nos apresentam dois diferentes tipos de contrato: no *Discurso*, temos um contrato iníquo, expressão da desigualdade e origem de um Estado posto a serviço dos ricos; no *Contrato*, aparece a figura de um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância do interesse comum. Por outro lado, parece-me importante observar desde já que as duas formas de contrato, ao mesmo tempo em que fundam duas diferentes formas de organização política, pressupõe a presença de duas formações econômico-sociais diversas. Pode-se afirmar que, em última instância, a formação econômico-social que está na base do Estado absolutista de Hobbes e do governo liberal de Locke, duas diferentes formas de regime político, é essencial a mesma (uma ordem mercantil e individualista); Rousseau, ao contrário, quando nos fala de dois tipos de contrato, não pensa apenas nas diferentes ordens políticas que deles resultam (despótica ou democrática), mas mostra também que, a cada um desses regimes políticos, corresponde como pressuposto uma diferente formação econômico-social.” (COUTINHO, 2011, p.16-7)

para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais perigoso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstruir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de idéia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1997, p.218-9).

Ora, se em Hobbes a liberdade é resultado da servidão no Estado e em Locke a liberdade só pode ser a liberdade do Estado, em Rousseau a liberdade só se efetiva no Estado – eis porque Hegel faz um “elogio” à teoria do Estado de Rousseau. O contrato representara, portanto, a passagem de uma forma de liberdade à outra. Enquanto no *estado natural* a liberdade se pautara pela ausência de leis, sendo a liberdade natural, no *estado civil* a liberdade se pautara somente por aquelas leis que cada indivíduo dar-se-ia a si mesmo, constituindo-se uma liberdade civil.

O filósofo político italiano contemporâneo, Norberto Bobbio, assim analisara a passagem do *estado natural* ao *estado civil* proposto por Rousseau:

O homem natural é livre porque não tem leis; o homem civil é livre porque obedece somente às leis que dá a si mesmo. Se identificarmos a faculdade de fazer leis para si mesmo com o conceito de autonomia, poderemos dizer que o homem no estado civil é livre pois é autônomo [...] (BOBBIO, 1997, p.48).

Há uma “ruptura” de Rousseau com a concepção de Estado e de liberdade dos teóricos *jusnaturalistas* que o precederam. O Estado em Rousseau aparece não enquanto mal necessário, mas enquanto resultado da *vontade autônoma* de cada indivíduo, que ao contratarem e se submeterem não a um soberano, mas à *vontade geral*, concebera uma liberdade autônoma, por isso positiva. Tratar-se-ia de outro tipo de normativismo, pois a liberdade passaria a ser concebida não enquanto o direito de fazer tudo aquilo que a lei permitisse, mas enquanto obediência à lei que cada indivíduo prescrevera a si mesmo. Emerge uma relação umbilical entre liberdade e lei moral. Ou, se quisermos, em termos marxianos, tratara-se da fundamentação e determinação dos princípios universais e universalizante que viriam a constituir o processo que Marx denominara de *emancipação política* (MARX, 2010).

Ao fundar o Estado e a liberdade no *princípio da autonomia*, Rousseau não apenas inovara o *jusnaturalismo*, mas revolucionara a forma de compreensão do Estado Moderno, pois propusera um tipo de *contratualismo* que não se caracterizara meramente por ser político, mas, e fundamentalmente, por ser moral, dando vida àquilo que hoje concebemos como Estado Democrático de Direito. Aquele *princípio de autonomia* rousseauiano – republicano e democrático –, que revolucionará o *jusnaturalismo*

moderno, não deve ser confundido com o *princípio de autonomia* de talhe aristocrático e restauracionista, presente em Kant (1964). Enquanto o primeiro fundamenta-se na propositura de universalização da emancipação política, o segundo fundamenta-se na propositura de conservação de princípios aristocráticos, que devem ser restritos a um determinado *grupo social*, que passara a compor as novas *classes dominantes*.

Ora, não se deve perder de vista a relação e diferenciação, necessárias, que Norberto Bobbio estabeleceu entre Estado Liberal e Estado Democrático.

A diferença entre estado liberal do tipo de Locke e estado democrático pode ser reduzida em última análise a uma diferença entre duas concepções da liberdade: o liberal entende a liberdade como não-impedimento, ou seja, como a faculdade de agir sem ser dificultado pelos outros, e cada um sem encontrar obstáculos; o democrático, todavia, entende a liberdade como autonomia, e cada um então tem liberdade tão maior quanto mais a vontade de quem faz as leis se identificar com a vontade de quem deve obedecer a essas leis. Segundo o liberal, o Estado corresponde tanto mais ao ideal quanto mais suas ordens forem limitadas; para o democrático, o Estado é tanto mais perfeito quanto mais suas ordens exprimem a vontade geral. No primeiro, o problema fundamental da liberdade coincide com a salvaguarda da liberdade natural; no segundo, com a eliminação da liberdade natural que é anárquica, e na sua transformação em liberdade civil que é a obediência à vontade geral. Assim, Rousseau pensou poder conciliar a instituição do Estado com a liberdade, visando a uma liberdade que não é a desordem dos instintos, mas a participação consciente e de acordo com a lei do Estado (1997, p.48).

Há uma tentativa inglória em Rousseau de conciliar aspectos da *comunidade ética* do mundo Antigo com a perspectiva atomista de indivíduo singular da era Moderna. Diz-se inglória pela tentativa de conciliação incorporar apenas a forma da *comunidade ética* grega e não seu conteúdo substantivo. Pode-se dizer que o princípio conciliatório criado por Rousseau – *vontade geral* –, restringe-se a uma vontade *em-si-mesmada* que não consegue pôr-se *para si*. Assim, no limite, a *vontade geral* se caracteriza por ser um universal abstrato absolutizado, que não consegue capturar as desigualdades e a diversidade social que se conforma a partir dos interesses dos *grupos*, das *classes* e das *frações de classes sociais* e, portanto, que forjam o processo de organização e administração da vida social, objetiva e subjetiva, material e espiritual, hegemônico pelas *classes dominantes*. Portanto, no limite, a *vontade geral* seria a soma de todas as vontades individuais e não o resultado da determinidade histórico-ontológica daquela sociabilidade na qual estava imerso. Todavia, uma *vontade geral* determinada pelos princípios da nova sociabilidade e fundamentada na e pela forma da *emancipação política*. Pode-se dizer que a efetivação das formas determinativas da *vontade geral* é representada a partir dos princípios básicos, sem os quais não se poderia falar em *republicanismo*, sejam eles, o *autogoverno* e o *igualitarismo*. Eis, os elementos fundantes da concepção de democracia rousseauiana.

Somente nesses termos é possível conceber a idéia de um Estado liberal-burguês democrático. Eis a mais elevada inovação da teoria política liberal-burguesa. Ora, o Estado liberal-burguês democrático emerge e passa a ser concebido por Rousseau enquanto *corpo moral*, do qual adviria toda a *vontade geral* e o *bem comum*, ou seja, o Estado liberal-burguês democrático se elevaria à altura de toda a virtude e moralidade humana. Tratar-se-ia de um momento de reconciliação entre a natureza humana e a civilização. Tal momento corresponderia à redenção da civilização que não mais degenerara os indivíduos particulares, mas se elevara a partir da virtude moral de cada indivíduo membro da comunidade e, conseqüentemente, da própria comunidade. Para Rousseau, no momento em que os membros da comunidade prescrevem leis reguladoras de suas relações, eles buscariam frear todo o processo de degenerescência produzida pela civilização, pois obedecer a tais leis significaria obedecer a si próprio, e, por conseguinte, guiar-se pelo princípio da liberdade enquanto autonomia; ao mesmo tempo em que constituíra uma moralidade capaz de elevar as virtudes naturais do homem.

Esse mesmo *princípio de autonomia*, mediado pela virtude individual irá aparecer tal qual em Kant. Todavia, enquanto Rousseau acolhe a *unidade de contrários* como elemento constitutivo e mediador de sua *teoria social e política*, Kant em uma perspectiva restauracionista apresenta o *princípio da autonomia* como um universal abstrato de caráter metafísico, completamente descolado do mundo real. Ao mesmo tempo em que há em Rousseau o desenvolvimento de uma *teoria social e política* burguesa, há também o desenvolvimento de uma moralidade genuinamente burguesa, que será desenvolvida mais profundamente por Kant. Todavia, diferentemente do pensamento que emerge das penas e lentes acomodativas e conciliatórias de Kant, o pensamento de Rousseau encontrara-se eivado das contradições de seu tempo. Assim, não se pode observar em Rousseau a tentativa irracional e inglória de acomodar o real – a mundanidade profano-material –, com o celestial e metafísico mundo das letras, da arte e das ciências, como se pode observar claramente em Kant – característica que Hegel apontara e criticara com muita clareza em sua obra (SILVA, 2011).

A *teoria social e política* de Rousseau faz a crítica tanto ao *ancien* quanto ao *novo regime* e caminha no sentido de afirmação das formas determinativas de uma sociedade plenamente democrática e igualitária, fundamentada em princípios republicanos. Ou seja, que fosse constituída no e a partir do *autogoverno* e na *vontade geral*. Pode-se dizer que a defesa do *igualitarismo* caracteriza-se por ser o princípio fundante da *teoria social e política* rousseauiana. Ora, é justamente neste sentido que não se pode estabelecer uma relação direta entre Rousseau e Kant, na medida em que a *teoria social e política* do primeiro orienta-se na e pela universalização do processo de *emancipação política*; enquanto a do segundo, orienta-se no sentido da restrição e limitação daquele processo,

visto que sua concepção é puramente aristocrática. Diferentemente do que se afirma na contemporaneidade, compreender o filósofo alemão ora citado como um teórico da democracia caracteriza-se por ser um equívoco imenso. A própria concepção de *republicanismo*⁶ presente em Kant (2008) é uma clara demonstração do caráter restritivo e limitador do processo de *emancipação política*.

Não por um acaso, Hegel fizera certo elogio à *teoria social e política* rousseauiana, na medida em que se pode observar certa identidade entre os pensamentos de um e outro. Como Hegel, afirmara:

[...] a razão não se contenta com uma aproximação, que não é nem quente nem fria e, portanto tem de ser vomitada. Tampouco, se contenta com aquele frio desespero que, reconhecendo que neste mundo tudo está mal, mais ou menos mal, acrescenta que nada pode haver de melhor, e conclui que o que é preciso é viver em paz com a realidade; ora, a paz que nasce do verdadeiro conhecimento é uma paz mais calorosa” (HEGEL, 1997, p. XXXIX).

Ora, apesar de se poder afirmar que a obra de Rousseau encontra-se inscrita na tradição da intelectualidade liberal-burguesa, seu pensamento filosófico não pode ser restringido a isso. Se por um lado, a *teoria social e política* que nasce do pensamento filosófico de Rousseau, tem por objetivo constituir e consolidar e, ao mesmo tempo, legitimar a nova sociabilidade e a nova dominação eminentemente burguesa; por outro, sua *teoria social e política* não busca camuflar, a partir da metafísica, as contradições nas e pelas quais se constitui e se consolida tal dominação. Pode-se dizer, que Rousseau não abre mão das contradições mundano-profanas em nome da celestial metafísica de seu tempo. Talvez por isso seu pensamento não tenha tido a aceitação que outros pensadores da tradição iluminista tiveram, e, mesmo na contemporaneidade, sua *teoria social e política* tenha sido preterida pelos liberais contemporâneos, que claramente preferem construir suas análises *apologéticas* (LUKACS, 1968) a partir do quadro conceitual restauracionista do neokantismo.

⁶ “Para não se confundir a constituição republicana com a democrática (como se costuma acontecer), é preciso observar-se o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o *modo de governar* o povo, seja quem for o seu governante; a primeira chama-se efetivamente a forma da *soberania (forma imperii)* e só há três formas possíveis, a saber, a soberania é possuída por *um só* ou por *alguns* que entre si se religam, ou por *todos*, conjuntamente, formando a sociedade civil (*autocracia, aristocracia e democracia*; poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo, baseado na constituição (no acto da vontade geral pela qual a massa se torna um povo), como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido, a constituição é ou *republicana*, ou *despótica*. O *republicanismo* é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo; o despotismo é o princípio da execução / arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada. – Das três formas de governo, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesmo e com a liberdade.” (KANT, 2008, p.140-1).

3 A NATUREZA DO ESTADO DE GUERRA E DE PAZ: AS CONTRADIÇÕES DA HEGEMONIA CIVIL LIBERAL-BURGUESA

Ora, como bem demonstrara Rousseau, “[...] não há, portanto, nenhuma guerra geral de homem a homem, e a espécie humana não foi formada unicamente para se destruir mutuamente. Resta considerar a guerra acidental e particular que pode nascer entre dois ou vários indivíduos”. (ROUSSEAU, 2011, p.159). Portanto, a “[...] guerra é um estado permanente que supõe relações constantes, as quais raramente têm lugar de homem a homem, onde tudo está entre os indivíduos num fluxo contínuo que muda incessantemente as relações e os interesses.” (ROUSSEAU, 2011, p.160).

O Estado, ao contrário, sendo um corpo artificial, não tem nenhuma medida determinada, a grandeza que lhe é própria é indefinida, ele pode sempre aumentá-la, ele se sente fraco enquanto existir outros mais fortes do que ele. Sua segurança e sua conservação pedem que ele se torne mais poderoso que todos os seus vizinhos, ele não pode aumentar, alimentar e exercer suas forças senão à custa deles e, se não há necessidade de procurar sua subsistência fora de si mesmo, ele procura sem cessar novos membros que lhe dêem uma consistência mais inabalável. Pois a desigualdade dos homens tem limites impostos pelas mãos da natureza, mas aquela das sociedades pode crescer incessantemente, até que uma só absorva todas as outras. (ROUSSEAU, 2011, p.160).

Assim, a guerra só pode ser o resultado da relação estabelecida entre *corpos políticos*. Portanto, sua natureza encontra-se na esfera das relações internacionais estabelecidas, ou seja, no tipo de relacionamento estabelecido entre os *Estados nacionais* nas suas mais diversas esferas (LOSURDO, 2010). Nestes termos, para se desvendar a natureza da guerra, dever-se-ia observar a natureza do tipo particular de relacionamento que os *corpos políticos* estabelecem entre si. Ora, como propusera Marx (2007), para desvendar a forma, o conteúdo e a substancialidade sócio-metabólica desta sociabilidade, dever-se-ia observar e responder as seguintes questões: a) Qual a especificidade do modo de produção? b) Qual o tipo e quais as relações de propriedade que se estabelece? c) Como se dá a divisão social do trabalho? d) Quais as classes fundamentais do modo de produção? e) Como se organiza e administra a vida social? Ou seja, qual a forma e o conteúdo do Estado? e, f) Como estes Estados se relacionam entre si? Rousseau, de forma intuitiva expressa algumas destas questões como elemento motriz do processo degenerescente da sociabilidade nascente. Todavia, faltara a Rousseau a força movente do processo, ou seja, a concepção de *classe social* – o sujeito coletivo que se faz-desfaz-refaz no processo constitutivo sócio-metabólico do fazer histórico.

Como nos esclarecera Rousseau:

Após ter visto a terra cobrir-se de novos Estados, após ter descoberto entre eles uma relação geral que tende à sua destruição mútua, resta-nos ver em que consiste precisamente sua existência, seu bem-estar e sua vida, a fim de encontrar, em seguida, por quais gêneros de hostilidades eles podem se atacar e se destruir um ao outro. É

do pacto social que o corpo político recebe a unidade e o eu comum; seu governo e suas leis tornam sua constituição mais ou menos robusta, sua vida está no coração dos cidadãos, sua coragem e seus costumes tornam-na mais ou menos durável. As únicas ações que ele comete livremente e que se podem imputar-lhe são ditadas pela vontade geral e é pela natureza dessas ações que se pode julgar se o ser que as produziu é bem ou mal constituído. Assim, enquanto existir uma vontade comum de observar o pacto social e as leis, esse pacto subsiste ainda, e, enquanto esta vontade se manifesta por atos exteriores, o Estado não está totalmente aniquilado. Mas, sem cessar de existir, ele pode se encontrar num ponto de vigor ou de definhamento, forte ou fraco, são ou doente, e tendendo a se destruir ou se afirmar. Seu bem-estar pode aumentar ou se alterar de uma infinidade de maneiras, quase todas dependem dele. Esse imenso detalhe não diz respeito ao meu assunto, mas eis aqui o sumário do que se relaciona com ele. (ROUSSEAU, 2011, p.162).

Na sociedade moderna, o tipo de relacionamento estabelecido entre os Estados nacionais repousa na concorrência mútua e permanente, portanto, trata-se de um estado de animosidade perene e irredutível, ou de *guerra permanente*, se quisermos, de tal forma a obrigar os *corpos políticos* a acharem formas de relacionarem-se entre si, sem precisarem apelar para a invasão mútua. Todavia, os *corpos políticos* preparam-se, permanentemente, para tal empreitada, caso a via da negociação determine-se de forma ineficaz. Mesmo a saída formal, negociada, representa um *estado de guerra permanente*, visto que as relações estabelecidas entre os *Estados nacionais* se dão de maneira desigual e assimétrica, de tal forma a sempre beneficiar os países com maior poder político-econômico, sócio-cultural, e, no limite, militar.

Como o próprio Rousseau (2011) afirmara, não há limites para a expansão e crescimento dos *corpos políticos*; e tal processo pode levar ao incessante crescimento de um determinado *corpo político*, que ao fazê-lo acaba por absorver todos os demais *corpos*. Pode-se observar claramente, certa concepção, ainda que embrionária e intuitiva, de uma tendência ao *imperialismo* por parte de um determinado *Estado nacional* – capaz de concentrar e centralizar o máximo de poder político-econômico, sócio-cultural, bem como, militar em suas mãos. Elemento que conduziria a humanidade a duas grandes guerras mundiais no século XX.

Assim, sendo o tamanho do corpo político puramente relativo, ele é forçado a se comparar sem cessar para se conhecer; ele depende de tudo que o cerca e deve se interessar por tudo o que acontece, pois, mesmo que ele queira se manter dentro de si mesmo sem nada ganhar nem perder, torna-se pequeno ou grande, fraco ou forte, segundo o seu vizinho se estenda ou se reduza e se reforce ou se enfraqueça. Enfim, sua solidez mesma, tornando suas relações mais constantes, confere um efeito mais seguro a todas as suas ações e torna todas as suas querelas mais perigosas. (ROUSSEAU, 2011, p.161).

A partir da pena e lentes de Rousseau, pode-se intuir que a sociabilidade moderna forjou um tipo de sociabilidade a partir da qual *o estado de guerra permanente* encontra-se na natureza das relações entre os *corpos políticos*, que necessitam constantemente entrar em acordo para que este *estado de guerra*, velado pelas relações formais, não se converta em *guerra de fato*⁷, para que esta paz artificial não se transforme em *guerra de fato*. Somente dentro deste novo paradigma apresentado por Rousseau é que se pode compreender a emergência das *Organizações Internacionais* no pós-segunda guerra mundial. Diferentemente do conceito de *Organizações Internacionais*⁸ defendido por Seitenfus (2012), caracterizá-la-emos enquanto mecanismos de *dominação e construção do consenso*, a partir dos quais se articulou certo tipo de *hegemonia civil* do epicentro do capitalismo mundial sob a periferia. Tal *dominação* fora fundamentada nos e pelos princípios do livre-mercado e da dominação liberal-burguesa, ora sob a forma da democracia, ora sob a forma da autocracia. Portanto, tanto no âmbito interno, quanto no externo, tornara-se necessário constituir um conjunto de *Instituições Políticas Públicas* e, por vezes, *Privadas*, capazes de forjar a *hegemonia civil* acerca de um determinado tipo de arranjo político institucional como forma de se normatizar e legitimar a dominação existente, na medida em que a tendência natural das relações estabelecidas, se deixadas a seu livre movimento, tenderiam inevitavelmente à confrontação direta e permanente, internamente, entre os diversos grupos sociais, e, externamente, entre os *Estados nacionais*, conduzindo-os a *guerra de fato*. Talvez esta seja a chave de leitura necessária à compreensão das novas modalidades de guerra que passam a assolar a humanidade na segunda metade do século XX e início do século XXI (HOBSBAWM, 2007).

4 PROVISÓRIAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espírito de todo e qualquer *corpo político* encontra-se no *pacto social*, de tal forma que o domínio de um *Estado nacional* sobre o outro só pode se constituir de fato na medida em que o dominante consiga dissolver os princípios de consenso que o forjara. Portanto, o objetivo da guerra é sempre o de dissolver e destruir o *pacto social* inscrito nos elementos constitutivos, objetivos e subjetivos, da *vontade geral* de determinado povo. Assim, o momento da conquista territorial é apenas o primeiro momento da guerra, sendo a construção de um novo *consenso* o momento mais complexo e difícil de empreender por parte do dominante, visto que tal processo implica na total e completa dissolução do *pacto social* e, conseqüentemente, na destruição da *vontade geral*, forjada por determinado povo. Significa romper e dissolver a diversidade e a autodeterminação

⁷ “Chamo então guerra de potência à potência o efeito de uma disposição mútua constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou ao menos de enfraquecê-lo por todos os meios possíveis. Essa disposição reduzida a atos é a guerra propriamente dita; enquanto ela restar sem efeito, não é senão o estado de guerra.” (ROUSSEAU, 2011, p.165).

⁸ “As organizações internacionais são associações voluntárias de Estados que podem ser definidas da seguinte forma: trata-se de uma sociedade entre Estados, constituída através de um Tratado, com a finalidade de buscar interesses comuns através de uma permanente cooperação entre seus membros.” (SEITENFUS, 2012, p.32-3).

dos povos de tal forma a homogeneizar e instaurar uma nova concepção de cultura e de civilização nos povos dominados.

Não podendo então de início dividir o todo, atingimo-lo em suas partes. Se o corpo é invulnerável, ferimos os seus membros para enfraquecê-lo. Se não podemos tirar-lhe a existência, alteramos ao menos seu bem-estar; se não podemos chegar à sede da vida, destruimos o que a mantém: atacamos o governo, as leis, os costumes, os bens, as posses, os homens, é bem certo que o Estado pereça, quando tudo que o mantém é aniquilado. (ROUSSEAU, 2011, p.163-4).

Podem-se citar alguns exemplos contemporâneos de *guerra permanente* no qual se constitui uma paz velada, todavia com o intuito de dissolver o *pacto social* e a *vontade geral* de alguns povos, como: a) o bloqueio econômico imposto pelos Estados Unidos da América a Cuba; e, b) o bloqueio completo, político, econômico, sócio-cultural, imposto por Israel ao povo palestino. Nos exemplos citados, pode-se observar um *estado de paz*, todavia eivado de princípios de guerra que visam única e exclusivamente deteriorar as relações objetivas e subjetivas de um determinado *corpo político*, com o objetivo claro de dissolver o *pacto social* e a *vontade geral* que lhe dão vida. No limite, dissolver e extinguir a cultura social que forjara determinado povo. Como nos esclarecera Rousseau, trata-se de aniquilar tudo aquilo que o mantém enquanto *Estado nacional*.

Poder-se-ia concluir, de acordo com o movimento da pena e das próprias retinas de Rousseau, que a paz no Mundo Moderno nada mais é do que uma guerra continuada, que, certamente, caracteriza-se por ser mais nociva ao *corpo político* do que uma *guerra de fato*. Nestes termos, um elemento importante a se destacar é o de que para que a guerra se desenvolva de fato, torna-se necessário que uma das partes a declare de forma direta, e, ao fazê-lo, passar-se-ia do *estado de guerra de potência* para o de *guerra de fato*. Assim, somente as *peças públicas* poderiam declarar guerra, contra outra ou outras, *peças públicas*⁹. Ora, de acordo com Rousseau, a forma de sociabilidade e de conformação do poder político instituído levaria os *corpos políticos* inevitavelmente ao conflito. As *Instituições Políticas Públicas* seriam um dos mecanismos de controlar, ordenar e normatizar esta tendência irrefreável das relações estabelecidas entre os *corpos políticos*. Todavia, mesmo com o arranjo político institucional forjado, o estado de guerra é sempre um elemento permanente, na medida em que como o poder político de um determinado corpo político é ilimitado e sua relação é sempre conflituosa com seus vizinhos, a sua tendência é a de absorver política, econômica, militar, cultural, moral e eticamente seus vizinhos.

⁹ “[...] é esse ser moral que se chama soberano, a quem o pacto social deu existência e cujas vontades portam o nome de leis. Apliquemos aqui as distinções precedentes; pode-se dizer dos efeitos da guerra que é o soberano que causa o dano e o estado que o recebe. Se a guerra não tem lugar senão entre seres morais, não se visa de maneira nenhuma aos homens, e pode-se fazê-la sem tirar a vida de ninguém.” (ROUSSEAU, 2011, p.166).

REFERÊNCIAS

- BECKER, Evaldo. Apresentação dos Princípios Do Direito Da Guerra e dos Fragmentos sobre a Guerra de Rousseau. In: *Trans/Form/Ação*. Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. – Brasília: UnB, 1997.
- _____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. (vol.2); Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- _____. *Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (vol.3); Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. Trad. José Viegas. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma de poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. – São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão. – Lisboa: Ed.70, 2008.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo civil*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LOSURDO, Domenico. *A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense*. Trad. Jaime A. Clasen. – São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e Teoria Literária*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2010.
- MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis. In: *Col. Os Pensadores*. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- _____. Justice as fairness. In: *John Rawls Collected Pappers*, Massachusetts/London, Harvard University Press, pp. 47-72, 1999.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. In. *Col. Os Pensadores*. – São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. – São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

_____. Princípios do direito de guerra. In. *Trans/Form/Ação*. Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.

SEITENFUS, Ricardo. *Manual das organizações internacionais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

SHAKESPEARE, William. Hamlet: príncipe da Dinamarca. In. *Obras Completas de Shakespeare. Vol. XIII*. Trad. Carlos Alberto Nunes. – São Paulo: Melhoramentos, 1954.

SILVA, Marcelo Lira. Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático de Direito. In. *Aurora*. Marília, v.04, n.2, p.117-143, Jan./Jun. 2011.

Data de submissão: 05/03/2013

Data de aprovação: 21/05/2013