

# CONTRIBUIÇÕES PARA A RECTIFICAÇÃO DO JUÍZO DO PÚBLICO SOBRE A REVOLUÇÃO FRANCESA

Johann Gottlieb Fichte<sup>1</sup>

[235] LIVRO PRIMEIRO

SOBRE A AVALIAÇÃO DA LEGITIMIDADE DE UMA REVOLUÇÃO

Capítulo Primeiro

**Terá, em geral, um povo o direito de alterar a sua constituição estadual?**

Desde Rousseau que se disse e se volta a dizer que todas as sociedades civis, na ordem do tempo, se basearam num contrato; afirma um professor novo de direito natural; mas eu gostaria de saber contra que gigantes esta lança é dirigida. Pelo menos, Rousseau não diz isto<sup>2</sup>; e se, desde Rousseau, [236] alguém disse isto, esse alguém disse uma coisa contra a qual nem sequer vale a pena irritarmo-nos. Nas nossas constituições, e em todas as constituições que a História conhece, vê-se, certamente, que a sua formação não foi obra de uma discussão racional e fria, mas, antes, fruto do acaso ou da repressão violenta. Todas elas se baseiam no direito do mais forte; se é permitido repetir

---

<sup>1</sup>*Fichtes Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962, Band I/1. A presente tradução que ora se apresenta ao público brasileiro, realizou-se no seio do Projeto de Investigação «*A recepção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã do final do século XVIII e início do século XIX*» (PTDC / FIL / 74365 / 2006), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal, e fora realizada pela equipe de investigação composta por: Prof. Carlos Morujão, Profa. Inês Bolinhas, Prof. Miguel Santos Silva, Profa. Cláudia Oliveira e Profa. Teresa Pedro. Indicamos, entre parêntesis rectos, a paginação da edição da *Gesamtausgabe* de Fichte, Tomo I/1. (As notas sinalizadas por letras maiúsculas são da responsabilidade dos investigadores do projecto; as notas de rodapé, sinalizadas por algarismos árabes, são do próprio Fichte.). Email de contato: cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt

<sup>2</sup> É preciso ter feito uma leitura muito superficial do seu Contrato Social, ou conhecê-lo meramente com base nas citações de outros, para [236] encontrar isto na sua obra. No livro primeiro, capítulo primeiro, anuncia o seu objecto da seguinte forma: « Comment ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.» Assim, em todo o livro, ele procura o direito, e não o facto. «Mas ele fala constantemente do progresso da humanidade.» E então? Isso confunde-vos? Vós também dizeis: aconteceu, sem, de cada vez, vos terdes antecipadamente precavido. Para tornar clara para vós, fracos, a nossa frase, que não compreendeis, clarificamo-la por meio de um exemplo; então ponamus casum que aconteceu, se a vós para tal não faltar vivacidade de espírito.

**Revista Opinião Filosófica**

Jul/Dez. de 2010, n. 02, v.01

Tradução – pp. 178-189

uma blasfêmia para as tornar odiosas .

Porém, até às cabeças mais fracas seria fácil de demonstrar que, do ponto de vista jurídico, uma sociedade civil não poderia basear-se em mais nada se não num contrato entre os seus membros, e que qualquer Estado se comportaria de modo totalmente injusto e atentaria contra o primeiro direito da Humanidade, o direito da Humanidade em si, se não procurasse, pelo menos, a autorização de cada membro para aquilo que deve revestir a forma de lei.

Se o ser humano, como ser racional, se encontrar unicamente subordinado à lei moral, não pode encontrar-se subordinado a mais nenhuma, e nenhum ser pode atrever-se a impor-lhe uma outra. Sempre que a sua lei o liberta, ele goza de toda a liberdade: sempre que lhe dá permissão, remete-o para o seu arbítrio e, neste caso, proíbe-o de reconhecer uma outra lei que não este arbítrio. Porém, precisamente por este motivo, porque, no caso do que é permitido, está dependente apenas do seu arbítrio como único fundamento de decisão do seu comportamento, pode também abster-se de o fazer. Caso outro ser deseje que ele se abstenha de fazer o permitido, pode pedir-lhe isto mesmo, e ele tem o pleno direito de, mediante este pedido, abdicar do seu direito; porém, não pode permitir que o obriguem. Pode oferecer livremente ao outro o exercício do seu direito.

Pode também acordar com ele uma troca de direitos; pode como que vender o seu direito: pedes-me que não exerça alguns dos meus direitos [237] por o seu exercício te ser desvantajoso. Ora muito bem, tu também tens direitos cujo exercício me é desvantajoso: prescinde dos teus, que eu prescindo dos meus.

Neste contrato, quem é que me impõe a lei? Claramente, eu próprio. Pessoa alguma pode ser vinculada sem ser através de si mesma: a pessoa alguma pode ser dada uma lei, senão por si mesma. Se deixar que lhe imponham uma lei através da vontade de um terceiro, está a renunciar à sua humanidade, tornando-se um animal, e isso é algo que ele não pode fazer.

Antigamente – se me é permitido lembrar de passagem –, acreditava-se que era necessário, no direito natural, regressar a um estado natural originário do ser humano; e, recentemente, exaltamo-nos com este procedimento e encontramos aí a origem vá-se lá saber de que absurdos. E contudo, este caminho é o único caminho certo: para descobrir a base do vínculo de todos os contratos, é necessário pensar no ser humano ainda não

ligado por quaisquer contratos externos, meramente submetido à lei da sua natureza, ou seja, encontrando-se submetido à lei moral: é este o estado natural. [A] «Mas este estado natural não existe nem nunca existiu no mundo real». Mesmo que tal fosse verdade, quem vos mandou ir procurar as nossas ideias no mundo real? É-nos necessário ver tudo? Mas que pena que ele não exista! Deveria existir. É evidente: mesmo os nossos mais sagazes professores de direito natural acreditam que todos os seres humanos se encontram, desde o nascimento, vinculados ao Estado em virtude dos seus feitos reais e a ele ligados. Infelizmente, temos exercido este fundamento sempre na prática, sem que ele esteja sequer estabelecido teoricamente. O Estado não pediu consentimento a nenhum de nós, embora o devesse ter feito. Até este pedido, teríamos permanecido no estado natural, ou seja, ter-nos-íamos encontrado apenas sob a lei moral, sem a limitação de qualquer contrato. Todavia, voltaremos ainda a este assunto!

Por conseguinte, simplesmente pelo facto de que no-la impomos é que uma lei positiva se torna vinculativa para nós. A nossa vontade, a nossa decisão, concebida de forma duradoura, é o legislador e nenhum outro existe. Um outro não é possível. Nenhuma vontade estranha é lei para nós, nem sequer a vontade da divindade, quando possa ser diferente da lei da razão.

Porém, o senhor Rehberg, secretário privado da chancelaria, fez uma descoberta importante relativamente a este ponto: a «volonté générale» de Rousseau resulta de uma confusão com a natureza moral do ser humano, graças à qual ele não se subordina a nenhuma outra lei, nem o poderia fazer, senão à da [238] razão prática. Não quero discutir aqui o que Rousseau disse ou pensou; desejo apenas analisar um pouco o que o Senhor R. deveria ter dito. A legislação da razão prática não é, na opinião dele, suficiente para ser a base de um Estado; a legislação civil vai um passo mais longe, abordando coisas que a legislação da razão prática entrega ao arbítrio. Eu sou da mesma opinião e penso que o Senhor R. poderia ter-se alargado nesta frase e ter dito: a legislação civil não tem nada a ver com a lei moral da razão, que se encontra totalmente acabada sem aquela. Além disso, a legislação civil faz algo desnecessário e nocivo se lhe quiser dar uma nova sanção. O âmbito da legislação civil é o âmbito deixado livre pela razão; o objecto das suas disposições são os direitos alienáveis do ser humano. Até aqui, o Senhor R. tem razão; esperemos que nos perdoe termos traduzido a sua opinião para expressões mais claras, uma vez que ele próprio detesta que os outros se expressem

de forma vaga. Porém, ele conclui: « uma vez que esta legislação tem por base algo de arbitrário...». No entanto, não posso entender com clareza o que ele conclui. Mas eu perguntei: seja o que for a que estas leis, todavia, digam respeito, de onde resulta então a sua obrigatoriedade? Não percebo que aversão é que o Senhor R. tem contra a palavra «contrato»; alonga-se por páginas e páginas para não ter de a utilizar até que acaba (p. 50<sup>3</sup>) por ter de confessar que a sociedade civil possa ser vista, de certo modo, como uma associação voluntária. Admito que não gosto da expressão «de certo modo», nem de todas as que lhe são aparentadas. Se sabes alguma coisa de fundamental e queres partilhá-lo connosco, fala com nitidez e, em vez do teu «de certo modo», delimita uma fronteira clara; se não souberes nada ou se não te atreveres a falar, então nem comeces. Não deixes nada meio acabado. Por conseguinte, a pergunta era: de onde resulta a obrigatoriedade das leis civis? Eu respondo: da aceitação voluntária das leis por parte do indivíduo; e o direito de não reconhecer outra lei se não aquela que demos a nós próprios é a base daquela «souveraineté indivisible, inaliénable» de Rousseau [B], que não é a nossa própria natureza racional, mas que está fundada no primeiro postulado da sua lei: o de ser a nossa [239] única lei. Em vez de reconhecer este direito ou de explicitar a sua ausência de fundamento a partir de princípios originários da razão pura, o Senhor R. conta-nos uma série de coisas que queremos escutar uma próxima vez. Perguntámos-lhe: «Ó forasteiro, de onde és?» E ele contou-nos umas historiazinhas sobre o que era para esquecermos aquela pergunta incómoda.

Para deixar o público julgar a profundidade de um escritor que faz figura graças a um tom cortante e que não pára com um falatório enfadonho, superficial e insuportável, vou analisar a primeira passagem que encontrar. Na página 45, diz: «Suponham que se une um certo número de homens, que habitam uns ao pé dos outros, de forma independente, para cuidarem, em comum, de uma ordem interna entre si e da protecção contra inimigos externos.» Neste ponto, ele admite um contrato social não apenas de certo modo, mas por completo. «Um dos vizinhos recusa a ligação combinada. Logo a seguir, considera útil juntar-se também. Mas agora, ele já não tem nenhum direito de o exigir.» Exigir o quê? Poder juntar-se? A oferta é a ssunto dele. Não tem o direito de exigir a si próprio que lá vá e de pedir à sociedade que o aceite no

---

<sup>3</sup> Das suas Investigações sobre a Revolução Francesa .

seu seio? O escritor permite-se aqui este tipo de imprecisões, escritor esse que mostrou, noutras ocasiões, dominar bem a sua língua. De exigir a aceitação, quer ele dizer. Pergunto, tinha ele este direito antes? Tinha, considerando todos os contratos anteriores, a pretensão legítima à sociedade? Escreve-se desta forma equívoca – devo dizer, por ignorância ou com intenção? – para deixar passar uma frase incorrecta? Depois, tira uma conclusão a partir desta frase, conclusão essa que continuaria errada, mesmo que a frase anterior estivesse certa. « Agora – prossegue ele – tem de sujeitar-se a certas condições acordadas que, para ele, talvez lhe sejam mais duras do que para os outros.» As condições acordadas particularmente com ele são mais duras (estas precisamente?) para ele do que para os outros? Pensei que os outros não estivessem sujeitos às mesmas condições; estariam sujeitos a outras condições mais favoráveis em si, e não (apenas relativamente) pelo facto de serem mais duras para o outro. Mas basta de falar sobre a imprecisão do discurso. Passemos agora à própria coisa! Porque teria então de o fazer? E porquê agora? Se ele tem de o fazer agora, também teria de o fazer antes, caso a sociedade quisesse impor-lhe condições mais duras. Não o poderia ela de facto fazer? Porém, ele não tem de o fazer agora nem antes. Se as condições forem muito duras para ele, tem o pleno direito de renunciar a entrar na sociedade. [240] Ele e ela são dois comerciantes que fixam o valor das suas mercadorias no ponto em que esperam vendê-las. Terá sorte aquele que conseguir ganhar algo no negócio! Quem é que poderia ter fixado o preço de mercado? A questão que se impõe é se não existem direitos que sejam inalienáveis em si e cuja alienação torne qualquer contrato ilegal e sem vigência [C]. O Senhor R. não conseguiria fornecer qualquer resposta a esta pergunta a partir de todos os seus exemplos; terá de entrar em especulações conosco, ou de se calar.

Terei de voltar a mencionar este escritor, frequentemente, que confunde o ponto de litígio e o tribunal; que, sem excepção, tira elações sobre o que deverá acontecer com base no que aconteceu; que volta a confundir tudo o que Rousseau e os seus seguidores separaram e o que eu aqui separo; que procura a origem do direito de propriedade do solo e da terra na sociedade; que, a partir do nosso nascimento, nos liga ao Estado sem qualquer contribuição da nossa parte.

Se o vínculo dos contratos sociais resulta apenas da vontade dos contraentes do contrato e caso esta vontade possa alterar-se, é claro que a questão de se poder alterar o contrato é totalmente igual à questão de se poder celebrar sequer um contrato. Qualquer

alteração do primeiro contrato é um novo contrato em que o antigo é confirmado ou revogado até determinado ponto. As alterações e as confirmações recebem o seu vínculo através da autorização dos contraentes no segundo contrato. Desta forma, racionalmente, este tipo de pergunta nem deveria sequer surgir. Do acima exposto resulta directamente que é necessário que todos os contraentes estejam de acordo e que não é possível obrigar ninguém a entrar. Caso contrário, ser-lhe-ia imposta uma lei através de outra coisa que não a sua vontade.

«Mas e se o contrato incluísse a condição de ser válido para sempre e inalterável?» . [D] Não quero aqui abordar a questão: será que não é contraditório um tal contrato válido para sempre, que não pode ser ele próprio suprimido por autorização de ambas as partes? Com vista a tornar a investigação mais produtiva, esclarecedora e interessante, conduzo-a para o caso presente e coloco a pergunta da seguinte forma: um vínculo ao Estado inalterável não é algo contraditório e impossível? Neste caso, em que a totalidade da investigação é conduzida a partir de princípios morais, só pode falar-se de contradições morais, de impossibilidade moral. A pergunta tem, então, o seguinte teor: não colidirá a inalterabilidade [241] da constituição, qualquer que ela seja, com a destinação da humanidade estabelecida pela lei moral?

Nada do mundo dos sentidos, nada resultante do nosso esforço, acção ou sofrimento, considerado como aparição, apresenta um valor enquanto não tiver efeito sobre a cultura. O prazer em si não tem qualquer valor; só adquire valor, no máximo, como meio de animação e renovação das nossas forças para a cultura.

Cultura significa exercício de todas as nossas forças para o objectivo da liberdade total, da independência total em relação a tudo o que não seja nós próprios, o nosso ser mais puro. A este respeito, serei mais claro.

Se o nosso verdadeiro objectivo final for estabelecido através do nosso eu puro<sup>4</sup> [3] e sob a sua forma, através da lei moral em nós, então, tudo o que em nós não pertença a esta forma pura ou tudo o que faz de nós seres sensíveis não é uma finalidade absoluta, mas, sim, meramente, um meio para a nossa finalidade espiritual mais elevada. Ele nunca nos deve determinar, deve, antes, ser sempre determinado pelo mais elevado em nós, pela razão. Ele nunca deve ser activo, senão sob a ordem da razão; e nunca deve ser activo de outro modo, senão de acordo com a norma que aquela lhe prescreve.

---

<sup>4</sup> Se o leitor não tiver compreendido estas expressões na introdução, não entenderá este capítulo, nem

Da sensibilidade poderíamos dizer o mesmo que aquele selvagem de Marmontel disse acerca do perigo no seu canto fúnebre: mal nascemos, desafia-nos para uma longa e temível batalha a dois, pela liberdade ou pela escravatura. Se ganhares, disse-nos, serei teu escravo. Poderei ser-te um criado muito útil; porém, serei sempre um criado contrariado e assim que aliviares o meu jugo, rebelo-me contra o meu senhor e vencedor. Mas se eu te vencer, vou insultar-te e infamar-te e espezinhar-te. Uma vez que [242] em nada me podes ser útil, vou procurar aniquilar-te por completo, de acordo com o direito de um conquistador.

Nesta batalha, é necessário que aconteçam duas coisas com a sensibilidade. Primeiro, tem de ser dominada e subjugada; já não pode reger, devendo servir; já não deve atrever-se a impor-nos objectivos nem a condicioná-los. Esta é a primeira acção de libertação do nosso eu: a dominação da sensibilidade. Mas isto não é tudo. A sensibilidade não deve deixar somente de ser soberana: deve também passar a ser criada, uma criada hábil e apta; deve ser de utilidade, o que quer dizer que procuramos todas as suas forças, que a moldamos de todas as formas, elevando-a e fortalecendo-a até ao infinito. Esta é a segunda acção de libertação do nosso eu: a cultura da sensibilidade .

Duas observações a este respeito: primeiro, quando falo de sensibilidade, não me refiro apenas ao que normalmente se designa por este nome, os humores inferiores ou mesmo as forças físicas do ser humano. Por oposição ao eu puro, tudo o que não é este eu puro pertence à sensibilidade, ou seja, todas as nossas forças físicas e humores, desde que possam ser determinados por algo exterior a nós próprios. Tudo o que é flexível, tudo o que possa ser exercitado e reforçado encontra-se aqui incluído. A forma pura do nosso ser é aquela que é incapaz de formação: é completamente inalterável. Neste sentido da palavra, por conseguinte, a formação do espírito ou do coração através do pensar mais puro ou através das ideias mais nobres da religião não pertence menos à formação da sensibilidade, do ser sensível em nós, do que, por exemplo, o exercício dos pés através da dança.

Em segundo lugar, seria possível que o exercício e a elevação propostos das forças sensíveis levassem a pensar que o poder da sensibilidade é assim multiplicado por si mesmo, sendo esta equipada com novas armas contra a razão. Mas não é este o

---

nenhum dos seguintes, e isto por sua própria culpa.

caso. A ausência de lei é o carácter original da sensibilidade; apenas nela reside a sua força característica, perdendo vigor assim que este instrumento lhe é retirado. Toda a formação tem lugar de acordo com regras, pelo menos, se não de acordo com leis, com vista a alcançarem-se determinados objectivos; através delas, reveste-se a sensibilidade com o uniforme da razão; as armas que esta dá são inócuas para si própria, ela é invulnerável a elas.

O ser humano tornar-se-ia livre através do supremo exercício destes dois direitos do vencedor sobre a sensibilidade, ou seja, dependeria apenas de si, do seu eu puro. Para o que o seu peito quer, teria de corresponder um: está aí, [243] no mundo das aparições. Sem o exercício do primeiro desses direitos, nem sequer poderia querer; as suas acções seriam determinadas por impulsos exteriores a si, actuando sobre a sua sensibilidade, seria um instrumento tocado para produzir harmonia no grande concerto do mundo dos sentidos, dando sempre o tom que o fado cego tocasse. Após o exercício do primeiro direito, poderia querer ser ele próprio activo. Porém, sem fazer valer o segundo direito, a sua vontade seria uma vontade impotente, ele poderia querer, mas nada mais. Seria senhor, mas sem criado, seria rei, mas sem súbditos. Continuaría sob o ceptro férreo do fado, continuaría agrilhado às suas correntes e o seu querer seria um fragor impotente com estas. A primeira acção do vencedor garante-nos o querer; a segunda, a aquisição e o fortalecimento das nossas forças, garante-nos o poder.

Esta cultura com vista à liberdade é o único objectivo final possível do ser humano, na medida em que ele é uma parte do mundo sensível; o objectivo final sensível mais elevado, mas que não é, em si, o objectivo final do ser humano, mas, antes, o derradeiro meio para alcançar o seu objectivo final espiritual mais elevado, é a coincidência total da sua vontade com a lei da razão. Deve ser possível considerar tudo o que as pessoas fazem como meio para este último fim final no mundo dos sentidos, ou então é uma actividade sem finalidade, uma actividade irracional.

Certamente que, até agora, o percurso da raça humana tem promovido este objectivo. Mas peço-vos, excelentíssimos tutores dela, que não se precipitem e interpretem isto como um grande elogio da vossa sábia direcção, que esperem um pouco antes de me colocarem, cheios de optimismo, na classe dos vossos aduladores. Primeiro, vamos analisar, sensatamente, o que eu poderei querer dizer com esta afirmação. Quando, depois, reflecto sobre este percurso e parto do princípio de que ele poderia ter



tido um objectivo, não posso, racionalmente, na minha consideração, atribuir outro objectivo se não aquele agora desenvolvido, por ser o único possível. Portanto, não digo que vós ou qualquer outro ser imaginou este objectivo no momento de determinar a direcção do percurso. Digo apenas: Imagino-o determinado com vista a poder julgar a sua finalidade. Pergunto-me: se este percurso fosse, de facto, dirigido por um ser racional e o conceito daquele objectivo fosse a base da sua direcção, teria escolhido os meios mais adequados para a sua concretização? Não estou a dizer que [244] tenha sido assim; como haveria de o saber? E que vou encontrar agora na presente análise?

Em primeiro lugar, ninguém é cultivado . Cada um tem de se cultivar a si próprio. Qualquer tipo de comportamento passivo é precisamente o oposto da cultura: a cultura acontece através da actividade própria e tem por objectivo a actividade própria. Portanto, não é possível criar um plano cultural de modo que a sua obtenção seja necessária; ele age por liberdade e depende do uso da liberdade. A questão que se coloca é a seguinte: existiram objectos nos quais os seres livres tivessem podido exercer a sua actividade própria com vista ao objectivo final da cultura?

E o que poderia existir, em todo o mundo da experiência, de modo que os seres que quisessem ser activos não pudessem exercer aí a sua actividade? Esta exigência é facilmente correspondida , pois não é impertinente. Quem quer formar-se, forma-se em tudo. Costuma dizer-se que a guerra cultiva e é verdade: a guerra eleva as nossas almas a feitos e sentimentos heróicos, ao menosprezo pelo perigo e pela morte, ao desdém por bens que estão, diariamente, expostos à pilhagem, à compaixão com tudo o que porta um rosto humano, uma vez que o perigo e os sofrimentos comuns nos aproximam. Mas não considerais isto um louvor da vossa sede sanguinária de guerra, um pedido humilde da humanidade suspirante, a vós dirigido para que não desistais de a destruir em guerras sangrentas. A guerra só eleva ao heroísmo as almas que já possuem em si esta força; nos vulgares desperta a vontade de pilhar e de reprimir os fracos indefesos. Criou heróis e ladrões cobardes e qual dos dois em maior quantidade? Se fordes julgados meramente com base neste fundamento, ficareis brancos como neve, mesmo que fosseis mais maliciosos do que vos permite a falta de nervos que a vossa era. O mais duro dos despotismos cultiva. O escravo ouve na sentença de morte pronunciada pelo seu déspota a expressão do destino inalterável e honra-se mais através da subjugação livre da sua vontade ao destino férreo do que o pode desonrar o que quer que seja na Natureza. Este

destino que hoje eleva o escravo do pó e o coloca nos degraus do trono e que amanhã o volta a atirar para o seu nada deixa o ser humano apenas ao ser humano, e dá aos nobres sarracenos e turcos aquela indulgente suavidade que sopra dos seus romances e aquele sacrifício pelos estranhos e pelos sofredores que domina nos seus enredos: o mesmo destino que faz do vulgar japonês um criminoso decidido, porque a irrepreensibilidade não o protege. Portanto, tornai-vos mesmo déspotas. Se assim o quiséssemos, ainda nos enobreceríamos nos nós do vosso cordel de seda.

[245] Os meios para a cultura existiram sempre. Agora surge a segunda questão: eles foram de facto utilizados? É possível comprovar o progresso da raça humana em direcção à liberdade perfeita no percurso realizado até hoje por ela? Não tendes receio desta análise; não avaliamos os sucessos, como vós. Caso não se evidencie qualquer progresso digno de nota, podeis dizer: a culpa é vossa; não haveis utilizado os meios existentes. Não teremos nada de concreto a responder-vos e, uma vez que não somos sofistas, nada responderemos.

Contudo, evidencia-se, de facto, um progresso, o que era de esperar dada a natureza do ser humano, que dificilmente consegue estar quieta. As forças sensíveis da humanidade têm sido, contudo, desde que podemos observar o seu percurso, formadas e reforçadas de uma maneira variada. Devemos agradecer-vos a vós ou a quem se deve isto?

Foram, de facto, a possibilidade e a leveza da nossa cultura o vosso objectivo final, com a fundação e o governo dos vossos Estados? Observo as vossas explicações e, tanto quanto consigo lembrar-me, oiço-vos a afirmar os vossos direitos e a vossa honra e a falar da vingança das vossas ofensas. Quase parece que o vosso plano não nos contempla, quase parece só estar pensado para vós, como se nele fôssemos somente instrumentos para os vossos objectivos. Ou, quando uma rara generosidade se apodera da vossa boca, falais muito do bem dos vossos fiéis súbditos. Perdoai se desconfiamos um pouco da vossa generosidade; é que tendes por objectivo algo de que abdicamos por completo: o prazer sensível .

Porém, é possível que simplesmente não saibais expressar-vos; talvez as vossas acções sejam melhores do que as vossas palavras. Procuro, tanto quanto possível, no labirinto intrincado dos vossos corredores retorcidos, na noite profunda e misteriosa que sobre eles lançais, uma unidade nas máximas das vossas acções que possa classificar

como constituindo a sua finalidade. Investigo ante Deus, meticulosamente, e encontro: domínio único da vossa vontade no interior e expansão das vossas fronteiras no exterior . Relembro o primeiro objectivo como meio para o nosso objectivo final mais elevado, a cultura com vista à liberdade. Confesso não compreender como pode elevar a nossa actividade própria o facto de ninguém agir de forma independente a não ser vós; como pode ter por finalidade a libertação da nossa vontade o facto de, em todo o vosso território, ninguém poder ter uma vontade a não ser vós; como pode servir a criação da pura ipseidade [246] o facto de vós serdes a única alma que coloca em movimento milhões de corpos. Comparo a nossa segunda finalidade com aquele objectivo final e, de novo, não sou suficientemente penetrante para ver o que poderia ganhar a nossa cultura pelo facto de a vossa vontade se substituir ou não a milhares de outras vontades. Pensais que se elevará o conceito da nossa dignidade só porque o nosso mestre possui numerosos rebanhos?

.....

#### NOTAS

[A] A ideia de um estado de natureza constitui uma espécie de ficção própria das teorias contratualistas da origem do poder, que servia, ao mesmo tempo, como princípio de legitimação dos contratos (uma vez que resultariam do livre acordo entre indivíduos possuidores de direitos anteriores a eles) e como princípio para aferir da bondade dos actos do soberano (que apenas se verificaria se ele respeitasse o que ficou acordado entre todos os contratantes). Rousseau terá uma opinião muito particular sobre este assunto, uma vez que, admitindo a mesma ficção que os seus antecessores (Hobbes, Locke, Pufendorf), verá no estado social resultante do contrato o princípio da perversão da natureza humana e a possibilidade do despotismo. Determinar as condições do bom contrato, ou seja, aquele em que, por força da ordem social instituída, a vontade do soberano seja sempre a vontade geral, será o grande problema que Rousseau procurará resolver.

[B] Rousseau escrevera: «Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible.» (Du Contrat Social , Livre II, chapitre 2 ; in Œuvres Complètes (Bibliothèque de la Pléiade), vol. III, p. 369. Nos seus escritos posteriores de filosofia política, nomeadamente nos Fundamentos do Direito Natural, de 1796, Fichte já não seguirá inteiramente Rousseau relativamente à questão do carácter inalienável da soberania. Sobre este assunto pode consultar-se a obra de Alexis Philonenko, L' Œuvres de Fichte, Paris, Vrin, 1984, pp. 51 e segs.

[C] Sobre este assunto, cf. Du Contrat Social, Livre I, chapitres 2 - 4; Œuvres Complètes , vol. III, pp. 352 e segs.

[D] Esta é a questão central que está em discussão ao longo de todo este capítulo das Contribuições. Será o leit-motiv das críticas à Revolução Francesa feitas, na Alemanha, por Rehberg, Friedrich von Gentz e outros autores conservadores. Em maior ou menor medida, todos eles se inspirarão nas teses de Edmund Burke, no seu famoso opúsculo de 1790 intitulado Reflections on the Revolution in France. Aí, Burke contrastava a

Revolução de 1789 com a Glorious Revolution de 1688, nomeadamente quanto à legitimidade do princípio de alteração da constituição estadual de um povo e da quebra do princípio da sucessão hereditária. Cf., nomeadamente, todas as referências de Burke ao Bill of Right de 1688, in *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, The University Press (Oxford' s World Classics), 1999, pp. 16 e segs.