

GRANDEZA E MISÉRIA D'O CONTRATO SOCIAL (*)

Leitura de leitura de leitura. Rousseau lido por Althusser, lido por Launay. O "impensado" de quem? De Rousseau, de Althusser e agora de Launay? Mas deixemos, por enquanto, o *impensado*. Vejamos os textos (1).

Louis Althusser mostrou muito bem, a propósito d'O *Contrato Social*, que a posição de Rousseau contra o pluralismo partidário, mascarava a recusa de examinar a fundo a articulação das classes sociais sôbre a sociedade geral. E foi Rousseau, contudo, o primeiro a denunciar a hipocrisia das leis elaboradas pelos ricos e para os ricos. Como explicar esta discordancia entre seu pensamento crítico, particularmente lúcido sôbre as relações de forças que subtende a "arbitragem" da lei e a faz pender subrepticamente em favor do mais forte, isto é, do mais rico e seu pensamento teórico que recusa atribuir às sociedades particulares e mais especialmente àquelas que não têm "uma forma exterior e autorizada", mas que nem porisso existem menos, compostas por "todos os particulares que um interêsse comum reune", como os "estudos", "condições" ou classes, um direito de participar, enquanto tais, da definição da vontade geral? Ou então Rousseau permanece fundamentalmente prisioneiro de um individualismo que é o dos pequenos produtores, artesãos e camponeses, incapazes de se unirem e de dar forma a seus interêsses comuns? Tanto mais quanto o pequeno produtor — podemos muito bem dizer o pequeno burguês, uma vez que Rousseau e seus contemporâneos davam à expressão um sentido relativamente objetivo e não necessariamente pejorativo — pensava ter interêsse em não recolocar em causa a estrutura social na qual estava inserido: acrescentando-se à sua vontade de se colocar em um "justo meio" e a hábitos medievais de respeito da ordem estabelecida, atua o desejo do pequeno produtor de transmitir a seus filhos a herança mais polpuda possível:

- (*) Este artigo é uma tradução-adaptação feita por Luiz Roberto Salinas Fortes de uma parte do livro de Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*.
- (1) Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social* (a tradução de Lourival Gomes Machado, para a Coleção "Os Pensadores", Editora Abril, é boa.) Louis Althusser, "*Sur le Contrat Social*", *Cahiers pour l'analyse*, n.o 8, Paris, 1967, p.5-42, Éditions du Seuil.
- Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, C.E.L. — A.C.E.R. BP282/06403 — Cannes, França.

“O espirito destas leis que o governo deve seguir na sua aplicação, é que de pai para filho, os bens da família dela saiam e se alienem o menos possível. Há uma razão sensível para isto em favor das crianças, para quem o direito de propriedade seria muito inútil, se o pai não lhes deixasse nada e que além disso tendo frequentemente contribuído por seu trabalho à aquisição dos bens do pai, são por conta própria associados a seu direito. Mas uma outra razão mais distanciada e não menos importante é que nada é mais funesto aos costumes e à república, que as mudanças contínuas de estado e de fortuna entre os cidadãos; mudanças que são a prova e a fonte de mil desordens, que convulsionam e confundem tudo e pelas quais aqueles que são educados para uma coisa, achando-se destinados a uma outra, nem os que sobem nem os que descem podem assumir as máximas ou as luzes convenientes a seu novo estado e muito menos preencher os seus deveres” (2).

Todas estas razões, que não são totalmente coerentes, coexistem em Rousseau. Sua reflexão permanece prisioneira da visão política feudal de que êle procura se livrar: as únicas sociedades parciais de que a França lhe dá um exemplo são as ordens e particularmente as ordens nobiliárquicas, a nobreza de espada e a nobreza de roupa, que pretendem, até na obra de Montesquieu, servir de “corpos intermediários” entre o governo e o povo e que, de fato, tenderam a se considerar como “o corpo do estado”. Os quatro exemplos de sociedades parciais que dá Rousseau na *Economia Política*, são as dos padres, a dos soldados, a dos práticos e a dos senadores, o que confunde as ordens feudais e as associações profissionais sob o comum e cômodo denominador de “espírito de corpo”. Para não ser vítima dos sofismas da nobreza de espada ou de roupa, Rousseau recusa em bloco todo espírito de partido e todo espírito de classe e deixa na ambiguidade seu pensamento sobre o papel da classe dos ricos e da dos pobres.

Podemos concordar com Althusser quanto à deficiência da concepção “teórica” das classes sociais. Mas é o princípio global da interpretação althusseriana que parece discutível. O livro V do *Emílio* contém um complemento ou uma introdução à leitura das obras políticas de Rousseau, de preferência a um resumo destas últimas. As variantes que êle apresenta com relação à versão definitiva d’*O Contrato Social* são formulações diferentes de um mesmo pensamento em vias de se procurar e de se definir. Para fazer compreender a *Emílio* o paradoxo necessário de todo contrato social, êle enxerta puramente e simplesmente no Livro V uma passagem da primeira versão do tratado polí-

(2) Rousseau, artigo *Economie Politique* da *Encyclopédie*.

tico, passagem inspirada por um fragmento mais antigo e que será desmembrado e profundamente transformado no texto definitivo d'*O Contrato Social*.

“Teremos o cuidado de sempre nos lembrarmos de que o pacto social é de uma natureza particular e própria somente a êle no fato de que o povo não contrata a não ser consigo mesmo, isto é, o povo em corpo como soberano, com os particulares como sujeitos: condição que faz todo o artifício e o jogo da máquina política e que só torna legítimos, razoáveis e sem perigo os engajamentos que sem isto seriam absurdos, típicos e sujeitos aos mais enormes abusos” (3).

Eis porque a procura de um modelo “mecânico”, de um “jogo” de “decalagens” explicando o “funcionamento teórico do conceito de contrato social” não saberia nos satisfazer em nosso esforço de compreensão do pensamento político de Rousseau e de seus desenvolvimentos sucessivos: mesmo se êste modelo mecanista é por vezes sugerido pelo próprio Rousseau, pelo emprego da imagem da “máquina política”, mesmo se a procura de um modelo funcionando como mecanicamente obriga a maior rigor na análise dos conceitos, a constatação dos defeitos do escritor e de seus artifícios, obriga a se servir de um modelo biológico para captar em suas finuras a elaboração, a expressão e finalmente o sentido de seu pensamento:

“Sois capazes de perceber... que ordem e método que são vossos deuses, são minhas fúrias; que nunca nada se oferece a mim a não ser isolado e que ao invés de ligar minhas idéias nos meus escritos, uso de um charlatanismo de transições que se impõe em primeiro lugar a todos vós grandes filósofos” (4).

Em seu desígnio de tornar “rigoroso” o “mecanismo” do Contrato Social, acentuando as “decalages” que lhe permitem “funcionar” e que o próprio Rousseau havia sublinhado discretamente, Louis Althusser reduziu singularmente a complexidade de um sistema que, segundo nós, tira toda sua eficácia e sua riqueza precisamente das nuances subtis que unicamente permitem a passagem legítima do direito ao fato. Movido, conscientemente ou não, pela vontade de fazer de Rousseau um escritor burguês, defensor do individualismo e da propriedade, Althusser puxou Rousseau em direção a Hobbes, fazendo do contrato

(3) *Emile*, Livro Quinto.

(4) Carta de Rousseau ao Padre Deschamps, 12 de Setembro de 1761.

social a simples resultante de uma mecânica de forças. O que nos ensinou a leitura do *Emílio* sobre as condições efetivas do bom funcionamento de todo contrato passado entre homens, seres sensíveis e atuantes, deveria permitir-nos não fazer contra-senso sobre textos particularmente densos e ambíguos, sobretudo se nos referimos às diferentes versões que Rousseau deles conservou. Parece-nos difícil ver na primeira frase do capítulo VI, do “Pacto Social”, um simples ponto de sutura entre o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Contrato Social* e uma simples retomada da terminologia de Hobbes:

“Suponho os homens chegados a êste ponto em que os obstáculos que prejudicam sua conservação no estado de natureza superam por sua resistência as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter neste estado. Então êste estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se não modificasse sua maneira de ser.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e dirigir aquelas que existem, êles não tem mais outro meio para se conservar alem de formar por agregação uma soma de forças que possam se impor sobre a resistência, de colocá-las em jogo por um só móvel e fazê-las agir de acordo.

Esta soma de forças não pode nascer senão de concurso de vários: mas a força e a liberdade de cada homem sendo os primeiros instrumentos de sua conservação, como poderá engajá-las sem se prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo?”

Impossível, dizíamos nós, reduzir as palavras “obstáculos” e “forças” a um sentido puramente mecânico. Foi desnaturando seu sentido que Rousseau retomou a problemática e a terminologia de Hobbes, precisando desde o começo (“eu suponho”) que não se trata senão de uma comodidade. A imagem das “forças” e “obstáculos” tem uma história na elaboração do pensamento e da obra de Rousseau e esta história é reveladora de uma hesitação profunda. No *Discurso sobre a Desigualdade*, a passagem para o estado civil fazia-se em uma série de etapas hipotéticas, mas de tal forma detalhadas que apareciam ao leitor, mesmo prevenido, como a exposição de um determinismo ao mesmo tempo geográfico, demográfico, econômico e social, cujo termo era o seguinte:

“Quando as heranças foram crescendo em número e em extensão a ponto de recobrir o solo inteiro e de se tocarem todas, umas não puderam se avolumar senão em detrimento das outras” (5).

(5) *Discurso sobre a Desigualdade*, 2.^a parte.

O estado de guerra de todos contra todos era então consequência imediata de um estado econômico e social, a repartição desigual das terras todas ocupadas. Na primeira versão d'*O Contrato Social*, este desenvolvimento hipotético, êste determinismo geográfico, demográfico, econômico e social, sendo suposto conhecido, Rousseau não se contenta, para explicar a necessidade de um contrato social, com os inconvenientes do estado de guerra e procura uma expressão primeiro psicológica das condições de possibilidade do contrato primitivo:

“Logo que as necessidades dos homens ultrapassam suas faculdades e que os objetos de seus desejos se estendem e se multiplicam, é preciso que êle permaneça eternamente infeliz ou que procure dar a si mesmo um novo ser do qual retire os recursos que não acha mais em si mesmo” (6).

E logo em seguida, como se esta maneira de colocar o problema fosse muito psicológica, muito sutil ou muito abstrata, êle faz apelo a uma imagem de tipo mecanista, a dos “obstáculos” e das “fôrças”:

“Assim que os obstáculos que prejudicam nossa conservação superam por sua resistência as fôrças que cada indivíduo pode empregar para vencê-los, o estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se a arte não viesse em socorro da natureza” (7).

O fim do parágrafo maneja a metáfora e joga com a palavra “fôrças”: as “fôrças” em questão são ao mesmo tempo a imagem de uma mecânica de fôrças e as fôrças reais, biológicas, “que cada indivíduo pode empregar para se manter”. Tudo isto vela o essencial, que é o obstáculo ao desenvolvimento da vida dos homens: a repartição desigual das terras todas ocupadas. Resulta daí que a intervenção dos “bens” entre as fôrças dos indivíduos chegados ao estado de guerra não é “aparentemente anódina” — (Althusser, art. citado). As próprias hesitações de Rousseau sôbre a fórmula do pacto social, em que os “bens” são ora mencionados à frente, ora fundidos na “pessoa” e na “potência” de cada indivíduo contratante (8), mostram que êle tem consciência da importância do que está em jogo: será o pacto social essencialmente um pacto de proprietários, concebido por e para os proprietários ou é feito em nome do direito à vida, do direito à vida de todo indivíduo, do direito à vida de toda a humanidade? Tal é, parece-nos, a questão que está sob o que Louis Althusser chama “a posi-

(6) *O Contrato Social*, Manuscrito de Genebra, Cap. 2.

(7) *O Contrato Social*, Manuscrito de Genebra, Capitulo 3.

(8) *O Contrato Social*, Livro I — cap. 6.

ção do problema” e que é mascarada por esta posição do problema, pela metáfora mecanista dos “obstáculos” e das “fôrças”. No *Discurso sobre a desigualdade*, era desde a origem impossível distinguir radicalmente as fôrças físicas ou naturais e as fôrças intelectuais ou morais, uma vez que a “fôrça” e a “agilidade” (outros equivalentes: “robustez, vigor, destreza”) são no homem caracteres adquiridos, primeiros frutos de sua perfectibilidade e de sua faculdade de imitação da natureza (9). É da mesma forma difícil separar radicalmente a fôrça e a liberdade, uma vez que, desde a origem, o homem tem “a vantagem de ter sem cessar todas as suas fôrças à sua disposição, de estar sempre pronto para todo acontecimento e de se carregar, por assim dizer, inteiro consigo mesmo” (10). E é de maneira bastante progressiva que os “bens”, êles próprios, vão se destacar da liberdade, provocando no sentido próprio a alienação do homem: até no estado civil os bens permanecerão solidários da liberdade e entrarão em relação dialética com ela e com a vida: “o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e mais importante que a própria liberdade; seja porque êle se mantém o mais próximo da conservação da vida. . .” As restrições do artigo *Economia Política*, êstes “sob certos aspectos”, que deixam supor “aspectos” contrários, estes “seja que. . . seja que. . .”, os quais, acumulando as razões de considerar como sagrado o direito de propriedade, deixam supor que nenhuma dessas razões é satisfatória e que todas são muito relativas, obrigam ao mesmo tempo a religar e a distinguir cuidadosamente o que a natureza e a sociedade têm, segundo os tempos e os lugares, distinguido e religado. O *Discurso sobre a Desigualdade* enunciava o conjunto das “fôrças” dos primeiros homens vivendo em sociedade, mostrando que elas estavam todas fundidas: “seus bens, suas liberdades e suas vidas que são, por assim dizer, os elementos constitutivos de seu ser” (11). Esta unidade era cunhada pelo artigo *Economia Política*: “procurai os motivos que levaram os homens, unidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade, a se unirem mais estreitamente por meio de sociedades civis; não encontrareis outro além daquele de assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos . . . seus bens, sua vida ou sua liberdade”. Estas variações, perpetuadas n’*O Contrato Social*, estas alternancias da fusão e da distinção dos têrmos, mostram que Rousseau utiliza um modelo de análise biológica no momento mesmo em que êle se serve de expressões e de imagens mecanistas. A própria oposição dos “obstáculos” e das “fôrças”, desde o *Discurso sobre a Desigualdade*, ultrapassava a mecânica das fôrças individuais, para exprimir uma oposição social fundamental: ao invés de voltar

(9) Discurso sobre a desigualdade, 1.^a Parte.

(10) Discurso sobre a desigualdade, mesma página.

(11) Discurso sobre a desigualdade, 2.^a Parte.

nossas forças contra nós mesmos... deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico” (O que é essencial, desde o *Discurso sobre a Desigualdade*, é, nós o mostraremos, n’*O Contrato Social*, a oposição do pobre e do rico. Com o contrato que funda toda sociedade,

“O estado de guerra subsiste . . . como antes, sua relação mesma é seu efeito e o uso do direito de guerra não supõe nenhum tratado de paz. Eles fizeram uma convenção; seja: mas esta convenção, longe de destruir o estado de guerra, supõe a sua continuidade” (12).

Estas duas últimas frases, aplicadas por Rousseau somente à crítica dos pretensos “direito de conquista” e “direito de escravidão”, recebem um sentido novo na última nota que conclui o livro primeiro e precisam o valôr da igualdade civil produzida pelo contrato social:

“Sob os maus governos esta igualdade não é senão aparente e ilusória; ela não serve senão para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que possuem e prejudiciais àqueles que não tem nada. De onde se segue que o Estado social não é vantajoso aos homens senão na medida em que todos têm alguma coisa e que nenhum deles tem nada em excesso” (13).

Uma crítica tão clara da legalidade burguesa no momento mesmo em que ela é o mais fortemente fundada, exclui toda hesitação sobre o sentido da hesitação de Rousseau: do *Emílio* a *O Contrato Social*, Rousseau tomou consciencia de que o único fundamento do direito político é a liberdade e o direito de cada um à vida e que a propriedade não é sagrada senão na medida em que assegura e respeita êstes direitos os mais sagrados, os da liberdade e da vida. A trama do último capítulo do Livro I — “*Do domínio real*”, prova ainda de duas maneiras que o direito político tem um fundamento autenticamente e duplamente natural, tomando raiz no esforço de cada um para se procurar o “necessário” e na liberdade de todos, inclusive daqueles que não possuem nada, de se unirem para um melhor destino. No segundo parágrafo deste capítulo, Rousseau maneja, como no *Emílio*, um “ponto de apôio” natural para o direito de propriedade: “Todo homem tem naturalmente direito a tudo que lhe é necessário. . . Eis porque o direito de primeiro ocupante, tão fraco no estado de natureza, é respeitável para todo homem civil. Respeitamos menos neste direito o que é de outrem, do que o que não é nosso”. E Rousseau faz acompanhar

(12) *O Contrato Social*, Livro I, Capítulo 4.

(13) *O Contrato Social*, Livro I, Capítulo 9, Nota de Rousseau.

logo este direito de propriedade (enxertado sôbre o direito de primeiro ocupante mas fundado sôbre o direito à vida) de três condições que lhe proibem de entrar em contradição com o direito à vida dos outros indivíduos, inclusive dos não proprietários:

“Primeiramente, que êste terreno não seja ainda habitado por ninguém; em segundo lugar, que não se ocupe a não ser a quantidade de que se tem necessidade para subsistir; em terceiro lugar, que dele se tome posse, não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e a cultura, único signo de propriedade que na falta de títulos jurídicos deve ser respeitado por outrem”.

Sobretudo, Rousseau imagina, no ante-penúltimo parágrafo do Livro I, um tipo de contrato muito diferente daquele da tradição de Hobbes, de Grotius e de Puffendorf: êle não exclui, como variante da sociedade contratual, uma sociedade comunista (alguns diriam utópica, se não tivesse precedentes na história real do mundo “colonial” ou do mundo dito “selvagem”):

“Pode acontecer também que os homens comecem a se unir antes de possuir qualquer coisa e que, apossando-se em seguida de um terreno suficiente para todos, desfrutem dele em comum ou o partilhem entre si, seja igualmente seja segundo proporções estabelecidas pelo Soberano. De qualquer maneira que se faça esta aquisição, o direito que cada particular tem sôbre seu próprio fundo é sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sôbre todos, sem o que não haveria nem solidez no laço social, nem força real no exercício da Soberania”.

A propriedade, longe de assegurar necessariamente, como no artigo *Economia Política*, a solidez do laço social, tira sua própria solidez do laço social das liberdades. Rousseau, neste parágrafo muito pouco comentado, funda teóricamente todos os tipos de sociedades possíveis, desde o comunismo puro até ao tipo mais tradicional da sociedade dominada por proprietários, passando pelas principais variantes da partilha igual e da partilha desigual segundo proporções estabelecidas pelo Soberano. *O Contrato Social* não é somente o livro dos burgueses, êle era, na intenção mesma de seu criador, o livro dos cidadãos, proprietários e proletários; e, como os proprietários não saberiam, sem se contestar a si mesmos, admitir uma igualdade real entre eles e os não possuidores, *O Contrato Social* é, fundamentalmente, apesar das aparências, o livro dos pobres, assim como Maquiavel é o livro dos republicanos: a impostura da legalidade burguesa e formal é ai denunciada, ao mesmo tempo em que é fundada sua legitimidade contra um mal ainda maior, o do despotismo”.

Dito isto, é totalmente impossível ver n' *O Contrato Social* a expressão pura e simples do individualismo burguês, a sublimação teórica da prática do contrato comercial, do “dando-dando” formulado por duas “partes contratantes”. Sem dúvida, como mostrou muito bem Louis Althusser no seu artigo “Sôbre o Contrato Social”, não é um acaso se Rousseau, para colocar o problema fundamental da vida política, retoma o velho termo de contrato, que por si mesmo implica que reconheçamos o primado do indivíduo e que aceitemos no ponto de partida a idéia de uma guerra de todos contra todos, de uma luta pela vida que os indivíduos seriam estrangidos, pelo fato da exiguidade do globo terrestre, de sustentar uns contra os outros. Em uma sociedade em que o indivíduo recebe sua existência, sua subsistência e sua razão de ser da coletividade, a idéia de contrato parece impensável e a de “indivíduo” é ela própria desprovida de significação profunda: um membro não saberia discutir com o conjunto do corpo e passar um contrato seja com o conjunto, seja com os outros membros: êle não pode senão harmonizar-se com o conjunto. Pasar um contrato com seu pai e sua mãe é uma ação que, mesmo na moral burguesa, guardará sempre alguma coisa de chocante. Bem melhor, entre os maiores burgueses, entre os banqueiros, o contrato com papel timbrado não é senão uma forma degradada do único contrato que valha e que é a palavra dada, fundada sôbre a confiança: sem confiança não há contrato possível. Em Rousseau, o contrato social não é o melhor modelo de relação humana: os primeiros homens ignoravam o “teu” e o “meu”; êles não tinham necessidade de contratos e a “juventude do mundo”, — a idade de ouro, em que os homens salvaguardavam ferozmente sua vida solitária e livre, gozando das primícias de um contacto delicioso com seus semelhantes desconhecidos e misteriosos, experimentando os primeiros sentimentos, as primeiras emoções, esboçando os primeiros cantos e as primeiras dansas em torno de uma fonte, — esta idade de ouro é anterior ao estabelecimento da propriedade e à necessidade de um contrato social destinado a proteger as propriedades e os proprietários. Este contrato social é um *pis aller*, imposto pelo fato de que o “gênero humano pereceria” se os homens, uma vez a terra dividida em propriedades, continuassem a se multiplicar e a não se entender para partilhar, ainda que injustamente, o solo, os produtos do solo e os produtos do trabalho.

Mas Rousseau não tem ilusões sôbre êste contrato social: o contrato social é sempre proposto e formulado, por vezes mesmo imposto pelos ricos, os quais, antes de todos, concebem o interesse de se entender para se proteger contra a malta sempre crescente dos pobres: “Na realidade, as leis são sempre úteis àqueles que possuem e prejudiciais àqueles que não têm nada”. Fundando a legalidade burguesa sôbre a necessidade, para os homens, de não se entrematarem, Rousseau esboça êle próprio a crítica da impostura fundamental desta legalidade burguesa.

O que mostra bem que *O Contrato Social* é susceptível de uma outra interpretação diferente da interpretação individualista é que Rousseau admite para os homens mais de uma maneira de se unir: não sómente a maneira sem dúvida a mais conhecida, descrita na Segunda Parte do *Discurso sôbre a desigualdade*, do contrato proposto aos pobres por um rico "impostor", más também a possibilidade da aventura comunista: "Pode acontecer também que os homens comecem a se unir antes de possuir qualquer coisa e que, apoderando-se em seguida de um terreno suficiente para todos, dele desfrutem em comum ou que o partilhem entre si, seja igualmente, seja segundo proporções estabelecidas pelo Soberano" (14). E a consequência que êle tira de sua constatação de que "as leis são sempre úteis àqueles que possuem e prejudiciais aqueles que não têm nada", não é, como em Locke, que esta injustiça é ela própria útil ao desenvolvimento do Estado, uma vez que ela força os pobres a trabalhar muito para tentar sobreviver, mas ao contrário que "o estado social não é vantajoso aos homens senão na medida em que todos têm alguma coisa e que nenhum deles não tem nada em excesso".

A partir desta dupla análise — necessidade do contrato como *pis aller* e crítica do contrato como compromisso sempre defeituoso — o pensamento político de Rousseau pode se orientar ora para uma definição refinada do paternalismo (de que a *Nouvelle Héloïse* oferecerá o modelo mais sedutor, sob uma forma romanesca), ora em direção a uma crítica radical da injustiça social: é no *Emílio*, parece-nos, que esta crítica é levada o mais longe, até à precisão de que "nos aproximamos do século das revoluções".

O que é ainda mais singular e não menos fecundo é que a atitude contratual definida por Rousseau como tristemente necessária, não deve se aplicar, segundo êle, ao domínio exclusivo da política. A novidade sempre renascente do *Emílio* reside na idéia de que a única relação pedagógica realmente eficaz é a de um contrato pedagógico unindo a liberdade do mestre à do aluno. O mestre de Emílio não aceita assumir a pesada responsabilidade de ensinar uma criança a não ser passando um primeiro contrato com a família de Emílio:

"Emílio é orfão. Não importa que tenha pai e mãe. Carregado de seus deveres, eu succedo a todos os seus direitos. Êle deve honrar seus pais; mas deve obedecer somente a mim. É minha primeira ou antes, minha única condição. A isto devo acrescentar aquela, que não é mais do que uma consequência, de que não nos tirarão um ao outro a não ser com o nosso consentimento. Esta cláusula é essencial e eu gostaria mesmo que o aluno e o gover-

(14) *O Contrato Social*, Livro I, Capítulo 9.

nador se olhassem de tal forma como inseparáveis, que a sorte de seus dias fosse sempre entre êles um objeto comum”.

Neste “tratado”, cuja consequência é que o mestre é sempre livre para abandonar a criança se o deseja e a criança sempre livre de mandar embora o mestre, o jogo das liberdades chega de fato a um apêgo cada vez maior dos dois indivíduos e a uma autoridade do mestre tanto mais eficaz quanto melhor sabe respeitar as necessidades profundas da criança. São as duras lições das coisas e não os sermões do mestre que ensinarão à criança o interesse que ela tem de escutar um homem livre. A criança tem sempre o direito de dizer ao mestre: “para que me serve isto?”, mas reciprocamente o mestre pode responder “Porque fazê-la?” a toda pergunta do aluno. E não se trata de uma educação sêca e utilitária: na severidade e discreção do senhor, a criança percebe, melhor do que por discursos, uma profunda ternura e o respeito de sua liberdade. Vem aliás um momento em que as forças da sensibilidade, da piedade natural, do instinto sexual e do amor de si, desabam sôbre o adolescente e fazem passar o mestre da “educação negativa”, da dura lição das coisas, a uma educação positiva, a uma intervenção conscientemente sensível. É nesta segunda etapa da pedagogia que Rousseau formula seu surpreendente “contrato de amizade”.

“O apego pode dispensar um retôrno, nunca a amizade. Ela é uma troca, um contrato como os outros; mas ela é o mais santo de todos. A palavra *amigo* não tem outro correlativo alem de si mesmo. Todo homem que não é amigo de seu amigo é muito seguramente um patife; pois não é senão dando ou fingindo dar a amizade que podemos obtê-la” (15).

E é com esta nova arma que o pedagogo pode conduzir o adolescente até à idade de homem, até o momento em que o aluno lhe diz:

“Permaneçei o mestre dos jovens mestres. Aconselhai-nos, governai-nos, seremos dóceis: enquanto viver terei necessidade de vós. Eu tenho mais necessidade do que nunca, agora que minhas funções de homem começam. Vós tendes preenchido as vossas; guiai-me para imitar-vos; e repousai, já é tempo” (16).

Sem dúvida, esta dialética das duas liberdades tem a tendência para subestimar a importância da necessidade de uma revolta contra o mestre ou contra o pai, para que a liberdade da criança possa verdadeiramente desabrochar. Mas se é verdade que esta revolta, para ser fecunda, deve sempre ser ultrapassada e reintegrar os sentimentos de

(15) *Emilio*, Livro Quinto, Nota de Rousseau.

(16) *Emilio*, Livro Quinto, fim.

estima e de docilidade (definida como capacidade de aprender alguma coisa) que experimentamos com relação aos homens que os merecem, as tentativas de revolta contra o mestre não são senão condições do bom funcionamento do contrato pedagógico e confirmam a eficácia desta concepção da educação como encontro de duas liberdades.

Se, no que concerne o contrato social e o contrato pedagógico, o pensamento de Rousseau é de uma atualidade evidente, há um domínio central, no seu pensamento, que não podemos eludir, mesmo se aparece anacrônico: para Rousseau, o contrato social e o contrato pedagógico não podem verdadeiramente bem funcionar senão sôbre a base de um contrato religioso passado entre cada homem e Deus. A religião de Rousseau é ela própria profundamente individualista e, diante das cerimônias, a hierarquia e as regras sociais do catolicismo, Jean-Jacques é sempre tentado a dizer: “quantos homens entre Deus e mim!” Após as provações da perseguição, como o sugere o texto das *Revêries*, Jean-Jacques é sustentado pela idéia de um contrato tácito passado entre êle e a Providência; se Deus faz sofrer Jean-Jacques, embora êle seja o mais justo, o melhor dos homens, é que Deus lhe reserva, na outra vida, um lugar de escol. Se Rousseau acredita em Deus, se pensa que o ateísmo é um dos luxos do rico, é porque a religião é essencialmente consolação, compensação necessária. A única prova decisiva da existência de Deus é, segundo êle, que dêle temos necessidade, apesar dos raciocínios dos ateus. Não somente cada indivíduo tem necessidade de Deus, uma vez que cada indivíduo pode ser infeliz e uma vez que a virtude não faz, por si só, a felicidade, mas sobretudo é preciso uma fé religiosa para sustentar os cidadãos na sua vontade livre de obedecer as leis. Eis porque, ao contrato social, acrescenta-se “uma profissão de fé puramente civil da qual pertence ao Soberano fixar os artigos, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de socialidade, sem os quais é impossível ser um cidadão nem um súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acredita-los, é preciso banir do Estado quem quer que não os creia; êle pode bani-lo, não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar se necessário sua vida a seu dever. Que se alguém, após ter reconhecido publicamente êstes mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, que seja punido de morte; êle cometeu o maior dos crimes, êle mentiu diante das leis” (17).

Para bem compreender êste texto voluntariamente escandaloso, é preciso lembrar-se de que, alguns anos antes d'*O Contrato Social*, numa nota da *Nouvelle Héloïse*, Rousseau havia precisado: “Se eu fosse magistrado e que a lei punisse com a pena de morte os ateus, eu começaria por fazer quimar como tal quem quer que viesse denunciar um

(17) *O Contrato Social*, Livro Quarto, Capítulo 8.

outro". Os dois preceitos de Rousseau — queimar aqueles que denunciam os ateus e punir de morte aqueles que se conduzem como não acreditando em Deus — não somente não são contraditórios, mas se confirmam reciprocamente: para Rousseau, a fé em Deus não se manifesta por palavras, que podem ser enganosas (podemos sempre fazer o falso juramento de crer em Deus: quem pode sondar os corações?), mas unicamente por atos. Ora, os únicos atos que mostram que nos conduzimos como acreditando em Deus são os atos de obediência às leis, os atos justos e o sacrifício de sua vida a seu dever. Mesmo se nos acreditamos ateus, somos adeptos da "religião civil" e pois admitidos e honrados na cidade d'*O Contrato Social*, desde que obedecemos as leis, que sejamos justos e que se necessário saibamos sacrificar nossa vida ao dever. Ao contrário, os inquisidores e os tartufos que santamente enviam ao Inferno ou à fogueira aqueles que não são da sua opinião, são os verdadeiros ateus e merecem a morte antes daqueles que denunciam.

Não resta, pois, mais do que um só ponto de conflito entre a teoria político-religiosa de Rousseau e o mundo de hoje: Rousseau não admitia que os ateus pudessem fazer propaganda do ateísmo; podiam acreditar que eram ateus, mas não deviam procurar fazer adeptos desta atitude contraditória aos olhos de Rousseau. A história mostrou que, sobre este ponto a tentação de controlar as propagandas era um fenômeno permanente, embora impotente para conter os movimentos das idéias científicas e filosóficas. Mas, desta vontade expressa por Rousseau de não ser tolerante estupidamente, de não ser tolerante com relação aos inimigos da tolerância e de não ser tolerante com relação aos inimigos da verdade e dos inimigos do povo, os ateus de hoje podem tirar uma lição útil: o amor da verdade implica o amor da expressão da verdade e pois o ódio de tudo o que impede a expressão e o desenvolvimento prático desta verdade; em um país em que se acredita de boa fé que a religião é o sustentáculo do Estado, não há porque se escandalizar se não se favorece ou mesmo se se freia a propaganda ateia; reciprocamente, em um país em que acreditamos de boa fé que o materialismo dialético é o sustentáculo do Estado, não há porque se escandalizar se não se favorece ou mesmo se se freia a propaganda religiosa; o essencial é que, em um ou em outro caso não se persiga os ateus ou os religiosos. Sabe-se que não é por meio de condenações à prisão, à morte ou ao exílio que podemos resolver as divergências ideológicas; a repressão ideológica tem em geral por fim fazer a publicidade gratuita para aqueles que se persegue.

Jean-Jacques não é tolo bastante para acreditar que estes raciocínios, provavelmente justos, convencerão os poderosos da terra. Basta-lhe que êles ajudem as pessoas honestas a ser menos vítimas dos discursos vazios sobre a tolerância ou a intolerância: há tolerantes

que mascaram por seu discurso um egoísmo desenfreado; há cristãos que crucificam devotamente e quotidianamente seus próximos. Eis porque, neste mundo que não anda bem, a atitude contratual, que não é a mais generosa é, até o advento de um mundo melhor, a atitude a mais útil aos homens livres; a todo momento o homem livre, que começou por confiar na sociedade, nos outros homens e nas crianças, tem o direito de romper o contrato se percebe que foi enganado. E se por acaso encontrou um outro homem ou uma outra mulher livre ou um grupo verdadeiramente liberador ou uma criança que começou bem para se tornar um homem ou uma mulher verdadeiros, deste contrato prolongado e fortalecido pela prática nascerá uma força invencível; um punhado de pescadores de arenque, um bando de pobres montanhenses, como o recorda e o prevê o *Discurso sôbre as ciências e as artes*, pode quebrar a potência do mais rico país do mundo. A virtude (Rousseau nos mostra no menor detalhe de seus escritos teóricos e de seus romances) não é a luxúria dos tagarelas é, ao contrário, a fôrça, — o segredo da fôrça econômica e política como da fôrça de alma. Em um escrito romanesco posterior a 1762, no *Emile et Sophie ou les Solitaires*, esta constatação será ilustrada pelo exemplo de Emílio adulto que, prisioneiro dos Barbarescos, será capaz de organizar e levar à vitória uma greve de escravos.

MICHEL LAUNAY