

Do contrato social em geral*

Jean-Marie Beyssade

Os problemas que buscamos resolver aqui dizem respeito, na doutrina de Rousseau, ao que ele indiferentemente chama de pacto, contrato e, algumas vezes, tratado social. Sua reflexão acerca dos Estados ou corpos políticos existentes suscita dificuldades, e para esclarecê-las, propomo-nos fazer um desvio por duas comunidades ainda não instituídas, que até agora não possuem tratados assinados nem contratos admitidos ou reconhecidos, nem mesmo de modo tácito.

Quanto aos Estados existentes, formulemos de início três ou quatro dificuldades na comparação entre o pacto proposto pelo rico no *Segundo Discurso* (*Oeuvres complètes*, edição da Pléiade, t. III, p. 177-179) e o *Contrato social: princípios do direito político* (*ibid.*, p. 289-290 e 360-361).^{NT}

1. Será preciso opor um mau contrato, mistificador ou usurpado, que agrava a desigualdade sob a máscara da lei, a um bom contrato absolutamente legítimo, que instaura uma igualdade convencional ou de direito? A estranha semelhança entre os dois pactos, nos quais a estrutura e os efeitos mostram-se quase indiscerníveis, torna obrigatória uma reformulação da antiga e tradicional oposição que remonta aos trabalhos de L. Althusser e V. Goldschmidt.

2. Pode-se dissociar totalmente a história, real ou hipotética, da essência dos corpos políticos, isto é, do princípio de justificação ou fundamento destes? No *Segundo Discurso*, a história hipotética dos governos (III, 127) não deixa de ser uma história, mesmo sem coincidir com os acontecimentos efetivos, que podem ser desconhecidos ou assim considerados (III, 162-163): ela situa a origem da sociedade e das leis (III, 178), ou seja, o estabelecimento político, no âmbito de uma primeira socialização e na saída do mais horrível estado de guerra (III, 176). O *Contrato social*, ao contrário, ignora como ocorre a mudança do primeiro estado de natureza para o estado civil, e busca somente aquilo que o torna legítimo (III, 289 e 351): trata-se menos de história e fatos do que de direito e justiça (III, 603), bem como de razão (III, 297), no sentido como Kant opõe, em *Teoria e prática* (Tradução de L. Guillermit, p. 39), a ideia racional do contrato original perante todo tipo de fato.

* Este artigo foi publicado em *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 168, n. 3, p. 273-285, 1978. Agradecemos a gentileza dos editores que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

NT Todas as citações de Rousseau são das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). O autor utiliza, das *Oeuvres*, os tomos III (1964) e IV (1969). Nesta tradução, as referências aos textos citados indicam o tomo, "III" ou "IV", seguido da página.

Desenvolvida na obra de Rousseau, essa dissociação levanta duas dificuldades paralelas.

a) Qual é a ação histórica do modelo racional ou, se preferirmos, como pode cumprir simultaneamente a tripla função conservadora, reformadora e revolucionária, diante dos Estados existentes dos quais deixa-se de lado o modo de formação (real ou hipotético)? Função conservadora, pois cada corpo político, por admitir e reconhecer tacitamente as cláusulas do contrato, encerra em si o princípio de legitimidade (III, 360): “Assim, longe de destruir todos os governos, eu os estabeleço” (III, 811). Entretanto, função revolucionária, pois com todo o rigor do direito, a menor modificação conduzida pelo Estado real no modelo racional priva-o de sua legitimidade “no mesmo instante” (III, 422-423): portanto, cada um retorna aos seus primeiros direitos e, devido a um excesso de corrupção (III, 191), só a lei do mais forte reina no novo estado de natureza. Enfim, função reformadora, da qual testemunha o exemplo da Polônia: onde “a lei do Estado” contradiz “a lei da natureza, essa santa lei, imprescritível, que fala ao coração do homem e à sua razão” (III, 973), por exemplo, se a autoridade legisladora é restrita a um corpo de nobreza, só uma “marcha gradual” pode operar “sem revolução sensível” a mudança requerida (III, 1024).

b) A origem histórica e a racionalidade do modelo ideal seriam duas coisas absolutamente distintas? Afastando-se de Kant, Rousseau nega que a legitimidade de um corpo político existente possa ser compreendida em termos de qualquer modo histórico de formação: em particular, as conquistas do mais poderoso nunca podem fundar um verdadeiro Estado, uma vez que o direito de conquista não é um direito.

3. Quanto à comunidade política, será que ela dá conta da ideia rousseauiana de contrato social? Para o homem, será que ela constitui a realização mais elevada de sua humanidade ou trata-se simplesmente de uma etapa a ultrapassar? A vontade, geral do ponto de vista de um corpo político particular, permanece particular e individual em relação aos outros (III, 245, 327 e 378), e as grandes almas cosmopolitas, vencendo as barreiras que separam os povos ou nações, denunciam o caráter factício ou imaginário dessas barreiras (III, 178, 704) e dos contratos que as instituem.

Embora imperfeitos, os Estados existem: neles soberanos legiferam e príncipes governam. Logo, há sempre o risco de que a história hipotética da origem interfira na reflexão racional sobre o direito. Vem daí o interesse para estudarmos a ideia rousseauiana do contrato social por um viés: o da “república europeia” (III, 591) e da sociedade geral do gênero humano (III, 281), as quais buscamos investigar se existem fora dos sistemas dos filósofos. Torna-se mais fácil dissociar, de um lado, o valor racional da suposição e, de outro, as condições históricas de sua realização: pois um projeto pode ser dito quimérico, seja porque é racionalmente contraditório, seja porque no presente é absurdo esperar sua execução.

II

Entre os povos da Europa, a situação presente é a mesma que o *Segundo Discurso* supõe entre os indivíduos às vésperas do estabelecimento político. Já existe uma primeira ligação social que, a uma só vez, torna a união civil possível e necessária; porque essa ligação, ainda imperfeita, engendra a guerra.

A Europa não é “uma coleção ideal de povos que, de comum, têm apenas um nome” como África ou Ásia, mas é “uma sociedade real” (III, 567): “digam o que disserem, hoje não existem mais franceses, alemães, espanhóis, nem mesmo ingleses: há apenas europeus” (III,

960). Essa uniformidade de hoje é o resultado de uma história da qual Rousseau identifica os componentes: a história religiosa do cristianismo, história jurídica do direito romano, história cultural das artes e das ciências, da república dos espíritos, história econômica tanto do comércio internacional quanto da colonização. Poderíamos falar, por exemplo, de um “espírito social” (III, 383) cuja realidade antropológica expulsa da sociedade real, que é a Europa (III, 566, 573), o turco, apesar de seu pertencimento geográfico ao continente. Essa “espécie de sociedade” resulta em algo como um equilíbrio mecânico não intencional estabelecido entre os corpos celestes, tal como o da astronomia de Descartes, de Newton ou de Kant (*A teoria do céu*, 1755). Tal “espécie de sistema” (III, 565) é obra da natureza, da fortuna ou do acaso, mas não da razão nem da arte humana; essa “espécie de equilíbrio”, que prescinde dos desígnios humanos para nascer, é capaz de resistir a todas as tentativas voltadas para sua modificação. “Achamos que ele existe” (III, 570): se os aspectos particulares de uma potência são ou não são cobertos pelo pretexto de sustentar o equilíbrio, isso não o afeta.

Essa ligação, mesmo que seja mais estreita do que os liames gerais e frouxos da humanidade, ainda assim permanece imperfeita. Enquanto sociedade real, a Europa não é uma “confederação real”, um “verdadeiro corpo político” com suas leis e seus chefes (III, 574). Isso porque “o estado relativo das potências da Europa é propriamente um estado de guerra” (III, 568), um estado não policiado e de guerra (III, 587). Pois, para Rousseau, o estado de guerra jamais se confunde com o estado inicial de Hobbes: ele implica a uma só vez na independência absoluta e mútua do estado de natureza e no desenvolvimento das necessidades próprias ao estado social. “A sociedade livre e voluntária, que une todos os Estados europeus” (III, 574), ignora leis, chefes, obrigação, assim como essa “associação livre” que, de acordo com o *Segundo Discurso*, “não obrigava ninguém e só durava o tempo da necessidade passageira que a havia formado” (III, 166). Mas a ligação entre os povos da Europa, pelo fato de ser real e não ideal, desenvolveu em cada um, para além das necessidades passageiras, paixões paralelas e constantes, e multiplicou com pontos de contato as ocasiões de choque. Mais ainda do que os indivíduos, os Estados são forçados a se comparar incessantemente para se conhecerem (III, 605): a pretensa fraternidade dos povos da Europa parece um nome derrisório para exprimir “sua animosidade mútua” (III, 568) e o ardor dos amores próprios concorrentes. Uma vez que não existe nenhuma confederação real, nenhuma totalidade soberana cujo interesse possa ser o objeto de uma vontade geral, cada potência conhece apenas seu interesse particular, e é preciso considerar todas essas potências tais como são, “injustas, ávidas e em tudo preferindo seu próprio interesse” (III, 589). Uma vez que não existe nenhuma força capaz de garantir a reciprocidade dos compromissos, as máximas do bem público são “perniciosas àquele que se obstina a praticá-las com todo o mundo, enquanto ninguém as pratica com ele” (III, 583). Uma vez que não existe tribunal judiciário para determinar o que é de direito em cada caso, ainda que cada Estado desejasse ser justo, faltaria uma “regra” segura, comum e constante para orientar-se entre os equívocos do direito público europeu (III, 568-569 e 581). Portanto, quando se acrescenta à independência mantida o desenvolvimento das necessidades sociais, o estado de guerra resulta necessariamente do estado não policiado.

Para sair do estado de miséria que se tornou o estado de natureza ao término de sua corrupção, um ato confederativo é necessário. A arte é posta em primeiro plano. É preciso que haja um projeto e que seja executado. Aqui se separam a coerência da suposição, confiada por Rousseau a “um livro sólido e planejado”, a saber, o projeto tirado do abade de Saint-Pierre (“e é muito importante que ele exista”, III, 591), e a possibilidade de realizá-la, ou seja, os meios próprios para estabelecê-la e ter esperança nela, razoável (III, 574) ou absurda (III, 601), de executá-la.

O projeto, em sua estrutura e seus efeitos, é análogo àquele desenvolvido em outra obra sólida e planejada, *Do contrato social*, que presume o discurso especioso do rico para seus vizinhos. A grande aliança sobrepõe à pluralidade dos Estados europeus um verdadeiro corpo político do qual cada um é membro e, por sua vez, chefe (III, 584). Com “um tribunal judiciário, que possa estabelecer as leis e as regras que devem obrigar a todos os membros”, e “uma força coercitiva, para forçar qualquer Estado a se submeter às deliberações comuns” (III, 574), as aporias do estado de guerra são assim superadas: reencontramos os caracteres próprios da instituição política em expressões como “regras de justiça e paz”, às quais todos são obrigados a se conformar, e reunião de forças “em um poder supremo que nos governa segundo leis sábias” (III, 177). Como o surgimento da nova individualidade é esboçada com dificuldade contra os inimigos externos (III, 585-586), a Europa aqui suposta garante, antes de tudo, as soberanias existentes, e assegura a cada um a posse do que lhe pertence: mesmo o amor-próprio interessado dos Estados deve convir que cada um em particular nada perde e adquire mais força para conservar o que possui. Mas a sociedade livre e voluntária, nesse projeto, torna-se uma confederação real, a uma só vez constrangedora e irrevogável: a liberdade nela se torna dependência perante o todo, do qual cada Estado particular é membro (“será forçado a ser livre”, III, 364) e a vontade não mais é facultada a se retirar a todo momento sem escrúpulo (“isso não mais seria retirada, e sim deserção”, III, 436 nota). A sabedoria do projeto se mede assim pelo cálculo correto de seus efeitos: a paz perpétua com vantagem real para cada um. A possibilidade de se executar isso é uma questão totalmente diferente. Com efeito, não é preciso contar nem com a força das coisas, nem com a força de um livro ou das ideias. Seria muito ingênuo e infantil imaginar bondosamente, como o abade de Saint-Pierre, “que seria preciso apenas reunir um congresso e propor seus artigos, que eles seriam assinados e tudo estaria feito” (III, 595); da mesma maneira, entraríamos desesperados se contássemos somente com a força das coisas e das armas. A ilusão da monarquia universal, de uma Europa à maneira de Carlos V (III, 595), é duplamente ilusória: não apenas a conquista não cria nenhum direito, nem a força pode substituir legitimamente um acordo contratual, mas ainda nenhum potentado é poderoso o bastante na Europa para dominar todos os outros (III, 570-571). A obra de arte da razão, vindo para suprir a natureza, implica no mesmo jogo de liberdade e de necessidade que, no *Segundo Discurso*, era disputado entre o rico e seus vizinhos sob o olhar dos sábios (III, 177-178): para estabelecer que o projeto não é quimérico, Rousseau analisa demoradamente uma oportunidade desperdiçada (III, 595-600), e nela, Henrique IV desempenha, em relação a seus vizinhos, um papel análogo ao do rico. Em ambos os casos, três interesses se encontram para tornar o projeto razoável. Primeiro, o interesse aparente dos vizinhos chamados para assinar a confederação: grosseiros, fáceis de seduzir, os pobres *acreditaram* garantir sua liberdade, eles *sentiram* as vantagens do estabelecimento proposto sem *prever* os perigos; da mesma forma, só Henrique IV sabia deixar apresentável seu interesse particular, muito vivo e sensível (“mas na verdade cada um trabalha apenas visando seu interesse particular”, III, 598), a todos os soberanos de seu tempo, fáceis de seduzir (“não havia entre tantos soberanos um único homem sensato”, III, 596) e pouco perspicazes (“todos corriam ao alvo principal sem poder identificá-lo”, III, 597). Assim, contra o poder dominante ecoado pela pretensão à monarquia universal, obtém-se um acordo unânime ou quase unânime (III, 595, variante (a) indicada na p. 1552) sem o qual não há estabelecimento político legítimo. Mas um segundo interesse – real e efetivo, mas sempre particular – explica por si só a atividade do protagonista: ainda que o projeto do rico seja o mais refletido que já surgiu no espírito humano, e que não preveja muito justamente o lucro que tirará dele na instituição comum, ainda que Henrique IV tenha uma “razão secreta” que animava sua atividade (III, 597), “esse sábio príncipe sabia que, embora nada garantisse por esse tratado,

ganhava no entanto mais do que todos, pois sem nada acrescentar a seu patrimônio, bastava-lhe dividir o daquele que era mais poderoso que ele para tornar-se, ele mesmo, o mais poderoso; além disso, vê-se muito claramente que, adotando todas as precauções que poderiam assegurar o êxito do empreendimento, não negligenciava aquelas que deveriam lhe dar a primazia no corpo que desejava instituir” (III, 598). Enfim, um terceiro interesse, que é o interesse comum ou da paz perpétua, define um terceiro ponto de vista: o ponto de vista teórico ou do sábio, que, sendo incapaz de realizar, é capaz de julgar e, neste caso, de aprovar. Certamente, os consignatários são cegos para a vantagem exclusiva que o protagonista deliberadamente gerencia. Mas para o sábio, que vê ao mesmo tempo a necessidade da instituição e seu abuso, bem como suas desiguais consequências, os aspectos de interesse não diminuem a honra do projeto, muito grande e admirável (III, 597).

O pessimismo histórico conduz Rousseau a pensar que a oportunidade perdida mergulhou a Europa “nas eternas guerras que ela não deve mais esperar que terminem” (III, 599). Mas restam duas coisas: a beleza intrínseca do plano, objeto de entusiasmo para os leitores sensíveis e virtuosos; e uma lição sobre a astúcia da história, que exige a intervenção de uma força interessada para executar o que a razão prescreve.

III

Entre os indivíduos que constituem o gênero humano, existe hoje o mesmo estado de guerra que entre os povos da Europa? Eis a questão apresentada no *Manuscrito de Genebra* em seu enigmático capítulo “da sociedade geral do gênero humano” (III, 281 a 289); capítulo ausente da versão publicada que, com suas três linhas rasuradas (a quinta, a oitava e a nona, p. 283-284), parece-nos menos uma refutação sistemática do verbete *Direito natural* (publicado no volume V da *Enciclopédia* com o asterisco de Diderot) do que seu aprofundamento metódico, evidentemente paralelo aos textos sobre a *Economia política* (III, 245-247) e sobre a religião do homem (III, 464-465). Aqui é preciso distinguir cuidadosamente três teses.

Primeira tese: entre os homens independentes e tornados sociáveis não há sociedade *natural* e geral, e é legítimo concordar com Hobbes sobre um estado de guerra (III, 288). A independência, acrescida à antiga inocência do primeiro estado de natureza (III, 283), assegurava a paz entre homens reduzidos à sua animalidade, condição na qual as mais excelentes faculdades, as luzes e os sentimentos que fazem propriamente a humanidade do homem, ainda não haviam se tornado ativas; para elas, o gênero humano é apenas a ideia de uma coletividade que designa uma espécie entre outras. Essa mesma independência torna-se princípio de guerra na medida em que os homens, ao se tornarem sociáveis, tornam-se infelizes e maus. “Nossas necessidades nos aproximam na medida em que nossas paixões nos separam” (III, 282): experimentamos a carência de bens sociais cada vez mais elaborados que acabam se tornando necessários pelo concurso de todo o gênero humano, enquanto a paixão do amor-próprio leva cada um a comparar-se sem cessar em relação a todos, e a não ver nem querer seu interesse próprio senão por sua diferença e por oposição ao interesse alheio. Daí se entende a palavra do interlocutor violento, a esse bandido feroz que, tanto para Rousseau quanto para Diderot, é o adversário para transformar ou asfixiar, para convencê-lo por raciocínio ou para convertê-lo, e para só estrangular em último caso. Um pouco como, no *Górgias*, quando Cálicles diz até o fim aquilo que Górgias e Polo não ousavam explicitar com o intuito de constranger Sócrates a ir mais longe, o *Manuscrito de Genebra* permite ao raciocinador violento de Diderot “acrescentar” suas razões e constranger Rousseau a ir mais longe que Diderot, porém, no mesmo sentido. O interlocutor violento, “com uma alma forte e um sentido reto” (III, 288), é o melhor dos interlocutores: esse inimigo do gênero

humano compreende a aliança da razão com o amor-próprio. “É falso que, no estado de independência, a razão nos leve a concorrer para o bem comum pela via de nosso próprio interesse” (III, 284): eis sua parte de verdade. Enquanto não existe nenhuma associação real, política ou cosmopolita, cujo interesse aqueça o coração com novos sentimentos, “cada um veria apenas seu próprio interesse, seguiria apenas suas inclinações e ouviria apenas suas paixões” (III, 283: a linha em que Rousseau desenvolve essa hipótese foi rasurada por ele). Enquanto não existe nenhuma força para garantir a reciprocidade dos compromissos, “a lei social” (entenda-se aqui as leis morais da justiça e da igualdade, as leis eternas da natureza e da ordem, enfim, a lei natural ou lei da razão) é perniciosa àquele que a observasse escrupulosamente em relação aos demais sem estar certo de que os demais a observariam em relação a ele (III, 285). Enquanto não existe tribunal para determinar em cada ato particular o que é de direito, nem mesmo “um homem bem intencionado” (III, 287) seria tão elevado para alcançar o amor da ordem e as noções sublimes da virtude, “seria impossível para ele fazer uma aplicação segura de seus princípios num estado de coisas que não lhe permitisse discernir nem o bem nem o mal, nem o bom homem nem o malvado” (III, 282). Portanto, o estado de guerra resulta naturalmente do estado de independência se, conservando a liberdade do estado de natureza, acrescenta a ela a submissão às necessidades do estado social.

Segunda tese: o estado de guerra já implica ligação das partes que constituem o todo, união real, e não ideal, puramente coletiva, embora hesite-se em descartar como quimérica – confinada aos livros dos filósofos – a *suposição* de que o gênero humano é uma pessoa ou um ser moral (III, 283-284: as duas linhas, oitava e nona, consagradas a essa suposição foram rasuradas por Rousseau). Naturalmente, sem um “tratado social” que a natureza por si só é incapaz de ditar, “a grande cidade do mundo” (III, 245) não pode ser um verdadeiro corpo político. Mas já aparecem “os primeiros vínculos da sociedade geral” (III, 282): ainda que asfixiados pelo amor-próprio, seja do indivíduo ou do Estado particular, pelo egoísmo do patriota (“o progresso da sociedade asfixia a humanidade nos corações”, III, 284; “todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, nada são aos seus olhos”, *Emílio*, t. IV, p. 248) ou pelo egoísmo do malvado (“aquele cujas paixões vis asfixiaram em sua alma estreita esses sentimentos deliciosos... essas almas cadavéricas que, com exceção de seus interesses, se tornaram insensíveis a tudo o que é justo e bom”, IV, 596), “os fundamentos dessa benevolência universal” (III, 282) existente. Um *eu* comum, para Rousseau, implica essencialmente “um sentimento de existência comum”, “uma espécie de *sensorium* comum que serviria para a correspondência de todas as partes”, ou seja, “uma sensibilidade comum a seus membros” (III, 399); e “uma vontade geral que tende sempre à conservação do todo e de cada parte” (III, 245), ou seja, “um móbil universal”, um “princípio ativo de toda a máquina”. Ora, esses sentimentos constitutivos de nossa humanidade existem para além dos sistemas dos filósofos. Pouco importa se historicamente só começamos propriamente a nos tornar homens depois de sermos cidadãos (III, 287): hoje “as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, elas assumem o lugar de lei positiva; são escritas no fundo de seu coração pela consciência e pela razão” (IV, 857). E a voz interior que fala “ao coração dos particulares” (III, 610) não dita a lei somente em sua forma universal, mas o faz aplicando-a aos casos singulares: os atos da consciência, “o melhor de todos os casuístas” (IV, 594), “não são juízos, mas sentimentos” (IV, 599), ela é “juiz infalível do bem e do mal” (IV, 600-601). Portanto, a ausência da associação geral não impede, no seio do estado de guerra, que seja constituída naturalmente uma verdadeira sociedade geral, ou ao menos, um espírito social universal.

Terceira tese: a confederação real, o tratado social que instaura verdadeiramente a sociedade geral do gênero humano, não é obra da natureza, e esse evento, obra da arte e

da razão, põe em jogo a religião e, mais precisamente, o *cristianismo* como instituição social universal (III, 704). “As sãs ideias do direito natural e da fraternidade comum de todos os homens são difundidas bem tarde, e os progressos alcançados são tão lentos no mundo que só o cristianismo pode generalizá-los suficientemente” (III, 287). Em sua estrutura racional, o pacto liga os homens que, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo com a morte (III, 465). Ao amarrar-se em torno do ser soberano, a sociedade geral não se encerra sobre o gênero humano, ela existe no sentido cosmopolita forte e encontra em Deus, não somente um legislador (cuja voz fala também em cada coração como consciência), mas sobretudo seu príncipe (cuja força assegura por si só a reciprocidade dos compromissos mediante a recompensa dos bons e a punição dos maus). A originalidade desse pacto diz respeito ao modo de existência do soberano: o Estado político existe, e a sanção pela qual ele conduz a justiça ao seu objeto é real, uma vez que Deus é como um postulado da razão prática (IV, 589-590), e a sanção sobrenatural, o Paul-Serrho dos persas (IV, 634-635 nota), é necessariamente suposta, mas não dada. Daí se explica a originalidade que apresenta, como acontecimento, a instituição do cristianismo. O alargamento dos Estados particulares e a passagem à universalidade são feitos por Jesus e pelo padre cristão, pois se de início o cristianismo é Cristo, ele também é a religião do padre (III, 464), esse cristianismo romano “à moda de São Paulo que era naturalmente perseguidor” (III, 702). “Jesus veio” (III, 462) estabelecer na terra um reino espiritual, e esse reino de outro mundo foi uma “ideia nova”, assim como “a moral elevada e pura da qual só ele deu as lições e o exemplo” (IV, 626). Mas com a morte de Jesus o cristianismo não morreu, mas ao contrário, começou. Havia restado um livro e padres. Um livro, o Livro, a Bíblia, ou mais exatamente, o Evangelho, que “fala ao meu coração” (IV, 625): se ousássemos comparar com “os livros dos filósofos”, diríamos que, assim como o *Projeto de paz perpétua*, é muito importante que ele exista enquanto livro. E, enquanto livro, ele existe hoje assim como o *Contrato social*; ele comprova, independentemente de qualquer interrogação histórica, a coerência intrínseca do liame religioso: “Ninguém me relata que o Evangelho existe; eu o vejo com meus próprios olhos... O Evangelho é a prova decisiva, e essa prova está em minhas mãos. Como quer que tenha ali chegado, e seja quem for que o tenha escrito, reconheço nele o espírito divino: isso é tão imediato quanto pode ser; não há homens entre mim e essa prova” (IV, 994). Mas um livro não é ainda uma força: para instituir a sociedade geral do gênero humano contra o exclusivismo dos Estados e das religiões nacionais, foi preciso a força interessada do padre. “O que os pagãos temiam aconteceu; então, tudo mudou de aspecto: os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu, neste mundo, o pretensioso reino do outro mundo tornar-se, sob um chefe visível, o mais violento despotismo” (III, 462): como sempre, o abuso é inseparável e contemporâneo da origem e da instituição legítima. O espírito dominador do cristianismo, que conquistou tudo, torna irreversível o declínio do patriotismo, no sentido forte em que se entende a religião do cidadão. “Não há nem pode mais haver religião nacional exclusiva” (III, 469). Todavia, o cristianismo que conquistou essa vitória definitiva é indissociavelmente a religião do padre e a religião do homem, embora o cristianismo de hoje e aquele do Evangelho sejam totalmente diferentes entre si. É a verdade dessa religião santa, sublime, verdadeira que triunfou sobre uma religião fundada no erro e na mentira, má por “apertar o laço de uma sociedade particular à custa do resto do gênero humano” (III, 337); mas o motor dessa vitória foi “o interesse do padre”, sempre mais forte que aquele do Estado (III, 463), de um corpo naturalmente intolerante e fanático.

Se a sociedade geral, enquanto instituição social universal, existe da mesma forma como a Igreja, atribuir-se-á aos fiéis a liberdade formal da escolha; ao clérigo, o interesse do padre, o ardor a se fazer do universal uma arma (“no fundo, a causa de Deus não vos toca,

desde que a do clérigo seja assegurada”, IV, 996); ao sábio, a compreensão da instituição e de seu abuso, a escuta da voz interior e a leitura do Livro, com a consciência de que as visões interessadas do padre não esmaecem a pureza.

IV

Quando se trata do contrato social segundo Rousseau, é habitual e legítimo pensar de início no ato pelo qual institui-se um corpo político, uma cidade ou um Estado. Mas o sentido da palavra sociedade apresenta-se um pouco vago: há no mundo sociedades de tipos bem variados (III, 703). Para evitar o equívoco, distingue-se a sociedade geral e a particular (III, 464). Ao Estado particular opõe-se então a sociedade geral do gênero humano: “A grande sociedade, a sociedade humana geral, é fundada sobre a humanidade... Mas as sociedades particulares, as sociedades políticas e civis, têm um princípio bem diferente” (carta a Léonard Usteri, 18 jul. 1763, citado em III, 1503). Entre as duas se situariam a república europeia e, de modo mais geral, as ligas e confederações. Se agora consideramos a cidade como a grande sociedade, nós a encontramos composta de outras sociedades menores que, em relação àquela, denominam-se sociedades particulares (III, 246) ou sociedades parciais (III, 372): assim, fala-se de um corpo eclesiástico (III, 463, nota), ou de um corpo do governo (III, 399), aos quais pertencem respectivamente o padre e o senador. Ora, não existe sociedade natural, salvo talvez a família (III, 352). Buscar-se-á, pois, no fundamento de cada uma dessas sociedades, uma convenção, ou seja, um ato de associação irreduzível a um simples agregado (III, 359). Associação, confederação, contrato, pacto e tratado são, nesse sentido, sinônimos: as sociedades verdadeiras, da qual cada um é um ser moral com sua vontade (geral para os membros da associação), são tantas quanto são os pactos ou contratos sociais. Assim, a “comunhão e a excomunhão são o pacto do clérigo” (III, 463 nota). Pode-se falar do contrato social em geral – e é essa teoria geral que procuramos aqui esclarecer um pouco.

Certos traços comuns nos parecem se desprender através da heterogeneidade dos domínios analisados (corpo político, confederação europeia, religião do homem):

1. A comunidade política não esgota a ideia rousseauiana do contrato social, e a pluralidade das comunidades justapostas às quais ela se aplica pode ser entendida de duas maneiras. Nos termos atemporais do direito, cada um deve ser colocado em seu lugar segundo uma hierarquia semelhante à ordem malebranchista (“os deveres do cidadãos antecedem aqueles do senador, e os do homem antecedem os do cidadão... a vontade mais geral também é sempre a mais justa”, III, 246) e rigorosamente inversa à ordem natural dos afetos (“segundo a ordem natural, ao contrário, essas diferentes vontades se tornam mais ativas à medida que elas se concentram”, III, 401). Em termos de evolução histórica, a humanidade nunca retrocede, e é irreversível a passagem das sociedades mais restritas às sociedades mais gerais. O estado de natureza não existe mais e, exceto por um milagre, nunca existirá; a era do patriotismo e das nações ficou para trás, na antiguidade, com exceção das resistências residuais e condenadas; provavelmente, o momento da Europa passou para sempre, e não teremos de novo um Henrique IV ou um Sully. O homem moderno de Rousseau, sempre empurrado ou atraído inelutavelmente na direção de mais universalidade, parece não ter outro porvir exceto a sociedade geral.

2. Toda associação tem em seu avesso um estado de guerra, real ou virtual, que ela extingue. Pois, a mesma ligação que aproxima os membros para que se associem desenvolve neles duas forças conjuntamente: o amor de si que, expandindo-se para a comunidade inteira, torna-se amor do todo ou vontade geral; e ele se modifica em amor-próprio pela

comparação com os outros na comunidade e pela oposição do interesse particular tanto contra o interesse comum quanto contra o interesse de outrem. O estado de paz implica na subordinação da vontade particular à vontade geral, não pela virtude em si mesma, mas pela posição fora de si de um soberano cuja sanção conduz a justiça a seu objeto por convenções e leis.

3. No momento histórico e lógico da instituição, três posições sempre se encontram juntas, embora sejam distintas entre si. O iniciador do pacto prevê, para além do interesse comum, a vantagem real e exclusiva que desfrutará daquilo: a preeminência inevitável que prepara para si mesmo no corpo a instituir torna-o apto para inventar e ávido para executar o mais refletido dos projetos. Os vizinhos consignatários sentem as vantagens do pacto sem prever o abuso que dele será feito: eles facilmente se deixam arrastar e seduzir pelas razões especiosas do interesse comum. O sábio, enfim, que não tem a força de fazer, possui o poder de apreciar e de aprovar: um livro fornece a escala para medir os fatos, ou seja, o direito e o abuso, chamando o abuso de abuso, mesmo que ele seja inevitável, combatendo-o e limitando-o mesmo que ele não leve a instituição ao descrédito.

4. Em qualquer domínio, só há um pacto, apresentado como se realiza historicamente ou como é racionalmente apreciado. Não é preciso, portanto, opor um contrato mistificador a um outro que seja o único contrato legítimo: tais dissociação e desdobramento repousam sobre uma confusão das posições, sobre a esperança absurda de que os olhos dos reis ou os olhos dos povos possam ver os objetos através das lentes dos sábios.

Tradução de Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. "Sur le Contrat Social". *Les Cahiers de l'Analyse*, 8, 1967.

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

KANT, I. *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793). Trad. L. Guillermit. Paris: J.Vrin, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Ed. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard, 1964 (t. III) e 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.

RESUMO

Neste artigo, examina-se o pacto social descrito por Rousseau à luz de dois outros modelos: a confederação europeia e a religião do homem. Trata-se de comparar o domínio de legitimidade de cada modelo do ponto de vista do estado de guerra entendido, em sentido geral, como horizonte-limite ao qual tendem inevitavelmente os conflitos de interesses particulares.

Palavras-chave: contratualismo, cosmopolitismo, direito internacional, igualdade, religião.

ABSTRACT

In this article, the social pact described by Rousseau is examined in the light of two other models: the European confederation and the religion of man. The legitimacy domains of these models are compared from the point of view of the state of war understood, in a general sense, as the limit horizon to which conflicts of particular interests inevitably tend.

Keywords: *social contract theory, cosmopolitanism, international right, equality, religion.*