

J.-J. ROUSSEAU E O DRAMA DA HISTÓRIA HUMANA

J.-J. Rousseau and the tragedy of human history

Richard Romeiro Oliveira*

Resumo: A reflexão política e moral levada a cabo por Rousseau constitui, de certo modo, uma das principais matrizes teóricas da perspectiva historicista que, a partir de um determinado momento, se tornou hegemônica no contexto do pensamento moderno. Com efeito, por meio de sua reflexão, Rousseau instaura e desenvolve uma nova concepção antropológica que nos apresenta o homem não mais como um ser dotado de uma natureza imutável e desde sempre determinada, mas como o produto de um devir ou de um processo responsável pela irrupção de transformações radicais em sua constituição profunda. No entanto, apesar de conceber o processo histórico como um elemento fundamental na configuração da realidade propriamente humana, Rousseau não compartilhou da crença iluminista no progresso, visualizando a história do homem não como uma marcha irresistível em direção ao melhor, mas, antes, como um fenômeno fundamentalmente ambíguo, envolvendo um descompasso entre desenvolvimento intelectual e desenvolvimento moral. O objetivo do presente artigo é explorar e analisar essa concepção do caráter fundamentalmente ambivalente do processo histórico em Rousseau, buscando compreender suas principais articulações teóricas e conceituais.

Palavras chaves: Rousseau, Iluminismo, história, estado de natureza, progresso intelectual e moral.

Abstract: The political and moral reflection accomplished by Rousseau constitutes somehow one of the principal theoretical sources of historicist perspective that became hegemonic in a given moment in the context of modern thought. In fact,

* Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia da UFPE. Artigo recebido em 16.11.2012 e aprovado para publicação em 19/01/2013.

through his reflection Rousseau establishes and develops a new anthropological conception that does not portray man as a being having an immutable and ever-determined nature, but as the product of a becoming or process responsible for the emergence of radical changes in his inner constitution. However, in spite of conceiving the historical process as a fundamental element in the shaping of the proper human reality, Rousseau did not share the Enlightenment faith in progress. For him, man's history is not an irresistible move towards what is best, but it is rather an essentially ambiguous phenomenon, that involves an imbalance between intellectual development and moral development. The purpose of this paper is to explore and analyse Rousseau's conception of the ambivalent character of the historical process, trying to understand its main theoretical and conceptual articulations.

Keywords: Rousseau, Enlightenment, history, the state of nature, intellectual and moral progress.

1. Introdução

Como é sabido, o pensamento de J.-J. Rousseau encontra-se vinculado, indiscutivelmente, ao ambiente cultural e filosófico engendrado pelo advento da Ilustração. Trata-se, aí, certamente, de um vínculo que não se esgota na esfera da mera cronologia externa, indicando uma simples coexistência ou coetaneidade na ordem histórica ou temporal, mas que diz respeito à própria genealogia ou constituição desse pensamento, afetando decisivamente a configuração por ele assumida ao pôr em ato seu *modus operandi* mais próprio. De fato, no exercício de sua reflexão, Rousseau assume de forma visceral e consciente aquela que será a *démarche* ou procedimento intelectual típico das Luzes, a saber: o uso público da razão e da atividade crítica no combate às opiniões vigentes, aos preconceitos, às superstições, a todo aquele conjunto de crenças infundadas e obscurantistas, enfim, que sustentam um determinado *establishment* social tido como obsoleto. Assim, a exemplo do que ocorre nos textos dos corifeus do movimento, a obra de Rousseau destila uma contestação contundente e implacável de tudo aquilo que até então gozava de um estatuto sagrado e intocado: as estruturas políticas e sociais, a moral, os costumes, a religião institucionalizada, a educação. Além disso, sabemos que Rousseau se engajou ativamente naquele que foi o maior projeto panfletário e publicitário da Ilustração, qual seja, a edição da *Encyclopédie*, obra destinada a divulgar os ideais iluministas e as novas aquisições da ciência e das artes, para a qual escreveu vários verbetes, a pedido de seu amigo Diderot.

Rousseau teve, pois, sem sombra de dúvida, uma ligação estreita e não meramente acidental com o movimento intelectual das Luzes. No entanto, somos obrigados a reconhecer, ao mesmo tempo, que, no interior desse importante movimento intelectual, cujo impacto histórico será essencial

para a configuração do *éthos* da modernidade, nosso filósofo aparece como uma figura heterodoxa e mesmo paradoxal. Com efeito, compulsando as obras de Rousseau, ainda que de forma superficial, constatamos que se ele esposava o ideal crítico que insuflou o aparecimento ou emergência das Luzes, compartilhando determinados procedimentos intelectuais típicos dessa corrente filosófica, no que diz respeito, porém, àquela que era a crença fundamental que mobilizou o projeto iluminista moderno sua postura era de rechaço ou de clara rejeição. Ora, que crença é esta, constitutiva do projeto histórico e filosófico da Ilustração moderna, que Rousseau recusa com tanta veemência e paixão? Trata-se, para dizer tudo sem maiores delongas, justamente da crença no progresso histórico, *i. e.*, da crença prometeica segundo a qual o avanço irresistível da ciência, do saber e das técnicas no curso do tempo produziria o triunfo final da racionalidade sobre a penúria e o obscurantismo, promovendo a emancipação material, moral e intelectual do homem na imanência da vida presente.¹ Como viu K. Löwith, em uma obra já clássica sobre o assunto, essa *Weltanschauung* progressista que se tornará constitutiva da Ilustração moderna pode ser interpretada como uma transposição secularizada da representação linear do tempo humano presente na teologia judaico-cristã da história, a qual encontrou sua primeira grande sistematização, como se sabe, no *De civitate Dei* de Santo Agostinho, obra escrita entre 412 e 426 a. C, sob o impacto da invasão de Roma por Alarico.² Löwith percebeu, com grande acuidade, que uma das principais novidades da mensagem religiosa judaico-cristã no contexto da cultura ocidental foi romper com a concepção circular e fatalista da temporalidade inerente ao paganismo

¹ Sobre o conceito de progresso como ideia especificamente moderna, envolvendo a crença numa redenção futura do homem na imanência da história, graças ao desenvolvimento da ciência e da técnica e à criação de uma sociedade racionalizada e universalmente próspera, ver o trabalho de P.-A. TAGUIEFF, *L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique*. Suivi de: éléments d'une bibliographie. In *Les Cahiers du CEVIPO* 32 (2002) p. 2-136.

² K. LÖWITH, *Histoire et salut. Les pressupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Trad. de Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel, Jean-François Kévérgan, Paris, Gallimard, 2002. É preciso observar que a tese fundamental avançada por Löwith, segundo a qual as modernas filosofias da história nada mais seriam do que versões laicizadas da teologia judaico-cristã da história, encontra uma notável antecipação histórica na interpretação proposta por C. Schmitt do pensamento político moderno como transposição mundana de princípios e esquemas de natureza teológica. Com efeito, buscando efetuar uma “sociologia dos conceitos jurídicos”, Schmitt considera que o racionalismo político moderno, apesar de ser animado por um visceral *páthos* imanentista e antirreligioso, não teria logrado suprimir de forma cabal e definitiva a antiga unidade do teológico e do político, mas teria se limitado a fornecer dessa unidade uma formulação secularizada, transferindo para a esfera mundana categorias originalmente teológicas. Cf. a célebre frase que abre sua obra fundamental sobre o assunto, *Teologia política*: “Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque eles foram *transferidos* da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos” (C. SCHMITT, *Teologia política*. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35). Acerca do influxo de elementos religiosos na constituição da crença progressista moderna, ver também P.-A. TAGUIEFF, *L'idée de progrès*, op. cit., p. 25-32.

(uma temporalidade puramente natural e repetitiva, sem começo nem fim, cuja expressão mais contundente e acabada é a doutrina estoica do destino – *heimarméne* – e do eterno retorno) e introduzir uma visão da história humana como um processo retilíneo, direcionado e teleológico, que, conduzido pelo braço misterioso da Providência divina, tem início no momento da criação, passa pelos eventos da queda, das velhas alianças (os pactos de Deus com Noé, Abraão e Moisés) e da encarnação do Cristo, atingindo seu clímax no retorno do Messias (*parousía*), momento final da história (*éskhaton*) em que o reino de Deus será restaurado entre os homens, permitindo a separação definitiva entre ímpios e justos.³ Segundo o autor alemão, a principal inovação filosófica da modernidade em relação a essa representação da temporalidade humana consistirá no ato de despojá-la de sua carga teológica, conservando, no entanto, sua visão visceralmente otimista em relação ao sentido do processo histórico. Por outras palavras, a modernidade manterá a ideia de que a história é, sim, um movimento direcionado, retilíneo e teleológico, um movimento de progresso, poder-se-ia dizer, mas rechaçará a concepção de que tal movimento seja o resultado dos desígnios de uma Providência transcendente e misteriosa – antes, no contexto moderno, o desenvolvimento da história será concebido como obra exclusiva da razão e da liberdade humanas, potências puramente mundanas que abrem seus caminhos nas sendas da imanência de forma triunfante e aparentemente inexorável. É interessante observar como essa reviravolta na compreensão do estatuto da historicidade alterará radicalmente a maneira como os atores humanos veem o alcance de suas ações no tempo, insuflando a irrupção e o aparecimento daqueles movimentos revolucionários que transformarão e convulsionarão a face do mundo moderno. É o que H. Arendt compreendeu muito bem, ao observar que foi justamente o desenvolvimento de uma concepção secularizada e linear da temporalidade – uma concepção de temporalidade que abre espaço para a possibilidade do novo – que tornou possível o advento do conceito moderno de revolução.⁴ Com efeito, segundo Arendt, a categoria de revolução foi, originalmente, uma categoria astronômica, utilizada para designar o movimento regular e rotativo dos astros no espaço celeste. Nesse uso tradicional do termo, esclarece a autora, duas ideias fundamentais se encontravam embutidas: a ideia de recorrência (ou repetição) e a ideia necessidade.⁵ No entanto, a partir do século XVII, o conceito de revolução passa a ser, curiosamente, aplicado à esfera política e, tornando paulatinamente obsoleta a ideia de recorrência ou rotação, começa a ser utilizado para designar um movimento histórico irresistível

³ Cf. K. LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p. 21-40.

⁴ Cf. H. ARENDT, *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 53-56.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

e inexorável que, levando a sociedade de roldão, põe fim a uma velha ordem de coisas e instaura um novo começo da história.⁶ Ora, explica Arendt, uma tal concepção das transformações históricas, inspirada pelo “*páthos* da novidade”, só é possível, evidentemente, a partir do advento da representação do tempo como curso retilíneo e sem retorno, representação que, conforme vimos, era completamente ignorada pelos gregos e romanos e cuja introdução no Ocidente se deu graças ao pensamento judaico-cristão.

Seja como for, Rousseau, de sua parte, como dissemos, recusará veementemente a significação progressista atribuída pelos modernos a essa representação do tempo e alimentará sérias dúvidas quanto à sua veracidade, não compartilhando do otimismo histórico que lhe é inerente, motivo pelo qual sua reflexão não será contaminada pelo entusiasmo escatológico e messiânico que se infiltrará em boa parte do pensamento moderno. A heterodoxia de Rousseau no contexto intelectual da Ilustração diz respeito, pois, à dúvida por ele lançada sobre o credo progressista moderno, o qual encontrará, como se sabe, sua mais alta e complexa expressão especulativa na filosofia hegeliana da história, que, com sua doutrina da “astúcia da Razão”, consagrará, no plano do conceito, o messianismo secularizado subjacente à modernidade.⁷

2. O credo progressista moderno: a marcha da história e redenção humana no tempo

Buscando elaborar uma genealogia desse credo progressista moderno, verificamos que ele encontra sua primeira grande manifestação no século XVII, mais precisamente na obra de F. Bacon, autor cujo pensamento determina-se, nesse sentido, como uma das fontes primevas e privilegiadas da Ilustração do século XVIII (não por acaso, Kant, um dos maiores nomes das Luzes, dedicou a *Crítica da Razão Pura* a Bacon).⁸ De fato, pode-se dizer que a reflexão baconiana se constituiu em dois fronts simultâneos, reagindo contra as duas mais poderosas tendências filosóficas e intelectu-

⁶ *Ibidem*, p. 72-91.

⁷ Ver, sobre isso, K. LÖWITH, *Histoite et salut*, op. cit., p. 79-87 e o trabalho de J. HYPPOLITE, *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983. Löwith observa que, para Hegel, “il faut faire la démonstration du concept de Providence jusque dans les détails des grands événements historiques. Et si la théologie ne parvient pas à expliquer ces événements, alors il faut que la philosophie assume la tâche de la religion chrétienne et démontre que Dieu impose ses intentions dans l’histoire du monde (...) Afin de faire concorder l’histoire du monde, telle qu’elle apparaît au premier coup d’oeil, avec le plan universel et les voies de Dieu, Hegel recourt à l’idée de ‘ruse de la raison’, laquelle est active en ses agents, les passions humaines, et à leur insu” (p. 82-83).

⁸ Cf. P.-A. TAGUIEFF, *L’idée de progrès*, op. cit., p. 9.

ais de seu tempo: o ceticismo e o aristotelismo. Contra o ceticismo,⁹ cujos questionamentos corrosivos sabotavam pela base a possibilidade do saber, Bacon pretendeu reivindicar com vigor os direitos do pensamento humano ao conhecimento efetivo das coisas, mostrando que nossa razão, desde que desvencilhada dos ídolos (*idola*) que a obstruem (*i. e.*, dos preconceitos), é capaz de alcançar as plagas seguras da ciência. Contra o aristotelismo, que propugnava o ideal de um saber contemplativo e desinteressado, alheio a objetivos mundanos, ele visou erigir o programa de uma ciência inédita e inaudita, de orientação essencialmente ativa e pragmática, fundada em um novo modelo metodológico que, à diferença do método silogístico e especulativo tradicional (baseado no *Órganon* de Aristóteles), valer-se-ia da observação (*experientia*) e da experimentação (*experimentum*), no intuito de promover o verdadeiro progresso de nossos conhecimentos e invenções. Confiante no sucesso de sua empreitada filosófica, Bacon escreve, assim, em 1620, o seu *Novo órganon*, e, em 1623, uma obra emblemática para a compreensão do espírito da modernidade, a qual já no próprio título anuncia uma esperança quase messiânica no triunfo histórico da ciência: *De dignitate et augmentis scientiarum*. Na perspectiva baconiana, a nova ciência mundana e utilitária oriunda da superação do ceticismo e do aristotelismo, assentando-se na experiência e no recurso massivo às artes mecânicas, engendraria, graças à sua *potentia*, um melhoramento sem precedentes da vida humana, instituindo uma era de bem-estar e prosperidade jamais vista em nossa história.¹⁰ Tal é a crença que, como se sabe, inspira a redação do projeto utópico delineado nas páginas da *Nova Atlândida*, publicada em 1627. Com efeito, a nova Atlândida de Bacon constituiria precisamente o modelo de uma sociedade inteiramente administrada pela ciência e que, graças à eficácia e às benesses dessa administração científica, gozaria de conforto, paz e felicidade. Diferentemente da Atlândida do mito platônico apresentado no diálogo *Crítias*, que conheceu a ruína e a destruição justamente por ter sido arrastada às fronteiras obscuras da desmedida ou da *hýbris* pelo seu imenso poderio técnico e material, a Atlândida baconiana seria levada não à ruína ou *débâcle*, mas ao mais alto grau de ordem e

⁹ Sobre a influência decisiva do ceticismo na formação do pensamento moderno, ver a obra fundamental de R. POPKIN, *História do ceticismo*. De Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997. Popkin mostra de forma magistral, nessa obra, como o ceticismo é uma matriz fundamental na gênese da filosofia moderna, a qual se constituiu toda ela a partir de um diálogo sistemático e permanente com as fontes céticas – seja para assimilá-las, seja para tentar superá-las. Bacon não foge a essa regra.

¹⁰ Cf. P.-A. TAGUIEFF, *L'idée de progrès*, op. cit., p. 24-25; 48-51. TAGUIEFF observa oportunamente (p. 24) a mutação semântica decisiva operada por Bacon na palavra latina *progressus*, que, de termo designando um mero deslocamento espacial (“marcha adiante”) se converte, na obra do pensador inglês, em vocábulo para expressar a concepção de um avanço temporal qualitativo, envolvendo as ideias de linearidade e de acumulação: “Le mot ‘progrès’ qui, conformément à son étymologie, désignait une avancée, une simple marche en avant (latin *progressus*), n’était jusque-là doté que d’un sens spatial. Bacon lui donne son sens temporel, et plus précisément sa temporalité linéaire, d’où son caractère cumulative, qui le constitue comme idée proprement moderne: la simple action d’avancer, le simple mouvement en avant dans l’espace se transforme en processus de développement et amélioration”.

perfeição (e, portanto, à sua salvação), em virtude dos prodigiosos desenvolvimentos da técnica e da razão científica.¹¹

Pois bem, a crença prometeica de Bacon na conquista do progresso e da emancipação humana por meio do avanço irresistível das ciências (*progressus scientiarum*) será assimilada radicalmente pela modernidade e conhecerá uma expressão contundente no discurso iluminista do século XVIII.¹² No âmbito do Iluminismo, realmente, a ideia de que a história humana caminha em direção ao melhor e de que essa marcha em direção ao melhor é impulsionada não por uma misteriosa providência divina, mas pelo triunfo paulatino da ciência e da racionalidade sobre o reino das trevas se tornará moeda comum, circulando livremente nas obras de diferentes autores. É o que se vê, por exemplo, de forma clara, em Voltaire, que cria a expressão “filosofia da história” justamente para designar o projeto intelectual de compreender o processo histórico independentemente dos pressupostos religiosos e metafísicos da “teologia da história” e que, na execução desse projeto, desenvolve uma compreensão essencialmente laica da historicidade humana, concebendo-a como um movimento progressivo impulsionado pelo lento e laborioso triunfo da racionalidade sobre as trevas do obscurantismo.¹³ Assumindo essa orientação teórica visceralmente antiteológica no trabalho de interpretação e entendimento do significado da história, o filósofo francês escreve então o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*), em 1756, e a *Filosofia da história* (*La philosophie de l'histoire*), em 1765, obras que, rechaçando de forma veemente o modelo histórico providencialista de matriz cristã, buscam tornar patente o fato de que o gênero humano caminha efetivamente, graças aos seus próprios esforços e à sua própria indústria, para uma condição de maior racionalidade, liberdade e felicidade, a qual é responsável por um aperfeiçoamento gradual dos costumes, das instituições políticas, das artes e da vida econômica. Voltaire considera, é verdade, que nessa marcha histórica da humanidade rumo à liberdade e a uma sociedade mais racional e civilizada, alguns desvios e acidentes de percurso podem eventualmente ocorrer, sobretudo em virtude da influência nefasta das religiões dogmáticas e dos preconceitos por elas destilados;

¹¹ Ver, ainda uma vez, P.-A. TAGUIEFF, *L'idée de progrès*, op. cit., p. 30.

¹² Como observa acertadamente M. CRANSTON em relação a esse ponto (In *A Discourse on Inequality*. Translated with an Introduction and Notes by Maurice Cranston. London: Penguin Books, 1984, p. 23): “The Encyclopaedists were immensely influenced by Bacon – they spoke a lot about Locke, but Bacon was really their hero; and although Montesquieu continued to uphold Locke’s kind of politics, the other Encyclopaedists were drawn ever closer to Bacon with his radical scheme to wipe away religion and traditional philosophy and replace it with the rule of science and technology aimed at improving life of man on earth. Science was to be the salvation of mankind, Bacon’s personal project was to make James I a king who would use his absolute powers to govern scientifically as Bacon advised him to govern; and this was the package which Voltaire, Holbach and La Rivière tried to sell much monarchs as Frederick II of Prussia and Catherine the Great of Russia.”

¹³ K. LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p. 136.

no entanto, percebe-se que, considerando a questão de um ponto de vista mais global, o filósofo mantém uma perspectiva fundamentalmente otimista quanto ao sentido da história, julgando que a tendência geral do movimento histórico é arrancar os homens de sua condição primitiva de ignorância, atraso e obscurantismo, para conduzi-los a um estado cada vez mais civilizado, esclarecido e razoável. Como observa Löwith,

a civilização designa, para ele [Voltaire], o progresso do saber e da habilidade, dos costumes e das leis do comércio e da indústria. O sentido e o fim da história consistem em aperfeiçoar as relações entre os homens, em tornar os homens, graças à sua própria razão, menos ignorantes, “melhores e mais felizes”¹⁴

Ora, essa mesma perspectiva progressista e otimista em relação ao significado do processo histórico encontrar-se-á igualmente expressa em dois outros autores fundamentais da Ilustração, que são Condorcet e Kant. Condorcet, matemático, filósofo e homem de ação, que se engajou intensamente no movimento revolucionário de 1789, legou-nos, como se sabe, um *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), texto em que a fé iluminista no progresso do homem é proclamada em alto e bom som em quase todas as páginas.¹⁵ Grosso modo, a concepção fundamental propugnada por Condorcet nessa obra capital é a de que o desenvolvimento das ciências, concebidas de forma baconiana, *i. e.*, como conhecimentos puramente empíricos e experimentais, desvincilhados da metafísica e da religião e subordinados ao homem e aos seus interesses mundanos,¹⁶ promoveria paulatinamente, no curso do tempo, o triunfo histórico da razão e das luzes (*les lumières*) sobre as trevas do obscurantismo, da ignorância e da superstição, engendrando, a longo prazo, o aperfeiçoamento da humanidade como um todo. Segundo o pensador francês, o progresso seria, assim, a lei mesma que preside ao desenvolvimento do devir histórico e sua realização poderia ser observada tanto no plano científico (onde verificamos um aumento crescente de nossos conhecimentos e técnicas e, portanto, de nosso bem-estar material) quanto no plano social e político (onde verificamos um melhoramento dos costumes, das leis e das instituições). Nesse sentido, aos olhos de Condorcet, haveria uma conexão íntima e profunda

¹⁴ K. LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p. 140.

¹⁵ Sobre a visão progressista de Condorcet, cf. D. WILLIAMS, Progress and Empirical Tradition in Condorcet. In *Bulletin de la Société Américaine de langue Française* 4 (1992) 67-77; R. R. SANTOS, História e progresso em Condorcet. In *Cadernos de Ética e Filosofia política* 15 (2009) 193-210.

¹⁶ D. WILLIAMS, Progress and Empirical Tradition in Condorcet, op. cit., p. 70, ressalta a influência decisiva de Bacon sobre a visão de Condorcet acerca da ciência: “Condorcet’s view of science was in essence Baconian: the focus of its activity was man; its purpose was man’s happiness and welfare; its operative principle the empirical path of rational enquiry based on the observation of nature; its vision of the scientific endeavour a universalist one.” Mais adiante, na mesma página, WILLIAMS observa que, para Condorcet, “it was Bacon who had first unveiled the ‘true method’ of studying nature and penetrating its secrets: ‘l’observation, l’expérience, le calcul’”.

entre os progressos da razão e os progressos da liberdade, de forma que a revolução de 1789, que pôs fim ao *ancien régime* e às estruturas políticas injustas e opressivas a ele inerentes, poderia ser vista como a outra face da revolução científica levada a cabo por homens como Bacon, Descartes e Galileu, revolução essa que emancipou o intelecto humano do jugo da teologia, da metafísica e da autoridade religiosa, colocando-o definitivamente na senda do verdadeiro conhecimento.¹⁷ Pois bem, adotando esse ponto de vista visceralmente otimista acerca do sentido da história, Condorcet é levado a crer no advento de um futuro auspicioso e promissor para a humanidade, considerando que os progressos a que a espécie humana se destina são virtualmente infinitos ou ilimitados, de vez que a natureza não fixou nenhum termo ou fronteira definida para o desenvolvimento da perfectibilidade humana. É o que ele afirma de forma fervorosa em certo passo de seu *Esquisse*:

Encontraremos, na experiência do passado, na observação dos progressos que as ciências e a civilização fizeram até aqui, na análise do espírito humano e do desenvolvimento de suas faculdades, os motivos mais fortes para acreditar que a natureza não colocou nenhum limite para nossas esperanças.¹⁸

Kant, por sua vez, assumiu o mesmo ideário e no opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), de 1784, buscou outrossim legitimar filosoficamente o otimismo histórico subjacente à *Weltanschauung* moderna, fornecendo-lhe uma sustentação teórica e conceitual. Para Kant, de fato, o progresso da espécie humana, entendido como o pleno desenvolvimento de nossas capacidades mais próprias, a saber, a razão e a liberdade,¹⁹ seria, tal como formulara Condorcet, o verdadeiro fio condutor para se compreender o curso e o desenvolvimento da história, o verdadeiro princípio organizador a partir do qual todos os processos históricos adquirem um sentido (Kant qualifica a visão contrária, que recusa o princípio do progresso e vê no movimento da história uma precipitação em direção

¹⁷ Como esclarece D. WILLIAMS, *ibidem*, p. 68, para Condorcet, “*philosophes could still be revolted by the human spectacle, but in the struggle between error and truth, superstition and reason, light and darkness, the outcome was ultimately assured* (...) The historical stages of that victory, in the course of which the chains of intellectual and political oppression were to be finally broken, were set out in graphic detail in the ninth *époque* of the *Esquisse* where Condorcet surveyed the implications of the giant leap forward to Enlightenment taking place between Cartesian revolution and that other revolution that culminated in the death of the *ancien régime* and the establishment of the First Republic. The progress of man’s mind and that of man’s liberty were always for Condorcet closely interlinked processes (...)” Ver igualmente a seguinte observação de P.-A. TAGUIEFF, *L’idée de progrès*, op. cit., p. 61: “Condorcet attribue à la ‘nature’ l’existence des ‘liens’ par lesquels sont ‘indissolublement unis les progrès des lumières et ceux de la liberté, de la vertu, du respect pour les droits de l’homme’”.

¹⁸ Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*. Paris: Vrin, 1970, p. 205 (*apud* P.-A. TAGUIEFF, *L’idée de progrès*, op. cit., p. 64).

¹⁹ Cf. I. KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, 1ª. e 2ª. proposições, p. 5-6.

ao pior, de terrorismo moral).²⁰ O filósofo de Königsberg, no entanto, dá um passo além de Condorcet e confere à *Weltanschauung* progressista uma justificação filosófica mais sofisticada e sutil, a qual pode ser vista como o verdadeiro embrião da doutrina hegeliana da “astúcia da razão”, forjada posteriormente. De fato, Kant parte da consideração de que o desígnio que comanda o desenvolvimento da história e que confere à gesta da humanidade em seu todo um sentido não deve ser representado como algo dependente das meras intenções e decisões humanas, porquanto, segundo o filósofo, o homem não é um ser completamente racional, mas, antes, um “lenho torto”, que, solicitado pelas inclinações e apetites de sua natureza animal, nem sempre conforma suas ações às exigências da razão e da moralidade. Nessa perspectiva, Kant avança a seguinte observação:

é difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas.²¹

Ora, uma vez que o desígnio que comanda o desenvolvimento da história não pode ser representado como algo dependente das intenções e decisões dos homens, *i. e.*, como o resultado de um planejamento humano, resta, por conseguinte, que ele tenha que ser determinado como um propósito oculto da natureza, vale dizer, como um plano ou projeto latente que a natureza se encarregaria de realizar teleologicamente no interior da história, à revelia dos próprios homens. Diz-nos Kant:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor.²²

Pois bem, para efetivar esse propósito oculto, que consiste, como afirmamos acima, na realização do pleno desenvolvimento das capacidades e disposições humanas, a natureza, ao ver de Kant, opera de forma insidiosa e se vale do recurso a um estratagema ou ardil, a saber: o uso do antagonismo, ou, como o filósofo também diz, da “insociável sociabilidade humana”.²³

²⁰ Cf. N. BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 153.

²¹ I. KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, op. cit., p. 4.

²² *Ibidem*, p. 4-5.

²³ *Ibidem*, 4ª. proposição, p. 8.

No interior da elaboração kantiana, a “insociável sociabilidade humana” diz respeito à existência de uma dupla tendência inerente à natureza dos homens: os homens, considera Kant, possuem uma ínsita inclinação para a vida gregária e social; no entanto, ao mesmo tempo, eles são egoístas e animados por um *páthos* individualista, que os leva ao isolamento e os faz buscar tudo em seu próprio proveito, desencadeando, no seio da vida social, conflitos e competições. Surpreendentemente, na visão kantiana, é justamente por meio da eclosão de tais conflitos e competições que os talentos humanos, inicialmente latentes e adormecidos, são desenvolvidos e levados à sua perfeição, de forma que quanto mais os homens se entregam à emulação e à disputa na busca de seus interesses egoísticos, mais eles são levados a desenvolver suas capacidades e a sua razão, contribuindo, assim, à sua revelia, para a superação de nossa condição primitiva de penúria e barbárie e para a construção da civilização. Onde a célebre conclusão do filósofo:

Agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos.²⁴

O antagonismo, ou a “insociável sociabilidade humana”, é, portanto, o motor secreto do processo histórico e o mecanismo privilegiado de que a natureza insidiosamente se vale para levar a cabo o seu propósito latente, qual seja, o pleno desenvolvimento das capacidades do homem e a construção da civilização. Por outras palavras, a natureza se serve das paixões e da maldade humanas para, a partir disso, engendrar o seu oposto: o melhoramento da espécie, a promoção da racionalidade e da vida civil. Kant chega mesmo a considerar, no interior dessa elaboração teórica, que a própria guerra (fenômeno em que, a princípio, veríamos apenas a manifestação do horror e da violência extremos) constitui, paradoxalmente, um meio para o desenvolvimento político e humano, um instrumento para o nosso aperfeiçoamento.²⁵ Isso significa que a história, na concepção kantiana, apesar de aparecer, *prima facie* ou de um ponto de vista empírico,

²⁴ *Ibidem*, 4ª. proposição, p. 9.

²⁵ Ver *ibidem*, 7ª. proposição, p. 12-14. Segundo N. BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, op. cit., p. 156, essa visão kantiana da vida humana, fundada numa valorização do antagonismo como motor do progresso histórico, se coaduna inteiramente com os pressupostos do pensamento liberal, que havia justamente constituído toda uma concepção política e moral a partir do princípio da competição e da livre concorrência, recusando como ilegítimo qualquer sistema social e econômico baseado em restrições à liberdade dos indivíduos.

como um espetáculo insensato de violência, egoísmo e paixões irracionais, revela-se, desde que encarada de uma perspectiva universal ou em sua totalidade, como um movimento regido por uma salutar e providencial teleologia, que, manobrando sutilmente as cordas dos apetites humanos, transforma nossa própria perversidade em mola para o progresso. Ora, por meio desses elementos, Kant fornece a mais veemente chancela ao otimismo histórico inerente à Ilustração e à sua crença progressista, lançando as bases sobre as quais se erguerá posteriormente a filosofia hegeliana da história, a qual verá justamente em todo processo histórico a manifestação de uma gigantesca teodiceia, por meio da qual uma sagaz providência mundana, manipulando os fios de nossos interesses e paixões, faz o bem brotar dialeticamente do mal, a virtude do vício, o positivo do negativo, a razão de seu oposto.²⁶

3. Rousseau e a crítica das Luzes: a determinação do caráter problemático da história

Pois bem, retornando agora a Rousseau, percebemos facilmente que, em uma tal atmosfera intelectual, impregnada até a medula pela crença no progresso histórico e na redenção do homem pelo incremento da ciência, da técnica e da civilização, sua reflexão irrompe, inequivocamente, como um elemento profundamente excêntrico e anódino, marcado por uma atopia fundamental. E isso porque tal reflexão, ao mesmo tempo em que reconhece a historicidade como um dado fundamental e constitutivo da condição humana, problematiza, porém, de forma contundente, a crença no progresso histórico que funcionou, conforme foi acima indicado, como um dos alicerces da *Weltanschauung* veiculada pelo pensamento moderno e pela Ilustração.

De fato, pode-se dizer que Rousseau proclamou, como nenhum outro autor de seu tempo, o caráter histórico da existência humana, reconhecendo sistematicamente a necessidade de se recorrer ao horizonte da história para se alcançar uma visão mais adequada do problema do homem. Como observou argutamente A. Bloom em relação a esse ponto, com Rousseau, pela primeira vez, “a história torna-se uma parte constitutiva da teoria política”.²⁷ Ora, o elemento teórico que justifica, em última análise, essa

²⁶ Cf. P.-A. TAGUIEFF, *L'idée de progrès*, op. cit., p. 38-39. TAGUIEFF observa que, no sistema kantiano, o operador dialético que transmuta o mal em bem é precisamente a “insociável sociabilidade humana”.

²⁷ A. BLOOM, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). In L. STRAUSS; J. CROPSEY, *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 [1963], p. 563. Ver também, sobre isso, J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1991), p. 33.

postura do filósofo é a sua concepção protoexistencialista de que o traço distintivo do homem, o dado que verdadeiramente o separa dos outros animais, é não a razão, mas a liberdade, entendida como a ausência de uma essência ou definição prévias, que torna o animal humano, a princípio, um ente radicalmente indeterminado, capaz de escapar do ciclo férreo da causalidade cósmica e material e transcender a natureza.²⁸ Enquanto ausência de uma essência e capacidade de escapar ao determinismo natural, a liberdade é justamente o princípio que torna possível o advento da história, a qual nada mais é do que o processo por meio do qual o homem se distancia ou se afasta da natureza, instaurando o seu próprio mundo, o mundo da cultura, da razão e da civilização. Percebe-se, pois, que, no interior dessa perspectiva antropológica, o homem se constitui como o único ser realmente histórico, porquanto ele é o único ser capaz de ultrapassar o dado natural e criar a si mesmo num devir perpétuo e incessante: as sociedades formadas pelas abelhas e pelas formigas são, nesse sentido, sociedades sem história ou anistóricas, de vez que elas permanecem presas ao registro da natureza, jamais transcendendo o círculo de ferro da causalidade biológica. No entanto – e aqui tocamos o ponto principal –, se Rousseau admite a historicidade fundamental do homem, reconhecendo que o homem se humaniza ou se torna o que é (um ser social e racional) através do movimento da história, ele admite igualmente que o processo histórico é, do ponto de vista moral ou da virtude, não a condição de um progresso inquestionável e inexorável, como pretendiam os profetas mais otimistas da Ilustração, mas, antes, o lugar de uma nítida decadência, que compromete de forma visceral a felicidade e a liberdade primitivas do homem, tornando-o uma criatura escravizada e miserável. A reflexão de Rousseau nos desvela, assim, o caráter visceralmente problemático e ambivalente da história: o homem, animal sem essência, *i. e.*, sem determinação prévia, se constitui e se torna humano pelo movimento do tempo, vale dizer, por meio do laborioso desenvolvimento do devir histórico; mas esse devir, no que diz respeito à moralidade, não é uma marcha triunfal em direção ao melhor – ele se assemelha, antes, a uma queda, a uma precipitação no abismo do mal.

Essa orientação teórica na compreensão do problema do devir humano, que torna patente o caráter visceralmente problemático e ambíguo de nossa historicidade, rompe com a visão triunfalista e prometeica da história veiculada pelo Iluminismo e confere ao pensamento de Rousseau, conforme asseveramos acima, um caráter heterodoxo e singular no âmbito da ilustração, blindando-o contra o messianismo e o entusiasmo escatológico que contaminarão boa parte das filosofias posteriores, as quais, justamente em virtude da infiltração de elementos messiânicos e escatológicos,

²⁸ Sobre a concepção de liberdade em Rousseau como uma antecipação da visão existencialista, cf. L. FERRY; A. RENAULT, *Heidegger et les modernes*. Paris: Grasset & Fasquelles, 1988, p. 167-170.

descambarão ou na sacralização do presente como *télos* visado por todo passado e, portanto, como expressão cabal e consumada da ordem social mais justa e mais racional (vide Hegel e, mais modernamente, A. Kojève), ou no *páthos* revolucionário que, julgando que a ordem social mais justa e racional, embora não tenha sido ainda consumada no tempo, está, porém, prestes a se realizar, graças ao próprio movimento da história, se precipita no mais sôfrego ativismo, a fim de subverter violentamente a situação vigente e conduzir a história ao seu termo (vide Marx e seus epígonos). No que tange a esse aspecto, deve-se dizer que o pensamento de Rousseau conserva uma inequívoca sobriedade: com efeito, o filósofo genebrino jamais caiu vítima da ilusão progressista que nos faz ver o presente ou o porvir como um *éskhaton* inequivocamente superior ao passado, o que lhe permitiu manter sempre uma perspectiva crítica em relação ao caráter essencialmente problemático da história humana e dos desenvolvimentos por ela engendrados. E ainda que os princípios contidos em sua reflexão tenham sido invocados, algumas vezes, como a base para uma transformação radical da sociedade (pense-se, por exemplo, no jacobinismo e nas apropriações anarquistas), ele mesmo sempre se mostrou avesso ao ideal da revolução, considerando que seu tratado político mais importante, o *Do contrato social*, era o oposto de um panfleto revolucionário,²⁹ devendo ser lido, ao revés, como uma teorização puramente filosófica acerca dos princípios do verdadeiro “direito político”, teorização essa cuja aplicação só era possível, a seu ver, em circunstâncias extraordinárias e extremamente especiais, vale dizer, no contexto daquelas pequenas comunidades agrárias e de costumes simples que não foram ainda completamente corrompidas e levadas de roldão pelo desenvolvimento da história.³⁰ Nessa linha de interpretação, Starobinski considera que a solução política proposta em *Do contrato social* é, na realidade, “puramente normativa e situada fora do tempo histórico”, o que significa dizer que Rousseau pensou e criticou a questão do mal na sociedade, mas não se preocupou de forma alguma em resolver o problema escatológico do seu fim ou abolição no interior da historicidade humana.³¹ Por outras palavras, sendo um espírito revoltado,

²⁹ Cf. G. SARTORI, *A teoria da democracia revisitada*. 2. As questões clássicas. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994, p. 80; R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso editorial, 2009, p. 103-104.

³⁰ Ver G. SARTORI, *A teoria da democracia revisitada*, op. cit., p. 77; R. DERATHÉ, Introduction. In *Du contrat social*. Précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du contrat social (première version)* et suivi de *Fragments politiques*. Texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé. Paris: Gallimard, 2010 (1964), p. 37. Derathé observa oportunamente que “(...) les principes du *Contrat social* ne sauraient être indifféremment applicables à tous les peuples. Seuls quelques peuples privilégiés peuvent les suivre. Il ne faut pas s'imaginer qu'on pourra tirer les autres de l'état de corruption où ils sont tombés”.

³¹ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau; a transparência e o obstáculo*, op. cit., p.48-51.

mas não um revolucionário,³² ele não se empenhou em determinar o ponto em que a ordem do direito e a ordem da história deveriam finalmente se encontrar.³³

Pois bem, a diatribe contra o credo progressista que, conforme indicamos, constitui um dos elementos fundamentais do pensamento de Rousseau, já se encontra presente no primeiro grande texto filosófico dado a lume pelo pensador genebrino, o texto com o qual ele fez sua estreia bombástica e retumbante na república das letras: o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Publicado em 1750, sob os auspícios de Diderot, para concorrer ao prêmio da Academia de ciências de Dijon, o qual acabou por conquistar, esse ensaio veicula de forma enfática e paradoxal a perspectiva visceralmente pessimista de Rousseau quanto aos supostos benefícios da civilização. Contra os *philosophes* e seu patriarca intelectual, F. Bacon, Rousseau fustiga a pretensão iluminista de que o desenvolvimento das artes e das ciências teria promovido um verdadeiro aperfeiçoamento do homem. Sem dúvida, afirma o filósofo genebrino, o progresso das artes e das ciências propiciou um incremento indiscutível do bem-estar humano e das benesses a ele vinculadas. No entanto, do ponto de vista propriamente moral, a mesma evolução não pôde ser verificada. Há, assim, um descompasso fundamental entre o progresso das ciências e das artes, de um lado, e o melhoramento ético do homem, de outro. Valendo-se de uma retórica realmente paradoxal e provocadora, Rousseau nos mostra como o desenvolvimento da civilização engendra todo um mundo de conforto, de luxo e de prosperidade, mas é incapaz de tornar o homem realmente mais feliz e virtuoso. Vivemos em uma sociedade dotada de opulência material e de benesses culturais, mas em que o homem se corrompeu e se tornou escravo do egoísmo, da mentira e da farsa: a vaidade, o ludíbrio, a hipocrisia, a clivagem entre o ser e o parecer, enfim, são ubíquos e imperam por toda parte, tornando impossível a comunicação autêntica entre as consciências e entre os indivíduos.³⁴ “As ciências, as letras e as artes”, afirma Rousseau,

³² A formulação é de J.-F. BRAUNSTEIN, in *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Texte intégral. Présentation et commentaires de Jean-François Braunstein. Poitiers: Éditions Ferdinand Nathan, 1997 (Les intégrales de philo), p. 16.

³³ Sobre a questão das relações da reflexão política de Rousseau com a Revolução francesa, ver também os bons esclarecimentos de S. P. ROUANET, ‘A culpa é de Voltaire, a culpa é de Rousseau’. In idem, *O mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 (1993), p. 191-199. A tese de ROUANET é que a tentativa de se fazer de certos filósofos da Ilustração, como Voltaire e Rousseau, pais do movimento revolucionário de 1789 contém um equívoco fundamental, envolvendo uma apropriação inadequada dos conteúdos de seus pensamentos. No que diz respeito a Rousseau, Rouanet observa que o filósofo genebrino “disse explicitamente que a implantação de uma ordem livre deveria realizar-se sem violência. A sociedade atual é corruptora, mas a obediência às normas do Estado é uma obrigação sagrada” (p. 192). Do que se segue que querer fazer de Rousseau “o legislador da Revolução” é um procedimento interpretativo descabido (p. 198).

³⁴ Ver, sobre isso, os comentários de J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 12-15.

“(...) estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que os homens são esmagados.”³⁵

Trata-se, como se vê, de uma diatribe efetivamente vigorosa contra as artes e as ciências e que se torna ainda mais provocadora e paradoxal porque, como viu Cranston, ela parte não de um reacionário qualquer, mas de um *philosophe*, vale dizer, de um homem da Ilustração, de um enciclopedista.³⁶ É verdade que, à medida que o texto se aproxima de seu fim, percebemos que Rousseau pretende fustigar não tanto a ciência e a filosofia como tais, mas a sua vulgarização ou popularização, a sua disseminação social, poderíamos dizer. O que é nefasto e desastroso não é o saber em si mesmo, mas a sua democratização.³⁷ Tal democratização do saber é nefasta e desastrosa por duas razões principais: por um lado, porque, pretendendo colocar o saber à disposição de homens que não possuem verdadeiro talento para tal, promove um aviltamento da ciência e da filosofia, degradando-as em mera opinião; por outro, porque esse saber aviltado e vulgarizado, degradado em opinião, compromete o engajamento cívico dos homens comuns, afastando-os dos ofícios realmente úteis à sociedade.³⁸ Contra esse estado de coisas, Rousseau reivindica o caráter necessariamente esotérico da ciência e a ideia de que, como tal, ela deve permanecer, pois, privilégio de uns poucos gênios escolhidos pela natureza, os espíritos extraordinários que, não precisando de mestres, devem se impor como os preceptores do gênero humano (*le précepteurs du genre humain*). Quanto aos homens vulgares (*les hommes vulgaires*), que não possuem os talentos necessários para a ciência e a filosofia, eles devem ser afastados do santuário das Musas e consagrados à utilidade social.³⁹ Seja como for, independentemente dessa reviravolta ao cabo do texto, permanece o fato de que, já no primeiro discurso, Rousseau problematiza o otimismo iluminista relacionado à difusão do saber e das artes e, denunciando a miséria moral do estado presente, coloca em xeque a crença moderna no progresso.

Ora, recusando a miséria moral do presente estado social, responsável pelo aparecimento das mazelas do moderno homem burguês (*bourgeois*), Rousseau se volta, nesse primeiro estágio de sua reflexão, para a Antiguidade, em

³⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, tomo III, p. 6-7: “Tandis que le Gouvernement et les Loix pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissantes peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés (...)” N.B.: Todas as traduções das passagens das obras de Rousseau citadas no decorrer deste texto são de minha autoria.

³⁶ “The ideas Rousseau sets forth in his first discourse were held by others, but those others were reactionaries whereas Rousseau was an Encyclopaedist, one of Diderot’s most valued contributors. It was remarkable that a *philosophe* of the Enlightenment should make such attack on Baconian ideas.” (M. CRANSTON, *A Discourse on Inequality*, op. cit., p. 24-25).

³⁷ Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, p. 60; P. MANENT, *Naissances de la politique moderne*. Paris: Gallimard, 2007 (col. Tel), p. 190.

³⁸ Ver J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, op. cit., p. 28-29.

³⁹ *Ibidem*, p. 29-30.

busca de um referencial axiológico que possa funcionar como uma alternativa à decadência da sociedade atual. Com efeito, Rousseau julga ver nas repúblicas antigas, da Grécia e de Roma, um modelo social e comunitário ainda não infectado pelos vícios da moderna sociedade civil burguesa e mercantilista (luxo, devoção ao dinheiro, egoísmo), um modelo social em que o brilho da virtude ainda resplandia acima do triste espetáculo das nossas depravações. “Que será da virtude”, diz ele, nesse sentido, a certa altura do texto, “quando for necessário enriquecer a qualquer preço? Os antigos políticos falavam sem cessar de costumes e virtude; os nossos só falam em comércio e dinheiro.”⁴⁰ Protestando contra o caráter mercenário e mercantil da sociedade burguesa moderna, Rousseau retorna, assim, às repúblicas antigas e delas faz o encômio apaixonado, sobretudo daquela que foi a mais esplêndida de todas, Esparta. Nessas repúblicas, o filósofo vislumbra a atuação de homens que ainda eram realmente virtuosos e patriotas, *i. e.*, a atuação de homens que se entregavam com total devoção às atividades públicas e ao bem da cidade, numa vida austera, moderada e viril, não contaminada pelo egoísmo e pela indolência produzidos pelo luxo. Nesse contexto, virtude significa, pois, a virtude política, vale dizer, exercício da cidadania e das qualidades morais exigidas por esse exercício (moderação, coragem, justiça, patriotismo), de modo que o homem antigo, por oposição ao moderno homem burguês, é, fundamentalmente, o cidadão (*citoyen*).⁴¹ Como o leitor bem informado é capaz de perceber, trata-se, aí, de uma lição haurida por Rousseau em Montesquieu, que, em sua obra magna, *Do espírito das leis*, determinara a virtude como princípio fundamental da república clássica, identificando-a (ela, a virtude) com o espírito público e contrapondo-a ao medo, princípio do despotismo, e à honra, princípio da monarquia.⁴²

⁴⁰ *Ibidem*, p. 19: “et que deviendra la vertu, quand il faudra s’enrichir à quelque prix que ce soit? Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d’argent.”

⁴¹ Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit., p. 253; A. BLOOM, Jean-Jacques Rousseau, op. cit., p. 561; P. MANENT, *Naissances de la politique moderne*, op. cit., p. 185. Ver também a seguinte frase de L. STRAUSS, contida em *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 50: “Rousseau turned from the world of finance, from what he was the first to call the world of *bourgeois*, to the world of virtue and the city, to the world of the *citoyen*”.

⁴² Essa formulação aparece já no momento inicial da obra, na advertência dirigida por Montesquieu ao seu eventual leitor. Cf. MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Apresentação Renato Janine Ribeiro. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 3: “Para a inteligência dos quatro primeiros livros desta obra, deve-se observar que o que chamo de virtude na república é o amor à Pátria, ou seja, o amor à igualdade. Não é uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude política; e este é o motor que move o governo republicano, como a honra é o motor que move a monarquia. Logo, chamei de virtude política o amor à pátria e à igualdade. Tive ideias novas; logo foi preciso encontrar palavras novas ou dar às antigas novas acepções.” Ver também os desenvolvimentos contidos no Livro III, particularmente a seguinte frase, situada na página 33 da edição citada: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los além da virtude. Os de hoje só nos falam de manufatura, de comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo”.

Mas, como se sabe, o pensamento de Rousseau não se detém aí, nesse apelo apaixonado à cidade clássica e à sua virtude como um referencial axiológico alternativo à moderna sociedade burguesa e mercantilista. Ultrapassando o horizonte da cidade clássica, da república antiga, Rousseau pretende ir ainda mais longe, alcançando um referencial mais originário e mais radical do que a cidade clássica, a partir do qual as mazelas morais do mundo atual possam ser explicitadas e criticadas: a natureza. Como esclarece Strauss em relação a esse ponto, “ao longo de toda a sua carreira, Rousseau jamais se contentou em meramente apelar do Estado moderno para a cidade clássica. Quase no mesmo fôlego, ele apelou da cidade clássica para o ‘homem da natureza’, para o selvagem pré-político.”⁴³ Ora, tal é o deslocamento teórico que funda, como é sabido, todo o desenvolvimento reflexivo elaborado por Rousseau no segundo *Discurso*, o *Discurso sobre a origem da desigualdade*. É o que o pensador genebrino deixa explicitamente claro em um determinado momento da introdução dessa obra, ao declarar que “todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza”.⁴⁴ Trata-se, pois, de adotar o mesmo procedimento discursivo e, ao assumi-lo como um *medium* imprescindível para se alcançar uma compreensão mais consistente dos fundamentos da sociedade, Rousseau inscreve-se inteiramente na linhagem dos autores jusnaturalistas modernos, vale dizer, na linhagem dos autores contratualistas que, reconhecendo o caráter radicalmente convencional da sociedade civil, viram-se obrigados a abandonar inteiramente o terreno da lei positiva ou estatuída pelo poder estatal, em busca de um princípio mais primevo e fundamental, a fim de justificar racionalmente o estado civil e a autoridade política a ele inerente. Na verdade, a exigência de um retorno à natureza como procedimento reflexivo e filosófico necessário para se alcançar uma compreensão mais satisfatória do homem e dos fundamentos da sociedade civil já se encontra presente na própria frase que Rousseau elege para constituir a epígrafe que fornecerá o mote a ser desenvolvido pelo seu trabalho. Com efeito, a citação escolhida pelo filósofo para figurar na abertura de sua obra é retirada de uma passagem do primeiro livro da *Política* de Aristóteles, passagem essa que propugna justamente a necessidade de se considerar o que é natural não nos seres depravados, mas naqueles que se comportam conformemente à natureza.⁴⁵ No entanto, apesar desse recurso a Aristóteles e à sua categoria de natureza no momento inicial do segundo *Discurso*, a visão que Rousseau desenvolverá no texto acerca do que é natural afastar-se-á de forma deli-

⁴³ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit., p. 254.

⁴⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, tomo III, p. 132: “Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu’à l’état de Nature (...)”.

⁴⁵ O texto é citado por Rousseau em sua versão latina: “Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale” (*Política* I, 2).

berada e radical daquela que é forjada pelo Estagirita em seu pensamento. Ou seja, Rousseau evoca a autoridade de Aristóteles para, paradoxalmente, desenvolver um ensinamento antiaristotélico.⁴⁶ Vejamos isso, porém, mais de perto, na continuidade de nosso texto.

É sabido que Aristóteles, na esteira de Platão, pensou os processos naturais a partir do modelo da atividade técnica e artesanal e, com isso, chegou a uma concepção fundamentalmente teleológica da natureza (*phýsis*).⁴⁷ De fato, a natureza, na perspectiva aristotélica, constitui, *ante omnia*, um processo espontâneo, que, tal como a arte (*tékhne*), obedece a um propósito e visa à consumação de uma meta, de um fim, de um *télos*. Por outras palavras, a natureza não é um devir cego e aleatório, desprovido de desígnio, mas um movimento teleologicamente orientado, que parte de um estado inicial e se encaminha inexoravelmente para um estado final. Ora, ao ver de Aristóteles, esse fim ou *télos* que preside ao desenvolvimento dos processos espontâneos da natureza não é outra coisa senão a forma (*eidos*). O processo natural é, assim, um evoluir lento e gradual através do qual uma dada matéria ou substrato assume paulatinamente a forma ou configuração ontológica que lhe é própria ou específica,⁴⁸ do que se segue que a finalidade que orienta o desenvolvimento dos processos naturais é, portanto, a consumação da forma, ou, por outra, como às vezes Aristóteles diz, a *entelécheia*. Pois bem, para o Estagirita, dada a primazia ontológica da forma sobre a matéria, a consumação da forma pode, sem maiores problemas, ser determinada como a realização mesma da natureza da coisa, donde resulta a vigorosa identificação entre o estado final do desenvolvimento de um ente – sua perfeição, poderíamos dizer – e o que é realmente natural. É o que, aliás, afirma explicitamente o próprio filósofo em certo passo da *Política*, ao asseverar que a natureza de uma coisa é o seu fim (*hé dè phýsis télos estin*).⁴⁹

Ora, no contexto do segundo *Discurso*, Rousseau recusará essa concepção teleológica e finalística da natureza de matriz platônico-aristotélica e compreenderá o natural não mais como o *fim* a que algo se destina (portanto, não mais como a perfeição formal da coisa), mas, antes, como a *origem*, vale dizer, como o que é mais primordial, mais primitivo, mais elementar. Nesse aspecto, como viu Strauss, Rousseau nada mais faz do que endossar a visão do estado de natureza proposta por Hobbes que, recusando o pensamento teleológico grego e aceitando os termos do realismo maquiavélico, já havia determinado a necessidade de se buscar o fundamento da

⁴⁶ Em uma nota ad locum, localizada na página 1285 da edição da Pléiade do segundo *Discurso* que utilizamos, Starobinski chama a atenção do leitor para esse fato: “L’idée de nature, telle que l’emploie Aristote dans la *Politique* ne se prête guère à l’usage qu’en fera Rousseau dans le *Discours sur l’inégalité*.”

⁴⁷ Sobre isso, ver P. HADOT, *Le Voile d’Isis. Essai sur l’idée de nature*. Paris: Gallimard, 2004, p. 39-42.

⁴⁸ Cf. *Física* II, 199 a 30 ss; *Metafísica* XIII, 1070 a1-2.

⁴⁹ *Política* I, 1252 b 32-33.

lei natural não no fim do homem, vale dizer, em sua perfeição ou virtude, mas em suas origens, *i. e.*, na *prima natura*, naquilo que é mais primitivo ou primordial.⁵⁰ Rousseau, pois, no que tange a esse elemento, permanece fiel à orientação hobbesiana; ele aceita, por assim dizer, as premissas de Hobbes.⁵¹ Apenas, Rousseau julga que Hobbes e os que a ele seguiram não foram suficientemente radicais nesse regresso à *prima natura* e, portanto, não alcançaram um entendimento realmente satisfatório do que significa o estado natural. É o que ele deixa claro já na abertura do livro, quando, logo após afirmar que “todos os filósofos que trataram dos fundamentos da sociedade sentiram necessidade de retroceder ao estado de natureza”, acrescenta imediatamente a seguinte e decisiva ressalva: “mas nenhum deles chegou até lá.”⁵²

Pode-se explicar essa crítica desferida por Rousseau contra o pensamento hobbesiano da seguinte forma: Rousseau considera que Hobbes e os modernos autores jusnaturalistas compreenderam muito bem que, em sendo o estado civil um estado puramente convencional, a sua justificação só é possível através do abandono das fronteiras da própria sociedade política e do recuo a um princípio mais originário e fundamental, a saber, a condição primitiva ou natural do homem. Ora, a condição primitiva ou natural do homem é a condição do homem tal como podemos concebê-la anteriormente ao advento de um governo civil, vale dizer, a condição do homem quando ele não se encontra submetido a nenhum tipo de autoridade política. Eis o significado fundamental do conceito de estado de natureza: o estado de radical independência em que os homens se encontravam, antes do aparecimento de um poder comum.⁵³ No entanto, apesar de ter formulado a exigência de se recuar a esse estado originário, Hobbes e seus seguidores, segundo Rousseau, não conseguiram consumá-la plenamente, pois a compreensão que nos fornecem do homem no estado de natureza é calcada, inconscientemente, no modelo do homem já inserido no contexto político e social. Ou seja, falando-nos do homem natural, Hobbes e os demais jusnaturalistas nos descrevem, na verdade, o homem civil, operando com isso uma projeção no passado de elementos antropológicos que derivam do presente estado histórico.⁵⁴ É assim, por exemplo, que o

⁵⁰ Ver L. STRAUSS, *The Three Waves of Modernity*. In idem, *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by L. Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 89-90.

⁵¹ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit., p. 66.

⁵² ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 132: “Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé”.

⁵³ R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 193-199.

⁵⁴ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 132: “Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature des idées qu'ils avoient prises dans la société (...)”. Sobre essa crítica de Rousseau a Hobbes e aos demais jusnaturalistas, ver R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p.202-204; A. BLOOM, J.-J. Rousseau (1712-1778), op. cit., p. 362.

homem natural hobbesiano nos é apresentado como um ser dotado de razão, linguagem e capacidade de calcular; ademais, ele é concebido como movido pela cobiça, pelo orgulho e pela inveja. Ora, ao ver de Rousseau, todas essas faculdades e paixões não pertencem à natureza primeva do homem, mas são elementos adventícios, oriundos da constituição da vida civil e do estado social. Donde se conclui que, no que tange à psicologia do homem natural e primitivo, o pensamento de Hobbes e daqueles que se inscrevem na esteira de sua influência se equivoca por completo, o que nos obriga a admitir que, se queremos apreender o homem natural em sua verdade, devemos transcender radicalmente o domínio civil e social, remontando mais longe na extraordinária imensidão do tempo transcorrido.⁵⁵ “Evitemos, portanto,” sentencia o filósofo, “confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”⁵⁶.

A conclusão que se extrai dessa análise é que Rousseau pretende corrigir Hobbes voltando o pensamento hobbesiano contra si próprio, ou seja, levando às últimas consequências os princípios por ele estabelecidos. Como viu muito bem Strauss, é, pois, por radicalizar as premissas de Hobbes que Rousseau se vê obrigado a se afastar de Hobbes.⁵⁷ Ora, assumindo essa postura, Rousseau é levado a abandonar o método meramente analítico de seus predecessores e a recorrer à elaboração de um relato de caráter genético que, apresentando a origem da sociedade desde seu estado mais primitivo e rudimentar, pretende alcançar aquele que seria o ponto zero de todo o devir humano. Por outras palavras, trata-se, à semelhança do que fizera Lucrécio no *De rerum natura*, de contar a história inteira do homem, suas vicissitudes, suas peripécias, suas mais radicais transformações.⁵⁸ É o que filósofo enuncia de forma explícita num certo passo da introdução do *Segundo discurso*, quando proclama, de forma exaltada: “Ó homem, de qualquer rincão que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, escuta. Eis aqui tua história, tal como acreditei lê-la, não no livro dos teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente.”⁵⁹ Ora, como viu acertadamente Starobinski, na elaboração desse relato histórico, Rousseau visivelmente se inspira do modelo da narrativa sagrada, mais precisamente do modelo do *Gênesis* bíblico, compreendendo o desenvolvimento da história humana como um movimento de queda a partir de

⁵⁵ Ver, mais uma vez, R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 215: “É, portanto, a psicologia de Hobbes que se extravia”.

⁵⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 139: “Gardons-nous donc de confondre l'homme Sauvage avec les hommes, que nous avons sous les yeux”.

⁵⁷ Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit., p. 267-268; idem, *The Three Waves of Modernity*, op. cit., p. 89-90.

⁵⁸ Sobre a relação entre o relato histórico de Rousseau e a descrição da evolução da humanidade proposta por Lucrécio no *De rerum natura*, ver P. HADOT, *Le Voile d'Isis*, op. cit., p. 159-160.

⁵⁹ “O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais.” (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 133).

um estado original paradisíaco e bem-aventurado. Apenas, onde as escrituras nos falam da Providência e da intervenção divina, entendidas como princípios inteligentes responsáveis pela condução do processo histórico, Rousseau invocará tão somente a ocorrência de causas naturais. Por outras palavras, Rousseau laiciza os conteúdos da história sagrada, transpondo o esquema da queda inerente ao relato adâmico em uma fraseologia ou linguagem de natureza puramente filosófica. Nos termos de Starobinski,

Rousseau recompõe um *Gênese* filosófico em que não faltam o jardim do Éden, nem a culpa, nem a confusão das línguas. Versão laicizada, ‘desmitificada’ da história das origens, mas que, suplantando a Escritura, repete-a em uma outra linguagem.⁶⁰

Na execução dessa empresa teórica, que visa reconstruir a história do homem desde seus elementos mais primitivos, Rousseau se valerá de dois recursos fundamentais: os dados fornecidos pelos relatos de viagem, que proviam material para a incipiente antropologia da época, e o exercício da introspecção. Em relação ao primeiro elemento, é sabido que, à época de Rousseau, os relatos de viagem eram já uma espécie de gênero literário consolidado, que forneciam informações preciosas sobre os costumes e o modo de vida daqueles que, da perspectiva do civilizado homem europeu, eram considerados como povos selvagens ou primitivos. Rousseau beberá na fonte dessas narrativas de cunho etnográfico em sua tentativa de alcançar uma compreensão mais satisfatória da natureza original do homem e lançará mão dos dados antropológicos por elas fornecidos. No entanto, ele considerará, ao mesmo tempo, que esse recurso constitui um procedimento ainda insuficiente para entendermos o caráter do homem verdadeiramente natural, na medida em que, a seu ver, os chamados selvagens já vivem em estruturas sociais e comunitárias e, portanto, já ingressaram no terreno da cultura, ultrapassando os limites da natureza pura e realmente primeva. Em sendo assim, outra *démarche* deve ser mobilizada, pois, por aquele que pretende levar a cabo a pesquisa acerca da natureza primitiva: o exercício da introspecção. Para Rousseau, esse exercício introspectivo coincide com a realização mesma da injunção multissecular veiculada pelo apotegma gravado no pórtico do templo de Delfos: conhece-te a ti mesmo. Trata-se, aí, diz-nos o filósofo, “de um preceito mais importante e mais difícil do que todos os volumosos livros dos moralistas”,⁶¹ sem o qual, porém, nenhuma filosofia que tome o homem como seu objeto precípua pode pretender se constituir como um empreendimento intelectual sério. Assumindo o preceito délfico como uma norma metodológica, Rousseau

⁶⁰ J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 389.

⁶¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 122: “La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Précepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes”.

colocará de lado “todos os livros científicos” e mergulhará, destarte, nos mais profundos recônditos da alma humana, a fim de identificar quais são as “primeiras e mais simples operações” de nosso psiquismo.⁶² A aposta filosófica de Rousseau, com a aplicação dessa *démarche* metodológica, é que nos mais íntimos e subterrâneos recessos de nossa psique os vestígios daquilo que fomos outrora, muito antes do advento da sociedade civil e de seus artifícios, ainda se conservam intactos, de maneira latente (tal como a estátua do deus marinho Glauco conserva sua figura apesar das inúmeras mutilações provocadas pelas intempéries naturais),⁶³ de forma que podemos trazê-los novamente à tona, no estado presente, desde que consigamos efetivamente isolá-los de todos os acréscimos espúrios produzidos pelo desenvolvimento da civilização.⁶⁴

Pois bem, o primeiro passo na execução dessa *démarche* introspectiva, que visa isolar o que é realmente primeiro e original em nós da canga e dos acréscimos espúrios da civilização, consiste, segundo Rousseau, em abandonar inteiramente o terreno da experiência externa e recorrer exclusivamente àquilo que nos revela uma paciente e atenta sondagem psicológica, porquanto o que se trata de determinar e circunscrever – a verdadeira natureza do homem natural – não é um objeto factual ordinário, do qual obteríamos conhecimento a partir de vestígios históricos de ordem exterior. Por outras palavras, o homem natural, em sendo algo que antecede o movimento funesto da história, não pode ser compreendido como um dado empírico pertencente ao interior da própria história: ele é, antes, um elemento pré-histórico ou anistórico e só pode ser apreendido como tal, conseqüentemente, por meio de um procedimento reflexivo radical que, abstraindo de tudo aquilo que devemos à civilização e recuando às camadas mais elementares da alma, efetue um salto especulativo para além do terreno da história verificável. Tal é o sentido da célebre asserção de Rousseau, localizada na introdução do segundo *Discurso*: “Comecemos, então, por afastar todos os fatos, pois eles não dizem respeito de modo algum à questão”.⁶⁵ Isso significa, portanto, que a descrição do estado de natureza que será empreendida por Rousseau não deve ser compreendida literalmente, vale dizer, como a descrição de um evento histórico efetivamente ocorrido, mas, ao revés, como uma elaboração filosófica de caráter hipotético que, à semelhança das construções forjadas pelos físicos para

⁶² *Ibidem*, p. 125: “Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprenent qu’à voir les hommes tels qu’ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l’Ame humaine (...)”.

⁶³ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁴ Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 268-269; J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 27-34; 391-392.

⁶⁵ *Discours sur l’origine de l’inégalité*, op. cit., p. 132: “Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question.”

explicar a formação do mundo, visa antes esclarecer a natureza das coisas (*la nature des choses*) do que relatar sua gênese real ou empírica.⁶⁶

Ora, realizando esse procedimento introspectivo e reflexivo radical, que pretende despojar o homem “de todas as faculdades artificiais que ele pode ter adquirido apenas por meio de longos progressos” para tentar considerá-lo inteiramente nu, vale dizer, tal como “ele deve ter saído das mãos da natureza”,⁶⁷ Rousseau descobre em si, antes de tudo, a evidência do homem natural como um ser fundamentalmente simples e quase puramente sensitivo,⁶⁸ cujo caráter geral pode ser esclarecido a partir de três pontos de vista fundamentais: o ponto de vista físico, o ponto de vista metafísico e o ponto de vista moral. Vejamos como o filósofo articula esses elementos na continuação de nosso texto.

Do ponto de vista estritamente físico, Rousseau descreve o homem natural como um animal que, não obstante certa inferioridade em relação aos demais no que tange à força e à agilidade, é bem organizado, de temperamento robusto, capaz, por isso, de resistir às mais variadas intempéries e de se exercitar nas fadigas e no enfrentamento das bestas selvagens. Animal robusto, dotado de boa constituição, o homem natural teria, assim, em seu próprio corpo o seu principal instrumento ou ferramenta e viveria uma vida plenamente saudável, numa perfeita integração com seu meio físico e sem maiores preocupações do que aquelas relacionadas com a sua sobrevivência imediata. Eis por que ele desconheceria a maioria das doenças e mazelas de ordem corpórea que assolam o homem social, não tendo necessidade do mórbido aparato de médicos e remédios que tende a proliferar com o desenvolvimento da civilização.⁶⁹

No que diz respeito ao ponto de vista metafísico, Rousseau considera que o que distingue verdadeiramente o homem natural dos demais animais é não a razão (faculdade adventícia, que nada mais é do que um produto da vida social), mas a liberdade (*liberté*), compreendida fundamentalmente como a capacidade humana de autodeterminação, a qual permite ao homem escapar, de algum modo, às premências biológicas que condicionam boa parte de seu comportamento, rompendo o círculo de ferro da causalidade física. Como diz o filósofo em relação a esse ponto: o animal, “essa

⁶⁶ *Ibidem*, 132-133: “Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour de vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu’à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.”

⁶⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁸ Cf. J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 392: “Uma vez afastados os preconceitos e as paixões, uma vez subtraídos todo o adquirido e todo o adventício, vê-se aclarar-se a profundidade do tempo, e percebe-se um ser quase puramente sensitivo que se distingue do autômato e do animal unicamente por faculdades virtuais e por uma liberdade ainda sem uso.”

⁶⁹ *Discours sur l’origine de l’inégalité*, op. cit., p. 135-141.

máquina engenhosa (...) escolhe ou rejeita por instinto”, ao passo que o homem escolhe ou rejeita “por um ato de liberdade”, de forma que “a besta não pode se afastar da regra que lhe é prescrita, mesmo quando fosse vantajoso fazê-lo”, enquanto que “o homem dela se afasta com frequência, para seu próprio prejuízo.”⁷⁰ E mais adiante, Rousseau conclui: “A natureza comanda todo animal e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou para resistir; e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”.⁷¹ A fim de não se envolver, no entanto, nas dificuldades e querelas filosóficas inerentes à discussão sobre o problema do livre-arbítrio humano, Rousseau cautelosamente modifica, na sequência do texto, sua terminologia e opta por falar não tanto em liberdade, ao se referir àquilo que seria o elemento distintivo e mais característico do homem em relação aos demais animais, mas, sim, em perfectibilidade (*perfectibilité*).⁷² A perfectibilidade é entendida por Rousseau como a faculdade especificamente humana de se modificar, de se transformar e de se aperfeiçoar no curso do tempo (*la faculté de se perfectionner*), e é dela que proviria, ao ver do filósofo, o desenvolvimento de todos aqueles elementos que vemos, hoje, como próprios do homem como tal, a saber: a linguagem, a razão e a sociabilidade. “Faculdade distintiva e quase ilimitada” (*faculté distinctive, et presque illimité*), “fonte de todas as nossas misérias” (*source de tous les malheurs de l’homme*), a perfectibilidade permaneceria, porém, no estado de natureza e no contexto da vida primitiva, numa condição de pura latência ou potencialidade, não emergindo senão em um momento posterior da história, quando forças cósmicas exteriores se impuserem ao homem e solicitarem o seu desenvolvimento. É por isso que Rousseau considera que o homem natural, não tendo ainda atualizado ou trazido à tona sua capacidade de se aperfeiçoar, encontrar-se-ia limitado ao puro instinto, e, encontrando-se limitado ao puro instinto, restringiria inicialmente sua existência ao exercício das funções meramente animais e sensitivas inerentes à sua constituição.⁷³

⁷⁰ “Je ne vois dans tout animal qu’une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu’à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J’apperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette difference que la Nature seule fait tout dans les operations de la Bête, au lieu que l’homme concourt aux seines, en qualité d’agent libre. L’un choisit ou rejette par instinct, et l’autre par un acte de liberté; ce qui fait que la Bête ne peut s’écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l’homme s’en écarte souvent à son préjudice.” (ibidem, p. 141).

⁷¹ *Ibidem*, p. 141-142: “La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L’homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d’aquiescer, ou de résister; et c’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme (...)”

⁷² *Ibidem*, 142.

⁷³ *Ibidem*, p. 142-143: “L’Homme Sauvage, livré par la nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être (...) commencera donc par les fonctions purement animales: apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux”.

Ora, encontrando-se limitado ao instinto e às funções animais mais elementares, o homem natural, segundo Rousseau, encontrar-se-ia livre de todo aquele funesto tumulto de paixões e desejos supérfluos que assaltam o espírito do homem civilizado, mergulhando-o em um vórtice de inquietações e transtornos infundáveis.⁷⁴ Com efeito, animal puramente sensitivo e sem complicações, o homem natural é capaz de adequar espontaneamente seus desejos (*ses désirs*) às suas necessidades físicas elementares (*ses besoins Physiques*) e, assim fazendo, ele vive nos limites de uma moderação e de uma simplicidade extraordinárias.⁷⁵ Graças a essa perfeita adequação dos desejos às necessidades, pondera Rousseau, o homem natural não era, assim, atormentado por nenhum tipo de perturbação ou anseio e, repousando satisfeito em si mesmo, ele gozaria de uma impassibilidade semelhante àquela que o sábio estoico pode realizar apenas pelo exercício da mais austera disciplina moral.⁷⁶ Descuidado, ocioso, perfeitamente tranquilo, coadunando espontaneamente desejos e necessidades, o homem natural viveria, pois, em si e de forma autossuficiente e, vivendo apenas em si e de forma autossuficiente, seria, enfim, inteiramente feliz.

Finalmente, do ponto de vista moral, o que caracteriza o homem natural, na perspectiva rousseauísta, é o fato de que ele é desprovido de racionalidade e não entretém, com seus semelhantes, nenhum relacionamento, comércio ou vínculo mais duradouro, vivendo, por isso, numa condição de radical

⁷⁴ *Ibidem*, p. 153-154. Nesse passo, Rousseau argumenta, contra Hobbes, que o homem natural ignora toda a turbulência afetiva que transtorna o espírito do homem civilizado, de modo que o que caracteriza seu estado é, justamente, a “calma das paixões” (*le calme des passions*).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 143. Na nota à passagem citada, Rousseau deixa ainda mais claro esse estado de perfeita tranquilidade e impassibilidade que caracteriza a condição do homem natural: “(...) je ne saurois concevoir d’où nos philosophes peuvent faire naître toutes les passions qu’ils prêtent à l’homme Naturel. Excepté le seul nécessaire Physique, que la Nature même demande, tous nos autres besoins ne sont tels que par l’habitude avant laquelle ils n’étaient point des besoins, ou par nos désirs, et l’on ne désire point ce qu’on n’est pas en état de connoître. D’où il suit que l’homme Sauvage ne désirant que les choses que’il connoît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir ou facile à acquérir, rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit.”

⁷⁶ *Ibidem*, p. 192. Na nota IX (p. 202), Rousseau contrapõe, de forma aguda, a tranquilidade do homem natural às inquietações do homem social ou civilizado: “L’homme Sauvage, quand il a diné, est en paix avec toute la nature, et l’ami de ses semblables (...) mais chez l’homme en Société, ce sont bien d’autres affaires; il s’agit premièrement de pourvoir au nécessaire, et puis au superflu; ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis de sujets, et puis des esclaves; il n’a pas un moment de relâche; ce qu’il y a de plus singulier, c’est que moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent, et, qui pis est, le pouvoir de les satisfaire; de sorte qu’après des longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et desolés bien des hommes, mon Héros finira par tout égorger jusqu’à ce qu’il soit l’unique maître de l’Univers”. Comentando esse aspecto da reflexão de rousseauísta, R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 211-212, esclarece muito bem o fato de que, no âmbito da psicologia elaborada pelo filósofo, a maioria das paixões que assediam a alma humana é concebida como oriunda da constituição do estado social: “Uma das ideias essenciais da psicologia rousseauísta é que a maior parte das paixões é de origem social e deve seu desenvolvimento a luzes ou conhecimentos que no homem só pode adquirir com seus semelhantes”, de modo que “o que caracteriza o estado primitivo do homem é a ‘calma das paixões’, uma tranquilidade da alma, uma indiferença semelhante à ataraxia do sábio estoico.”

solidão e alheio às noções de bem e de mal. Por outras palavras, o homem natural desconhece, em seu estado mais primitivo, a vida social e a moralidade propriamente dita.⁷⁷ De fato, entregue apenas à satisfação das suas necessidades mais elementares, o homem natural vive, como vimos acima, quase sem paixões e de forma autárquica ou autossuficiente, não tendo, por isso, nenhuma precisão de seus semelhantes. Ademais, guiando-se apenas por seus instintos, o homem natural não faz qualquer uso da racionalidade e, não fazendo qualquer uso da racionalidade, desconhece as ideias de bem e de mal, as quais pressupõem justamente o cultivo da razão. Do que se segue que o estado de natureza em que se encontra o homem primitivo é, verdadeiramente, um estado de completo isolamento e independência, no qual a razão e a sociabilidade ainda não se manifestaram.⁷⁸ Como afirma o próprio Rousseau a certa altura da obra:

Concluamos que, errando nas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, da mesma forma que sem nenhum desejo de lhes causar dano, talvez mesmo sem jamais reconhecer um deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e se bastando a si mesmo, não tinha senão os sentimentos e as luzes próprias a esse estado, em que ele não sentia senão suas verdadeiras necessidades, não observava senão o que ele acreditava ter interesse em ver e em que sua inteligência não fazia mais progressos do que sua vaidade.⁷⁹

Ora, isolado, desprovido de racionalidade e guiando-se apenas pelos seus instintos, a única preocupação do homem natural é com sua sobrevivência imediata, razão pela qual Rousseau considera que um dos móveis mais poderosos de seu agir e de seu comportamento é o desejo de conservação de si (*amour de soi*). No entanto, o filósofo argumenta, ao mesmo tempo, que, na humanidade primitiva, esse poderoso desejo de conservação de si é contrabalançado por um sentimento peculiar e *sui generis*, por uma emoção especial, sem a qual o homem, no estado de natureza, se tornaria um ser completamente egoísta e ensimesmado, a saber: a compaixão (*pitié*).⁸⁰ A compaixão é compreendida por Rousseau como “um movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão”,⁸¹ o qual possibilita ao homem natural romper momentaneamente seu estado de ensimesmamento e se identificar com os sofrimentos alheios. Trata-se, na realidade, de um ardil

⁷⁷ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 152-153.

⁷⁸ Sobre isso, ver R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 216-257

⁷⁹ *Ibidem*, p. 159-160: “Concluons qu’errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnoître aucun individuellement, l’homme Sauvage sujet à peu des passions, et se suffisant à lui même, n’avoit que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu’il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu’il croyait avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité.”

⁸⁰ *Ibidem*, p. 125-126; 154.

⁸¹ *Ibidem*, p. 155: “Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion (...).”

natural, por meio do qual o egoísmo inevitavelmente vinculado ao desejo de autoconservação é de certo modo mitigado por um sentimento de caráter oposto, o qual, fazendo que os homens sejam levados, sem qualquer tipo de raciocínio, a se apiedar ou se condoer da dor e dos infortúnios de seus semelhantes, contribui para a preservação da espécie em geral.⁸² Como explica Strauss, “Rousseau sugere que o homem natural é compassivo: a raça humana não poderia ter sobrevivido, antes da existência de restrições convencionais, se os poderosos impulsos do instinto de autopreservação não tivessem sido mitigados pela compaixão”.⁸³

Ora, a partir dos elementos explicitados acima, Rousseau desferirá uma crítica severa e contundente a Hobbes, julgando que a descrição do estado de natureza por ele efetuada não corresponde em nada ao que seria o verdadeiro caráter do homem natural. Com efeito, na medida em que o homem primitivo é um animal compassivo, que vive na “calma das paixões” e sem desejos maiores do que suas necessidades, ele é a antítese mesma de tudo aquilo que diz Hobbes, não podendo ser, pois, concebido como um ser malévolos, perverso e competitivo, que buscaria tudo sujeitar aos seus desejos e apetites insaciáveis. Contra Hobbes, a ideia de Rousseau é, pois, que o estado natural do homem é um estado marcado por uma economia radical dos desejos e, portanto, por uma simplicidade psíquica fundamental, o que nos obriga a admitir que a maioria das paixões que assolam a alma humana e produzem perturbações e desequilíbrios de ordem moral possui uma gênese social, pressupondo, por conseguinte, o desenvolvimento da civilização e das suas estruturas.⁸⁴ Nesse sentido, ao ver de Rousseau, o pensamento hobbesiano teria sido vítima de um grave anacronismo, projetando na natureza do homem primitivo uma turba de paixões e anseios (orgulho, desejo de glória, inveja etc.) que só podem emergir no contexto da vida civilizada.⁸⁵

Para Rousseau, levando em conta a verdadeira situação existente no estado de natureza, seria mais correto dizer que o homem natural, no que diz respeito à moralidade, não é nem bom nem mau, e que, desconhecendo o bem e o mal, ele vive, portanto, num estado de completa inocência, sendo incapaz de agir de forma perversa. Ou seja, o homem natural se encontraria numa espécie de limbo pré-moral e, encontrando-se numa espécie de limbo pré-moral, não poderia conhecer a virtude e o vício, sendo, por conseguinte, radicalmente inocente. Como observa Starobinski, “o homem primitivo é bom porque não é bastante ativo para fazer o mal. É um julgamento retrospectivo do moralista que decide dessa bondade. Quanto

⁸² Cf. *ibidem*, p. 156: “Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l’activité de l’amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l’espèce. C’est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir (...)”

⁸³ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, op. cit., p. 270.

⁸⁴ Ver o que se disse supra, na nota 75.

⁸⁵ Cf. *Discours sur l’origine de l’inégalité*, op. cit., p. 210-212.

ao homem da natureza, vive ‘ingenuamente’ em um mundo amoral, ou pré-moral.”⁸⁶ O homem natural é, pois, ingênuo, ou, por outra, ele é inocente e, desconhecendo a virtude e o vício, é incapaz de fazer o mal, ao contrário do que pensava erroneamente Hobbes. É o que conclui o próprio Rousseau, nos seguintes termos: “Poder-se-ia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque eles não sabem o que é ser bom; pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a calma das paixões e a ignorância do vício que os impedem de fazer o mal”.⁸⁷

Tal era, portanto, a feliz condição do homem em seu estágio pré-político, *i. e.*, nesse estágio em que, não conhecendo desejos maiores do que suas necessidades e vivendo livre e em um perfeito equilíbrio com a natureza que o cerca, o homem repousava num estado de plenitude, autossuficiência e perfeita imobilidade, aquém do movimento funesto que será desencadeado pela história.⁸⁸ Pois bem, de acordo com Rousseau, esse estado idílico original é perdido, e a imobilidade a ele inerente irremediavelmente rompida, acionando o movimento funesto e irreversível da história, quando o homem é levado a abandonar sua solidão primitiva e a fundar a sociedade civil. Ao ver de Rousseau, a transformação decisiva por trás desse ato fatídico, que constitui a origem mesma do devir humano, entendido precisamente como o processo que causa a passagem da natureza à esfera da civilização, não é remetida a uma livre decisão do homem, *i. e.*, por outras palavras, a uma escolha ou decisão voluntária, mas, antes, à irrupção de acidentes de ordem física e natural, ou, como diz o filósofo, “a concursos singulares e fortuitos de circunstâncias que poderiam nunca ocorrer”.⁸⁹ Com efeito, tais circunstâncias (secas, invernos rigorosos, tempestades, cataclismos), ao irromperem no cenário cósmico, introduzem alterações na realidade física que rompem aquele equilíbrio primitivo entre o indivíduo e seu meio que possibilitava a permanência

⁸⁶ J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 41. Ver também as considerações de A. BLOOM, *J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 563-564, e de M. CRANSTON, Introduction. In *A Discourse on Inequality*, op. cit., p. 35.

⁸⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 154: “(...) on pourroit dire que les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire; *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.*” A mesma perspectiva, que articula vigorosamente o conhecimento do bem e do mal – e, por conseguinte, a moralidade – ao desenvolvimento da razão e das luzes do entendimento, reaparecerá no *Emílio*. Cf., por exemplo, as seguintes afirmações: “La raison seule nous apprend à connoître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoiqu'indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de la raison nous faisons le bien et le mal sans le connoître, et il n'y a point de moralité dans nos actions, quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous.” (*Émile*, I, in *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, tomo IV, p. 288)

⁸⁸ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 164-165. Ver também *Émile*, II, op. cit., p. 310: “Quiconque fait ce qu'il veut est heureux, s'il se suffit à lui même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces.”

⁸⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 162.

do homem no círculo encantado da imobilidade.⁹⁰ Com a irrupção desses fatores, os homens são obrigados a abandonar sua indolência original e sua imobilidade primeva e a se lançar na aventura do trabalho, árdua empresa que exigirá o desenvolvimento daquelas habilidades que até então jaziam adormecidas em sua natureza: a razão, o cálculo, a previdência, as artes. Isso significa que a perfectibilidade é, pois, realmente provocada e acionada pelas intempéries e flagelos naturais que se precipitam sobre os homens: sem o concurso desses acidentes externos, ela permaneceria, quiçá, um fator puramente latente em nossa constituição.⁹¹

Ora, devendo confrontar, por meio do trabalho, as adversidades de um meio natural tornado hostil, os homens se veem premidos, num segundo momento, pela força da necessidade, a se unirem e a se associarem entre si num esforço comum, a fim de tornar mais eficaz sua ação contra a hostilidade da natureza.⁹² Com isso, tocamos o fim da solidão primitiva e a origem dos primeiros laços sociais e, com eles, a origem da linguagem. Rousseau considera que nesses estágios iniciais da história e da vida social, nessa “juventude do mundo” (*jeunesse du monde*), como ele nos diz, reproduzindo uma expressão de Lucrécio (*novitas mundi*),⁹³ os homens ainda gozavam de verdadeira felicidade.⁹⁴ Com efeito, formando “bandos” e vivendo em “cabanas”, sem leis nem Estado, os homens desse momento histórico desconhecem o regime da propriedade e as grandes desigualdades e paixões a ele vinculadas e, ignorando a propriedade e a turba de paixões que ela produz, eles viveriam de forma ainda módica e austera, num sistema social simples e solidário, capaz de estimular o desenvolvimento dos “primeiros deveres de civilidade”. A revolução decisiva será operada, segundo o filósofo, e o paraíso definitivamente perdido, com o advento da metalurgia e da agricultura, artes funestas, cujas consequências maléficas e desastrosas logo se farão sentir decisivamente sobre o curso da história humana. “Foram o ferro e o trigo”, proclama Rousseau nesse sentido, de forma veemente, “que civilizaram os homens e perderam o gênero humano.”⁹⁵ De fato, a descoberta da arte de forjar metais tornará possível o aparecimento da arte de cultivar a terra e esta última engendrará a ideia de partilhar e cercar as glebas, a qual conduzirá, por sua vez, inexoravelmente, ao aparecimento da propriedade privada.⁹⁶ Tal é o verdadeiro pecado original da história do homem, o ato primordial que põe termo à felicidade primitiva e dá origem à sociedade civil, introduzindo no mundo humano toda a turba de vícios e paixões que doravante escravizarão os homens.⁹⁷

⁹⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁹¹ Cf. J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, op. cit., p. 397.

⁹² *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 166-167.

⁹³ LUCRÉCIO, *De rerum natura*, V, 818.

⁹⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 170-171.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 171.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 164.

O pressuposto fundamental que subjaz a esse momento da reflexão de Rousseau é a concepção de que o aparecimento da propriedade privada tem um impacto moral decisivo sobre o comportamento humano, na medida em que ele constitui um elemento que altera de forma radical a relação do homem com seus próprios desejos e apetites. Com efeito, antes do aparecimento do cultivo da terra e da propriedade, os homens ainda se atinham ao círculo do necessário, vivendo uma vida simples e moderada. Tal era o caso, como vimos há pouco, na Idade de ouro das primeiras formas de organização social e comunitária, quando os homens viviam dos recursos da caça e da coleta. Com o aparecimento do cultivo da terra e da propriedade a ele associado, porém, esse círculo do necessário que ainda vigorava no contexto das comunidades primitivas é rompido e os homens se tornam capazes de produzir além do necessário, tornando possível a emergência do excedente. Com isso, ocorre uma deflagração das paixões e dos desejos humanos relacionados ao supérfluo e um comprometimento da sã economia dos apetites presentes em nossa constituição: os homens, agora, não se satisfazem mais com a mera fruição imediata dos objetos e das coisas, mas querem também a sua posse.⁹⁸

Na ótica de Rousseau, a combinação desses elementos funestos leva, pela sua própria lógica interna, ao aparecimento de uma situação de discórdia e de conflito entre os homens, a qual é, evidentemente, insustentável a longo prazo. “A sociedade nascente”, diz ele, de fato, em um dado momento do texto, “deu lugar ao mais horrível estado de guerra.”⁹⁹ Com efeito, quando os homens decidem cercar as terras e instituem o regime da propriedade, as desigualdades naturais existentes entre os talentos e habilidades logo produzem a desigualdade entre as fortunas ou patrimônios, a qual ocasiona, por seu turno, a separação entre ricos e pobres. Obviamente, os ricos, em se tornando mais poderosos, subjagam os pobres e submetem-nos à condição de escravidão, oprimindo-os. No entanto, uma vez que o desejo de posse e a paixão pelo supérfluo foram despertados na alma de todo homem, e que nenhum indivíduo se contenta mais com o meramente necessário, cada um, tendo suas paixões despertadas, cobiça para si a condição de proprietário. Ora, havendo, inicialmente, nesse estágio histórico, apenas a posse, mas nenhum direito que a assegure e a legitime, os pobres conspiram incessantemente contra a condição dos ricos, os quais, por isso, não têm nenhuma garantia de manutenção de seus bens e patrimônio. Eis por que as sedições e os conflitos pululam nesse momento instável da história, o que conduz os ricos à necessidade do estabelecimento de um pacto social que, produzindo o aparecimento de um ordenamento propriamente político, seja capaz de pôr fim ao estado de guerra e legitimar a existência da propriedade. Hobbes estava correto, assevera Rousseau, ao considerar que foi o estado de guerra que levou os homens a divisar o dispositivo do pacto ou do contrato como

⁹⁸ Ver J. SATOBINSKI, J. -J. Rousseau: a transparência e o obstáculo, op. cit., p. 400-401.

⁹⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 176.

um meio para se chegar a uma ordem civil capaz de garantir a paz e tornar possível a propriedade. Apenas, ele se equivocou completamente ao pensar que o estado de guerra era um fenômeno que correspondia à verdadeira natureza do homem primitivo, ou à natureza do homem em sua condição mais arcaica e original. Em sua reflexão antropológica mais radical sobre o homem, Rousseau pretende ter demonstrado justamente que, anteriormente à instalação do estado de guerra, o homem natural desconhecia as paixões e apetites que engendram a ambição e a competição entre os indivíduos e, desconhecendo os apetites e paixões que levam à ambição e à competição, viveria de forma radicalmente pacífica, sem qualquer necessidade de um pacto. Ora, impostura original, o pacto primordial, estipulado pela astúcia e pelo engenho dos poderosos, nada mais é, aos olhos de Rousseau, do que um engodo destinado a conferir ares de justiça ao que na verdade não passa de uma usurpação primitiva. Nas palavras contundentes do filósofo:

Foi essa, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irreversivelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma engenhosa usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.¹⁰⁰

A partir desse ponto, Rousseau descreve o desenvolvimento da história como uma queda vertiginosa no abismo do mal, como uma precipitação do homem no vórtice da perdição. Com efeito, engolfado pela onda sempre crescente de suas paixões, o homem é, doravante, presa de múltiplas e terríveis inquietações, nada mais lhe restando de sua tranquilidade ou ataraxia primitiva. Prisioneiro de seus apetites insaciáveis, ele se torna mau e orgulhoso, o que provoca a catastrófica conversão do amor de si (*amour de soi*) em amor próprio (*amour propre*) e vaidade.¹⁰¹ Ora, a transformação catastrófica do amor de si em amor próprio e vaidade traz consigo a obsessão com os sinais e distinções exteriores que cancelam, num plano simbólico e imaginário, o poder econômico e o status, o que fomenta nos

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 178: “Telle fut, ou dut être, l’origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l’inégalité, d’une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère.”

¹⁰¹ A distinção entre amor de si e amor próprio, fundamental para se compreender a diferença entre a psicologia do homem primitivo e a psicologia do homem civilizado, encontra-se claramente explicada por Rousseau na nota XV da edição da Pléiade do segundo *Discurso* (p. 219): “Il ne faut pas confondre l’Amour propre et l’Amour de soi-même; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L’Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l’homme par la raison et modifié par la pitié, produit l’humanité et la vertu. L’Amour propre n’est qu’un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu’ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l’honneur.” Cf. também, em relação a essa questão, as considerações formuladas em *Émile*, IV, op. cit., p. 493.

homens uma avidez incontrolável por títulos, honras e reconhecimento social, a qual termina por torná-los cativos das aparências e da opinião pública.¹⁰² Donde a tenebrosa consequência: de ser livre, independente e feliz, o homem se torna uma criatura escrava, vã e dissimulada que, presa no círculo factício das convenções e protocolos sociais, vive quase integralmente para os outros e não mais para si, diferentemente do homem natural que, vivendo para si e não para outrem, gozava de perfeita autarquia e independência. É o ponto para o qual o próprio Rousseau, chama nossa atenção, ao término do segundo *Discurso*, ao afirmar que, enquanto “o selvagem vive em si mesmo”, “o homem social, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros e é, por assim dizer, unicamente a partir do juízo desses que ele adquire o sentimento de sua existência.”¹⁰³

Percebe-se, pois, por meio dessas análises, que Rousseau interpreta a história como moralista e, inspirando-se no sentido do relato bíblico, descreve o desenvolvimento histórico do homem a partir da instituição da propriedade privada e da fundação da sociedade civil como uma verdadeira queda ou degradação. Se, no estado natural, o homem vivia numa doce imobilidade e dispunha de liberdade e felicidade, o movimento da história rompe a imobilidade primitiva e, originando o devir civilizatório, converte progressivamente o homem num ser escravizado e perverso. Nos termos de Starobinski:

O tempo histórico, que para Rousseau não exclui a idéia do desenvolvimento orgânico, permanece carregado de culpabilidade; o movimento da história é um obscurecimento, é mais responsável por uma deformação do que por um progresso qualitativo. Rousseau apreende a mudança como corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava.¹⁰⁴

Na verdade, para sermos mais precisos, poderíamos dizer que a abordagem de Rousseau do significado do problema histórico é visceralmente ambígua. Com efeito, ele reconhece, talvez mais que nenhum outro autor moderno anterior a Hegel, a historicidade como um elemento fundamental para a compreensão do homem, admitindo que é graças a ela que o homem desenvolve suas capacidades mais próprias (razão, linguagem, sociabilidade etc.) e se torna o que é.¹⁰⁵ Por outras palavras, o homem, em suas origens, é pré-humano e se define antes de tudo pela sua perfectibilidade, e é através do movimento da história que essa faculdade vem a

¹⁰² *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 188-189.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 193: “Le Sauvage vit en lui même; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence.” Sobre o papel funesto da opinião na destruição da autonomia primitiva e natural, ver também *Émile*, II, op. cit., p. 308-309.

¹⁰⁴ J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 29

¹⁰⁵ No *Contrato social*, Rousseau reconhece explicitamente o papel fundamental da instauração do estado civil – e, por conseguinte, do processo histórico – no desenvolvimento da humanidade do homem: “Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments

ser atualizada, afastando-o de sua condição primeva e originária. É o que nos mostra Strauss, ao afirmar o seguinte:

Rousseau viu que o homem no estado de natureza é um homem desprovido de tudo que ele adquiriu por seus próprios esforços. O homem no estado de natureza é subumano ou pré-humano. Sua humanidade ou racionalidade foi adquirida no curso de um longo processo. Em uma linguagem pós-rousseauísta, poderíamos dizer que a humanidade do homem é devida não à natureza, mas à história, ao processo histórico.¹⁰⁶

Porém, ao mesmo tempo em que reconhece assim a historicidade como um elemento constitutivo do homem, Rousseau desfere contra o processo histórico um ataque contundente, mostrando que por meio dele o homem, ao mesmo tempo em que desenvolve suas capacidades mais próprias, se precipita no mal e mergulha numa espiral de corrupção que o torna, do ponto de vista moral, cada vez mais miserável e infeliz. Ora, é essa compreensão radicalmente ambígua do sentido do processo histórico, envolvendo uma aguda percepção do descompasso existente entre progresso intelectual e progresso moral, que afasta Rousseau da visão iluminista que veio a se tornar hegemônica no mundo moderno, visão que, como vimos, veiculava uma crença essencialmente positiva no devir social e civilizatório, compreendendo a marcha do homem pela história como um progresso irresistível em direção ao melhor. Rousseau não compartilhava desse otimismo histórico e, conforme pudemos ver suficientemente ao longo do presente texto, buscou tornar patente seus limites no que diz respeito à questão da moralidade, explicitando como nenhum outro autor de sua época o caráter visceralmente problemático e ambivalente da história humana.

Não obstante isso, o filósofo não se furtou à tarefa de divisar saídas para o estado de corrupção atual que oprime e torna miserável o homem. Mais precisamente, Rousseau propõe duas alternativas para o problema moral humano, tal como ele resulta do desenvolvimento catastrófico da história: ou naturalizar o homem, *i. e.*, promover a educação do homem na maior conformidade possível às exigências da natureza (solução elaborada pelo *Emílio*), ou desnaturá-lo por completo, *i.e.*, efetuar a sua total politização, de forma a integrar plenamente o indivíduo no seio da estrutura comunitária (solução contida no *Contrato Social*).¹⁰⁷ A primeira alternativa, aos

s'ennoblissent, son ame toute entière s'éleve à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme." (*Du contrat social*, in *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, tomo III, p. 364).

¹⁰⁶ L. STRAUSS, *The Three Waves of Modernity*, op. cit., p. 90.

¹⁰⁷ Cf. *Émile*, I, op. cit., p. 248: "(...) Il faut opter entre faire un home ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre." Sobre esse ponto, ver os esclarecimentos de R. DERATHÉ, *Introduction*, in *Du contrat social*, precede de *Discours sur l'économie*, *Du contrat social* (première version) et suivi de *Fragments politiques*, op. cit., p. 37-38. Ver também as observações de G. SARTORI, *A teoria da democracia revisitada*, op. cit., p. 77.

olhos de Rousseau, é a que se adéqua ao contexto das sociedades onde a corrupção moral se encontra excessivamente desenvolvida. Nesse caso, a única salvação possível é a salvação individual e o que importa fazer é isolar o indivíduo das malhas do corpo político apodrecido e submetê-lo a um procedimento educacional capaz de fazê-lo reencontrar a autossuficiência e a espontaneidade naturais do homem primitivo. A pretensão, aqui, é ensinar ao homem a se centrar inteiramente em si mesmo e a se bastar a si mesmo, escapando das paixões, humores e veleidades oriundos do funcionamento perverso da sociedade. Na busca desse objetivo, Rousseau leva o individualismo ao seu extremo, propugnando até mesmo a necessidade de se abolir palavras como “país” e “cidadão”. Emílio, o protótipo do indivíduo que receberá essa formação radicalmente naturalista e à margem dos costumes corrompidos, será, assim, o solitário por excelência, o selvagem que vaga pelas cidades.¹⁰⁸

A outra alternativa, a alternativa exposta no *Contrato Social*, é a que se apresenta no caso de uma sociedade não totalmente corrompida, vale dizer, no caso de uma sociedade pequena e de costumes simples e rudimentares. Essa alternativa, de inspiração fundamentalmente republicana, contempla a necessidade de estabelecer os termos de um novo pacto, desta vez legítimo, por oposição à impostura e à ilegitimidade do primeiro pacto, aquele que instituiu a sociedade civil. Por meio desse novo pacto, o que se procura realizar é a politização completa do homem. Poderíamos resumir essa segunda alternativa da seguinte forma: como se sabe, o pensamento de Hobbes havia desembocado no seguinte dilema: ou os homens preservam sua liberdade natural, mas se resignam à anarquia e à insegurança próprias do estado de natureza; ou eles usufruem da paz e da ordem propiciadas pela sociedade civil, mas abdicam de sua liberdade natural, a fim de se submeterem a um soberano responsável pela manutenção da ordem política. Por outras palavras, ou os homens são livres, mas não têm segurança, ou têm segurança, mas deixam de ser livres e se tornam governados. A pretensão do novo pacto divisado por Rousseau é delimitar uma solução política que compatibilize a existência das duas coisas, *i. e.*, da sociedade política e da liberdade, ou, conforme diz o próprio Rousseau, “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, no entanto, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”.¹⁰⁹ Ora, pelos termos do novo pacto, essa solução pode ser alcançada

¹⁰⁸ *Émile*, III, op. cit., p. 483-484: “Il y a bien de la différence entre l’homme naturel vivant dans l’état de nature, et l’homme naturel vivant dans l’état de société. Émile n’est pas un sauvage à reléguer dans les déserts; c’est un sauvage fait pour habiter les villes.”

¹⁰⁹ Ver *Du contrat social*, I, 6, op. cit., p. 360. Sobre esse aspecto da teoria política do *Contrato social*, ver N. BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, op. cit., p. 44-48, A. BLOOM, J. –J. Rousseau, op. cit., p. 567-569, e, principalmente, as explanações de R. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, op. cit., p. 328-363.

se os indivíduos alienam sua liberdade natural, vale dizer, seu poder de governar a si mesmos, não, como queria Hobbes, para um terceiro, ou seja, para um soberano externo, que se imporia como uma força política superior aos indivíduos contratantes, mas, sim, para si mesmos, enquanto membros do corpo coletivo constituído a partir do pacto. Ou seja, a solução do problema político fundamental, *i. e.*, o problema da compatibilização da liberdade com o governo instituído pelo advento da sociedade civil, consiste em criar um arranjo político em que o autogoverno seja possível, vale dizer, um arranjo político em que os homens, como cidadãos ou integrantes de um corpo comunitário, assumam o governo de si mesmos, regendo-se apenas por aquelas leis que eles mesmos forjaram. Graças a esse mecanismo, a sociedade política deixaria de ser um engodo e um sistema de opressão e se converteria em uma organização comunitária realmente livre, ou seja, em uma organização onde os indivíduos, assumindo o status de cidadãos, abdicariam de sua liberdade natural (*i. e.*, da liberdade entendida como ausência de leis ou independência) não em prol da submissão a um soberano, mas em prol da realização da liberdade civil (*i. e.*, da liberdade entendida como obediência àquelas leis que o indivíduo se dá a si próprio).¹¹⁰ Mas essa solução política, como notamos acima, constitui, para Rousseau, um programa institucional passível de ser aplicado apenas em condições extraordinárias e muito especiais; no limite, ela se situa, como viu Starobinski, fora do tempo, impondo-se mais como uma espécie de norma, ou como um dever-ser, do que como uma proposta passível de ser inscrita na imanência do devir. Rousseau, como foi dito antes, era um espírito revoltado, mas não um revolucionário. Permanecendo aquém do ideal, a história humana está fadada, assim, a se debater indefinidamente nas malhas do mal que a envolve e penetra, à espera de uma possível redenção que Rousseau, recusando qualquer entusiasmo profético ou escatológico, se recusou a prever.

Endereço do Autor:

Rua do futuro, 1150 – Apto. 304

Jaqueira

52050-660 Recife – PE

richardromeiro@hotmail.com

¹¹⁰ *Du contrat social* I, 8, op. cit., p. 364-365.